

ANUÁRIO

LUKÁCS

2

0

2

2

**Diagramação:** Laura De Bona

**Revisão:** Daniele Rosa, Martín Koval, Nara Gomes, Renata Altenfelder, Rogério Canedo e Rogério Rufino de Oliveira

**Capa:** Paula Alves

**Imagem da Capa:** Lukács, György. *Die Zerstörung der Vernunft: Zettelnotizen.*, H.n. (Manuscript) - Disponível em <http://real-ms.mtak.hu/21435/>

Catlogação na Fonte

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Bibliotecário responsável: Thiago Pitaluga 3135/CRB - 1

---

Comissão Editorial do Anuário Lukács.

Anuário Lukács 2022 / organizadoras Ana Laura Corrêa...

[et al.] ; autores Georg Lukács... [et al.]. Brasília:  
Comissão Editorial do Anuário Lukács, 2022.

389 p.

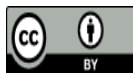
Inclui bibliografia.

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

CDU: 141:314/316 (058)

---

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



1ª Edição - 2022

Comissão Editorial do

Anuário Lukács

[www.anuariolukacs.com.br](http://www.anuariolukacs.com.br)

# ANUÁRIO LUKÁCS 2022

1ª Edição - 2022  
Comissão Editorial do  
Anuário Lukács  
[www.anuariolukacs.com.br](http://www.anuariolukacs.com.br)

## ***Comitê Editorial***

*Ana Laura Correa  
Daniele Rosa  
Diego de Matos  
Edson Oliveira  
Elisabeth Hess  
Fabiano Vale  
Francisco Chicote  
Júlia Ferreira  
Laura De Bona  
Martin Koval  
Mônica Galhego  
Nara Gomes  
Paula Alves  
Patrícia Torriglia  
Renata Altenfelder  
Rogério Canedo  
Rogério Rufino de Oliveira  
Sergio Gianna*

## Sumário

**Editorial** ..... 9

**Radicalidade e impaciência intelectual. Acerca da pergunta sobre o lukacsianismo** ..... 14

### Dossiê

**Sobre la actualidad del escrito polémico *El asalto a la razón* ..** 21

WERNER JUNG

TRAD. DEL ALEMÁN POR LEONOR SALAVERRÍA

**Por que em tempos de expansão do irracionalismo a ontologia materialista histórico-dialética é tão necessária?** ..... 37

MARIANA ANDRADE

**Lukács e o Estatuto Ontológico do Irracionalismo Filosófico ...** 60

FRANCISCO MALÊ VETTORAZZO CANNALONGA

**Lukács y la decadencia ideológica: función social y crítica inmanente del irracionalismo y el agnosticismo** ..... 87

SERGIO DANIEL GIANNA

**A Destruição da Razão: alguns comentários sobre a Crítica da Filosofia Burguesa e o Stalinismo** ..... 128

TIJANA OKIĆ

TRADUÇÃO DE FERNANDA FREIRE COUTINHO

## Documentos/Traduções

**Nota à edição italiana de *A Destruição da Razão*..... 155**

GEORG LUKÁCS

TRADUÇÃO DE ELISABETH HESS

REVISÃO TÉCNICA DE RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO

**Quando Lukács guiava. As nossas cartas (1958-1968) ..... 159**

CESARE CASES

TRADUÇÃO DE RANIERI CARLI

## Artigos

**Marxismo e Filosofia da libertação ..... 188**

ANTONINO INFRANCA

TRADUÇÃO: RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO E DANIELA SPINELLI

**A crítica de Georg Lukács à democracia burguesa: da cidadania revolucionária à manipulação imperialista..... 207**

LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL

**O romance e o mundo moderno, o romance é o mundo moderno: forma romance e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács ..... 239**

ANOUGH KURKDJIAN

**O realismo na composição de *Angústia* de Graciliano Ramos 273**

NARA ANDEJARA GOMES DO VALE 273

**Os cânones da pseudoesquerda identitária: um ensaio sobre *Torto arado* ..... 295**

CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE

**A continuação de algo. Sobre a história das obras completas de Lukács .....322**

WERNER JUNG

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO DE VINICIUS M. PASTORELLI

**Grandeza e decadência do Arquivo Lukács. Uma crônica em palavras-chave. Ao mesmo tempo um obituário .....329**

MIKLÓS MESTERHÁZI

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES E FRANCISCO GARCÍA CHICOTE

## Resenhas

**Resenha de “El joven Lukács”, de López Soria, Lima, Editorial Ande, 2021, pp. 349 .....356**

ANTONINO INFRANCA

TRADUÇÃO DE ELISABETH HESS

REVISÃO TÉCNICA DE RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO

**Resenha de *Goethe e seu tempo*, de György Lukács. Tradução de Nélcio Schneider, com a colaboração de Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão da tradução de José Paulo Netto e Ronaldo Vielmi Fortes. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2021, 224p. ....364**

MARTÍN KOVAL

**Resenha: *Assim caminhou a humanidade*. Walter Neves, Miguel Junior e Rui Murrieta(orgs). Ed. Palas Atenas – São Paulo – segunda edição 2018. 318 p. ....371**

SÉRGIO LESSA

**Resenha de *Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros*, de Sergio Gianna, publicado pelo Coletivo Veredas, Maceió, 2021, 160 p.....375**

SERGIO LESSA

**Livros para se ler..... 379**



## **Editorial**

A presente edição do *Anuário Lukács* traz um dossiê sobre *A destruição da razão*, uma obra de Lukács que divide os ânimos e que foi recentemente (2020) traduzida pela primeira vez para o português brasileiro. Embora tenha sido publicada em alemão em plena Guerra fria (1954), a gênese dessa obra remete pelo menos ao período que ficou conhecido como exílio moscovita (1930-1931 e 1933-1945), isto é, ao momento em que Lukács escreveu dois estudos mais extensos especificamente sobre o fascismo, e que somente foram publicados após sua morte: *Wie ist die faschistische Philosophie entstanden?* [Como surgiu a filosofia fascista?] (1933) e *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?* (1941-1942). Pelo menos, porque seria possível se perguntar, como o faz Lázsló Sziklai (1989, p. 396), se não há uma “continuidade ‘secreta’” entre a teoria antifascista defendida por Lukács nos anos de 1930 e as discussões realizadas em suas *Teses de Blum* (1928), o que deslocaria o marco dessa gênese (em grandes linhas) para um momento anterior; pelo menos, e esse é o motivo principal, porque toda a atividade de Lukács desse período (também) deve ser compreendida sob o signo de uma plataforma antifascista: “direta ou indiretamente, o ponto de vista do antifascismo se impõe em todas as obras escritas então, nas estéticas como nas filosóficas” (Sziklai, 1989, p. 413).

Em seu artigo, que é a tradução por Leonor Salaverria do posfácio para uma nova edição alemã de *A destruição da razão*, Werner Jung parte de um balanço literário da peculiaridade histórica da Prússia no século XIX, também mencionada por Lukács no primeiro capítulo de *A destruição da razão* ao caracterizar esse momento: *A montanha mágica*, de Thomas Mann. A partir de personagens desse romance seria possível delinear “o dilaceramento interior da burguesia alemã”, que culminará, afinal, na problemática de *A destruição da razão*. Com considerações que visam situar essa obra de Lukács, o autor constrói um caminho para responder à pergunta do que nela permanece atual, isto é, qual o poder explicativo que essa obra ainda possui para nós.

Mariana Andrade, em “Por que em tempos de expansão do irracionalismo a ontologia materialista histórico-dialética é tão necessária?”, apresenta o trajeto do irracionalismo na filosofia burguesa do ponto de vista de seus fundamentos ontológicos, contrapondo-o ao período clássico, que seria “a época da expressão mais elevada da concepção de mundo da burguesia”. Assim, a autora argumenta a favor da necessidade de uma ontologia

materialista histórico-dialética, que restituiria à ciência “a perspectiva do universalismo na análise do ser social”.

Em “Lukács e o estatuto ontológico do irracionalismo”, Francisco Malê Vettorazzo Cannalunga reconstrói a gênese e a estrutura da ontologia empírica que fundamenta o irracionalismo, o que visa conferir um peso adequado à dimensão filosófica da análise de Lukács, dimensão que seria negligenciada mesmo por aqueles autores que se consideram mais próximos de seu projeto crítico. O autor apresenta os componentes fundamentais dessa base do pensamento irracionalista, como a mitigação das contradições objetivas e a “universalização do fetichismo da mercadoria”, para expor, então, “uma série de distinções conceituais e categoriais que emergem no seio do irracionalismo”.

Sergio Daniel Gianna analisa em “Lukács y la decadencia ideológica: función social y crítica inmanente del irracionalismo y el agnosticismo” o desenvolvimento histórico da ciência e da filosofia no capitalismo a partir dos marcos de *A destruição da razão* e *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?*. Para tanto, recupera alguns elementos heurísticos imprescindíveis para uma análise imanente das formas da consciência social, particularmente da ciência e da filosofia, como o fetichismo da mercadoria e a luta de classes.

Voltando-se para a dimensão combativa de *A destruição da razão*, Tijana Okić, em “*A Destruição da Razão: alguns comentários sobre a Crítica da Filosofia Burguesa e o Stalinismo*”, defende que filosoficamente essa obra seria uma crítica não só da filosofia burguesa, como também do dogma stalinista, ainda que, do ponto de vista político, Lukács tenha reconhecido a necessidade do stalinismo. A autora critica a “tribunalização da história”, uma forma de revisionismo histórico que estabeleceria erroneamente uma “analogia entre o jurídico e o histórico” e que seria a base lógica de certas leituras que buscam “despachar” essa obra de Lukács como, entre outras coisas, um “panfleto stalinista”.

Na seção *Documentos/Traduções*, Elisabeth Hess apresenta sua tradução a partir da versão em italiano da nota que Lukács escreveu em 1959 para a edição italiana de *A destruição da razão*, até agora inédita em português brasileiro.

Fechando essa seção, trazemos a tradução de Ranieri Carli a partir do italiano das cartas selecionadas por Cesare Cases de sua correspondência com György Lukács entre os anos de 1958 e

1964. Nela, são abordados assuntos variados, que vão de questões sobre literatura (italiana, russa, alemã...), passando pelas tribulações da própria escrita, até considerações sobre a guerra atômica.

O artigo de Antonino Infranca, “Marxismo e filosofia da libertação”, traduzido por Daniela Spinelli e Renata Altenfelder Garcia Gallo, abre a seção *Artigos*. Nele, o autor investiga a Filosofia da libertação, tal como desenvolvida por Enrique Dussel, nas suas semelhanças e diferenças com o marxismo de Lukács. O eixo, aqui, é o problema da ética marxista, problema que, como se sabe, moveu Lukács no final de sua vida. O autor parte “da consideração de que a *Ética da Libertação*, como uma ética material da vida, é complementar ao sistema filosófico marxista de Lukács”.

Em “A crítica de Georg Lukács à democracia burguesa: da cidadania revolucionária à manipulação imperialista”, Lucas de Oliveira Maciel analisa a crítica de Lukács à democracia burguesa, expondo seus traços fundamentais em uma perspectiva histórica, que abarca a democracia burguesa clássica até o período do segundo pós-guerra. Para tanto, o autor se vale de uma leitura imanente dos escritos tardios de Lukács, principalmente da obra *O processo de democratização*.

Anouch Kurkdjian investiga em “O romance e o mundo moderno, o romance é o mundo moderno: forma romance e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács” a forma do romance como a forma moderna por excelência, voltando-se também para os sentidos do conceito de “romantismo”, na sua relação nada óbvia com o “romance”. A partir de *A teoria do romance*, a autora expõe as determinações dessa forma épica moderna, discutindo a questão da ironia, o que permite fazer um balanço da dívida – e da crítica – de Lukács à visão de mundo romântica.

Nara Andejara Gomes do Vale mobiliza os escritos de Lukács sobre o realismo para analisar o romance *Angústia*, de Graciliano Ramos, em “O realismo na composição de *Angústia* de Graciliano Ramos”. Indagando-se sobre um possível determinismo que emergiria “na composição e na atuação do narrador-personagem”, a autora defende com Antonio Candido uma “abordagem da dialética intrínseca das obras de arte”, de modo a revelar “como os elementos da trama foram posicionados e como o efeito do conjunto do romance, por fim, é realista”.

Claudinei Cássio de Rezende retoma em “Os cânones da pseudoesquerda identitária: um ensaio sobre *Torto arado*” a discussão de

Lukács sobre o realismo socialista, na qual se manifestaria a sua “insubordinação ao esquematismo simplório e grosseiro da política cultura jdanovista”, para analisar o romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior. Este seria parte de um “cânone da pseudo-esquerda identitária”, o que o autor argumenta a partir de uma análise imanente da forma literária dessa obra, destacando dois aspectos: “o problema da narrativa” e “o problema do esquematismo”.

O artigo de Werner Jung, “Obras completas de Lukács”, traduzido por Paula Alves; retraça os percalços da publicação das obras completas do filósofo húngaro, que foi retomada após uma longa interrupção nos anos 2000, com a participação do autor do artigo no corpo editorial. A edição das obras completas, “que foi tomando forma lentamente” a partir de um plano estabelecido por Lukács e que “foi ampliado ainda à época de sua vida”, reflete em suas dificuldades as “turbulências” que marcaram o colapso do mundo soviético, para além de questões propriamente editoriais.

Encerrando a seção *Artigos*, o texto “Grandeza e decadência do Arquivo Lukács. Uma crônica em palavras-chave. Ao mesmo tempo um obituário”, de Miklós Mesterházi, traduzido por Francisco García Chicote e Paula Alves, também se volta para as dificuldades enfrentadas pelo legado intelectual de Lukács, ao recuperar a história do surgimento e narrar as condições do desmantelamento do Arquivo Lukács, em Budapeste, da perspectiva de alguém que “trabalhou no Arquivo desde 1978”. As mudanças na atmosfera intelectual, disputas internas no Instituto de Filosofia, o regime de extrema-direita do Fidesz, mas também a “inermidade” da “oposição liberal de esquerda” são estações dessa crônica. As fotos que ilustram o artigo foram feitas por Gabriella Csoszó, uma artista húngara que desenvolveu um projeto de documentação fotográfica do Arquivo.

Dando início à seção *Resenhas*, Antonino Infranca comenta o livro *El joven Lukács*, de José Ignacio López Soria, publicado em 2021, pelo Editorial Ande. Em seguida, Martín Koval resenha a primeira tradução para o português de *Goethe e seu tempo*, de Lukács, publicado em 2021 pela Editora Boitempo. Em seguida, Sergio Lessa resenha *Assim caminhou a humanidade*, organizado por Walter Neves, Miguel Junior e Rui Murrieta, publicado em 2018 pela Editora Palas Atenas. Fechando essa seção, temos a resenha de Sergio Lessa sobre o livro *Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros*, de Sergio Gianna, publicado em 2021 pelo Coletivo Veredas.

Finalmente, na seção *Livros para se ler*, é possível conferir a indicação de publicações diversas que não só colaboram com as discussões e temas presentes neste *Anuário*, mas também as ampliam.

\*\*\*

## **Radicalidade e impaciência intelectual. Acerca da pergunta sobre o lukacsianismo**

O recente editorial do segundo número do volume 27 da revista *Verinotio* – uma publicação cujo trabalho na discussão e divulgação da obra de Lukács nas últimas décadas é incontornável – intitula-se “Por que não somos lukácsianos?”. A frase é provocadora, pois se levanta imediatamente em relação à convicção de que as coisas tal como estão são falsas, e têm apenas o direito de serem transformadas a partir de sua raiz, a suspeita daquele “conformismo não conformista” que o autor de *Para uma ontologia do ser social* imputa a amplos estratos da intelectualidade do segundo pós-guerra (Lukács, 2013, p. 278).

Considerada mais de perto, ela revela, entretanto, uma denúncia rigorosa de certas aproximações e apropriações coisificadas e coisificadoras da obra do filósofo, caracterizadas por uma “adesão desmedida e acrítica a todos os seus apontamentos” (Vaisman e Fortes, 2022, p. XI). Desmedida, pois “se apressam em retirar da obra (...) esquemas conceituais simples para uso e abuso dos sociólogos, educadores e assistentes sociais, ou, ainda, palavras de ordem que ‘estimulem’ a militância” (Vaisman e Fortes, 2022, p. VIII). Acríticas – e nos seja permitido acrescentar: vulgares –, pois as formulações extraídas dessa maneira são dotadas de um estatuto preeminente em relação às coisas que existem efetivamente, coisas que acabam sendo relegadas a um segundo plano – e com isso, o que é pior, deixadas à sua própria lei. O editorial é consequente ao afirmar que a redução do pensamento de Lukács a um punhado de fórmulas e palavras chamativas acaba alimentando as imputações de dogmatismo feitas pelos detratores do filósofo húngaro. E é válida a sua sugestão de que tal comportamento intelectual apresenta traços “irracionalistas” e, por isso, não consegue elevar-se acima do horizonte das formas intelectuais que legitimam o modo atual da miséria humana.

Não é necessário concordar em todos os pontos – advogá-riamos, *verbi gratia*, uma consideração um pouco mais matizada das diferentes etapas intelectuais de Lukács –, nem mergulhar nas discussões concretas a que o editorial alude, para reconhecer que aquilo que à primeira vista parece uma provocação *indica em rigor uma verdade*. Se a crítica é radical na medida em que encontra a “lógica peculiar do objeto peculiar” (Marx, 1982, p. 403, trad. corrigida), somente uma atitude intelectual que rechaça – constantemente, uma e outra vez desde o início – qualquer tipo de estancamento conceitual poderá propiciar o afloramento de tal lógica. Isso inclui, naturalmente, qualquer afirmação de um legado “lukacsianismo” enquanto um acervo de conceitos e categorias analíticas. Em seu caráter irrevogavelmente dinâmico, a crítica emula aquela “oscilação movimentada” que o último Lukács viu com tanto interesse em *Mina von Barnhelm*, a comédia de Lessing. Ali, os encontros e desencontros amorosos se plasmam como “correntes de efeitos e contraefeitos” que “supera[m] as falsas concepções moralizadoras, as tendências de rigidez da moralidade estoica” e não deixam “que nenhuma formulação intelectual possa fixar-se definitivamente nesse nível dos conceitos, acabada e perfeita” (Lukács, 1968, p. 45-46).

A compreensão de que a verdade da crítica reside na forma e não no conteúdo de suas proposições manifesta-se desde cedo em Lukács, muito antes de que se considerasse um pensador “marxista” ou de que se dedicasse seriamente à leitura das obras de Marx. Já em “Sobre a forma e a essência do ensaio”, a peça de 1910 que abre a coletânea de ensaios *A alma e as formas*, Lukács sugere que o ensaio é a forma *par excellence* da crítica e, numa notável proximidade a certas noções e figuras de Georg Simmel, o contrapõe ao “sistema” como método de conhecimento. Em oposição ao caráter apromblemático, lógico-abstrato, apriorístico e fechado do sistema, valoriza-se a natureza provisória, cheia de meandros, aberta e exploratória do ensaio. O sistema, insinua-se, inspira seriedade; o ensaio, por sua vez, é leve e não teme o humor. Num registro marcado pelo vitalismo da crítica cultural da Europa Central na virada do século, duas características decisivas são atribuídas ao ensaio – e, por transitividade, à crítica da modernidade. Por um lado, enquanto exercício de busca que não é regulado de antemão, o ensaio permanece na singularidade do objeto e explora as potências que o habitam até esgotá-las. É significativo que Lukács pense esse processo, que implica um

movimento *para trás*, pois seu interesse está circunscrito ao que aconteceu, e *para dentro*, pois se trata de desdobrar teoricamente dinâmicas que se manifestaram apenas parcialmente, em termos de “salvação”: “quando algo se tornou problemático (...), a salvação não pode vir senão da radicalização extrema da própria problematidade, de um radical ir até o fim em toda problemática” (Lukács, 1985, p. 35). Por outro lado, uma das grandes teses do Lukács marxista é aqui insinuada: ao contrário da ciência sistemática, o ensaio – “ou a crítica, como queira” – prova a sua verdade não no conteúdo proposicional de suas afirmações isoladas, mas na *forma* de seus processos: “O ensaio é um juízo, mas o essencial nele, aquilo que decide sobre seu valor, não é a sentença (como no sistema), mas o processo mesmo de julgar” (Lukács, 1985, p. 38). Ao contrário do sistema, que bebe do caráter fetichizado da “definição” (cf. Lukács, 1982, p. 29s.), a forma ensaística se nutre da parcialidade e provisoriade das “determinações”; graças a isso, é concebida como uma tentativa de elevação consciente do conteúdo de que trata. Vale, assim, na teoria de Lukács sobre o ensaio o que determina a potência de sua teoria do romance; em ambos, ensaio e romance, “a fragilidade quebradiça da estrutura do mundo” conseguiria introduzir-se “no mundo das formas” (Lukács, 1985, p. 306).

Essa constelação de crítica, romance, forma e “humor” já aparecia insinuada em um Marx antes de “Marx”. Pode-se ler em um artigo de 1842 que a “seriedade” da crítica deve enquadrar-se “naquela definição de Tristram Shandy segundo a qual ela é um comportamento hipócrita do corpo para encobrir os defeitos da alma”; se, pelo contrário, supõe-se como “seriedade real”, “vira do avesso todo o preceito. Para tratar o ridículo seriamente, é preciso tratá-lo ridiculamente, e a mais grave imodéstia do espírito consiste em ser modesto face à imodéstia” (Marx, 1982, p. 152).

Não é somente pela forma aberta e pela recusa de se levar demasiado a sério que a crítica e o romance têm afinidade; também partilham, como é de se imaginar, um afã por se perder no mundo, por nunca chegar ao destino, afã que revelam através de seus dispositivos retardadores. Inspirado em Lukács, Siegfried Kracauer formulou esse aspecto de maneira notável em um ensaio de 1922, intitulado “Aqueles que esperam”. Ali, Kracauer reconhece o problema da alienação como uma questão incontornável da crítica. Assim como a ação romanesca toma a forma do peregrinar sem rumo de um herói por uma terra que, embora seja a sua,



lhe é estranha, o intelectual se comporta como um vagabundo no exílio. Kracauer contrapõe dois tipos de intelectual: o “curto-circuito” e o “que espera”. O primeiro tipo abarca uma série de pensadores que alegremente afirmam ter encontrado o fim de sua peregrinação, a salvação de sua alma. Num estado constante de embriaguez, proclamam a ilusão de haver alcançado a meta, a vida plena: “escapam subitamente do deserto e da exterioridade, para rapidamente deslizar no estojo salvador (Kracauer, 2006, p. 151). Contra esse tipo de intelectuais, que encontram a supressão da vida alienada em fenômenos que, em virtude do isolamento abstrato do qual resultam, parecem externos a esta vida, reivindica-se a “espera”. A espera não renuncia de forma alguma à luta pela existência digna, mas não por isso a assedia desenfreadamente. Em vez disso, seu enfoque permite a intensificação de um estudo sóbrio das coisas e relações que permaneceram nesse mundo intermediário da vida deteriorada, supõe um “instalar-se na realidade e fazer amizade com ela” (Kracauer, 2006, p. 156), de modo que “âmbitos que antes eram inacessíveis” por causa da fé cega em sistemas apriorísticos se ofereçam, agora, como territórios de busca, de peregrinação.

Com isso, deve entender-se que toda forma esquemática de conhecimento que pretenda resolver rápida, “militantemente” questões socialmente significativas de acordo com fórmulas fixas está fadada a cair, mais cedo do que mais tarde, na armadilha da alienação. Acreditará ser radical e nem sequer roçará a coisa que quer invocar; pretenderá ser contestatória e, em vez disso, promoverá o fracasso absoluto do pensamento, a função apologética. Isso não significa, entretanto, que a crítica não esteja em condições de encontrar em toda ânsia de definição, em toda resolução apressada e que se pretende definitiva, um elemento irrevogavelmente humano que evoca a exigência peremptória de que as coisas, finalmente, ofereçam um lugar para o desenvolvimento efetivo do gênero para si. Ernst Bloch chamou a essa atitude apressada “transposição abstrata das fronteiras” e, analisando a figura de Dom Quixote como o tipo exemplar de tal atitude, identificou dois elementos. Por um lado, deixava claro que “todas as figuras paradigmáticas do desassossego levam consigo uma rota que, com o passar do tempo, (...) se mostra equivocada, e a transposição da zona temperada transpõe ademais ideais anacrônicos”. Nesse sentido, o caminho oposto à transposição abstrata, “a transposição mediada à maneira de Fausto ou da experiência

acontecida, este realismo é o exato”. Mas, por outro, não deixava de advertir que inclusive “a fome que anseia pelo inalcançável traz em si música do instante absoluto” (Bloch, 2007, p. 145).

Um estudioso brasileiro que levou a cabo de maneira consequente esse conceito de crítica, Carlos Eduardo Jordão Machado, parecia ter conseguido sintetizar essa tensão problemática quando, diante de um apetite certamente legítimo por imediatez e definição por parte de seus estudantes, dizia: se quiser ser um lukacsiano dogmático, não resta outro caminho, então, senão exercer uma crítica constante e sem cerimônias à sua obra. O *Anuário Lukács*, que apresenta aqui sua edição de 2022, há de ser lukacsiano nesse sentido: há de promover ininterruptamente o colocar em marcha exercícios críticos que procurem a raiz da problematidade das coisas e nenhuma teoria deve ser dispensada de tais exercícios, muito menos – *muitíssimo menos* – a lukacsiana. Qualquer outro caminho conduzirá ao ateísmo religioso, ao fetiche, ao acabado, ao morto.

Francisco García Chicote  
e Paula Alves

## Referências

- BLOCH, E. (2007). *Principio esperanza*. Vol. III. Trad. de F. González Vincen. Madrid: Trotta.
- KRACAUER, S. (2006). *Estética sin territorio*. Ed. y trad. de V. Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia. Fundación Cajamurcia.
- LUKÁCS, G. (1968). “Minna von Barnhelm”. In: \_\_\_\_\_. *Goethe y su época*. Trad. de M. Sacristán. México D.F: Grijalbo, pp. 25-49.
- LUKÁCS, G. (1982). “Prólogo”. En: ---, *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Vol. 1. Cuestiones preliminares y de principio. Trad. de M. Sacristán. Barcelona: Grijalbo, pp. 11-31.
- \_\_\_\_\_. (1985). *El alma y las formas. La teoría de la novela*. Trad. de M. Sacristán. México D.F.-Barcelona-Buenos Aires: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (2013). *La alienación. Ontología del ser social*. Trad. de F. García Chicote. Buenos Aires: Herramienta.

Anuário Lukács 2022

- MARX, K. (1982). *Escritos de juventud*. Trad. de W. Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- SZIKLAI, L. (1989) “Georg Lukács – Kritiker der neueren deutschen Ideologie”. Em: *Lukács, G. Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin e Weimar: Aufbau-Verlag.
- VAISMAN, E. e FORTES, R. (2022) “Por que não somos lukácsianos”. *Verinotio* 27, 2, pp. VII-XXIII.

## **Dossiê**

## Sobre la actualidad del escrito polémico *El asalto a la razón*

WERNER JUNG<sup>1</sup>

TRAD. DEL ALEMÁN POR LEONOR SALAVERRÍA<sup>2</sup>

### Preludio en La Montaña Mágica

Georg Lukács remite a la novela de Thomas Mann *La montaña mágica* en un pasaje del primer capítulo de *El asalto a la razón*, en el que caracteriza, a grandes rasgos, las particularidades de la Alemania prusiana del siglo XIX. A diferencia del extenso ensayo de Mann, “Reflexiones de un apolítico”, en el que Lukács ve que impera un anticapitalismo romántico, este gran *Zeitroman* apunta hacia la figura de Ludovici Settembrini, el ilustrado. De modo que aquí se suman dos críticas: por un lado, “la crítica irónica de la típica limitación de horizontes de la democracia burguesa y de su incapacidad total para resolver los problemas fundamentales de la sociedad moderna”, por el otro, “la constante afirmación del relativo sentido progresivo de Settembrini, en comparación con las ideas misticadoras prefascistas de Naphta y con la inercia política de Hans Castorp” (1967, p. 57). Todo esto está bien observado y – a pesar de su tono ocasional – inteligentemente descripto. Como es sabido, la novela de Thomas Mann se centra en los años previos al estallido de la Primera Guerra Mundial y alude, entre otras cosas, a los difusos choques intelectuales –o, más bien, ideológicos– de la burguesía, principalmente alemana, una y otra vez en los diálogos entre Hans Castorp, Settembrini y, más adelante, Leo Naphta. Castorp, quien visita a su primo Joachim Ziemßen en la Montaña Mágica (en el sanatorio para enfermedades pulmonares, cerca de Davos), regresa al mundo de la llanura recién después de siete años, esto es, exactamente en el año de la guerra. El personaje es presentado por Thomas Mann como un hombre de carácter más bien sencillo, un futuro ingeniero

---

1 Werner Jung é professor aposentado da Universidade Duisburg-Essen (Alemanha). Além de autor de diversas publicações sobre literatura, sobre teoria e crítica literárias, ele organiza junto com Antonia Opitz e Zsuzsa Bognar os volumes 1 e 3 das obras completas de Lukács (N.T.)

2 Universidad de Buenos Aires.

naval: “ni un genio ni un tonto”; “era, pues, un mediocre, aunque en un sentido honorable” (Mann, 1975, p. 36s.). Este Castorp es el personaje central de Mann; en torno a él se debaten diferentes “personajes pedagógicos” a lo largo de la voluminosa novela que – en diversos sentidos- ficcionaliza el discurso del tiempo. Este carácter formal de su libro, al que el propio Thomas Mann llamó “*Zeitroman*” [novela de época], trata de los grandes temas, sea sobre los quiebres sociopolíticos – y de su líneas de tradición –, sobre el progreso de la medicina científica, o también, respecto de costumbres culturales cotidianas; desde el consumo musical (via gramófono) y los juegos de salón, hasta enredos amorosos. Todo se sitúa a un lado o al otro de la línea de demarcación o, mejor dicho, de la dicotomía entre salud y enfermedad. En perspectiva espacial, arriba – el mundo de los enfermos – y abajo – el de los sanos –; en el plano temporal, entre el tiempo de excepción – el de los enfermos – y ordinario – el de los sanos–. Los distintos discursos temporales no son únicamente escenificados como disputa intelectual; al final, y en el punto culmine de la ironía de Mann, se hallan representados como lucha y duelo por un “niño problemático de la vida”, como Settembrini define a Castorp (durante estas luchas se suicida el propio Naphta).

Escena de los dos competidores: Settembrini, “un fino hombre moreno con bigotes negros prolijamente risados y pantalones a cuadros” (p. 60), un intelectual que se describe a sí mismo una y otra vez como humanista, pero también, un irónico que se refiere a la maldad como “el arma más luminosa de la razón contra los poderes de la oscuridad y la fealdad” y el “espíritu de la crítica”; “y, a la crítica, como el origen del progreso y la iluminación” (p. 66). Luego, Leo Naphta: “un hombre pequeño, flaco, afeitado y de una aguda fealdad” (p. 394). También él es un intelectual, aunque de un tipo dudosamente oscuro, admirador de la Edad Media y ex alumno jesuita; brillante orador y portavoz de sutilezas retóricas. En el centro está Hans Castorp, cuya “educación” preocupa a ambos. La lucha por este centro es, al mismo tiempo, una lucha por la burguesía misma, como justamente aquel centro y soporte de lo que, más mal que bien, desde el siglo XIX, llamamos sociedad burguesa liberal, y que se haya marcada, al mismo tiempo, por profundas contradicciones, antítesis e inseguridades.

Ya desde la primera conversación exhaustiva, las antítesis chocan entre sí: racionalismo e irracionalismo, ciencia y religión, democracia y sociedad estamental se enfrentan irreconciliablemente.

Settembrini le reprocha al joven problemático que luchar contra las tentaciones por medio de la razón, el análisis, la acción y el progreso es “cosa de occidentales” (cf. Mann, 1975, p. 399). Naphta replica, señalando la necesidad de lo religioso; la “práctica ascética, componente de la disciplina de la penitencia, remedio” para “la protección frente a lo carnal”; y la mortificación de la sensualidad (cf. *ibíd.*). Cuando Settembrini apunta grandilocuente-mente al “progreso de la humanidad concebido como infinito” (p. 404), parte de la concepción iluminista rousseoniana, según la cual, “la gente es originalmente buena, feliz y completa” (*ibíd.*). Naphta, por el contrario, está a favor del “restablecimiento de una teocracia, luego de la disolución de todas las formas terrenales”, y afirma que la salvación es trascendente y que la “república mundial capitalista”, que él le adjudica al discurso de Settembrini, es diabólica (cf. p. 405). No sólo se marea Hans Castorp, sino también su primo Joachin, que había seguido la conversación. Se produce una verdadera “confusión” (p. 408), que al primo solo se le ocurre resolver así: “lo mejor es que uno no tenga absolutamente ninguna opinión, que simplemente cumpla con su deber” (*ibíd.*). También en conversaciones posteriores, cuyos temas fundamentales tratan de lo mismo – ciencia, racionalidad, progreso y democracia vs. religión, irracionalidad, vuelta al feudalismo –, se lucha y se discute sobre la formación de Castorp. El protagonista a menudo se confunde; por ejemplo, cuando Leo Naphta caracteriza a la juventud europea occidental a partir de la afirmación de que “el deber” es su “más profundo placer”. Y termina: “ni la liberación ni el desarrollo del yo son el secreto y la necesidad de este tiempo. Lo que la juventud necesita, requiere y conseguirá es el terror” (422). Terror de la izquierda; terror de la derecha. En el apocalipsis de Naphta se entrecruzan los discursos y diferentes ideologías, y Thomas Mann expone las posibilidades históricas de la época previa a la guerra. Se habla del “surgimiento del comunismo en los movimientos modernos”, y Naphta ve al “proletariado mundial” como aquella clase históricamente poderosa que “hoy opone la humanidad y los criterios del Estado teocrático a los criterios de la decadencia burguesa capitalista. La dictadura del proletariado, esta demanda política-económica de salvación de la época, no tiene el sentido del dominio como fin en sí mismo y para la eternidad. El significado, en cambio, es el de una suspensión temporal de la antítesis entre espíritu y poder bajo el signo de la cruz; el de la superación del mundo a través de su dominación; el de la transición y la trascendencia; el significado del reino”

(p. 426). Claro que esto debe confundir a los jóvenes, como pronostica Settembrini (cf. p. 429). Por este motivo, aconseja tomar distancia de un intelectual cuya herencia y biografía Mann describe en un capítulo aparte (“Operaciones espirituales”). Aquí, el joven Lukács le sirve al autor como modelo para la concepción de la figura de Naphta (cf. Marcus-Tar, 1982). El chico judío ha heredado de su padre “una extraordinaria inteligencia y dones del espíritu que había combinado en temprana edad con instintos arrogantes, gran ambición y anhelo lacerante por un estilo de vida distinguido, que lo impulsaron a trascender apasionadamente las fronteras de sus orígenes (p. 465). Leo se había interesado tempranamente por la política (p. 466), había estudiado *El capital* de Marx “en una edición popular”, así como a Hegel (p. 467). “Al igual que muchos judíos cultos, Naphta era, por instinto, tanto revolucionario como aristócrata; socialista y, a la vez, poseído por el sueño de tomar parte en una forma de vida altanera y distinguida, exclusiva y en toda regla” (p. 467s.). Luego, continúan en su currículum, la formación jesuita y la conversión, los estudios y la dedicación medievalista y, finalmente –como en el caso de Settembrini– con el abandono del estudio, forzado por la enfermedad. Al final de este capítulo, Thomas Mann aclara una vez más la “gran confusión”: “¿quién era libre y quién devoto?; ¿quién resuelve la verdadera situación y estado del hombre?: ¿el hundimiento de la comunidad devoradora y compensadora, que era, al mismo tiempo libertina y ascética?; ¿o el individuo crítico, en el que la negligencia y la estricta virtud burguesa se estorbaban mutuamente? (p. 492s.)

Sin embargo, las contradicciones interiores permanecen, no se ofrecen soluciones, y la lucha entre los dos contrincantes –como Lukács ha indicado– no se resuelve: “su principal contenido es el duelo espiritual por el alma del ciudadano promedio alemán entre los representantes de la luz y la oscuridad; entre el demócrata italiano humanista Settembrini y el pupilo jesuita judío Naphta, el pregonero de una forma católica pre-fascista” (Lukács, 1949, p. 36). Lo que, con gran elocuencia, expresa Thomas Mann en estas conversaciones serpenteantes es el desgarramiento interno de la burguesía alemana. Para Lukács, en cambio, las cosas están más claras; al menos para el Lukács de las décadas de 1930 y 1950 que, en su exilio en Moscú, desde 1933, trabajó en su comprensión del marxismo-leninismo, y que enfocó todo su esfuerzo intelectual en el combate ideológico contra el fascismo (sobre esto, cf. Sziklai, 1986). Al final, queda como resultado *El asalto a la razón*, que



extrae la quintaesencia de muchas reflexiones y publicaciones previas. Allí resume concisamente que la ideología fascista es sólo el resultado de aquel irracionalismo que, fundamentalmente desde Schelling y el fin del idealismo alemán, pasando por la figura clave de Nietzsche, desemboca luego en una amplia corriente del siglo XX.

## **El asalto a la razón**

1848 es para Lukács el punto de inflexión del irracionalismo. Es la línea de demarcación histórica, cuyos caminos sinuosos el autor reemprende, desde la entrada de la filosofía burguesa hacia las regiones de la irratío. Se sabe que el proyecto de Lukács tiene sus precursores en la crítica del racionalismo de Cassirer, Husserl y Hartmann. Sobre esto, Nicolas Tertulian ha llamado la atención en muchos puntos (cf. Tertulian et al., 1987). Sin embargo, no se puede negar que se trata del primero en diseccionar todas las tendencias irracionales de la filosofía –burguesa– desde el punto de vista marxista, y con real meticulosidad monomaniaca. Solamente Wolfgang Harich, el entonces revisor de la editorial Aufbau, ha reconocido oportunamente cuán eminentemente importante fue la obra de Lukács para la historia marxista de la filosofía. Harich se refiere en su reseña a la “ayuda indispensable” que ofrece el libro para cualquier marxista (cf. Harich, 1955, p. 141). Más aún: Lukács ofrece “un grandioso ejemplo de cómo debe seguirse concretamente la indicación de Engels de representar la historia de la filosofía como historia de la lucha entre materialismo e idealismo” (ibíd., p. 142). Por otra parte, Harich reconoce empero también muy bien las debilidades metodológicas fundamentales de la empresa: el desinterés de Lukács, e incluso la ignorancia, en cuestiones de la lógica; la sobrevaloración de los análisis históricos en lugar de reflexiones sistemáticas fundamentales; y su veneración hacia Hegel, a quién declara como paradigma de una filosofía racional (cf. ibíd. p. 143ss.). Me parece que estas objeciones todavía hoy tienen vigencia. Así, en su conjunto, es acertada la representación de Lukács de la filosofía burguesa, desde la filosofía tardía de Schelling hasta la pseudo-filosofía del fascismo; e incluso, más allá de esta, hasta los ideólogos de la posguerra del “siglo americano”, como Lukács una y otra vez escribe. En cambio, los análisis individuales—como en el caso de Nietzsche o de la filosofía de la vida de Dilthey o Simmel— contienen

extremas distorsiones e interpretaciones llamativas. Tal como hizo en la monografía sobre el joven Hegel, en *El asalto a la razón*, Lukács vuelve a rendirle tributo a la razón en la historia. Su teleología, que se realiza en la misión histórica del proletariado – de la reconfiguración revolucionaria socialista de la sociedad – es aquí confirmada por la negativa, en la demostración de la incapacidad de la burguesía para dirigir y superar racionalmente conflictos sociales. Por ello, uno podría decir que, en este punto, *El asalto a la razón* está mucho más cerca de su obra temprana, *Historia y conciencia de clase*, que de sus trabajos tardíos. Pues, mientras que, en esta última, Lukács reconstruye el camino de la razón en la historia como racionalidad de la conciencia de clase proletaria, esto es, de la conciencia servil, en *El asalto a la razón* observa la historia y la lógica de la insensatez en la historia, como irracionalidad de la conciencia de clase burguesa, justamente, de la conciencia de la clase dominante. La racionalidad del proletariado, que establece las condiciones para una transformación socialista, encuentra una correspondencia en la irracionalidad de la burguesía, que, guiada por la conservación de lo existente, finalmente es conducida hacia el particular camino del fascismo.

Es imposible esbozar aquí en detalle el intento enciclopédico de Lukács. Para esto sería necesaria una exégesis textual pormenorizada que separe cuidadosamente y en detalle el núcleo estable de las evaluaciones lukácsianas de las muchas tergiversaciones y distorsiones. Además, hay que añadir que tanto *El asalto a la razón* como también la monografía sobre el joven Hegel –surgida pocos años antes– deberían volver a ser leídos desde el contexto de la biografía lukácsiana, ya que contienen, de algún modo –en su subtexto–, gérmenes autobiográficos. Así, ambos textos reconstruyen el desarrollo juvenil de Lukács desde una distancia histórica de alrededor de veinte años. Mientras que Lukács se inventa una biografía ideal, por así decirlo, una biografía deseada en la imagen del joven Hegel, que, de forma análoga a la elaboración de Hegel de la “culminación del ser social” de su tiempo, termina con la formación de Lukács como marxista. *El asalto a la razón* muestra las desviaciones de la *intelligentsia* burguesa, aquella casta a la que el joven Lukács se sintió perteneciente, y proporciona una justificación posterior por su propio cambio de barricada.

La intención metodológica de *El asalto a la razón* se conoce a partir de una carta abierta a Ernst Bloch de 1943, con el título de “Crítica de derecha o de izquierda” –que es, a su vez, la respuesta

al texto de Bloch, “El nazi hierve en su propio jugo”–: “nada realmente progresista puede surgir de una forma de pensamiento reaccionaria” (cf. Mesterházy y Mezei, 1984, p. 290). No, “no hay ninguna cosmovisión ‘inocente’”. Pues, “la actitud favorable o contraria a la razón decide, al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social. Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad concetual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola (1967, p. 5). Aquí está contenido *in nuce* el programa completo; al mismo tiempo, y de manera insoslayable, la cita también muestra una debilidad fundamental del trabajo. Pues, ciertamente Lukács, en cuanto materialista, ve de manera clara que la filosofía como un todo es solamente un reflejo ideológico del desarrollo concreto; esto es, ve, –junto con Engels– que se haya determinada, en última instancia, por procesos básicos económicos; pero este principio materialista es frustrado por Lukács, ya que concibe a los filósofos individuales –sociólogos y teóricos políticos– como “ideólogos conceptuales” –Marx–, que actúan conscientemente, como teóricos que toman posición activamente “*pro o contra razón*”. Esto es enfatizado por la estructura monográfica del libro, que presenta el desarrollo de la filosofía como una sucesión de sistemas y modelos teóricos de filósofos individuales. De esta manera, Lukács diferencia –de acuerdo al cambio de paradigma histórico de 1848– dos posturas básicas: la apología del capitalismo indirecta y la directa, con sus diversas formas de la *irratio*. Mientras que los apologetas directos –Schopenhauer aparece como variante del período previo a 1848 y la filosofía americana como la más moderna– todavía reconocen su adhesión a la sociedad burguesa capitalista, la argumentación de los indirectos resulta más sutil y complicada. Aunque verbalmente distantes del capitalismo, que es criticado desde la perspectiva romántica de la filosofía de la vida, sus argumentos finalmente terminan con su confirmación: van desde la resignación (Simmel) y el cinismo (Nietzsche) hasta la glorificación mitológica (fascismo).

Para Lukács, el caso de Nietzsche tiene un carácter modélico. Los juicios de Lukács sobre los irracionales y mistagogos que ya pueden encontrarse de esta manera en *Historia y conciencia de*

*clase* (cf. Lukács, 1976, p. 324s.), enfatizan el carácter contradictorio y sintomático de la filosofía de Nietzsche. Lukács atribuye a los psicólogos de la cultura, estetas y moralistas ciertas cualidades completamente filosóficas (Lukács, 1967, p. 257), “cuyo contenido social esencial” es, sin embargo, “la lucha contra el socialismo.” (cf. *ibíd.* p. 270) Es sabido que Nietzsche nunca se ocupó de Marx, y que su temor hacia los movimientos obreros se conjuró por lo bajo, como un miedo ante “luchas del futuro completamente desconocidas” (cf. Nietzsche, 1986, tomo 3, p. 203). Aquí, Lukács encuentra en Nietzsche una tesis esencial de su libro: la perspectiva de que la filosofía burguesa, en su conjunto, es determinada desde el “terreno enemigo”, por “problemas y planteamientos impuestos por el adversario de clase.” (cf. 1967, p. 323) Así puede Lukács finalmente describir la crítica de Nietzsche a la cultura y a la contemporaneidad como una crítica de derecha que, aunque ataca verbalmente a la sociedad capitalista de su tiempo, en el fondo, la afirma en sus peores aspectos. Según Lukács, esto se manifiesta, ante todo, en la ética y la epistemología de Nietzsche. Pues el rasgo fundamental de esta ética, “la liberación de los instintos” (*ibíd.*, p. 281), no acaba en otra cosa que en la apología del capitalismo, puesto que Nietzsche pone de relieve “lo que hay en el hombre capitalista de egoísta, de bárbaro y de bestial, como cualidades características del tipo al que moralmente debe aspirarse, si se quiere salvar la humanidad - es decir, el capitalismo-.” (1967, 288). La epistemología de Nietzsche se desarrollaría en paralelo a la teoría de Mach y volvería a introducir el agnosticismo, al que Lukács concibe como método epistemológico para fundamentar la eternidad de la sociedad capitalista (cf. *ibíd.*, p. 341). Yendo aún más lejos, Nietzsche se adelantaría, “al momento en que el agnoticismo se trocará en el mito” y con esto mostraría “un desahogo tan audaz en la creación de mitos, que la trayectoria general de la burguesía solo alcanzará un extremo un poco parecido al final de la Primera Guerra Mundial -por ejemplo en los mitos de un Spengler-” (1967, 313). Con esto, ya está en Nietzsche reunido todo lo que caracteriza a la desgracia alemana, y, al fin y al cabo, al fascismo alemán: la renuncia a la razón, su reemplazo por la intuición; el abandono de la historia y su disolución en sucedáneos místicos.

Difícilmente se le podrá reprochar a Lukács que sus interpretaciones no están constatadas filológicamente. Por el contrario, indaga meticulosamente y con un sentido detectivesco la obra completa de Nietzsche, buscando los argumentos y motivos que

podrían probar sus tesis. Sin embargo, lee a Nietzsche y a todo el desarrollo que le sigue a este siempre a partir de la perspectiva del fascismo. Este es el punto de referencia constante de Lukács, desde el cual tensa la historia de la filosofía. Este punto resume y condensa todas aquellas tendencias irracionalistas acumuladas en la historia de la filosofía desde la filosofía tardía de Schelling. Para Lukács, todos los filósofos y teóricos pueden ser entrelazados como eslabones en una cadena –para utilizar un concepto caro a Lenin apreciado por Lúkacs-. Así, despreocupadamente, sitúa a Simmel y a Scheler junto a Bäumler y Rosenberg, a Weber y a Mannheim junto a Freyer y Schmitt; incluso Wittgenstein y Sartre son acusados –refiriéndose al desarrollo de la posguerra– de dismantelar la razón. No aparecen lecturas alternativas, como la que presentó Bloch –por cierto, también con respecto a Nietzsche– (cf. Bloch, 1977, pp. 358- 366). La dialéctica es suprimida. El contenido social aparece siempre fijo y acabado.

En este punto, se muestra, finalmente, un desarrollo ininterrumpido de Lukács, cuyos gérmenes ya se hallan colocados en *Historia y conciencia de clase* y que luego se despliegan en todos los escritos de las décadas de 1930 y 1940 y, finalmente, se resumen en las dos grandes monografías. Con el marxismo y la identificación de un nuevo sujeto de la historia, se fija el rumbo hacia la superación de la sociedad burguesa capitalista; Lukács vio la confirmación de esto en la Revolución de Octubre y en la construcción de las democracias populares luego del final de la Segunda Guerra Mundial. La razón en la historia ha cambiado de bando; ahora se continúa escribiendo según la ideología de la clase trabajadora, desde la cosmovisión científica del marxismo. Pues, se trata de: el conocimiento de las leyes motrices de la historia y de las sociedades como un todo; es decir, de la “totalidad concreta”. La clase burguesa ya no está en condiciones para eso. Ni sus objetivaciones artísticas actuales ni sus esfuerzos ideológicos en conjunto son capaces de captar la época en pensamientos o de reflejarla artísticamente. Lo que queda es la huida hacia la decadencia – en el arte – y la apelación al mito – en la filosofía –. Esto, me parece a mí, es el impulso más íntimo, tanto de los análisis estético-literarios de Lúkacs, como de sus trabajos en filosofía o en crítica de la ideología. Es decir, la demostración del necesario colapso de la sociedad y la cultura burguesa capitalista, conectadas y alimentadas por una esperanza hacia una nueva comunidad humana – el socialismo como una sociedad del amor –,

que ciertamente se encuentra en contraposición a la doctrina por entonces dominante estalinista y luego – sea como fuere – del socialismo real y que aún debe ser cumplida y realizada como auténtico “tertium datur” en el plano de la historia.

## ¿Qué queda?

¿Y ahora? ¿Después del fin de las viejas “épocas del sistema” y después del fin del socialismo realmente existente, como de las esperanzas y alternativas - vinculadas a aquel socialismo - a una terrenalidad del -llámeselo como quiera- capitalismo? ¿Qué puede quedar todavía de los diagnósticos de Lukács? ¿Por qué y para qué podrían sernos beneficiosos y útiles? ¿Qué futuro le queda a su valor explicativo?

Una breve mirada hacia algunos trabajos más recientes sobre el escrito polémico y de lucha de Lukács muestra que incluso sus receptores tienen serias dificultades. Textos de los años 80 resultan poco útiles, ante todo, aquellos que fueron presentados con ocasión del centenario de Lukács en distintos simposios y jornadas, en 1985, y que fueron formulados sobre el trasfondo de la contradicción sistémica entre el socialismo y el capitalismo. Así, por ejemplo, el por entonces máximo ideólogo de la RDA, Manfred Buhr, sostiene que no se puede cuestionar “el programa de *El asalto a la razón*”, a pesar de todas “las modificaciones del objeto y del método”, ya que considera como certeza que el socialismo real existente ya está del lado del progreso de la humanidad. Concluye con “el optimismo histórico, el aferrarse incondicionalmente a la razón, la exigencia de una alianza con las personas racionales; el llamado a la toma de conciencia sobre los peligros que puede causar para la humanidad todo alejamiento de la razón no puede ponerse en duda ” (Buhr y Lukács, 1986, p. 21s.). Como ya se mencionó: esto permanece todavía dentro de los límites del sistema. Por esto, en otros aportes de la misma jornada dedicada a Lukács, se reconoce también, expresamente, “la adhesión al gran legado del pensamiento filosófico y a sus valores dialécticos y materialistas, a la razón dialéctica y una declaración contra el mito de la inmediatez del conocimiento” (ibíd., p. 35). “Totalmente en consonancia con el espíritu de Lenin”, como agrega su homónimo húngaro, József Lukács. Asimismo, hacia el final de su discurso, Theodor Iljitsch Oiserman, una de las figuras centrales de aquella filosofía soviética, no olvida declarar el trabajo de Lukács como

“una valiosa contribución para la ciencia marxista-leninista”. La monografía de Lukács “no habría perdido su actualidad teórica, ideológica, ni científica. Esto demuestra el gran significado del trabajo de este excelente marxista; expresa su partidismo marxista-leninista, su conexión orgánica con la vida, con la lucha por el socialismo por el progreso social y la democracia contra la reacción imperialista en todas sus formas” (ibíd., p. 59).

Cosa del pasado, pero una vez que se lo ha dejado de lado, ¿qué pasa después del colapso de 1989? Parece como si los estudios sobre Lukács –que, en cualquier modo, declinó fuertemente en los años posteriores a la reunificación– sólo rara vez se hubiera ocupado de este “livre maudit” (Nicolas Tertulian). Además del filósofo rumano-francés Tertulian, que una y otra vez ha señalado la importancia, especialmente de la obra tardía de Lukács, la estética y la ontología, es el filósofo norteamericano Tom Rockmore quien se ha ocupado ante todo repetitivamente del *Asalto a la razón*. En un tratado titulado “Irracionalism” –con el subtítulo “Lukács and the Marxist View of Reason”–, Rockmore analiza detallada y pormenorizadamente la crítica que hace Lukács al irracionalismo a lo largo de toda su vida. Al final, no puede evitar el reproche respecto de la falta de autocrítica. Esta es la conclusión; “En este libro, Lukács nunca evalúa las posiciones inmanentemente, es decir, a través del estudio de los argumentos que presentan; siempre argumenta contra la posición del escritor, contraponiéndola [...] con sus propios puntos de vista” (Rockmore, 1992, p. 202). Cuestionable también es el enfoque de Lukács de poner en cortocircuito, de una manera simple, posiciones históricas consideradas como irracionalistas, con su historia de recepción – a menudo cuestionables –. Rockmore afirma, pues, con razón, que “en general, un pensador maestro no determina la recepción futura de la posición.” (ibíd., p. 211)

Finalmente – seguramente, de una manera un poco aleatoria –, al menos una voz más joven. En dos coloquios que tuvieron lugar en Bochum a finales de 2008 y principios de 2009 hubo diferentes aportes que consideraron la actualidad de *El asalto a la razón*. En su contribución, Tobias Christ ha intentado –apoyándose completamente en los trabajos de Tertulian– desarrollar el significado actual de Lukács. Fundamentalmente, constata que, “a pesar de todas las salvedades, críticas y dudas” que comparten también los otros expositores de las jornadas (Lemanski y Hebing), el libro de Lukács debería “todavía hoy, ser considerado seriamente

como advertencia” (Christ, 2010, p. 59). Christ reconstruye el surgimiento del irracionalismo en la filosofía alemana – incluyendo sus transformaciones y cambios históricamente condicionados –, para resaltar que el nudo de la argumentación permanece siempre igual: “según Lukács, el irracionalismo significa, más bien, la absolutización de estas dificultades relativas del conocimiento todavía existentes. Al límite absoluto del conocimiento y la afirmación de la posibilidad de su superación a través de forma de conocimiento super-racional, superior” (ibíd., p. 75). Finalmente: “en el lugar del conocimiento racional, aparece como última consecuencia la producción arbitraria de mitos, que engendran las ilusiones del mundo. Filosofía y ciencia pierden, finalmente, su función de conocimiento y se convierten en productores de ideología para la necesidad, que crece en los círculos sociales a partir de un estado de ánimo de desesperación, de aquellos mitos ideológicos que, cumpliendo una función cuasi religiosa, engañan acerca de las relaciones verdaderas y dan consuelo” (ibíd., p. 81). Esto está formulado a partir de Lukács y, al mismo tiempo, pensado más allá de él para el futuro y en nuestro presente, ya que remite a un aspecto sistemático fundamental que –de este lado de las posiciones ideológicas y de la cosmovisión– ha emergido constantemente en la historia de la filosofía y luego, también, ha sido tratado una y otra vez en los libros de consulta y diccionarios de filosofía de los más diferentes colores. Por ejemplo, en su *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, [Diccionario de conceptos filosóficos], publicado en 1911, Hoffmeister se refiere a lo irracional y al irracionalismo como contra-concepto de la ratio, lo que no es completamente comprensible ni accesible al pensamiento lógico abstracto. Sin embargo, también trata lo superracional (1955, p. 337s.). El *Diccionario marxista-leninista* coincide completamente con esto pero, agrega que con el irracionalismo se refiere a aquellas corrientes que quieren “desmontar el pensamiento científico a favor de funciones cognitivas supuestamente superiores y el pensamiento, en general, a favor de la intuición; y actúan contra el progreso científico y social” (Klaus y Buhr, 1970, p. 540). Asimismo, también la entrada de la *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* [Enciclopedia de la filosofía y la teoría científica] señala que “lo irracional a menudo se emplea como sinónimo de ‘emocional’ e ‘intuitivo’ – intuición, en este caso, se considera como capacidad de comprensión de áreas que no pueden captarse científicamente, o como contemplación” (Mittelstraß, 1984, vol. 2, p. 297). Los diccionarios también coinciden en que la línea de la tradición del irracionalismo abarca desde



la filosofía tardía de Schelling y la filosofía de la vida, hasta el existencialismo. La entrada del *Metzlers Philosophie Lexikon* [Diccionario de filosofía de Metzler] expresa de manera concisa: “[la designación de irracionalismo] puede ser útil como caracterización allí donde, en el interior de un concepto metafísico se asume un absoluto del ser no cognoscible por el entendimiento o, incluso, no racional – por ejemplo, Schopenhauer; Bergson –. A las corrientes ocasionalmente designadas como irracionalistas – la filosofía de la vida, la filosofía de la existencia –, le es, en conjunto, importante mostrar, frente a las pretensiones positivistas de totalidad, que el conjunto de la realidad – incluido aquello que es esencial para el decurso vital del individuo –, abarca más que el ámbito verificable por procedimientos científico-racionales (Prechtl y Burkhard, 1996, p. 246). El artículo de la *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* [Enciclopedia de la filosofía y la teoría de la ciencia] refiere expresamente a “El asalto a la razón” de Lukács, y resalta el carácter polémico de la obra. Por otra parte, implícitamente, los autores del Diccionario marxista-leninista también retoman la argumentación de Lukács.

El ciertamente polémico tratado de Lukács derriba los toscos monolitos de la oposición entre idealismo y materialismo en la – fundamentalmente marxista – historiografía filosófica para agudizar la sistemática dicotomía entre racionalismo e irracionalismo. El texto contiene al menos un núcleo constante: por una parte, el (auto)compromiso de la razón y la racionalidad – es decir, científicismo y plausibilidad en la argumentación y la comunicación, metodología y sistema, procedimientos de prueba y error, fundamentaciones, etc.– para ocuparse de aprehensión del mundo (Lukács y Marx: categorías como formas de existencia, determinación de la existencia). Por otra parte, el desenmascaramiento y la refutación de todo filosofema irracional; ya sea ligados a intereses ideológicos, o sólo productos de desvíos de la percepción – o sea, unidos situacionalmente –. Los puntos de fuga de una orientación del pensamiento podrían ser –en el sentido de Bloch– algo así como el potencial utópico del iluminismo y – del muy vigente Pinker – el modelo del humanismo clásico (cf. Pelzer). En conclusión, para plantear la relación entre el joven y el viejo Lukács: el autor expresó en el ensayo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” (1919) que todas las afirmaciones individuales de Marx serían falsas. Sin embargo, se preservan los métodos y procedimientos dirigidos hacia el todo – ahora en relación con el viejo Lukács y refiriéndose

a sí mismo –, aquello que Lukács llama “la categoría de la totalidad” (GW 18, p. 350). Esto es: el progreso de la humanidad y del mundo. Finalmente, le queremos agregar –siguiendo a Hegel–: en la consciencia de la libertad.

## Bibliografía

- BLOCH, Ernst (1977). *Erbschaft dieser Zeit*. Gesamtausgabe in 16 Bänden. Frankfurt/M. 1977. Bd. 4.
- BUHR, Manfred y LUKÁCS, József Lukács (eds.) (1986). *Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács*. Berlin (RDA).
- TOBIAS, Christ (2010). “Lukács’ Begriff des Irrationalismus. Versuch einer Rekonstruktion”. En: Christoph J. Bauer, Britta Caspers, Werner Jung (eds.), *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Duisburg, pp. 59-83.
- HARICH, Wolfgang (1955). Reseña a: “G. Lukács: Die Zerstörung der Vernunft” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1, pp. 133-145.
- HEBING, Niklas (2010). “Die zweifelhafte Philosophiekritik an der kritischen Philosophie eines Zweiflers. Lukács’ Nietzsche-Bild in der ‘Zerstörung der Vernunft’”. En: Christoph J. Bauer, Britta Caspers, Werner Jung (eds.), *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Duisburg, pp 107-146.
- HOFFMEISTER, Johannes (ed.) (1955). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg.
- JUNG, Werner (1989). *Georg Lukács*. Stuttgart.
- JUNG, Werner (1997). “Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein”. En: Stammen, Theo, Riescher, Gisela y Hofmann, Wilhelm (eds), *Hauptwerke der politischen Theorie*. Stuttgart, pp. 291-294.
- JUNG, Werner (2013). “Körperware und Warenkörper. Lukács’ Verdinglichungssessay” *Das Argument* 304, vol. 5/2013, pp. 699-709.
- JUNG, Wener (2017). *Von der Utopie zur Ontologie. Lukács-Studien*. 2da. edición. Bielefeld.
- KLAUS, Georg y BUHR, Manfred (eds.) (1970). *Philosophisches Wörterbuch*. 2 vols. Leipzig.

- LEMANSKI, Jens (2010). “Philosophia in bivio – Über die Bedeutung des Fragmentenstreits über die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus”. En: Christoph J. Bauer, Britta Caspers, Werner Jung (eds.), *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Duisburg, pp. 85-105.
- LUKÁCS, Georg. (1967) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. de W. Roces. México DF.
- LUKÁCS, Georg (2005/GLW 18). *Autobiographische Texte und Gespräche*. Ed. de Frank Benseler y Werner Jung con la colaboración de Dieter Redlich.
- LUKÁCS, Georg (1976). *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur marxistischen Dialektik*. Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand. Darmstadt und Neuwied.
- GEORG Lukács: Thomas Mann. Berlin (DDR) 1949.
- Mann, Thomas (1975). *Der Zauberberg*. Frankfurt/M.
- MESTERHÁZI, Miklós y Mezei, György (ed.) (1984). *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*. Budapest, Lukács Archivum.
- MARCUS-TAR, Judith. (1982) *Thomas Mann und Georg Lukács*. Köln-Wien.
- MITTELSTRASS, Jürgen (ed.) (1984). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim-Wien-Zürich.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. München.
- PELZER, Jürgen (2020). “Leitbild klassischer Humanismus”. *Junge Welt*, 24./25. 10. 2020.
- PINKER, Steven (2021). *Mehr Rationalität. Eine Anleitung zum besseren Gebrauch des Verstandes*. Frankfurt/M.
- PINKER, Steven (2022). “Seid klug. Evolutionspsychologe Steven Pinkert erklärt, wieso die Welt mit mehr Rationalität ein besserer Ort wäre und warum man auf Gefühle dennoch nicht verzichten sollte” *Süddeutsche Zeitung*, 8./9. 1. 2022.
- PRECHTEL, Peter y BURKARD, Franz-Peter (ed.) (1996). *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart-Weimar.

- ROCKMORE, Tom (1992). *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*. Philadelphia.
- ROCKMORE, Tom (1995). “Lukács über Rationalität und Irrationalität”. Dannemann, Rüdiger y Jung, Werner (eds.). *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Opladen, pp. 265-293.
- SZIKLAI, László (1986). *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*. Wien-Köln-Graz.
- TERTULIAN, Nicolas (1987). “Die Zerstörung der Vernunft – Ein Rückblick nach 30 Jahren”. En: Löwy, Michael, Münster, Arno y Tertulian, Nicolas (eds.), *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács*. Frankfurt/M.

# Por que em tempos de expansão do irracionalismo a ontologia materialista histórico-dialética é tão necessária?

MARIANA ANDRADE<sup>1</sup>

**Resumo:** Com o avanço da crise estrutural do capital<sup>2</sup>, multiplicam-se formas diversas de irracionalismo que se manifestam na política, na filosofia, na ciência, na arte e na vida cotidiana em geral. Como demonstra Lukács, independentemente de suas formas concretas, o irracionalismo tem sempre como base objetiva uma forma particular de agnosticismo. A relação entre agnosticismo e irracionalismo não é, de modo algum, casual, ela possui uma história. Sua gênese e função social remontam à fase de constituição da burguesia como classe e se estende por todo o período da decadência ideológica do pensamento burguês. Seus desdobramentos atuais tem seus fundamentos ontológicos aí. É sobre os fundamentos ontológicos e sobre a necessidade histórica da ontologia materialista histórico-dialética que vamos tratar neste texto.

**Palavras-chave:** Lukács, agnosticismo, irracionalismo, decadência ideológica, ontologia materialista histórico-dialética.

## 1. A evolução filosófica do pensamento burguês: aspectos gerais

Para Lukács, a influência crescente do irracionalismo na filosofia moderna remonta ao processo de gênese e desdobramento da decadência ideológica do pensamento burguês. Tal decadência é expressão da crise constante da sociedade burguesa e da concepção de mundo burguesa. Ambas, representam, ao mesmo tempo, o “triunfo do irracionalismo”. (Lukács, 1967, p. 61)

Lukács afirma que há três grandes períodos na evolução da filosofia burguesa:

O período clássico: aquele que vai até, no máximo, 1848 (Lukács, 1967, p. 31). Este período é considerado como a fase progressista da filosofia burguesa.

---

1 Professora da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: mariana.andrade@fso.ufal.br

2 Para o conceito de crise estrutural consultar Mészáros (2012), Paniago (2012) e Melo (2018).

O período de decomposição da filosofia clássica burguesa: período que começa em 1830 engloba a revolução de 1848 e termina com o início do imperialismo (Lukács, 1967, p. 32). É o período que coincide com a constituição da concepção de mundo do proletariado, com a sua passagem à condição de adversário de classe da burguesia e com a emergência do materialismo histórico e dialético.

O período da decadência propriamente dita: período posterior à Comuna de Paris (1871), que se inicia por volta de 1890, com a consolidação do imperialismo.

### **1. 1 O período clássico da filosofia burguesa**

O período clássico é o momento da “revolta da burguesia contra a sociedade feudal em declínio”. Nele se forja a “expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia” (Lukács, 1967, p. 30).

Nesse momento, a “burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo no combate à reação absolutista-feudal” (Coutinho, 2010, p. 21). É a “época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social” e que “seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e consequente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana” (Coutinho, 2010, p. 22).

Como argumenta ainda Coutinho, “Nessa fase a tarefa ideológica da burguesia revolucionária fora a conquista da realidade por uma razão explicitada em todas as suas determinações (...)” (2010, p. 23). Assim que, durante todo o período ascendente da burguesia, sua posição de classe esteve essencialmente voltada para a representação científica do mundo. Este era um dos momentos ideológicos fundamentais para a sua consolidação como classe.

O período clássico é, pois, a época da expressão mais elevada da concepção de mundo da burguesia. É, ao mesmo tempo, a época da consolidação do seu poderio econômico que já não se limitava mais à posse privada do capital comercial e do capital usurário, mas também à posse do capital industrial. A partir de então, a burguesia se consolida não só economicamente como classe, mas também politicamente.

Como afirma Lukács, “A filosofia desta época codifica os princípios últimos e a concepção geral do mundo, próprios a este

vasto movimento progressivo e libertador” (1967, p. 30). Aqui, a filosofia ainda era capaz de cumprir a sua função ontológica visto que ainda tinha “(...) por objeto as questões últimas da existência e do conhecimento: isto é, a concepção do próprio mundo, sob suas formas abstratas e gerais” (Lukács, 1967, p. 61).

Não só a filosofia, mas, também, a lógica, as ciências naturais e as ciências sociais alcançaram então grande evolução. Nesse momento, a filosofia intervém nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais revelando o seu “caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências”, abrindo, assim, perspectivas novas. Através dela, “os vastos interesses gerais de uma classe” foram “colocados no palco da história mundial, objetivamente chamados a transformar no sentido do progresso o conjunto da sociedade, que recebem sua expressão adequada nas obras da filosofia clássica.” (Lukács, 1967, p. 30-31). Nesse sentido, Coutinho afirma que:

Esse caráter objetivamente progressista do capitalismo permitia aos pensadores que se colocavam do ângulo do novo a compreensão do real como síntese de possibilidade e realidade, como totalidade concreta em constante evolução. Sem compromissos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente devir (2010, p. 21).

Dos “pensadores renascentistas a Hegel” desdobra-se “um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética”. “De Bruno a Hegel, passando por Spinoza e Vico”, observa-se “no pensamento da época o nascimento de uma nova dialética racional” (Coutinho, 2010, p. 25). Esta se baseava no reflexo de um ser social bem mais complexo e articulado.

Ainda segundo Coutinho, “A dialética cósmica de Bruno ou de Spinoza, vem juntar-se a específica dialética histórica de Vico, Herder e Hegel”. Por meio deles, processa-se uma “explícita afirmação do caráter racional dos processos histórico-sociais”. Mediante a economia política inglesa (Smith, Ricardo) chega-se à constatação a partir da relação entre realidade social e atividade humana de que a práxis econômica assume a forma da relação entre trabalho e mercadoria. E com Hegel, chega-se à “fundamental teoria humanista de que o homem é o produto de sua própria atividade histórica e coletiva, bem como à tese racionalista de

que essa autoprodução é um processo submetido a leis objetivas e dialéticas” (Coutinho, 2010, p. 26-27). Para Lukács:

Desta unidade profunda e íntima entre a filosofia e os interesses gerais da burguesia ascendente, resulta uma independência considerável dos filósofos, frente à tática momentânea de sua classe e, sobretudo, de certas camadas desta. Esta independência confere-lhe a possibilidade de uma crítica muito séria: a crítica vem do interior, porque se funda sobre a grande missão histórica da burguesia, e a situação do filósofo é tal que o autoriza a tomar a posição mais nítida, mais decidida e mais corajosa. E, enfim, por não ser esta coragem somente uma virtude individual, mas, sim, função precisamente desta relação com sua classe, o filósofo se sente com direito de criticar da maneira mais radical o menor desvio da missão histórica, em nome dessa própria missão (1967, p. 32).

Nesse momento, já é dado a conhecer o papel ativo da ação humana na formação da objetividade social. É Hegel que liga pela primeira vez a ação humana e a legalidade objetiva que dela decorre às suas raízes econômicas.

O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o **humanismo**, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o **historicismo concreto**, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a **razão dialética**, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico) (Coutinho, 2010, p. 27-28. Grifos do autor).

Se, por um lado, Hegel “é o principal depositário dessa trajetória” do pensamento filosófico burguês, por outro lado, ele é, ao mesmo tempo, o “ponto terminal e a culminação dessa trajetória ascendente” (Coutinho, 2010, p. 27). A dissolução do pensamento hegeliano marca uma ruptura no interior da filosofia burguesa que é acompanhada por um período de decomposição.



## 1.2 O período de decomposição da filosofia clássica burguesa

O período de decomposição da filosofia clássica burguesa coincide com um período de revoluções:

(...) as revoluções de 1830, e ainda mais as de 1848, atestam que a burguesia perdeu seu lugar à frente do progresso social. Em 1830 começa o processo de decomposição da filosofia burguesa clássica, que termina com a revolução de 1848. Esta data forma, na evolução da filosofia, o limiar de um novo período que termina mais ou menos no início do período imperialista (Lukács, 1967, p. 32).

Neste momento, a luta da burguesia contra as sobrevivências da feudalidade já havia acabado. É o período da formação dos Estados nacionais. É o momento em que se realiza, por fim, a unidade nacional alemã<sup>3</sup> e italiana no quadro dos Estados reacionários.

É a era dos compromissos sociais asfíxiantes,<sup>4</sup> a era de Napoleão III e de Bismarck. O momento em que a antiga democracia burguesa periclita se desfaz continuamente depois de 1848. Momento em que liberais e democratas se separam e terminam por se voltar uns contra os outros: o liberalismo se transforma em um “liberalismo nacional” de caráter conservador (Lukács, 1967, p. 33).

Com relação a esse período, em que pese todas as mudanças sociais e políticas, o capitalismo continuou sua ascensão aparentemente ilimitada. Para isso, buscou constantemente se desembaraçar de todo problema e precisou contar fortemente com sua filosofia. “A filosofia deste período constitui reflexo exato, no plano do pensamento, do compromisso social. Renuncia à missão de dar resposta às últimas questões do espírito” (Lukács, 1967, p. 33).

Com a “renúncia à sua antiga missão social”, a filosofia “(...) cessa de ser expressão, no plano do pensamento, dos grandes interesses históricos da burguesia e abandona o exame de todo problema ideológico” (Lukács, 1967, p. 33). Assim, para a filosofia burguesa desse período, as questões relacionadas ao progresso da humanidade, à emancipação humana, às contradições da vida

---

3 Sobre as características desse processo na Alemanha conferir Lukács, 2021.

4 A era do compromisso entre a burguesia e os resíduos do feudalismo justificado por meio de mistificações.

social, à dialética de possibilidade e realidade etc., são relegadas cada vez mais a segundo plano e sempre que possível são levadas até mesmo ao esquecimento.

A renúncia à sua antiga missão social fez com que a filosofia assumisse uma outra função social, que é indispensável para a burguesia da época porquanto permite assegurar a estabilidade de um compromisso social durável com as forças da reação: a filosofia encarrega-se da função de “guarda-fronteira” (Lukács, 1967, p. 34). Ou seja, ao abandonar a reflexão sobre as questões últimas da existência e do conhecimento, a filosofia passa agora a se ocupar do estabelecimento dos critérios da cientificidade de modo a atuar demarcando os limites das ciências sociais isoladas.

Assim, no nível filosófico, como apontado, a filosofia também se torna uma “ciência especializada”, colocando-se a serviço das ciências na medida em que desempenha a função da delimitação de suas fronteiras de conhecimento. Atua, portanto, vigiando para que cada disciplina independente não penetre no campo específico uma das outras. Ao assumir a nova função de “guarda-fronteira”, já a partir daqui, duas tendências principais começam a operar na filosofia: o agnosticismo e o irracionalismo.

Em conformidade com a concepção filosófica assentada no agnosticismo, diz Lukács:

(...) não podemos saber nada da essência verdadeira do mundo e da realidade (...) este conhecimento não teria aliás nenhuma utilidade para nós. Só temos que nos preocupar com as aquisições das ciências, especializadas e separadas umas das outras, conhecimentos indispensáveis do ponto de vista da vida prática de todos os dias (Lukács, 1967, p. 33).

Prossegue ainda o filósofo:

O papel da filosofia, segundo o agnosticismo, deve limitar-se a vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências e para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o regime. No mesmo sentido, o agnosticismo proíbe-nos de explorar as descobertas das ciências naturais contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia por princípio todas as pesquisas que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, que considera como autoridade suprema (Lukács, 1967, p. 33-34).

Do ponto de vista do agnosticismo, pois, cada ciência tem de ser capaz de manipular variáveis da realidade, de elaborar pesquisas concretas em áreas específicas e, sobretudo, de ter algum grau de “aplicabilidade” seja no desenvolvimento das forças produtivas seja na tecnificação e intervenção nas relações sociais para sua reprodução, daí a necessidade de um método empírico de comprovação científica. Esta nova concepção filosófica que tem por base o agnosticismo se apresenta inicialmente sob os traços de duas tendências dominantes: o neokantismo e o positivismo.

Já a segunda tendência que passa a operar na filosofia depois que ela assume a função de “guarda-fronteira” do conhecimento, o irracionalismo, toma o ponto de chegada do agnosticismo, que nada mais é do que o limite intransponível do entendimento, ou seja, os “limites do conhecimento intelectual”, e o absolutiza, desenvolvendo uma saída para esta limitação com uma resposta de ordem “suprarracional”, ou seja, que vai além da razão, de forma a generalizar uma concepção de mundo.

Nesse sentido,

O irracionalismo significa, (...) de um lado, a justificação filosófica dos mitos arbitrários, e de outro, a submersão da filosofia especulativa na lógica formal. É precisamente a reivindicação da superioridade da intuição que encerra a filosofia na prisão dessa lógica formal, da qual a dialética da filosofia clássica já havia conseguido escapar (Lukács, 1967, p. 61).

Ao converter-se em uma “ciência especializada como as outras” e ao passar a cumprir a função de “guarda-fronteira” do conhecimento sob o domínio do agnosticismo e do irracionalismo, a filosofia assume como “objeto quase exclusivo a teoria abstrata do conhecimento”. As questões últimas da existência e do conhecimento já não são mais objeto de seu interesse. E sob essa nova função torna-se, além disso, uma mera “filosofia de professores” (Lukács, 1967, p. 35).

Como ciência especializada, professoral, universitária, a filosofia vai se tornando cada vez mais indiferente para a burguesia. De modo que,

Esta cede aos intelectuais burocratizados, que fazem parte do aparelho de Estado, o direito de explorar seus métodos e seus resultados. É assim que, em perfeita conformidade com a divisão do trabalho, própria do capitalismo evoluído, esta camada de intelectuais, beneficiária de uma independência relativa, torna-se depositária da filosofia nova (Lukács, 1967, p. 34-35).

Surge assim uma camada de intelectuais que se torna a “depositária social do pensamento” nesse novo período da evolução da filosofia burguesa: a intelligentsia. Essa camada de intelectuais assume uma função social nova: a de reproduzir no plano do pensamento filosófico as agora estreitas aspirações da burguesia que se tornaram até mesmo negativas e limitadas. Para cumprir tal papel “os intelectuais têm, dentro de certos limites, uma perfeita liberdade de movimento: a filosofia torna-se de seu interesse exclusivo.” (Lukács, 1967, p. 36)

Esse giro na postura da burguesia está relacionado aos acontecimentos econômicos, sociais e políticos que conduzem ao processo revolucionário iniciado em Paris, em fevereiro de 1848: à entrada em cena do proletariado como antagonista principal da burguesia.

O grande combate, iniciado em 1848, entre burguesia e proletariado pelo poder político marca a virada de posição da burguesia. Com ele,

(...) uma profunda mudança no posicionamento político da burguesia francesa, a inflexão aí operada afetou a partir de então toda a **atividade teórica e prática da burguesia em nível histórico-mundial**: posto o proletariado como o seu verdadeiro antagonista, a burguesia - **como classe** - renega o seu anterior protagonismo revolucionário e progressista e assume-se como sujeito social conservador. **1848 encerra o ciclo histórico revolucionário da burguesia como classe**; a partir de 1848, explicitado o novo caráter das lutas de classes pela intervenção proletária, a burguesia desvincula-se da herança cultural por ela mesma sustentada em seu período ascensional e a cultura a ela conexas experimenta, necessariamente, o seu evoluir naquele espaço do mundo das ideias que Lukács haveria de explorar e qualificar como o da **decadência ideológica**. (Netto, 2020, p. 232. Grifos do autor)<sup>5</sup>

A partir desse momento, a “grande missão histórica da burguesia”, a de transformar o conjunto da sociedade no sentido do progresso vai sendo abandonada paulatinamente. A defesa burguesa do progresso, a partir de então, só permite uma solução unilateral: sempre aquela que interessa a conservação da burguesia como classe dominante. Esta procura constantemente ocultar o caráter contraditório do progresso. Mas, como esse é um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes, desde então, a

---

<sup>5</sup> Conferir, também, Netto (1994).

burguesia segue, progressivamente, modificando as suas respostas ante a necessidade histórica do progresso de modo a negar as suas contradições.

O abandono por parte da burguesia da concepção de progresso social se relaciona com ao menos três mudanças sociais significativas que irão determinar as novas orientações no campo da filosofia e da ciência, são elas: a) as mudanças na divisão capitalista do trabalho que levam à especialização do trabalhador, b) a deformação da personalidade dos trabalhadores ante as mudanças na divisão capitalista do trabalho e que conduzem à capitulação de muitos intelectuais e c) uma mudança de orientação metodológica na filosofia e na ciência burguesa (Lukács, 1967, 2015).

Com base na separação entre trabalho físico e trabalho intelectual, o desenvolvimento capitalista provocou uma posterior diferenciação do trabalho em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais, em recíproca concorrência, criando subespécie de especialistas. À parte isso, como diz Lukács,

A divisão capitalista do trabalho (...) não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente, sob variadas formas, nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são mesmo agravadas e embelezadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência (2015, p. 109).

Segundo Lukács, a “covarde submissão” dos escritores decadentes “a estes efeitos da divisão do trabalho”, bem como “a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais” gera uma capitulação que se expressa no abandono do campo científico. Tal abandono reveste-se da justificação de que um ser humano não pode mais possuir sozinho o domínio de todo o campo do saber humano. Por traz desta afirmação está mais uma vez a problemática do progresso da sociedade: o fato de que a filosofia e a ciência já não pode mais aspirar atingir um conhecimento universal da história social. Além disso, como essa especialização do trabalhador se estende ao campo das ciências sociais burguesas,

a especialização mesquinha se apodera do conjunto das ciências sociais modernas. Esse momento coincide com o nascimento da nova ciência da decadência: a sociologia.

A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação que elas não podem mais se relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão da outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais. (Lukács, 2015, p. 110)

No conjunto das ciências sociais burguesas, essa especialização mesquinha provocou no campo do saber humano em geral uma profunda deformação que se expressa: na perda da perspectiva do universalismo, na análise das leis e da história do desenvolvimento social separados da economia, na redução da economia a uma mera reprodução de fenômenos superficiais, no seu esvaziamento na abstração e no formalismo, na fuga para uma pseudo-história reconstruída superficialmente, deformada subjetivista e mistificadamente, na negação da luta de classes, na ruptura da perspectiva de totalidade, na fragmentação da totalidade, na negação da contradição como aspecto inerente à realidade, na desaparecimento da contradição e da existência de ambiguidades na dialética social, na ausência da relação entre pensamento e ação, entre teoria e práxis, na interdição do específico da práxis humana, na desqualificação do valor objetivo da verdade do conhecimento, na declaração da inapreensão teórica do ser-em-si dos objetos, processos etc., na substituição da verdade por posições de finalidade prático-imediatas, na negação da ética, na negação da ontologia, entre outros.

Todas essas deformações trazem como consequência uma mudança de orientação metodológica. Esta consiste num distanciamento crescente da realidade que é favorecido pelo desenvolvimento da apologética (Lukács, 2015, 2021). Por meio da apologética, “os teóricos evitam cada vez mais entrar em contato diretamente com a própria realidade, colocando no centro de suas considerações, ao contrário, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes.” (Lukács, 2015, p. 100)

A separação entre a economia, a política, a cultural e o social, em um campo pulverizado de disciplinas científicas separadas umas das outras tem um propósito claramente apologético: deseconomicizar e desestoricizar os problemas sociais, apresentando as categorias da sociabilidade capitalista como categorias eternas de toda sociedade em geral.

A apologética opera, conforme Lukács, em duas linhas ideológicas: a apologética direta e a apologética indireta. A apologética direta é a “linha ideológica através da qual a ideologia burguesa degenera num liberalismo vil e disposto a compromissos” (Lukács, 2015, p. 103), enquanto a apologética indireta é a linha ideológica que surge a partir da “crítica do capitalismo romântico” e que se transforma na “defesa do capitalismo a partir de seus lados maus” (Lukács, 2015, p. 102).

O principais teóricos do período de decomposição da filosofia clássica burguesa foram: Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1788-1860) e Kierkegaard (1813-1855), assim como o romantismo filosófico.<sup>6</sup> A contribuição da filosofia desses intelectuais ofereceu as bases para o desenvolvimento do irracionalismo da etapa seguinte. Estes intelectuais, cada um a seu modo, iniciam a construção do caminho que levará ao que Lukács chama de destruição da razão.

### **1.3 O período da decadência propriamente dita: a filosofia do imperialismo**

A deseconomicização e a desestoricização dos problemas sociais que surgem na fase de decomposição do pensamento burguês se tornam ainda mais decisiva na fase posterior. Na verdade, esse afastamento voluntário da camada de intelectuais dos problemas econômicos, políticos e sociais é um traço decisivo da filosofia burguesa do período imperialista.

No período imperialista,

(...) a camada social que se tornou depositária da filosofia nova, conhece cada vez menos a estrutura econômica da sociedade burguesa e se mostra mesmo cada vez menos inclinada a estudá-la enquanto problema filosófico. Certamente, o tom da crítica torna-se aparentemente mais agressivo, mas quase diz respeito somente à cultura propriamente dita e à moral individual, isto é, problemas que interessam diretamente aos intelectuais enquanto camada social (Lukács, 1967, p. 38)

Outro traço marcante da filosofia do estágio imperialista é que a camada social depositária dessa nova filosofia, agora, vem de fora da universidade.

---

6 Sobre a peculiaridade do pensamento desses filósofos conferir Lukács, 2020 e 2021 e Gianna 2022.

Muitos pensadores do estágio imperialista, encontram-se “fora do ensino oficial”: Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages etc., Simmel e Scheler estiveram por um longo período fora das Faculdades. Porém, em seguida, “a nova orientação” filosófica termina por se impor “a uma parte do ensino oficial”: Croce, Bergson, Huizinga etc. Estes também passam a conceber a filosofia como “interessante”. (Lukács, 1967, p. 36)

Em geral, os filósofos desse período, por se sujeitarem conscientemente à exigências da burguesia imperialista e ao abandonarem os problemas da economia e da vida política voltam-se à mera crítica cultural: “A crítica da cultura capitalista constitui (...) o tema central dessa filosofia nova” (Lukács, 1967, p. 44).

Assim, para os filósofos do período imperialista toda e qualquer mudança social significativa só é possível, a partir de então, pela via da transformação cultural. Isto leva a que “a independência essencial da filosofia e sua atitude crítica fundamental sofram uma degenerescência que nada pode interromper” (Lukács, 1967, p. 39). Com isso, no âmbito da filosofia cresce cada vez mais a posição do idealismo subjetivo que “(...) é a base filosófica da metodologia das ciências especializadas” (Lukács, 1967, p. 60). A fundamentação no idealismo subjetivo é a alternativa que a intelligentsia burguesa do período imperialista encontra para a construção da nova ideologia da crise.

A crise que conduziu à Primeira Guerra Mundial (1914) manifestou o esgotamento de um período de prosperidade do capitalismo baseado na segurança, no equilíbrio das condições econômicas, políticas e sociais. A aparente estabilidade desse período tinha “criado um clima filosófico que permitiu abandonar todos os problemas objetivos, isto é, toda a realidade, e confiar seu exame às ciências especializadas, à técnica industrial e enfim à “sábria administração” das “autoridades superiores”, no respeito escrupuloso às barreiras traçadas pela teoria do conhecimento (Lukács, 1967, p. 42). Porém, agora, a nova ideologia da crise, marcando a posição de resignação da intelligentsia em face dos acontecimentos do período “apresenta, com um aspecto anti-histórico abstrato, o destino do homem do período do imperialismo, como sendo o destino humano em geral” (Lukács, 1967, p. 44). Para a intelligentsia, a alternativa à crise do sistema capitalista põe a necessidade de uma “terceira via”.

A “terceira via”



(...) é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe (Lukács, 1967, p. 44. Com modificações).

Para a burguesia, a função ideológica da “terceira via” é desacreditar o socialismo, pois, “a luta contra o socialismo torna-se, numa medida cada vez mais considerável, a questão ideológica fundamental” (Lukács, 1967, p. 44). Vale salientar que essa é, em outros termos, “uma luta filosófica contra o materialismo dialético, isto é, tanto contra o materialismo como contra a dialética.

No plano da ideologia, essa tendência significa a eliminação consequente de toda consideração econômica ou social” (Lukács, 1967, p. 44). A tarefa da filosofia da “terceira via” “limita-se, portanto, aqui, a desacreditar todo ponto de vista social e econômico e a atenuar sua importância no plano da ideologia” (Lukács, 1967, p. 45). Tal atenuação se fundamenta no desenvolvimento de filosofias antiprogressistas que se fundam em concepções míticas, ou seja, no irracionalismo.

Diz Lukács:

O desenvolvimento das filosofias antiprogressistas constitui a segunda grande ofensiva ideológica contra o socialismo. A filosofia burguesa, por não estar em condições de produzir argumentos sérios contra a concepção socialista do progresso, é obrigada a combatê-la no domínio das ciências naturais e das ciências sociais. Por outro lado, tenta esboçar perspectivas suscetíveis de satisfazer os desejos da “*intelligentsia*” imersa na crise. A fusão dessas duas orientações – mistificação da ideia do progresso de um lado e sua negação pura e simples do outro – faz nascer entre os precursores do fascismo a teoria do racismo, que antecipa uma teoria mítica à guisa de solução dos “mistérios” da sociedade e da história. (Lukács, 1967, p. 46. Com modificações)

Essas filosofias antiprogressistas se fundamentam em três elementos principais: na construção de uma pseudo-objetividade, na apologia da intuição como novo instrumento da filosofia e na retomada do estudo das questões ideológicas no lugar do agnosticismo consequente do período precedente (Lukács, 1967, p. 41-42).

Com isso, a “terceira via” “(...) mantém intactos todos os princípios da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo”, reconhece em certa medida a inteligibilidade da realidade objetiva,

mas “escamoteia seus limites, apresentando a questão de uma maneira a parecer admitir implicitamente que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas realidades objetivas” (Lukács, 1967, p. 47).

Assim, para afirmar o caráter objetivo da realidade recorre à construção de uma pseudo-objetividade que, por sua vez, se torna “mística e criadora de mitos”: “Desde que abandona o agnosticismo, o idealismo, qualquer que seja, cai na fabricação de mitos, porque está forçado a atribuir às construções puras do espírito um papel de realidade na explicação dos fenômenos reais” (Lukács, 1967, p. 49).

A influência decisiva para construção dessa pseudo-objetividade vem, inicialmente, de Nietzsche (1844-1900) e, posteriormente, de Bergson (1859-1941), Spengler (1880-1936), Klages (1872-1956) até o existencialismo.

Na filosofia do imperialismo o mito é a verdadeira e própria construção do espírito. Seu traço decisivo é a oposição ao conhecimento científico.

(...) a construção do espírito, o mito, opõe-se primeiramente ao conhecimento científico; a primeira missão do mito é dissimular e tornar obscuras as consequências sociais das aquisições da ciência. (...) [por exemplo,] a mitificação nietzscheana assume esse papel em relação às descobertas do darwinismo. (Lukács, 1967, p. 50)

Na filosofia da fase imperialista, o mito “(...) representa uma atitude, uma relação com o mundo, que seria, por assim dizer, de uma essência superior à que é acessível ao conhecimento científico e que vai até mesmo condenar a ciência” (Lukács, 1967, p. 50). Essa atitude em relação com o mundo apela a um novo instrumento: a intuição.

Em outro termos, a pseudo-objetividade que sustenta os mitos “pressupõe a existência de um instrumento novo de conhecimento” e esse “instrumento novo” é a intuição. Como novo instrumento do conhecimento a intuição se opõe ao pensamento racional e discursivo. Para a filosofia da fase imperialista, “a intuição seria um instrumento independente do pensamento discursivo e destinado à compreensão das verdades superiores” (Lukács, 1967, p. 51-52).

Na metodologia objetiva da filosofia do imperialismo a intuição assume um lugar central. Pela mediação da intuição, a filosofia do imperialismo procurar, pois, criar uma pseudo-objetividade como “uma realidade de essência superior”.

Nessas condições, o objeto dessa filosofia, a finalidade ideológica que se propõe atingir, dar-se-á sempre como uma realidade de essência superior e qualitativamente diferente daquilo que é acessível à reflexão discursiva. Graças a esse subterfúgio, a própria noção da intuição parecerá ser a prova irrefutável de um conhecimento superior. É aqui que a negação de toda crítica analítica torna-se uma questão de vida ou de morte para a filosofia nova. (Lukács, 1967, p. 53)

Como “órgão de um conhecimento pretensamente superior, a intuição serve ao mesmo tempo para justificar o arbitrário.” Com isso, “A teoria do conhecimento da intuição presta aliás serviços apreciáveis, porque as ‘realidades’ apreensíveis pela intuição são de natureza arbitrária e incontrolável” (Lukács, 1967, p. 54).

A pretensão da filosofia da fase imperialista como ideologia supracientífica ou anticientífica, graças à intuição, novo instrumento do conhecimento, é destronar a razão. Em relação à filosofia da etapa da decomposição ela “vai mais longe (...) na sua ofensiva contra o pensamento racional” (Lukács, 1967, p. 54).

Argumenta Lukács:

(...) a burguesia não pode reconhecer sua falência porque seria preciso então aderir ao socialismo. Eis porque a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar em direção ao outro termo da alternativa e declarar a falência da razão. A filosofia está em condições de cumprir esta operação, considerando a razão como uma atitude subjetiva relativamente ao mundo real, o qual, por seu lado, abriria a todo instante brechas nesta razão subjetiva (...) É necessário entretanto reconhecer que este esquema não corresponde à orientação geral da filosofia da crise. Segundo os pensadores em maior evidência, nessa época, na verdade a razão não existe, a verdadeira realidade, a realidade superior, é irracional e suprarracional. O dever da filosofia é antes de tudo levar em conta este dado fundamental da existência humana e é assim que se constitui o irracionalismo, ideologia da filosofia da crise. (Lukács, 1967, p. 55-56)

O processo de construção da pseudo-objetividade, ou seja, da “verdadeira realidade suprarracional” que se desborda no irracionalismo é, pois, ao mesmo tempo, um processo de destruição da personalidade humana.

A evolução em direção a este objetivo está também sublinhada e acelerada pelo fato de que o capitalismo, e em particular o imperialismo, destrói ou pelo menos restringe de uma maneira

extrema toda margem de liberdade necessária ao desenvolvimento da personalidade (Lukács, 1967, p. 56).

A construção desse processo desdobra-se em duas reações com possibilidades diferentes, mas ambas constitutivas da “terceira via” e fundadas numa apologética indireta do capitalismo, que conduzem ao “elemento mais importante da ideologia irracionalista: transformar, mistificando-a, a condição do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal” (Lukács, 1967, p. 57). São elas, a construção de uma visão mítica da sociedade (ateísmo religioso) e o retorno do indivíduo sobre si mesmo (solipsismo).

Demonstrando como essas duas reações se desdobram em filósofos como Nietzsche e Simmel, diz Lukács:

Enquanto que em Nietzsche a visão mítica de uma sociedade nova ocupa o primeiro plano, em Simmel o retorno do indivíduo sobre si mesmo, o voltar-se para a interioridade pura encontram-se facilitados pelo fetichismo rígido que reina na sociedade capitalista. Simmel utiliza-se desse “racionalismo” frio do mundo capitalista fetichizado, como de um trampolim, para chegar ao irracionalismo pretensamente superior de uma existência puramente individualista. (Lukács, 1967, p. 57)

A metodologia do irracionalismo devém, portanto, da recusa do pensamento racional e discursivo que é substituído pela razão superior ou suprarracional que resulta das antonímias necessárias do raciocínio discursivo que haviam produzido uma aparência de irracionalidade.

A metodologia da filosofia do imperialismo:

(...) se detém (...) simplesmente na irracionalidade que se manifesta nas contradições necessárias da razão discursiva. Transforma a questão colocada, desfigurando-a, em resposta e, da contradição que encerra a posição provisória do problema, fabrica dois mundos distintos: de um lado, a razão impotente e desumana e, de outro, a “realidade ininteligível e “superior” que só é acessível à intuição. (Lukács, 1967, p. 59)

Em síntese, a filosofia do irracionalismo, nega a realidade objetiva por não ser capaz de resolver a relação entre pensamento e realidade, despreza a razão e a inteligência e se pauta na centralidade da intuição como instrumento novo para a interpretação da realidade, recusa o método dialético devido à sua metodologia antidialética, anticientífica e anti-ontológica, nega a necessidade histórica do progresso social e cria mitos.

## 2. A necessidade da ontologia materialista histórico-dialética

Todas essas deformações na apreensão da realidade explicam porque a filosofia burguesa já não é mais capaz de construir uma concepção racional de mundo adequada para elucidar a história da natureza e a história humana, sua conexão com o presente e suas tendências de desenvolvimento futuro, bem como estabelecer as ligações entre os problemas históricos e contemporâneos, articulando o movimento histórico do gênero humano com a totalidade da realidade objetiva.

A única filosofia que hoje está em condições de opor à burguesia uma ideologia autônoma, universal e progressista para o conjunto da sociedade é a filosofia materialista histórico-dialética.

Só a ontologia materialista histórico-dialética pode nos oferecer essa base porque, como já nos demonstrou Lukács em seus *Prolegômenos* e em *Para a ontologia do ser social*, tenta reconduzir o pensamento do mundo de volta ao ser para captá-lo tal qual realmente é na sua essência, na sua especificidade, nos seus diversos modos de manifestação histórico-concretos, considerando um dos aspectos mais significativos da teoria marxiana: a historicidade do ser<sup>7</sup>. E para isso, parte do ser objetivo, existente independente da consciência.

Naquele sentido ao qual Lukács se refere quando diz, fundamentado em Marx,

Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, i.e., não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser* (Lukács *apud* Marx, v. 14, 2018, p. 355).

A ontologia materialista histórico-dialética sendo uma ontologia do ser social pressupõe, pois, uma ontologia geral, ou seja, uma ontologia para a qual todo o existente, tanto a esfera da vida (o ser orgânico) como o ser social é, de algum modo, fundado na natureza inorgânica. Ao mesmo tempo, a especificidade do ser social contém também a confirmação da unidade geral

---

<sup>7</sup> Em sua autobiografia *Pensamento vivido*, Lukács diz: “considero a parte mais importante da teoria marxiana – a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, e isto vale para todo ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses, Marx diz que só há uma única ciência, isto é, a história” (1999, p. 145).

de todo ser e desdobra as suas determinações específicas. Assim sendo, com base na objetividade do ser, tal ontologia demonstra a conexão e a diversidade dos três grandes tipos de ser (natureza inorgânica, orgânica e sociedade) como fundamento da dialética da vida social.

(...) o ser humano, imediata e – por último – inexoravelmente, também pertence à esfera biológica, que sua existência, a sua gênese, seu decurso e fim estão fundados ampla e decisivamente nesse tipo de ser (...).

(...) e, também, (...) não apenas os modos de ser determinados pela biologia em todas as suas manifestações de vida, tanto interna quanto externamente, ao fim pressupõem incessantemente uma coexistência com a natureza inorgânica.

(...) mas também como, o ser social, sem ininterrupta interação com a esfera biológica seria ontologicamente impossível poder se desdobrar interna bem como externamente.

(...) coexistência dos três grandes tipos de ser – incluindo suas interações, assim como suas distinções essenciais – é (...) um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desdobre a partir de seu solo, nenhum autoconhecimento do ser humano, pode ser possível sem o reconhecimento de uma tal base diversificada como fato fundamental. (Lukács, v. 13, 2018, p. 8-9)

A ontologia materialista histórico-dialética parte ainda do fato ontológico essencial de que o trabalho é o fundamento do ser social, a forma da objetivação primária e o modelo de toda a práxis social, uma vez que, é o intercâmbio ineliminável do ser humano com a natureza.

Como argumenta Lukács,

Por isso Marx diz com razão: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Lukács *apud* Marx, v. 14, 2018, p. 10).

Além disso, demonstra que a teleologia é “a categoria central do trabalho” ao evidenciar que “(...) através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento

de uma nova objetividade (Lukács, v. 14, 2018, p. 12). Assim que, “(...) o trabalho é a realização de uma posição teleológica, é uma experiência elementar de todos os seres humanos (...)” (Lukács, v. 14, 2018, p. 12-13).

Admitindo que o trabalho é o fundamento do ser social, a ontologia materialista histórico-dialética restaura e atualiza a teoria do reflexo e suas determinações. Do ponto de vista de tal ontologia,

Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência. Essa dualidade é um estado de coisa fundamental do ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são, nisto, estritamente unitários. A referencialidade ininterrupta e inevitável do reflexo ao ser, seus efeitos sobre este já no trabalho, mas ainda mais marcadamente em outras mediações (que apenas mais tarde podem ser expostas), a determinabilidade do reflexo pelo seu objeto etc. jamais podem superar inteiramente essa dualidade fundamental. Com essa dualidade o ser humano abandona o reino animal. (Lukács, v. 14, 2018, p. 30).

Essa dualidade entre ser e reflexo na consciência, prova como, a partir do ato teleológico primário que é trabalho, inaugurou-se um novo modo de ser do ser: o social. Em face disso, diz Lukács:

Podemos falar racionalmente de ser social apenas se compreendemos que sua gênese, seu afastar-se de sua base, o seu tornar-se-independente, baseia-se no trabalho, *i.e.*, na contínua realização de posições teleológicas (v. 14, 2018, p. 17).

Com base nisto, a ontologia materialista histórico-dialética demonstra que o ser social é essencialmente um complexo de complexos, cujo seu socializar-se leva ao constante afastamento da barreira natural, e que este processo está vinculado aos atos teleológicos individuais que se sintetizam nas tendências gerais da reprodução social que vão consolidando o devir humano expresso tanto na reprodução filogenética como na reprodução ontogenética dos seres humanos.

Como enfatiza Lukács,

A reprodução filogenética pode ter lugar como constância e mudança das espécies e categorias, pode criar para si um mundo ambiente de complexo de complexos como seu portador; sem a reprodução ontogenética dos exemplares

singulares, que corporificam em sentido imediato o existente, não pode ocorrer nenhuma reprodução filogenética de qualquer tipo. Isto significa que suas condições de existência tem de ter uma prioridade ontológica ante todas as expressões restantes da esfera de ser concernente. (v.14, 2018, p. 207).

A dialética entre reprodução filogenética e reprodução ontogenética no ser social que só pode se dá mediante o trabalho, confirma o papel de momento predominante da economia (complexo constituído entre outros, principalmente pelo trabalho e pela divisão social do trabalho) em relação à reprodução do indivíduo singular, portanto, também do gênero humano, e da totalidade da sociedade:

(...) da ininterrupta socialização, que ocorre por si, da existência humano-biológica, pela qual com o tempo emerge, a partir da reprodução ontológica, todo um complexo no interior do ser social: a esfera da economia. Quanto mais se tornam sociais as atividades humanas que, por último, estão a serviço do cumprimento do que é requerido pela reprodução ontogenético-biológica dos seres humanos, tanto mais intensa se torna a resistência intelectual a conferir essa prioridade ontológica à esfera econômica (Lukács, v.14, 2018, p. 208).

A ontologia materialista histórico-dialética considera toda essa dinâmica de reprodução do ser social não apenas na sua imediaticidade mas também a partir da sua mediaticidade. Visto que,

Deve-se, (...) de fato, partir da imediaticidade da vida cotidiana, ao mesmo tempo, todavia, deve-se ir ainda além para poder apreender o ser como autêntico em-si. Deve-se, contudo, ao mesmo tempo também considerar, crítica e permanentemente, os indispensáveis meios de domínio pelo pensamento do ser com base nas suas qualidades ontológicas mais simples. Apenas as inter-relações desses dois pontos de vista aparentemente opostos tornam possível uma aproximação ao verdadeiro ser tal como é existente (Lukács, v. 13, 2018, p. 9-10).

Por isso, é que a ontologia materialista histórico-dialética reforça a prioridade ontológica da práxis ante a mera contemplação da realidade. Como diz Lukács,

(...) o acerto dos nossos pensamentos apenas só é capaz de ser comprovado pela práxis, que a práxis é, em sua essência e em suas repercussões espontâneas, o fator decisivo da autoeducação humana, que todos os conflitos que o ser humano é forçado a dominar espiritualmente são sempre primariamente baseados e conduzidos pelas contradições da práxis na sua vida respectiva e assim por diante (v. 13, 2018, p. 38).



Tudo isso leva a um outro aspecto fundamental da ontologia materialista histórico-dialética: na apreensão da socialidade do ser humano, ela jamais busca “apreendê-lo como *individuum* isolado.”

Pois reconhece que a “essência humana” “não é, em nenhuma circunstância, uma “abstração inerente ao indivíduo isolado”. Em sua realidade, é “o *ensemble* das relações sociais” Que essa essência humana e a própria a genericidade do ser humano. (Lukács, v. 13, 2018, p. 38).

O que a ontologia materialista histórico-dialética prioriza, portanto, é o desvelamento da dialética de essência e fenômeno na reprodução social. É essa dialética, considerada historicamente, que revela não só as contradições do ser social, mas as condições de possibilidade e as tendências em direção ao futuro que surgem como consequência da síntese dos atos teleológicos humanos a cada vez.

## Considerações Finais

Embora tenhamos apontado aqui, ainda que de forma muito sumária e geral, alguns elementos do longo percurso histórico que está por traz do desenvolvimento das principais tendências operantes na ciência e na filosofia desde o início da fase imperialista do desenvolvimento capitalista, o agnosticismo e o irracionalismo, ressaltando apenas resumidamente as suas características principais, acreditamos que não é de todo precipitado afirmar que essa síntese nos autoriza asseverar a necessidade histórica da ontologia materialista histórico-dialética.

Somente a ontologia materialista histórico-dialética é capaz de, devido a seu método de análise, oferecer os instrumentos para uma análise correta da realidade. Pois, justamente ela restitui à ciência e à filosofia aquilo que lhe foi, e continua sendo, retirado pelo agnosticismo e pelo irracionalismo nas suas diversas vertentes: a perspectiva do universalismo na análise do ser social, uma vez que parte da totalidade social; a consideração das leis e da história do desenvolvimento social como inseparáveis do trabalho e da economia como momento predominante; a reafirmação das contradições sociais como consequência do ser-em-si das relações sociais desdobradas num contexto de lutas de classes, do trabalho alienado e do capital; a especificação da relação dialética

entre pensamento e ação, entre teoria e práxis; a caracterização do específico da práxis humana; a recolocação da razão no centro da investigação sobre a natureza e sobre o ser social; a reafirmação do valor objetivo da verdade do conhecimento; a afirmação de uma ética materialista, entre outros, portanto, o renascimento da ontologia objetiva do ser social e da natureza.

A necessidade de uma ontologia materialista histórico-dialética é, além disso, fundamental para a orientação das lutas pela emancipação humana, tanto na conformação do fator subjetivo como na conformação de uma concepção de mundo que se estabeleça como ideologia. Isto quer dizer o seguinte: sem uma teoria revolucionária capaz de conectar o **de onde e para onde** do gênero humano, suas determinações estruturais com aquelas de ordem estrutural, portanto, com as lutas de seu tempo, não teremos uma práxis revolucionária.

Por isso, a conformação de uma ontologia materialista histórico-dialética não se reduz a uma questão de ordem teórica, mas, também, a uma questão de ordem prática, capaz de influir e atuar nos conflitos sociais e de realizar uma crítica radical, que, como sabemos a partir de Marx, conduz a uma crítica desde a raiz das coisas que, neste caso, é o próprio ser humano, suas determinações históricas e as alternativas colocadas para um futuro que seja de superação da exploração e da alienação instauradas pelo capital.

## Referências

- COUTINHO, C. N. (2010) *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Expressão Popular.
- GIANNA, S. D. (2021) *Decadência ideológica do pensamento burguês: a crítica ontológica de Lukács ao agnosticismo e ao irracionalismo*. (No prelo).
- LUKÁCS, G. (1967) *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Editora Senzala.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo: entrevista à István Eörsi e Erzsébet Vezér*; tradução Cristina Alberta Franco. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV.
- \_\_\_\_\_. (2015) *Marx e o problema da decadência ideológica*. In: *Anuário Lukács 2015*. Miguel Vedda, Gilmaisa Costa, Norma Alcantâra (Org.) São Paulo: Instituto Lukács.

- \_\_\_\_\_. (2018) *Para uma ontologia do ser social*, v. 14. Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2018) *Prolegômenos para a ontologia do ser social*, v. 13. Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2020) *A destruição da razão*. Maceió: Instituto Lukács.
- \_\_\_\_\_. (2021) *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária*. Tradução de Mariana Andrade (Edição bilíngue). Maceió: Coletivo Veredas.
- MELO, E. (2018) *Mészáros e a crítica ao reformismo da social-democracia ocidental*. São Paulo: Instituto Lukács.
- MÉSZÁROS, I. (2002) *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*; tradução Paulo César Castanheira e Sergio Lessa. São Paulo: Boitempo.
- NETTO, J. P. (2020) *Karl Marx: uma biografia*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo.
- NETTO, J. P. (1994) Razão, ontologia e práxis. In: *Revista Serviço Social e Sociedade*, São Paulo: Editora Corte, n.º 44 Ano XV, Abr.
- PANIAGO, M. C. S. (2012). *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. São Paulo: Instituto Lukács. 2.ª ed. rev.

# Lukács e o Estatuto Ontológico do Irracionalismo Filosófico

FRANCISCO MALÊ VETTORAZZO CANNALONGA<sup>1</sup>

**Resumo:** A crítica ao irracionalismo na obra madura de Lukács, mais do que uma invectiva político-ideológica, constitui-se como crítica imanente permitindo-nos depreender o modo como se sistematizam necessariamente os principais motivos e conceito do irracionalismo moderno a partir de um conjunto de determinações ontológicas que constituem seu *estatuto ontológico*. Neste trabalho nos concentraremos sobretudo no problema da gênese e estrutura básica da *ontologia empírica* que o irracionalismo toma por fundamento e, de maneira resumida, o modo como dela se erigem todas as séries de conceitos e motivos “clássicos” do irracionalismo (intuição, aristocratismo, mito etc.). De maneira subsidiária, também se tentará indicar a maneira como a abordagem lukacsiana do irracionalismo permite lançar nova luz sobre os problemas tradicionais acerca das origens da filosofia contemporânea.

**Palavras-chave:** irracionalismo, ontologia, filosofia contemporânea, historicidade, estatuto ontológico.

## I - Introdução

Em tempos recentes, a parte mais controvertida e polêmica da obra madura de Lukács, sua análise crítica do fenômeno do irracionalismo no pensamento burguês, cuja culminação se condensa na obra *A Destruição da Razão* (2020), vêm se tornando objeto de interesse e recuperação por parte de diversos setores da intelectualidade de esquerda.<sup>2</sup> Não é possível atribuir tal interesse tão somente a um modismo acadêmico passageiro, mas suas razões devem ser explicadas pela própria força das coisas, pela necessidade intrínseca de um processo histórico em andamento: o aprofundamento da crise estrutural do capital e suas reverberações no cosmos da ideologia burguesa. A reascensão do irracionalismo

---

<sup>1</sup> Bacharel em filosofia pela PUC-SP, professor convidado do Instituto de Estudos Latino Americanos (IELA) da UFSC. franciscocannalonga@gmail.com

<sup>2</sup> Algo que se depreende das recentes traduções e reedições na França (2017), Brasil (2020) e Inglaterra (2021).

em nível global, observada na última década, em muito excede em escopo e radicalidade o multifário e dominante, porém inócuo, pensamento irracionalista endêmico aos campi universitários – tradicionalmente caracterizado como “pós-moderno” – que até então se contentava em decretar o fim das “metanarrativas” (quer dizer, de uma compreensão racional das determinações objetivas que circunscrevem a história e da sociedade) e afirmar um “pluralismo” hermenêutico da realidade empírica. O novo irracionalismo já não se contenta mais com a circunscrição e limites dos muros das universidades e irrompe nas ruas – em um movimento que superficialmente traz consigo paralelos com aquele observado na Europa no início do século XX – configurando-se em algumas nações como verdadeiros movimentos de massas (por mais desorganizados e descentralizados que estes ainda possam ser considerados atualmente) que incessantemente buscam e sucedem em engrossar suas fileiras e formar quadros políticos e ideológicos; pense-se nas cenas perturbadoras de Charlottesville em 2018, nas conspirações do *Q-Anon*, movimentos antivacina e, em nossas próprias praias, na poderosa presença intelectual de uma figura como Olavo de Carvalho e o movimento bolsonarista.<sup>3</sup>

Frente a esse conjunto de circunstâncias, mesmo autores pouco simpáticos ao pensamento maduro de Lukács e ou abertamente filiados ao assim-chamado “marxismo ocidental”, como Enzo Traverso, admitem a premência de um confronto renovado com a obra lukacsiana de maturidade, ainda que com muitas reticências. Contudo, o que se pode depreender da asserção acerca da necessidade desse renovado confronto com o pensamento de maturidade de Lukács é uma relativa superficialidade na maneira como o irracionalismo é compreendido, especialmente quando comparado ao escopo da obra do projeto de Lukács; nas apreciações mais recentes a conceituação do irracionalismo aparece circunscrita sobretudo ao plano imediatamente político-ideológico. Traverso, a partir de tal limitada compreensão do irracionalismo, critica Lukács ao apontar reiteradamente para as diferenças entre os projetos políticos do novo e do velho irracionalismo analisado pelo filósofo húngaro, salientando a necessidade de ir além enquadrando o lukacsiano do problema.<sup>4</sup> Ora, não só diferenças,

---

3 Até o momento, mais interessante análise do Bolsonarismo e sua relação com o pensamento de Olavo de Carvalho, a despeito de seus vícios acadêmicos, pode ser encontrada em Castro Rocha, 2021.

4 Traverso, 2021, p. xlix.

mas também oposições e antagonismos no seio do irracionalismo são matéria bem conhecida e objeto de análise por Lukács, basta-se pensar nas distinções entre o conformismo Bismarckiano de figuras como Friedrich Theodor Vischer e o radicalismo irracionalista de seu jovem contemporâneo Nietzsche ou entre o velho prussianismo e o nacional-socialismo, etc. Nesse diálogo com o pensamento lukacsiano, aquilo que pode ser considerado como mais fundamental - o elemento propriamente filosófico - acaba sendo remetido a um segundo plano. O resultado disso são formulações insustentáveis da perspectiva traçada e defendida pelo filósofo húngaro. Essa incomensurabilidade de posições, entre a obra de Lukács e seu tratamento por autores contemporâneos, se explicita de maneira cabal no texto de Traverso quando este versa sobre a possibilidade de mobilizar o pensamento de Nietzsche e Heidegger para uma possível crítica ao novo fascismo.<sup>5</sup> Essa tendência a desconsiderar o elemento propriamente filosófico da crítica e análise lukacsiana do irracionalismo em prol de um foco exclusivo nos elementos imediatamente político-ideológicos se expressa também em autores que são, de maneira geral, muito mais simpáticos ao projeto filosófico de Lukács, como é o caso de Domenico Losurdo, que assina o prefácio da mais recente edição francesa de *A Destruição da Razão*.<sup>6</sup>

## II - Gênese e Estrutura da Ontologia Empírica

A crítica de Lukács ao irracionalismo jamais se configura como uma crítica externa, pautada na mera demonstração da inverdade e falsidade das teses criticadas, ou sequer na tentativa de explicitação de sua impossibilidade epistemológica (como seria a crítica transcendental kantiana ou a crítica positivista de Carnap),<sup>7</sup> mas sempre se determina como uma crítica imanente, que busca

---

5 “(...) Deste ponto de vista, tanto a ontologia existencial de Heidegger quanto a teoria da racionalidade instrumental de Weber poderiam ajudar a desmascarar o irracionalismo nazista”, Traverso, 2021, p. xliv.

6 cf. Losurdo, 2021, pp. 5-38 (o texto é uma tradução de um ensaio publicado anteriormente em Losurdo, 1986). Há, contudo, exceções a esta tendência geral da recepção internacional da obra de Lukács, como os trabalhos de Matteo Gargani (Gargani, 2020) e Vincent Charbonnier (Charbonnier, 2019) afora os bem conhecidos de Nicolas Tertulian, Guido Oldrini, etc.

7 cf. Carnap, 2016, disponível online: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123996>

explicitar a estrutura categorial de um sistema de pensamento a partir de uma investigação ontológico-genética, sistemática e histórica.<sup>8</sup> Com isso deve-se entender que as transformações no plano político-ideológico imediato observadas no seio das tendências irracionistas advêm tão somente das necessidades materiais da classe que os arautos do irracionismo tanto expressam intelectualmente como sublimam conceitualmente – tais necessidades por sua vez engendram-se de acordo com aprofundamento das contradições no interior do capitalismo e com a agudização da luta de classes. O que une essas figuras e sistemas de pensamento, contudo, é a *base filosófica* que circunscreve, assenta e fundamenta tais tomadas de posição ideológicas a partir de seu arcabouço categorial e conceitual e que assim configura a própria condição de possibilidade de tais transformações no plano político e prático. Isto é, o elemento que unifica uma tal miríade de pensadores e sistemas é o *estatuto ontológico* do irracionismo. Este, por sua vez, vincula-se intimamente ao conjunto de determinações ideológicas que emergem da situação de classe geral da burguesia, engendradas no momento em que esta adentra o período histórico de sua decadência ideológica em 1848. Atesta a esse fato que mesmo um autor decididamente liberal como Ronald Beiner pôde constatar e analisar a perene presença de autores como Nietzsche e Heidegger no universo intelectual dos movimentos de extrema direita contemporâneos, a despeito do escopo político muito distinto destes.<sup>9</sup>

Os motivos típicos do pensamento irracionista, como o subjetivismo, intuícionismo, aristocratismo epistemológico, anti-humanismo, ateísmo religioso, apologia indireta, construções mitológicas etc. não se reúnem de modo contingente ou arbitrário, mas emanam e se organizam sistematicamente em e a partir de uma infraestrutura ontológico-categorial basilar, que condiciona e possibilita o desenvolvimento do leque conceitual do irracionismo, a acentuação e aprofundamento de determinadas tendências ou motivos, sempre de modo a corresponder às necessidades ideológicas da burguesia.

O primeiro elemento deslindado por Lukács acerca da gênese do estatuto ontológico do irracionismo deriva especificamente

---

8 Sobre o método ontológico-genético de Lukács cf. Tertulian, 2009, disponível online: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795X.2009v27n2p375>

9 cf. Beiner 2018.

da maneira como se objetiva a contradição geral entre o papel da burguesia, enquanto classe reacionária a partir de 1848, e a dinâmica do desenvolvimento histórico-social como um todo. Em 1848, com a emergência do movimento operário organizado como agente primário no palco da história, emerge na burguesia a incontornável necessidade ideológica de tentar aniquilar ou ao menos diluir qualquer apreensão filosófica e científica das determinações constitutivas do desenvolvimento histórico-social e das contradições que este encerra. Isto porque tal apreensão conceitual e científica da dimensão imanente do desenvolvimento história apontaria para a necessidade social da superação definitiva do modo de produção capitalista e, com ele, das sociedades assentadas sob a exploração do homem pelo homem, tendo por consequência a extinção da própria burguesia enquanto classe. Esta deve, portanto, esforçar-se ao máximo para aniquilar completamente a apreensão e conceituação da historicidade objetiva e, de maneira apologista, apresentar o capitalismo (ainda que muitas vezes este não se encontre definido enquanto tal) como a derradeira formação social, por essência insuperável e eterna. Esta tentativa converte-se concretamente no plano teórico em uma fuga das determinações imanentes e objetivas, da apreensão das mediações que circunscrevem o desenvolvimento histórico. Em oposição ao pensamento burguês no período de sua ascensão e na luta contra o absolutismo, agora “o pensamento dos apologistas passa a fecundar-se não mais nas contradições do progresso social; pelo contrário, ele deseja mitigá-las de modo que correspondam às necessidades econômicas e políticas da burguesia”.<sup>10</sup>

Desta tendência ideológica universal, decorrente da transformação do próprio ser material da burguesia, surge uma determinação basilar do estatuto ontológico do irracionalismo (e, acreditamos, da filosofia burguesa em geral após 1848): a evasão do ser-em-si e a regressão ao empírico, à imediatez superficial dos fenômenos, tomada como o limite derradeiro do cognoscível,<sup>11</sup> através da constituição de uma *ontologia empírica* como a base universal do pensamento burguês no período de sua decadência ideológica. Tal ontologia se articula a partir da hipostasiação da estrutura da experiência sensorial subjetiva, isto é, concebe a estruturação e o encadeamento da realidade efetiva, entes e processos objetivos como idêntica ao modo em que estes se refletem,

---

10 Lukács, 2016, p. 101.

11 Lukács, 1951, p. 9.



como fenômenos, na consciência empírica dos sujeitos.<sup>12</sup> Assim, o complexo de mediações, processos, tendências, que constituem a totalidade do ser devem ser reduzidas ao conjunto de seus predicados sensíveis; desta maneira, indica Lukács, “a realidade existente em si, sua forma, predominante em cada caso, de espelhamento na ciência e as hipóteses daí derivadas [...] são homogêneas em uma única e mesmíssima objetividade”,<sup>13</sup> quer dizer, a forma de objetividade empírica, satisfazendo assim, no mais amplo escopo, uma das centrais necessidades ideológicas da burguesia.

Para explicitarmos rigorosamente as determinações e estruturação de tal ontologia, é necessário operar um “retorno” a Kant. A razão disso é que é Kant quem, ainda no período em que a burguesia se configurava como a portadora do progresso sócio-histórico e a partir do ser social da atrasada e pusilânime burguesia alemã (o que excluía completamente a possibilidade de um materialismo militante), leva até as últimas consequências a ontologia empírica que repousava na base das críticas anti-metafísicas do século XVIII em sua tentativa de fundamentar a possibilidade e legitimidade da mecânica newtoniana contra os ataques céticos de Berkeley e Hume (ao mesmo tempo em que aceita muitas de suas premissas ontológicas fundamentais). A elaboração kantiana, marcada por sua honestidade e vigor intelectual foi o que ensejou, a partir das contradições imanentes à sua posição, nenhuma delas mitigadas ou ignoradas, o desenvolvimento posterior do idealismo que culmina no idealismo objetivo de Hegel que supera de maneira definitiva a ontologia empírica anterior na tentativa de apreender a imanência do desenvolvimento histórico. Optamos por utilizar a elaboração kantiana dessa temática tanto em função da clareza e precisão da exposição das determinações mais universais da ontologia empírica, quanto pelo impacto que tal formulação teve a partir das apropriações de sua filosofia no período posterior à morte de Hegel; como é bem sabido Kant

---

12 Embora não tratada nestes termos a base ontológica empírica da filosofia burguesa não é de modo algum objeto de polêmica entre os historiadores mais autorizados da gênese da filosofia burguesa contemporânea, ao contrário, é em geral apresentada de maneira laudatória como uma superação dos sistemas especulativos do idealismo alemão e uma busca de um rigor similar ao das ciências naturais. Cf. Beiser 2014, p. 16, Köhnke, 1991, p. 23., Hodges, 1952, p. xviii-xix, Schnädelbach, 1984 p. 38. Barash, 2003, p. 13 etc.

13 Lukács, 2012, p. 48.

torna-se uma figura paradigmática na filosofia pós hegeliana (após, é verdade, ser completamente depurado das tensões internas de sua filosofia que poderiam ser desenvolvidas no sentido da dialética), especialmente na Alemanha e não somente pelo neo-kantismo tradicional – já Schopenhauer pregava o retorno a Kant muito antes de Otto Liebmann cunhar sua palavra de ordem.<sup>14</sup> Tomando a filosofia de Kant como modelo, é possível elencar três pilares centrais que fundamentam tal ontologia empírica:

(1) A absoluta simplicidade e relativa indeterminação dos fenômenos, reduzidos ao seu mais elementar ser-sensível, enquanto conjunto de instâncias e dados sensoriais, ainda carentes de qualquer ligação e unidade que os conforme em objeto.<sup>15</sup>

(2) A contingência do encadeamento temporal dos fenômenos, cuja aparência de conexão ou relação necessária se reduz à mera conjunção constante e regular de eventos empíricos, em si mesma de caráter contingente.<sup>16</sup>

(3) A pura singularidade e atonicidade dos fenômenos, a partir da qual nenhuma universalidade real pode ser apreendida, senão de modo meramente comparativo pela via da indução, o que por sua vez implica também que todos os complexos se reduzem à composição (ou junção) de suas instâncias simples e que conceito de um todo sempre se reduz à composição aditiva de suas partes.<sup>17</sup>

Essa estrutura categorial, conformada enquanto base derradeira e fundante do pensamento burguês decadente, corresponde ainda a outras necessidades ideológicas da burguesia além da já indicada tentativa de evadir as determinações imanentes do desenvolvimento histórico e social. Lukács sublinha que a especificidade da produção capitalista para a gênese do irracionalismo moderno vincula-se sobretudo à maneira como o desenvolvimento das forças produtivas se entrelaça ao modo de produção como um todo. No capitalismo, diferentemente de todos os modos de produção anteriores, o desenvolvimento das forças produtivas é condição de

---

14 Sobre o papel de Kant na filosofia burguesa após 1848 cf. Wiley 1978.

15 Kant, 2001, B 134-135. Toda a possibilidade de ligação das sensações sob o signo de um objeto ou conjunto destes repousa exclusivamente na constituição da subjetividade cognoscente, isso será importante para o desenvolvimento ulterior da filosofia burguesa, como veremos.

16 Kant, 1988, p. 87.

17 Kant, 2001, p. 4.

reprodução e perpetuação do próprio modo de produção, o que por sua vez impõe a necessidade de um constante desenvolvimento das ciências da natureza até um determinado ponto (as contradições do modo de produção também findam por impor entraves ao próprio desenvolvimento das ciências). A especificidade do irracionalismo moderno vincula-se, portanto, ao fato de que a burguesia já não pode mais combater o desenvolvimento das forças produtivas e das ciências naturais em nome de uma ontologia abertamente religiosa, como faziam defensores da aristocracia de outrora (pense-se na polêmica de Joseph de Maistre contra Bacon), mas tão somente procurar mitigar as consequências ideológicas decorrentes das conquistas científicas, represando sua dimensão ontológica sob o véu do agnosticismo empirista.<sup>18</sup>

Foi mencionado anteriormente que Kant, aceitando os pressupostos gerais da ontologia empírica de Hume, buscou fundamentar a possibilidade da ciência (no caso, da mecânica newtoniana) a partir da investigação transcendental da faculdade do entendimento e suas categorias, como causalidade, substancialidade etc.<sup>19</sup> Como resultado de sua investigação, a estrutura e dinâmica do mundo fenomênico que emerge a partir da esquematização do entendimento é o universo determinista da mecânica de Newton. Nesta configuração predica-se que todo o fenômeno complexo necessariamente se reduz à síntese de partes simples (grandezas extensivas ou intensivas, o que permite a aplicação da matemática pura e da geometria pura à totalidade dos objetos sensíveis).<sup>20</sup> A causalidade por sua vez é concebida apenas como o princípio de conexão entre eventos empíricos sucedidos no tempo (que ontologicamente em si mesmos, isto é, sem a esquematização pelo entendimento, carecem de qualquer conexão real) com base exclusivamente no critério empírico de anterioridade e posterioridade de tais eventos.<sup>21</sup> Desta maneira toda a causalidade

---

18 Lukács, 2020, p. 95.

19 Deve ser mencionado (e isso é importantíssimo para o desenvolvimento posterior do pensamento burguês) que o próprio esforço de Kant de estabelecer as categorias objetivas da mecânica newtoniana pela faculdade do entendimento foi largamente superada pelos desenvolvimentos de Ernst Mach que demonstrou que todas as principais fórmulas da mecânica newtoniana poderiam ser mantidas mesmo a partir de uma perspectiva completamente sensualista que excluiria por completo categorias objetivas como “força” e “causalidade” cf. Harré 1964 p. 16-17.

20 Kant, 2001, B 111.

21 Kant, 2001, B 239.

é concebida estritamente como causa eficiente,<sup>22</sup> puramente extrínseca, realizada exclusivamente pela via do contato. Nesta concepção de causalidade a única relação que pode estabelecer-se entre objetos (eventos empíricos, fenômenos) é a comunicação do seu *momentum* no espaço e no tempo, “um causar por força ativa”,<sup>23</sup> que implica em “uma concepção particular de ação, envolvendo uma concepção corpuscular de matéria e uma concepção mecânica de causalidade”.<sup>24</sup> Para Kant o entendimento, o saber “discursivo” (por conceitos), é por excelência o conhecimento matematizável e mensurável dos fenômenos empíricos que necessariamente deve excluir de seu bojo toda a cadeia de mediações e determinações processuais que excedem os limites de uma tal configuração puramente empírica. Concebido desta maneira, o entendimento torna-se, para a filosofia burguesa, o derradeiro paradigma de toda a compreensão “racional” e científica da realidade.

(...) a equiparação entre entendimento e conhecimento, entre os limites do entendimento e os limites do conhecimento em geral, a adoção da “suprarracionalidade” (da intuição etc.) ali onde é possível e necessário avançar para um conhecimento racional – essas são as características mais gerais do irracionalismo filosófico. (Lukács, 2020, p. 86).

A gênese e estruturação de uma ontologia empírica capaz de comportar o desenvolvimento puramente empírico e imediatamente prático das ciências naturais (enquanto apreensão matemática de regularidades e conjunções constantes de fenômenos) é, assim, um imperativo ideológico da burguesia e da filosofia reacionária em geral.

Outro componente central identificado por Lukács na constituição da ontologia empírica do pensamento burguês é a universalização do fetichismo da mercadoria que passa a dominar de maneira irrestrita o pensamento burguês no momento em que este adentra a sua etapa de decadência ideológica. Porquanto seja verdade que todo o pensamento burguês, mesmo em seu período de ascensão, é afligido de uma forma ou outra pelo fetichismo decorrente das relações de produção capitalistas, da divisão social do trabalho etc., impondo-se especialmente sob a forma do mecanicismo que dominava suas ontologias, de Descartes

---

22 Kant, 2001, B 246.

23 Paton, 1936, vol II. p. 281.

24 Bhaskar, 1978, p. 79.

a Diderot passando por Spinoza e Gassendi (mas também , em outra chave, na maneira como Hegel concebe o desenvolvimento histórico como exteriorização do espírito no curso de seu auto-conhecimento etc., como bem explicitou Lukács)<sup>25</sup>, os grandes expoentes ideológicos da burguesia revolucionária procuraram em todos os campos do saber superar as limitações impostas pela sua própria perspectiva de classe e, assim, foram capazes de progressivamente expandir quantitativa e qualitativamente o escopo do conhecimento da sociedade e da natureza.<sup>26</sup> Isso contudo se encerra definitivamente no momento em que a burguesia adentra o período de decadência ideológica e o fetichismo é generalizado como forma universal do pensamento burguês. Essa universalização das determinações do fetichismo se traduz ontologicamente através da regressão ao empírico já indicada, através da hipostasiação da estrutura sensorial dos sujeitos, que toma a imediatez dos fenômenos como derradeiro limite do conhecimento e conduz à completa abdicação da investigação acerca do conjunto de mecanismos, processos, tendências que engendram os próprios fenômenos capturados pela sensibilidade humana.

Na medida em que a ordem social capitalista mascara essas conexões, as torna impenetráveis e oculta cada vez mais o fato de que a forma mercadoria do produto é apenas o reflexo de uma concreta relação entre homens, essas relações cristalizam-se e convertem-se em propriedades independentes da mercadoria (por exemplo, o preço), elas aparecem como propriedades de coisas, *quasi* como propriedades naturais, elas aparentam próprias à mercadoria tal como a doçura do açúcar e a cor da rosa. E quanto mais o fenômeno se aparta da realidade da produção, tão mais vazio e sem-alma se torna o fetiche e tão mais se coisifica e ao mesmo tempo domina mais eficazmente o pensamento. O desenvolvimento imperialista do mundo capitalista, particularmente com a ascensão do capital financeiro como força dominante, amplia constantemente a fetichização generalizada e torna mais difícil e sem perspectivas expor a coisificação, porque as conexões que operam como o essencial por trás dessa fetichização, se encontram cada vez mais ocultadas sob a névoa. (Lukács, 1951, p. 9).

Como indicamos anteriormente, é importante ter sempre em mente que a ontologia empírica que conforma a base do estatuto

---

25 Sobre esse tema cf. Lukács, 2018, p. 687 e ss.

26 É Marx quem fornece a melhor síntese deste desenvolvimento nas passagens sobre o materialismo francês na *Sagrada Família*, cf. Marx; Engels 2003, p. 137 e ss.

ontológico do irracionalismo é também a mesma ontologia que enforma o positivismo clássico, neo-kantismo, positivismo-lógico, pragmatismo e as demais filosofias burguesas que emergem após 1848, etc. Todas essas tendências da filosofia burguesa compartilham a mesma ontologia, a mesma concepção acerca da maneira como se organizam e se estruturam os fenômenos da realidade externa (independentemente da maneira como em última instância esses fenômenos sejam concebidos).

Neste sentido, a filosofia do primeiro Wittgenstein é paradigmática, como sublinha Lukács na sua *Ontologia*. Em sua teoria da figuração linguística, exposta no *Tractatus*, Wittgenstein explicita as principais determinações da ontologia empírica por nós já abordada e conclui que todas as respostas para o conjunto de problemas, determinações e contradições que escapam ao âmbito do mundo puramente contingente e casual dos fatos residem em um cosmos místico que a linguagem (isto é, a razão degradada ao nível do entendimento) é incapaz de figurar logicamente. Nesse universo místico se encerra o *sentido* do mundo, assim como a fonte de todos os valores, morais e estéticos. Contudo, tal cosmos irracional não possui nenhum ponto de contato com o mundo dos fatos (dos fenômenos empíricos encadeados temporalmente de maneira contingente), jamais podendo ser abordado ou alcançado a partir de qualquer investigação aprofundada e imanente dos próprios “fatos” figurados pela linguagem, permanecendo perenemente inalcançáveis para a reflexão racional. Diz Wittgenstein:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor - e se houvesse não teria nenhum valor.

Se há um valor que tenha valor deve estar fora de todo acontecer e ser assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.

O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo. (Wittgenstein, 2017, p. 257, 6.41).

Wittgenstein elabora assim, de maneira seminal, os dois polos ontológicos constitutivos da filosofia burguesa: uma estrutura empírica da realidade e o fundamento místico e a-razional desta. O conteúdo específico dessa essência mística do real, é profundamente maleável em termos de motivos específicos e conceituações, mas sempre inevitavelmente preenchido por formas de subjetividade

hipertrofiadas, cindidas da realidade concreta (a determinação de Wittgenstein deste universo a-racional enquanto um universo dos “valores” já detona o caráter subjetivo do conteúdo latente, o mesmo se observa em Schopenhauer e Heidegger de maneira ainda mais explícita). A diferença fundamental entre as duas tendências filosóficas essenciais (podendo ser caracterizadas de maneira ampla como positivismo e irracionalismo) que emergem da decadência ideológica da burguesia está na maneira como os pensadores abordam tais polos, se ignoram ou se silenciam perante esse universo irracional (positivismo) que reside sob o “véu de Maya” do mundo dos puros “fatos” ou se buscam abordá-lo diretamente pela via da intuição irracional ou qualquer outra forma de conhecimento não-racional.<sup>27</sup> Assim Lukács sublinha essa unidade ontológica substancial ao comparar Carnap / Wittgenstein e Heidegger:

Heidegger faz a tentativa de preencher com conteúdo, articular filosófica, ontologicamente, o “silêncio” de Wittgenstein, em que se expressa a rejeição neopositivista de nossos problemas vitais (ou sua incapacidade de solucioná-los). Por isso, a filosofia de Heidegger não constitui uma antítese exata ao neopositivismo, sendo apenas a complementação deste: ambos pisam o mesmo chão, examinam os problemas da sua época da mesma maneira, não vislumbrando neles autênticas questões histórico-sociais, mas fundamentos imutáveis de um pensamento científico, ou então fenomenológico. (Lukács, 2012, p. 84).

O acesso a este âmago místico de toda a realidade – seja este concebido como a “vontade” de Schopenhauer, o Deus de Kierkegaard, a revelação em Schelling ou ainda o ser de

---

27 É interessante observar a maneira como Heidegger polemiza discretamente com Wittgenstein acerca de sua concepção sobre impossibilidade de se apreender (indizibilidade) o ser (o “místico” em Wittgenstein), ao mesmo tempo em que aceita a premissa da oposição fundamental entre o ser e o mundo empírico dos fatos (que na filosofia de Heidegger corresponderia à sua concepção do mundo do ente) apresentado Wittgenstein: “A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente. Este próprio ente aparece como o efetivamente real no sistema de atuação de causa e efeito. Encontramos o ente como o efetivamente real tanto quando calculamos e agimos, como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações. A elas também pertence o garantir que algo seja inexplicável. Com tais afirmações pensamos estar diante do mistério. *Como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser se pudesse fundamentar, de qualquer modo, sobre causas e razões explicativas, ou, o que dá no mesmo sobre a impossibilidade de sua apreensão.*” (Heidegger, 1973, p. 350. nossos itálicos).

Heidegger –, como foi indicado, só é possível a partir de formas de conhecimento não-rationais, isto é, que não se pautam pela investigação concreta da realidade objetiva e suas determinações constitutivas. O essencial a se observar nessa configuração é que a maneira de acessar esse cosmos irracional e místico que reside à base de um mundo empírico, carente de qualquer determinação de necessidade, universalidade e substancialidade em seu encadeamento temporal, se dá somente a partir de um procedimento de ordem subjetiva, através da pura introversão no vazio de uma subjetividade cindida da objetividade do ser – independente da maneira como tal processo de introversão seja concebido ou nomeado. Na medida em que – em oposição ao pensamento racional e dialético que concebe que o acesso à dimensão essencial da realidade só pode se realizar através do aprofundamento no próprio mundo dos fenômenos, a partir da apreensão e exposição científica das mediações, processos e tendências objetivas que os engendram efetivamente e que, na medida em que são determinações objetivas, independentes da consciência humana, podem ser acessadas por todo e cada um que dedique o tempo e o esforço necessário para essa tarefa – o irracionalismo dilui completamente essa dimensão estratificada do ser real na unidimensionalidade de sua ontologia empírica e impõe um abismo intransponível entre o universo dos fenômenos e a essência, predicando que tal essência mistificada da realidade só pode ser atingida por aqueles poucos eleitos e naturalmente dotados da capacidade para tal introversão no reino transcendente das essências. O aristocratismo epistemológico é assim uma consequência da arquetônica do arcabouço categorial do irracionalismo, fundado na ontologia empírica que baliza seu estatuto ontológico; se este aristocratismo assume a feição de um “gênio artístico”, da revelação religiosa ou do pertencimento de um “povo” (*Volk*) ou “raça”, depende apenas das necessidades ideológicas e materiais da burguesia em cada caso.

### **III - Desenvolvimentos categoriais do irracionalismo**

A compreensão da estrutura empírica a partir da qual a realidade é articulada no pensamento burguês é igualmente central para a correta determinação de uma série de distinções conceituais e categoriais que emergem no seio do irracionalismo e conformam paradigmas fundamentais de sua sistematização filosófica. A partir desta base, podemos depreender as distinções categoriais



estabelecidas entre o universo transcendental da “vontade” (*Wille*) e o mundo empírico da representação (*Vorstellung*) em Schopenhauer, entre a dimensão subjetiva da “vida” (*leben*) e “rigidez” (*starrheit*) dos fenômenos externos em diversos representantes *Lebensphilosophie*, entre ser (*Sein*) e ente (*Seiende*) em Heidegger etc. (embora em outra chave, é possível incluir aí também a distinção entre o apolíneo e dionisíaco de Nietzsche).

Esses são contudo apenas os exemplos mais imediatos e óbvios que podem ser aduzidos. Tal articulação permeia e constitui também das determinações políticas e éticas do irracionalismo. Assim, é plenamente empírico o fundamento do pessimismo de Schopenhauer,<sup>28</sup> que culmina na fuga para a pura contemplação piedosa em sua mística “doutrina da salvação” moral;<sup>29</sup> da mesma maneira a *kulturkritik* de Nietzsche e do irracionalismo posterior baseiam-se substancialmente em descrições puramente empíricas da vida social,<sup>30</sup> assim como são concebidos os elementos “vitais” e “orgânicos” da pura subjetividade contrapostos ao universo morto e rígido da realidade externa e da vida sob o modo de produção capitalista,<sup>31</sup> ou a distinção entre a sociedade mecânica (*Gesellschaft*), que espelha as puras determinações matematizáveis e lógicas do entendimento e a comunidade (*Gemeinschaft*) orgânica, unida por laços a-rationais e místicos; ou mesmo o modo peculiar como Heidegger reelabora essa contraposição categorial entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, em sua exposição acerca da maneira como o *Dasein* pode permanecer preso ao impessoal (*Das Man*) da vida cotidiana sob o domínio do capitalismo liberal (“sociedade”, *Gesellschaft*) ou tomar a decisão (*Entscheidung*) pelo destino (*Schicksal*) e submeter-se ao envio (*Geschick*) da comunidade ou do *Volk*,<sup>32</sup> realizando assim a historicidade autêntica, em oposição à historicidade inautêntica da vida cotidiana, do mundo do ente e do “liberalismo” regido pelas leis mecânicas do entendimento e do cálculo.

O fundo místico e irracional sob o qual repousa a ontologia empírica enforma a visão de sociedade e das relações sociais do

28 Invernizzi, 1994, p. 5.

29 Beiser, 2016, p. 52.

30 Atesta a isso a sutil apologia de Nietzsche ao positivismo que permeia sua obra, especialmente em seu período intermediário, cf. Grimm 1977 p.98 e ss.

31 Lukács, 1989, pp. 64-65.

32 Heidegger, 2015, §75. cf. também Fritsche, 1999 p. 121.

pensamento irracionalista deve, por sua vez, ser capaz de conferir alternativas práticas e diretrizes éticas para o conjunto de atividades e relações sociais coisificadas e alienadas que caracterizam a vida cotidiana sob o modo de produção capitalista – as quais quando descoladas de seu fundamento histórico-social e filtradas pela ontologia empírica do irracionalismo traduzem-se como determinações ontológicas do ser social (dando assim origem ao pessimismo de Schopenhauer, à *décadance* em Nietzsche, ao conceito de *Das Man* e “derrelição” em Heidegger etc.). Tais princípios são, contudo, incrivelmente maleáveis e perenemente modificáveis em função das necessidades ideológicas e materiais da burguesia, podendo corresponder tanto ao quietismo e condenação absoluta de toda a ação social em Schopenhauer quanto ao agressivo decisionismo de Heidegger, Jünger e Schmidt.<sup>33</sup> Tal maleabilidade conceitual deriva do caráter inteiramente abstrato e carente de conteúdo com que é concebido o universo místico da essência, cuja apreensão se realiza exclusivamente a partir de uma introversão para o universo de uma subjetividade pura, carente de determinações concretas. Esse domínio da pura abstração e ausência de conteúdo representa uma das características particulares do irracionalismo burguês, especialmente quando comparado com as formas de irracionalismo anteriores, vinculadas à defesa da aristocracia e das filosofias da restauração. Basta-se comparar o grau de abstração de uma filosofia como a de Heidegger e suas conseqüências de ordem política<sup>34</sup> com a maneira como Novalis é capaz de simplesmente elencar os principais preceitos da monarquia absoluta e do catolicismo em seus panfletos políticos como *Cristianismo ou Europa*.<sup>35</sup> Isto se verifica sobretudo porque enquanto a reação aristocrática ainda podia tomar como paradigma a sociedade feudal e opor concretamente à emergente sociedade burguesa um modo de produção distinto, permeado relações de produção, instituições etc. reais e concretas. O irracionalismo burguês, por sua vez, por não poder opor à atual sociedade burguesa nenhuma formação ou paradigma societário real, se vê forçado a recorrer tão somente à pura introversão, sublimando de maneira idealista as contradições da sociabilidade capitalista, distinguindo entre seus distintos “lados” (“bons” e “maus”) que se objetivam somente a partir de perspectivas inteiramente subjetivas. Opera-se dessa maneira uma apologia

33 Sobre esse tema, cf. Krackow 1954. p. 44 e ss.

34 cf. Varela, 2017, p. 120 e ss.

35 cf. Droz, 1949, p. 159 e ss.

indireta do capitalismo a partir da valorização dos lados “bons” em detrimento dos “maus”. Essa distinção por sua vez converte-se – em função da dissolução de todas as determinações reais – na mera contraposição entre distintas *atitudes* em relação à realidade alienada da vida cotidiana:

Não se trata mais da luta entre dois sistemas sociais, como foi em sua época a crítica romântica do capitalismo, mas a contraposição entre duas atitudes, entre dois pontos de vista acerca da realidade. Assim, em Dilthey, a psicologia “compreensiva” é apenas um outro ponto de vista metodológico contraposto à “psicologia” analítica (isto é, mecânica). Também em Bergson a *durée réelle* é algo que pode ser obtida através de uma atitude subjetiva, através da intuição, portanto algo distinto do tempo do entendimento (mecânico, mensurável); também em Rickert a “unicidade” [*Einmaligkeit*] do desdobramento histórico, a singularidade (“o in-dividual) dos objetos históricos, é igualmente um produto da atividade “ponente” [*setzenden*] de objetos do sujeito, assim como as “leis” da natureza, que aqui formam seu contrário. Essa tendência à subjetivização da contraposição entre rigidez e vida tem por um lado a consequência que a posição idealista-subjetiva do neo-kantismo não é abandonada nem por um segundo. (Lukács, 1989, p. 120-121).

Mesmo em pensadores em cujas elaborações a fundamentação mística da realidade não assume uma posição preponderante, tal como assume em Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, etc. o estatuto ontológico do irracionalismo ainda permanece constituindo a base fundamental sob a qual todos os outros problemas e articulações categoriais devem e podem ser erigidos. Tal é o caso de autores estritamente acadêmicos como Dilthey e Simmel e, de fato, de todos os autores que buscam (a partir de uma ontologia empírica) fundamentar metodologicamente o domínio das ciências humanas e históricas (ou ciências do espírito, *Geisteswissenschaften*) em oposição ao método das ciências da natureza. Acreditamos que ao se tomar por ponto de partida a formulação marxiana-lukacsiana da decadência ideológica e da ontologia empírica como base do pensamento burguês em seu período de decadência é possível lançar uma nova luz na “crise de identidade” da filosofia que emerge após a morte de Hegel e dissolução do hegelianismo.<sup>36</sup>

A narrativa tradicional de tal crise refere-se sobretudo ao avanço das ciências naturais que progressivamente deixou

36 cf. Beiser, 2014 p.15 e ss, para uma visão mais ampla cf. Freuler, 1997.

a filosofia sem um objeto próprio, obrigando-a cada vez mais ceder o espaço de pesquisa que antes tinha por seu para as ciências especializadas, impondo assim um necessário fim às sínteses abrangentes tais qual aquela grandiosa intentada por Hegel em seu projeto filosófico enciclopédico. Contudo, essa generalização apresenta diversas inconsistências, visto que é facilmente observável que o progresso das ciências não representou de fato uma crise generalizada para o pensamento filosófico, mas tão somente para os paradigmas filosóficos adotados pelo pensamento burguês após 1848. De fato, a situação se apresenta de maneira nitidamente diversa quando analisamos a especificidade do materialismo de Marx e Engels, para quem o avanço das ciências não apenas não representou qualquer problema ou crise fundamental para o seu desenvolvimento filosófico, como antes serviu de impulso para novos desenvolvimentos e confirmação de teses fundamentais; a mesma relação também se observa para a filosofia burguesa anterior à decadência ideológica, que nutria-se profundamente de todo o avanço científico (sobretudo a mecânica newtoniana e o campo das matemáticas, mas também os avanços nas ciências biológicas com Buffon, na química com Lavoisier etc. posteriormente também a economia política, como demonstrou Lukács em seu *O Jovem Hegel*). O fundamento de tal crise reside, justamente, na impossibilidade da filosofia burguesa romper com o fundamento empírico de sua própria ontologia, que reduz toda a reflexão ao nível do entendimento (tal como formulado por Kant) e todo o campo de investigação de objetos ao mero registro de regularidades e sua possível descrição matemática a partir da pura homogeneidade empírica dos fenômenos; tal era, propriamente, o método das ciências mecânicas-matemáticas e tomadas até os dias de hoje (pelas razões ideológicas já indicadas) como o derradeiro modelo da cientificidade pela filosofia burguesa.<sup>37</sup> Tal situação, engendrada pelo paradigma ontológico central do pensamento burguês, tem por consequência imediata a progressiva redução do campo de investigação da filosofia e a gênese de sua “crise de identidade”.

É dessa crise que surgem tentativas diversas de reivindicar um lugar para a filosofia a partir da abordagem dos objetos sociais e históricos, a mais representativa sem dúvida sendo a de Dilthey e sua distinção entre a metodologia do “explicar” (*erklären*) e “compreender” (*verstehen*), a primeira correspondendo à explicação

---

37 Cf. por exemplo a crítica de Ernst Mayr à aplicação acrítica dos métodos matemáticos da mecânica no campo das ciências biológicas cf. Mayr, 1982 pp. 14-15 e p. 115.

por leis causais das ciências naturais e a segunda referindo-se ao suposto método próprio das ciências humanas.<sup>38</sup> Tal distinção conceitual, baseada sobretudo na hermenêutica de Schleiermacher, busca conceber um método particular para apreender os fenômenos da história e da sociedade, distinto dos métodos das ciências da natureza distorcidamente filtrados pelo positivismo (que em última instância ainda reduz-se ao escopo do entendimento kantiano, i.e., à identificação e descrição matemática de regularidades ou leis causais empíricas) então reinante, ao mesmo tempo em que mantém absolutamente intacta a ontologia empírica que baliza todo o pensamento burguês.<sup>39</sup> A solução encontrada por Dilthey através da fundamentação de sua psicologia descritiva traduz-se em última instância à reorganização e interpretação arbitrária dos fenômenos empíricos da “vida” (que em última instância identifica-se com a experiência sensorial) através de uma operação do órgão da pura subjetividade cognoscente. Quer dizer, recorre-se à subjetividade do sujeito para acessar e dar forma ao misterioso universo dos fenômenos da *erlebnis*, situado numa esfera distinta das leis causais e mecânicas da natureza, de maneira conferir-lhes, hermeneuticamente, um *sentido*. Esse processo deve efetivamente resultar na dissolução de todas as conexões causais efetivas, de todas as legalidades e tendências objetivas da vida social:

Desse modo, Dilthey tornou-se o fundador do método das “ciências do espírito”. Ora, por mais legítima que seja a sua crítica ao positivismo acadêmico, é preciso afirmar aqui que a “coisa mesma” de Dilthey e dos fenomenólogos não é a coisa mesma em sua totalidade e objetividade. Não é total, pois as conexões e determinações sociais efetivas desaparecem nos objetos isolados em sua “singularidade”, e, quando eles são conectados, isso é feito apenas com a ajuda de abstrações e analogias mistificadoras. A “coisa mesma” não é objetiva, pois a vivência como órgão do conhecimento gera uma atmosfera de arbitrariedade subjetivista na escolha, acentuação, determinação etc. Em Dilthey, ainda existe uma certa tendência à objetividade; mas, em Gundolf, a arbitrariedade subjetivista prevalece conscientemente como método. (Lukács, 2020, p.370).

É visível como – a despeito de que rigor e seriedade de um pensador como Dilthey o impediram de incorrer em formulações

---

38 cf. sobre isso Appel, 1982 e Barash, 2003 p. 20 e ss.

39 cf. Hodges, 1952, p. 95.

abertamente místicas e na construção de mitos<sup>40</sup> – essa posição e elaboração metodológica deve redundar novamente na oposição demarcada por Wittgenstein do mundo puramente empírico e sua contraparte místico-irracional, acessada exclusivamente pela via da subjetividade. Nessa configuração exclui-se completamente a superação da pura empiria e imediatez dos fenômenos da percepção, através da investigação das cadeias causais e leis tendências objetivas, dos estratos e processos que engendram os fenômenos, que conformam a possibilidade de sua gênese. A reposta encontrada por Dilthey e outros para a “crise de identidade da filosofia” na oposição radical entre os métodos não-rationais, subjetivos, da filosofia e ciências humanas e aqueles das ciências da natureza por sua vez desembocou em uma tendência decididamente anticientífica na filosofia cujo ápice deve ser encontrado no misticismo que caracteriza o pensamento tardio de Martin Heidegger e sua “crítica” à metafísica ocidental e à técnica.<sup>41</sup>

(...) de tudo isso resulta, em relação ao nosso problema, uma situação particular para a filosofia na sociedade burguesa: a acientificidade (ou, para ser mais exato, o espírito anticientífico) da filosofia, que, em momentos críticos de inflexão, volta-se abertamente contra a razão. Isso produz um ambiente intelectual totalmente diverso, já que – paralelamente a essas tendências e em constante relação de interação entre elas – prossegue ininterruptamente a conquista da natureza pelas ciências naturais e pela técnica, ainda que de modo desacelerado; já que, no capitalismo decadente, a estagnação e o retrocesso das forças produtivas não assumem a forma de um retorno forçado para métodos inferiores de produção. (Lukács, 2020, p. 97).

Essa postura anticientífica do irracionalismo não deve, contudo, nos fazer perder de vista a unidade fundamental da filosofia burguesa – entranhada na ontologia empírica de que compartem – e os pontos de contato e transição que existem entre o irracionalismo e o positivismo ou cientificismo de matriz neo-kantiana. Segundo Lukács, o agnosticismo generalizado do positivismo e seu represamento das consequências ontológicas e ideológicas decorrentes do avanço e progresso no campo das ciências naturais

---

40 Contudo, os elementos irracionalistas de seu pensamento se impõe forçosamente mesmo para seus mais ardentes defensores, cf. Beiser, 2011, p. 356.

41 Heidegger e sua crítica da “técnica” sem dúvidas representa a versão mais influente e bem conceituada desse movimento, contudo ele não marca de nenhuma maneira a última formulação desse problema, que pode ser facilmente observado pelo mundo nos movimento obscurantistas anti-vacinas etc.

tal como o constante afastamento entre os métodos das ciências e da filosofia, prepara a cada passo a passagem para o misticismo irrefreado que dominará posteriormente a filosofia burguesa, dessa maneira opera-se uma “transformação do agnosticismo em mística” [*Hinüberwachsen des Agnostizismus in Mystik*],<sup>42</sup> possibilitada pela ontologia comum que compartilham.<sup>43</sup>

Mas isso não é tudo, é possível mesmo depreender do próprio procedimento lógico-formal positivista da indução – que consiste na subsunção de leis empíricas particulares (regularidades, conjunções constantes de eventos) a leis empíricas ou conceitos de ordem mais geral<sup>44</sup> – a base metodológica para a construção dos mitos que caracterizam as filosofia irracionalistas. Tal subsunção operada não em função de uma concordância ontológica do conteúdo específico que une tendencialmente um determinado conjunto de legalidades (por exemplo, a tendência de elevação da composição orgânica do capital e a lei tendencial da queda da taxa de lucro), mas tão somente de acordo com a coerência lógico-formal da proposição que descreve tal lei fornece o procedimento necessário da construção mitológica do irracionalismo. Recorrendo à análise que Marx faz sobre o mito de Prometeu empregado por Proudhon para explicar o fenômeno do trabalho excedente, Lukács indica a estrutura metodológica da explicação com base na elaboração de mitos:

(...) para formar um mito, é necessário na explicação mística dissolver completamente no pensamento todas as determinações objetivas e concretas dos objetos, cuja dinâmica unidade dialética faz do objeto o que ele é na realidade; é necessário apagar do mundo a causalidade real e a concreta história da gênese do objeto que lhe é estreitamente conectada. Apenas um caos incoerente e desolado de idéias desconexas originado dessa maneira pode - para empregar uma expressão moderna - se concentrar [*zusammenballen*] com êxito em um mito. (Lukács, 1989, p. 192).

---

42 Lukács, 1989, p. 151.

43 Sobre esse ponto são fundamentais as investigações de Paul Forman (Forman, 1971 p. 48 e ss.) que, embora caracterize erroneamente tal transformação nos termos de uma “capitulação”, fornece elementos indispensáveis para compreender o escopo da predominância da ontologia empírica no desenvolvimento das teorias científicas e a maneira como as premissas positivistas são extrapoladas em sentido irracionalista.

44 Sobre o problema da indução na filosofia positivista cf. Bhaskar, 1978, p. 63 e ss. Esse tipo de procedimento também é universalmente empregado na filosofia neokantiana, especialmente na “teoria dos valores” de Rickert, cf. Barash, 2003, p. 25.

Isto é, os pontos fundamentais são: (1) a dissolução das mediações ontológicas concretas que circunscrevem e engendram os fenômenos através de uma concepção puramente empírica da realidade, que reduz todas as formas de objetividade a um fluxo puramente contingente e indeterminado de instâncias sensoriais que sucedem-se temporalmente mas que carecem de todo o tipo de conexão necessária, de determinações universais ou unidade substancial; (2) subsumir esse caos empírico em um conceito abstrato e arbitrário, aduzido exógenamente e sem conexão com o conteúdo ontológico dos fenômenos, a fim de conferir um sentido a tais determinações tornadas abstratas a partir de sua redução à formas de objetividade puramente empíricas (isto é, à forma de uma “pseudo-objetividade”). Sobre essa metodologia de subsunção de um conjunto de determinações empíricas a um universal abstrato e arbitrário, Lukács recorre a uma passagem das *Teorias da Mais-Valia* de Marx que explicita com precisão o problema:

Pretende-se resolver a contradição entre a lei geral e os desenvolvimentos das condições concretas não por meio da descoberta dos elos intermediários, mas por meio da subsunção direta e do ajustamento imediato do concreto ao abstrato. E na realidade pretende-se efetuar isso por meio de uma ficção verbal, mudando-se os verdadeiros nomes das coisas. (Aí de fato ‘disputas verbais, ‘verbais’ mesmo porque se supõe que, se resolvem por meio de frases contradições reais que não foram realmente solucionadas). (Marx, 1985, p. 1142).

Assim, entre o problema de subsunção de leis e regularidades empíricas e a construção aberta de mitos, a diferença se dá apenas no grau e na maneira como é explorada uma mesma base metodológica-formal. Vê-se com isso como, em função da ontologia empírica que o pensamento burguês toma como ponto de partida necessário, os métodos formais do positivismo e do agnosticismo cientificista são empregados para a aberta construção de mitos que emergem no pensamento de Nietzsche, Spengler, Klages, Heidegger, Baumler e finalmente no nacional-socialismo (mais recentemente no mito do conflito entre o mundo “judaico-cristão” e o oriente pagão, no mito do excepcionalismo americano etc.). Aquilo que diferencia positivistas, neo-positivistas, neo-kantianos e mesmo figuras mais “ponderadas” do irracionalismo como Dilthey ou Simmel daquele mais crasso e radical é tão somente a acentuação e o quão estão dispostos a levar até a última consequência ao mesmo procedimento indutivista de corte agnóstico/empirista (muitas vezes reduzido à pura analogia).



A construção de mitos pela filosofia irracionalista é instrumental no cumprimento da principal necessidade ideológica da filosofia burguesa: a evasão da realidade concreta do desenvolvimento social e da historicidade objetiva, na tentativa de apresentar o modo de produção capitalista e a dominação da burguesia como uma determinação eternal e imutável do desenvolvimento social. O emprego do mito pelo pensamento irracionalista é imprescindível em seu combate aberto contra todas as tentativas de apreender as legalidades objetivas do desenvolvimento histórico na medida em que busca dissolver completamente esse conjunto de articulações e determinações na dimensão da pura empiria e forjar a partir do mito uma pseudo-historicidade a partir de tal dissolução capaz de operar como apologia indireta do capitalismo.

(...) toda “visão de mundo” [da burguesia no período pré-imperialista e imperialista *F.C*] é baseada numa teoria do conhecimento agnóstica, na recusa de que a realidade objetiva seja cognoscível; por isso ela não pode ser outra coisa senão um mito: algo inventado subjetivamente, mas com pretensões de constituir uma objetividade – insustentável do ponto de vista da teoria do conhecimento –, uma objetividade que só pode se apoiar em fundamentos extremamente subjetivistas, na intuição etc., e que, por isso, só pode ser uma pseudo-objetividade. Sob a forma dessa necessidade crescente – cada vez mais acrítica – por um mito, expressa-se claramente o período da decadência da burguesia; no lugar do desenvolvimento real, tem-se agora, sob a forma pseudo-objetiva do mito, um sonho burguês abstrato projetado sobre a realidade... (Lukács, 2020, p. 339).

Nesse sentido, é paradigmática a concepção de Heidegger acerca da mitologia; este afirma categoricamente que a mitologia é mais profunda e autêntica do que a ciência histórica tradicional na medida em que apenas ela é capaz de apreender a “história original” [*Ur-geschichte*] (em oposição à história comum que apreende o desenvolvimento social concreto, que por essa mesma razão é incapaz de apreender a história do ser, retendo-se apenas no universo do ente): “o saber de uma história original não é o desenterrar do primitivo e coletar ossos. Não é nem metade nem inteira ciência natural, mas se é algo em absoluto, é mitologia”.<sup>45</sup> E embora Lukács sublinhe que o papel prevalente assumido pelas construções mitológicas é algo que apresenta maior intensidade no período imperialista, é também necessário indicar que

---

45 Heidegger, 1983, pp. 164-165.

os fundamentos onto-gnosiológicos de tal rejeição da história em nome de uma pseudo-historicidade remontam à crítica aristocrática à Revolução Francesa e à razão. Esta fundava-se também na subsunção de um conjunto de determinidades empíricas ao conceito da individualidade de uma formação nacional e suas instituições, configuradas na concepção mística da nação como um organismo, hermeticamente apartado da totalidade do desenvolvimento histórico. Quer dizer, fundava-se em um conceito de historicidade que apenas tomava como essencialmente histórico os elementos *singulares* das diversas formações nacionais,<sup>46</sup> ignorando a maneira como tal singularidade pode formar-se apenas no escopo de um processo de desenvolvimento universal. Essa é de fato a essência da crítica nominalista de Burke ao caráter “anti-histórico” da Revolução Francesa e do Iluminismo, que por sua vez fornecerá a base da crítica romântica do capitalismo e das revoluções burguesas, centrais nas filosofias da restauração e na “escola histórica do direito” criticada por Marx.<sup>47</sup> Contra tal tendência, em seu próprio tempo, Hegel já indicava que toda a individualidade dos povos é sempre “uma individualidade cujas determinidades mais altas podem, por sua vez, ser concebidas a partir de uma necessidade mais universal”.<sup>48</sup> De fato, como indica Lukács, o irracionalismo burguês, em termos de conteúdo filosófico não apresenta nenhuma novidade com relação às filosofias reacionárias anteriores, apenas o aprofundamento hipertrófico de algumas de suas tendências fundamentais. O que surge primeiro em Burke e na reação aristocrática às revoluções burguesas como uma crítica nominalista a toda forma de universalidade racional em defesa do particularismo feudal desdobra-se no irracionalismo posterior nos grandes mitos de Nietzsche, Spengler, Heidegger e Rosenberg como apologética indireta do capitalismo e da dominação da burguesia.

#### IV. Considerações Finais

A despeito das limitações quanto ao escopo deste trabalho, acreditamos que a formulação lukacsiana acerca do estatuto ontológico do irracionalismo, assim como a investigação da base

---

46 cf. Meinecke 1972 p. lv

47 cf. Barata-Moura, 1994, p. 16 e ss. sobre o caráter empirista de algumas críticas direcionadas à Revolução Francesa por conservadores alemães cf. Droz, 1949 p. 348 e ss.

48 Hegel 2007 p. 129.

ontológica geral do pensamento burguês, nos auxilia a encontrar um caminho fecundo para esclarecer muitas das questões que circundam não somente o desenvolvimento da filosofia contemporânea, mas todo o complexo de reverberações ideológicas que emergem a partir da crise estrutural do capital ora observada. O esclarecimento do estatuto ontológico da filosofia burguesa em geral e do irracionalismo em particular possibilita a apreensão da maneira como se estruturam e articulam sistematicamente as principais categorias que caracterizam o pensamento irracionalista e a necessidade imanente de tal articulação a partir da ontologia empírica que este toma como paradigma da estrutura da realidade e da realidade social em particular. A compreensão desta infraestrutura categorial, por sua vez, permite compreender as alterações, acentuações e transformações conceituais que as filosofias irracionalistas operam sob esta mesma base a partir das necessidades materiais e ideológicas da burguesia. Obviamente, os elementos e linhas gerais delineados neste trabalho devem ser concretizados e sua validade verificada em trabalhos monográficos detalhados acerca dos principais e mais significativos sistemas de pensamento irracionalista, identificando a maneira como cada pensador, a partir das tendências suscitadas pelo ser social de sua classe, opera tais alterações e modificações sob a base geral fornecida pela obra de Lukács e que tentamos delinear resumidamente neste artigo. Esta é, sem dúvidas, uma importante tarefa para o futuro.

## Referências

- APPEL, K. A. (1982) “The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences” em Fløistad G. (eds) *La philosophie contemporaine / Contemporary philosophy*. International Institute of Philosophy / Institut International de Philosophie, vol 2. Haia: Martius Nijhoff.
- BARASH, J. A. (2003). *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Nova Iorque: Fordham University Press.
- BARATA-MOURA, J. (1994). *Marx e a Crítica da «Escola Histórica do Direito»*. Lisboa: Caminho.
- BEINER, R. (2019). *Dangerous minds. Nietzsche, Heidegger and the return of the far right*. Filadelfia: University of Philadelphia Press.

- BEISER, F. (2011) *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2014). *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860–1900*. Princeton: Princeton University Press.
- BHASKAR, R. (1979) *A Realist Theory of Science*, Sussex: The Harvester Press.
- CARNAP, R. (2016). “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21(2), 95-115.
- CASTRO ROCHA, C. (2021) *Guerra cultural e retórica do ódio*. Goiânia: Caminho.
- CHARBONNIER, V. (2019) *De l’objectivité à l’histoire : émergence de la problématique ontologique chez Lukács* (tese). Toulouse: Université de Toulouse 2.
- DROZ, J. (1949) *L’Allemagne et la Révolution Française*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1994) *Dits e Écrits II*, Paris: Gallimard.
- FORMAN, P. (1971). “Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment” em *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 3 (1971), pp. 1-115.
- FREULER, L. (1997). *La Crise de la Philosophie au XIX siècle*. Paris: Vrin.
- FRITSCHÉ, J. (1999). *Historical destiny and National Socialism in Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- GARGANI, M (2020). “Lukacs 1933-1942. L’irrazionalismo nell’età del fascismo” em *Rivista di Storia della Filosofia*, ano LXXV, 1/2020.
- GRIMM, R. H. (1977). *Nietzsche’s Theory of Knowledge*. Berlin: De Gruyter.
- HARRÉ, R. (1964) *Matter and Method*, London: Palgrave Macmillan.
- HEIDEGGER, M. (1973). *Os Pensadores XLV*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Gesamtausgabe, Band 40: Einführung in die Metaphysik* Frankfurt: Vittorio Klostermann.

- \_\_\_\_\_. (2015). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- HEGEL, G. W. F. (2007). *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. São Paulo: Loyola.
- HODGES, H. A. (1952). *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. Bristol: Routledge & Kegan Paul.
- INVERNIZZI, G. (1994). *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*. Firenze: Nuova Italia.
- KANT, I. (1988) *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70
- \_\_\_\_\_. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KRACKOW, C. (1954). *Die Entscheidung. Eine Untersuchung uber Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt: Campus.
- KÖHNKE, K. C. (1991). *The Rise of Neo-Kantianism. German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOSURDO, D. (2017) “Lukács et la destruction de la raison” em LUKÁCS, G. (2017) *La Destruction de la Raison III<sup>o</sup> partie*. Paris: Editions Delga.
- LOSURDO, D; SALVUCCI P.; SICHIROLLO, L. *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino: QuattroVenti.
- LUKÁCS, G. (1951) *Existentialismus oder Marxismus?* Berlim: Aufbau.
- \_\_\_\_\_. (1989) *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlim: Aufbau.
- \_\_\_\_\_. (2012) *Para uma Ontologia do Ser Social I*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Marx e Engels como Historiadores da Literatura*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2018) *O Jovem Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2020) *A destruição da razão*. Maceió: Instituto Lukács.
- MARX, K. (1985). *Teorias da Mais-Valia III*. São Paulo: Difel.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2003) *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo.
- MAYR, Ernst. (1982) *The Growth of Biological Thought*. Cambridge: Belknap.
- MEINECKE, F. (1972) *Historism. The Rise of a New Historical Outlook*. New York: Herder and Herder.

- PATON, H. J. (1936) *Kant's Metaphysic of Experience*. Londres: George Allen & Unwin.
- SCHNÄDELBACH, H (1984). *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TERTULIAN, N. (2009). “Sobre o método ontológico-genético em filosofia” em v. 27 n. 2 (2009): Dossiê - Ontologia crítica e conhecimento em Educação.
- TRAVERSO, E. (2021) “Dialectic of irrationalism, historicizing Lukács's *The Destruction of Reason*” em LUKÁCS, G. (2021) *The Destruction of Reason*. Londres: Verso.
- VARELA, N. G. (2017). *Heidegger: Nazismo y Política del Ser*. Barcelona: Montesinos.
- WILEY, T. (1978). *Back to Kant. The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Detroit: Wayne State University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2017) *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp.

# Lukács y la decadencia ideológica: función social y crítica inmanente del irracionalismo y el agnosticismo

SERGIO DANIEL GIANNA<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente trabajo analiza, con base en las obras de György Lukács, *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la Ideología reaccionaria?* y *La destrucción de la razón*, algunas de las proposiciones fundamentales del filósofo acerca del devenir histórico de la ciencia y de la filosofía en el marco del modo de producción capitalista. Para ello, se presentarán algunas de las claves heurísticas para su análisis, a partir de la necesidad de develar la génesis, función social y crítica inmanente, así como sus principales momentos históricos de desarrollo, tanto en su fase clásica como con el inicio de la decadencia ideológica del pensamiento burgués. Finalmente, se recuperan algunos elementos de la relación entre ideología, ciencia y filosofía.

**Palabras claves:** Ciencia y filosofía, Función social y crítica inmanente; Fase clásica del pensamiento burgués; Decadencia ideológica.

## Introducción

Netto (2004) utiliza una figura alegórica para caracterizar el lugar que ocupa el filósofo György Lukács en los siglos XX y XXI. Dicha figura es la del **exilio**. Esta no es extraña en la trayectoria biográfica e intelectual del pensador húngaro, que estuvo, en buena medida, alineada y articulada a su adhesión al Partido Comunista, y lo llevó a atravesar en vida dos exilios: el primero en 1919, con la llamada revolución húngara, y su traslado a Viena, y luego el que es producto de la revuelta húngara de 1956, que lo condujo a Rumania.

Pero, con perspicacia, y de allí su carácter alegórico, Lukács estaría atravesando su **tercer exilio**, que tiene ciertos rasgos particulares, porque remite a su legado teórico, de aquella virada

---

<sup>1</sup> Licenciado en Trabajo Social (UNC), Magister en Trabajo Social (UNLP) y Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Profesor visitante del Programa de posgraduación en Servicio Social (UFAL).

en su pensamiento que comienza a acontecer en los años treinta del siglo pasado. La lectura de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx y los *Cuadernos filosóficos* de Lenin lo llevaron a afirmar la necesidad de recomenzar sus estudios sobre el marxismo, concluyendo en lo que Oldrini (2017) denominará un **marxismo sistemático** de la madurez tardía, representado, sobre todo, en obras como la *Estética* y la *Ontología del social*.

Un elemento que aparece recurrentemente en varias de las entrevistas a Lukács (2021a) en este período de madurez tardía es su observación acerca de la necesidad del *renacimiento del marxismo*, que, en términos generales, puede ser entendida en un doble sentido: recuperar las bases ontológicas que caracterizan a la obra marxiana, saliendo de aquel “sueño dogmático” instaurado por el estalinismo que reduce el marxismo a una especie de agnosticismo de manual que aplica leyes atemporales a cualquier momento histórico, cómo en la necesidad de afinar su capacidad heurística, esto es, dar cuenta de nuevos fenómenos que devienen de la dinámica del capital y el capitalismo, sobre todo en su dimensión manipulatoria, que no se habían desarrollado en el contexto histórico en el que Marx escribió su obra.

De este modo, la recuperación de una *ontología materialista*, presente ya en las bases teóricas del propio Marx, es lo que coloca a Lukács a contramano de las formas científicas y filosóficas contemporáneas. Si la primera se orienta a abordar las “características del ser en cuanto ser” (2018a, p. 144) y, por ende, antepone las determinaciones genéticas y constitutivas del ser y su devenir, entendidas a partir de la dialéctica de continuidad y discontinuidad presente en el salto ontológico en los diferentes niveles del ser, las tendencias agnósticas e irracionalistas declaran incognoscible la cuestión del ser y apenas se preocupan por los “efectos útiles” que tienen las ciencias, mediante la manipulación de variables concretas de la realidad, asumiendo una “posición de completa neutralidad” en todo lo que refiere a las “cuestiones de concepción de mundo, dejando simplemente en abierto todo lo ontológico” (2018b, p. 351). Así, el alcance y la función social que tienen la ciencia y la filosofía en el pensamiento lukacsiano son radicalmente opuestos a las formas concretas que asumen el irracionalismo y el agnosticismo en cada momento histórico. Esta es una de las bases que funda el llamado “tercer exilio” de Lukács.

No obstante, el hecho de que el pensamiento lukacsiano pudo haberse tornado un pensamiento del exilio, opuesto y antagónico



respecto de la forma hegemónica de ciencia y filosofía, no lo ha relegado al olvido. Es más, Latinoamérica, y en particular Brasil, se ha tornado un espacio privilegiado para el diálogo de una parte importante de la *intelligentsia* marxista, o cercana a ella, tanto en lo que refiere a la necesidad de rediscutir las orientaciones políticas de las organizaciones políticas de la clase trabajadora como en lo que respecta a una presencia importante en determinados debates científicos, filosóficos y estéticos ocurridos en los últimos años.

En ese marco, los lectores de habla portuguesa se han tornado un público privilegiado para acceder a obras fundamentales de Lukács; entre ellas, hay dos que han ganado relevancia: *La destrucción de la razón*, editada por el Instituto Lukács en el año 2020, y *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?*, editado por Colectivo Veredas en el año 2021. Ambos textos permanecían inéditos en portugués y, en el caso de este último, es el segundo idioma al que fue traducido.

En consideración tanto del lugar que ocupa Lukács en el escenario contemporáneo de la ciencia y la filosofía como de la difusión de sus obras en lengua portuguesa, este trabajo se propone indagar en torno a algunas articulaciones existentes entre los dos textos mencionados,<sup>2</sup> en el marco del concierto más amplio de la obra lukacsiana. Sin dudas, este trabajo no agotará un objeto tan amplio y que aún requiere de mayores y profundas indagaciones, pero sí presentará algunos elementos fundamentales en torno a aquellas.

Para ello, este artículo se propone trabajar en varios momentos articulados entre sí. El primero, referido a algunas determinaciones sustantivas que Lukács propone para analizar el devenir de la ciencia y de la filosofía como complejos sociales en una determinada forma de sociabilidad. A partir de dichas claves heurísticas, se presentarán los períodos de desarrollo de la ciencia y la filosofía en el marco del modo de producción capitalista: en particular, aquella **fase clásica o progresista**, que abarcará aquel amplio arco histórico del Renacimiento al Iluminismo y en él, el llamado **humanismo clásico alemán**. Esta última categoría se la considera una clave articuladora entre aquello que el propio

---

2 Además de los elementos presentados en este trabajo, se han abordado otros en la Presentación a la edición brasilera de *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?* (GIANNA Y ANDRADE, 2021).

Lukács sostiene en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* y *La destrucción de la razón*: en el que la primera obra se torna “[...] una imagen positiva contrapuesta al período “clásico” del irracionalismo [...]” (2018c, p. 42). En tercer lugar, se analizará el alcance y desarrollo que adquiere la llamada **decadencia ideológica del pensamiento burgués** y sus fases históricas. Finalmente, se presentarán algunas reflexiones acerca de la relación entre ciencia, filosofía e ideología y el papel que pueden tener estas en la conformación de una ideología reaccionaria.

Concluyendo con esta introducción, quería dejar mi agradecimiento a la lectura atenta de Mariana Andrade, cuyos comentarios han enriquecido este trabajo. Como también quería dedicar este trabajo a la memoria de Ángel Moreira, a quien llamábamos de Angie, que recientemente nos dejó, con quien compartíamos, en el marco de la pandemia de Covid-19, un grupo de estudio sobre la *Ontología del ser social* y cuyo espíritu interrogativo y de creciente interés en torno a la obra de Lukács nos hará falta.

## **Ciencia y filosofía: génesis, función social y crítica inmanente**

Lukács, en la “Introducción” a *La destrucción de la razón*, brinda algunas claves analíticas fundamentales para entender el desarrollo y las principales determinaciones que asumen la ciencia y la filosofía a lo largo de la historia. Un primer aspecto es la consideración de que

La Historia de la Filosofía, así como la del arte y de la literatura, nunca es –como sostienen sus historiadores burgueses – simplemente la historia de las ideas filosóficas o de las personalidades que las sustentan. Tanto los problemas como las vías de resolución son colocados a la filosofía por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el desarrollo social, por el despliegue de la lucha de clases. Los trazos fundamentales y decisivos de cualquier filosofía no pueden ser jamás revelados excepto por medio del reconocimiento de esas fuerzas motrices primarias (LUKÁCS, 2020, p. 9).

Esta citación finaliza con una afirmación tajante por parte de Lukács: la historia de la filosofía, como también la del arte y la de la ciencia, no podría dilucidarse sin entender las “fuerzas motrices” que la median y las mismas van más allá de las “ideas filosóficas” o de la “personalidades” que la desarrollan. Por eso, para el filósofo húngaro, es imposible separar el “texto” del “contexto”.

En dicho marco, el “contexto” brinda elementos para comprender cuales son los “problemas” imperantes en la época, así como las proposiciones que serán desenvueltas en torno de la misma por la filosofía, la ciencia y el arte. Para Lukács, la historia de la ciencia y la filosofía remite a las formas concretas en las que los seres humanos organizan su metabolismo social en cada época y de estas emergen los conflictos sociales, las problemáticas y los desafíos en torno a los cuales varios complejos sociales dan algún tipo de respuesta.

Cabe resaltar que las **fuerzas motrices** a las que refiere Lukács explícitamente son dos: las fuerzas productivas y la lucha de clases. La primera refiere al papel que cumple la ciencia en el desarrollo de las fuerzas productivas y cómo la forma concreta en que asume la organización del metabolismo social puede contribuir a su desarrollo o a instaurar limitaciones, promoviendo u obstaculizando la relación entre ciencia y producción.<sup>3</sup>

Respecto a la **lucha de clases**, como el propio Lukács refiere en *La destrucción de la razón*, es “[...] la lucha de clases [la que] induce [a] una determinada camada social, sus ideólogos y el público de esos ideólogos, a negar o contestar los hechos más importantes de la realidad social [...]” (2020, p. 172). Es el lugar objetivo que ocupa una clase social en un metabolismo social, así como los enfrentamientos que existentes en una época, los que inciden en ese campo de posibilidades de la ciencia y la filosofía. En la misma obra, Lukács sostiene:

[...] la toma de posición a favor o en contra de la razón es decisiva en relación a la esencia de una filosofía como filosofía, en su papel junto al desarrollo social. Hasta mismo porque la propia razón no es algo que está por encima del desarrollo social de modo apartidario y neutro; por el contrario, ella refleja siempre la racionalidad (o irracionalidad) concreta de una situación social dada, de una dada dirección del desarrollo social y, al darle claridad conceptual, promueve o retarda ese desarrollo [...] Si aquellos que se mueve para adelante es considerado razón o sinrazón, si esto o aquello es afirmado o rechazado, constituye justamente un factor esencial y decisivo en la toma de partido, en la lucha de clases en la filosofía (2020, p. 10-11).

En otros términos, la lucha de clases de cada momento histórico se expresa en el papel que asume y en el posicionamiento

---

3 Sobre esto, ver el capítulo II de la *Estética* (LUKÁCS, 1966).

que sostiene la filosofía. De allí que la razón no pueda ser entendida sin su base social, sin las determinaciones concretas e históricas que la atraviesan, ni ser concebida como un complejo social neutro, con un mirar aséptico de la realidad.<sup>4</sup>

Esta determinación de clase, y su lugar objetivo ante la realidad misma y sus contradicciones, es apenas un elemento a ser tenido en cuenta. Mismo pensadores de “buena fe” pueden dar una “representación por completo falsa de la realidad social” (LUKÁCS, 1975). Esto se relaciona a las determinaciones objetivas que instaura el modo de producción capitalista, en particular, con las formas históricas que asume la **alienación: el fetichismo de la mercancía**, donde las relaciones sociales son mediadas por cosas y, aparentemente, se presentan como relaciones entre las propias mercancías. Esto llevará a que

Con intensidad creciente, la sociedad se presenta ante el pensamiento burgués como un conjunto de objetos muertos y de relaciones entre cosas, en lugar de reflejarse en ellos tal cual es, es decir, como la reproducción ininterrumpida y sin cesar cambiante de las relaciones humanas. El clima mental así creado es muy desfavorable para el pensamiento dialéctico. En definitiva, es tan profundo el foso entre la realidad y el pensamiento que en éste sólo se reflejan las manifestaciones superficiales [...] (LUKÁCS, 1975, p. 20).

Así, además del lugar objetivo que ocupe una clase en un determinado metabolismo social, y la función social asumida por su *intelligentsia*, existen determinaciones propias del orden social capitalista, comandado por el capital, que profundizan la dificultad de superar sus capas reificantes y comprender que aquello que aparece en su aspecto cósmico es, en verdad, el resultado de determinados procesos. Esto es también lo que impide que Lukács recaiga en posturas similares a la de la sociología del conocimiento, que conducen a un relativismo en el conocimiento.<sup>5</sup>

---

4 Sobre la relación entre partidismo, objetividad y neutralidad se puede consultar el capítulo sobre *Lo ideal y la ideología* de la *Ontología del ser social* (LUKÁCS, 2018a), así como el capítulo I y IV de *¿Existencialismo o marxismo?* (LUKÁCS, 1975).

5 Sobre esta última, ver las observaciones del propio Lukács (2020) destinadas a Mannheim. También, resultan imprescindibles los aportes de Mészáros (1993) en *Ideología y ciencia social*, en particular su punto 7, que forma parte del libro *Filosofía, ideología y ciencia social*. Dichos presupuestos también son válidos para algunas posturas inspiradas por la sociología del conocimiento y que plantean un nexo con el marxismo. Por ejemplo la propia obra de Löwy (1992) *¿Qué es la sociología del*

Esta primera determinación, que refiere a que la historia de la filosofía debe ser entendida a partir de sus “fuerzas primarias” aparece referenciada en otros momentos de *La destrucción de la razón*, como también en la *Ontología del ser social*. Recuperando una observación de los *Grundrisse*, Lukács destaca aquel pasaje que se da de **la realidad a los libros** y de **los libros a la realidad**. Dicho proceso representa una unidad con un doble movimiento en su seno, en el cual, el primer pasaje remite a aquellas determinaciones históricas, el suelo histórico bajo el que se desenvuelven las respuestas científicas y filosóficas.

Pero esta es apenas una de las determinaciones fundamentales de este proceso, es decir, el pasaje de la “realidad a los libros” queda incompleto, y conduce a un reduccionismo, si no se considera aquel movimiento que ocurre de los “libros para la realidad”.

Este segundo proceso alude a que además de entender bajo qué circunstancias históricas se desarrollan las múltiples respuestas dadas desde las formas de conciencia social, es preciso realizar un análisis pormenorizado de sus principales proposiciones. Como sostiene Lukács: es necesario “[...] presentar concretamente – en el propio material filosófico–la falsedad filosófica, la distorsión de las cuestiones filosóficas fundamentales, el aniquilamiento de sus conquistas, etc. como consecuencias necesarias, objetivamente filosofías, de tales posicionamientos” (2020, p. 11). Este presentar “en el propio material filosófico” (sus principales tesis, proposiciones e hipótesis) presupone entender no sólo al “texto” en el “contexto”, sino también las respuestas concretas que el primero brinda, su posicionamiento ante las cuestiones acuciantes de cada época histórica y sus proposiciones en torno a ellas.

Esta unidad con una doble procesualidad, que va de la realidad a los libros y de los libros a la realidad, es concretizada por Lukács como el análisis de la **génesis, la función social y la crítica inmanente** de las formas de conciencia social, en particular de la ciencia y la filosofía. En otros términos, incorporar las consideraciones acerca de la génesis y la función social caracteriza de forma situada las condiciones objetivas bajo las cuales la *intelligentsia* desenvuelve sus tareas y cuál es el clima de época imperante.

---

*conocimiento?*, traducida al portugués como *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen*.

El “contexto” brinda elementos acerca de los conflictos predominantes de una época, sus principales desafíos y problemáticas, que se presentan como las “condiciones sociales” que contribuyen a que impere un atmósfera cultural para una “crítica sana y sobria o para la superstición” (LUKÁCS, 2020, p. 80). Como insiste el filósofo húngaro: comprender estas determinaciones es algo importante, pero se revela como insuficiente, en tanto “[...] la crítica inmanente es un elemento legítimo y hasta indispensable para la exposición y el desenmascaramiento de las tendencias reaccionarias en la filosofía [...]” (LUKÁCS, 2020, p. 11).

Por ello, el trabajo sobre el “texto” resulta fundamental, no es posible dispensar el pensamiento científico y filosófico por el mero hecho de ser “burgués”, por ser “reaccionario” o “decadente”. Por el contrario, la crítica inmanente se propone bucear sobre “aguas profundas”, mostrar cómo se manifiestan las tendencias teóricas concretamente, cuáles son sus principales determinaciones y cómo se presentan y elaboran sus principales formulaciones. No es un rechazo valorativo lo que propugnan las proposiciones lukacsianas, sino la crítica inmanente de las formulaciones presentes en las tendencias científico-filosóficas de su época, así como la comprensión de las mismas a partir de su génesis, esto es, el marco histórico concreto en el que se desenvuelven y la función social que desempeñan en el orden societario existente.

A ello alude Lukács como esa triple determinación inseparable entre **génesis, función social y crítica inmanente** y que su separación conlleva a miradas reduccionistas en torno a la ciencia y la filosofía, incapaces de concebir esa doble procesualidad de los libros a la realidad y de la realidad a los libros. Esto presupone, en igual medida, concebir que la realidad objetiva no determina de modo unívoco y directo a la ciencia y la filosofía, por el contrario, abre el campo de posibilidades y de alternativas para su desarrollo. Al mismo tiempo, se desenvuelven múltiples y diversas respuestas científico-filosóficas a cada momento histórico y su análisis concreto es lo que permite dilucidar sus alcances y limitaciones.

De este modo, la *intelligentsia* debe ser comprendida en el marco de las relaciones sociales concretas, es allí que se ubican los principales desafíos y problemáticas colocadas por la sociabilidad a los intelectuales. Y de esto se desprenden dos cuestiones. La primera, de las diversas y múltiples respuestas dadas, algunas ganan relevancia en la medida que son capaces de “penetrar en las cuestiones de su tiempo”, son capaces de conectar las cuestiones

del presente con el pasado y una direccionalidad de futuro. Y en ese marco, el lugar objetivo de la clase social a la cual pertenece el intelectual incide en éste, pero no lo determina como una necesidad absoluta. El nivel filosófico, y la capacidad del intelectual de elevarlas a las “más altas esferas de la abstracción filosófica”, es posible si es capaz de tomar una “distancia” con ese punto de vista de clase y enfrentarse con las determinaciones realmente existentes de la propia realidad.<sup>6</sup>

Estos elementos son fundamentales para comprender las proposiciones colocadas por Lukács respecto a la ciencia y la filosofía en el orden social capitalista, comandando por el capital. En ese marco, obras como *¿Existencialismo o marxismo?*; *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?* o *La destrucción de la razón* realizan una caracterización de dichos complejos sociales a partir de la triple clave analítica entre génesis, función social y análisis inmanente. A continuación, se harán algunas ponderaciones sobre dicha periodización y algunas de las principales determinaciones que caracterizan a la ciencia y la filosofía.

## Ciencia y filosofía: de la fase clásica a la decadencia ideológica

En la introducción de este trabajo ya se hizo referencia a las observaciones hechas por el propio Lukács acerca de la conexión existente entre *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* y *La destrucción de la razón* y cómo la primera obra funciona como un contraste y contraposición al período clásico del irracionalismo.

---

<sup>6</sup>En ese aspecto, Tertulian muestra cómo en las obras de madurez tardía de Lukács ganó relevancia la **esencia genérica** y el **género humano** y cómo estas nociones no pueden ser reducidas al proletariado, aun cuando esta es la única clase social, por su lugar objetivo en el orden sociometabólico del capital, capaz de transformar radicalmente la forma de organizar el modo de producción, entendida, como lo hacían Marx y Engels (2009) en *La ideología alemana*, como un modo de organizar la vida. Refiere Tertulian: “Cuando prescribe [Lukács] que se vean, en la inmanencia de las reivindicaciones prácticas y de alcance limitado del proletariado, objetivo que buscan la condición humana en su universalidad, cuando rechaza disociar el programa de las pequeñas reformas del objetivo final que es el salto del dominio de la necesidad para el de la libertad, busca, al hacerlo, tornar sensible la conciencia genérica de la humanidad como realidad constitutiva del movimiento del proletariado” (2003, p. 264 con modificaciones).

Esta contraposición debe ser entendida en un cuádruple sentido. El primero refiere a cómo el irracionalismo se configura a partir de la crisis del hegelianismo y se torna una respuesta frente a la dialéctica idealista de Hegel. El segundo sentido, si se torna su principal adversario, como “representante más notorio del progreso filosófico-burgués de su época”, el irracionalismo es capaz de identificar en Hegel algunos “errores y limitaciones” y, a partir de ellos, “puntos de apoyo reales, pretextos para una crítica –relativamente- certera” (LUKÁCS, 2018c, p. 42). El tercer sentido, las afinidades existentes entre Hegel y la literatura alemana de su época, sobre todo mediante el clasicismo alemán y su oposición respecto al romanticismo.

Y, el cuarto sentido, remite al nexo entre Hegel y Marx, en tanto el primero, y, con él, la filosofía clásica burguesa, “[...] no compone sólo el máximo de desarrollo ideológico de la burguesía, sino también traspasa de ese modo a la concepción de mundo socialista” (LUKÁCS, 2021b, p. 30). En otros términos, la ontología marxiana no se funda en el vacío, en cuanto es capaz de recuperar la “herencia cultural” de lo máximo de avance que alcanzó la ciencia y la filosofía burguesa, sometiéndola a una crítica ontológica, que conduce a que “[...] por primera vez en la historia de la filosofía las categorías de la economía aparecen como las de producción y reproducción de la vida humana y, con eso hace posible una descripción ontológica, de base materialista, del ser social” (LUKÁCS, 2018b, p. 562).

En *¿Existencialismo o marxismo?* se analiza el devenir histórico del pensamiento burgués a partir del desarrollo de la filosofía. Para ello, Lukács identifica con precisión alguna de las determinaciones constitutivas de dicho complejo social: el mismo tiene por objeto “la concepción de mundo misma en sus formas abstractas y generales” (1975, p. 21). En la *Ontología del ser social*, referirá que la filosofía torna al género humano el objeto de la reflexión filosófica, conectando el pasado, el presente y el futuro de su devenir histórico.

Esto marca una distinción bien precisa de la filosofía respecto a otros complejos sociales, en cuanto es capaz de interrogarse acerca de “las cuestiones últimas de la existencia y del conocimiento” (LUKÁCS, 1975, p. 21). Así, la filosofía combina el elemento desantropomorfizador y con aquel antropocéntrico, los avances alcanzados por el conocimiento científico articulados al género humano y se devenir histórico. Y si ésta tiene por objeto la



conformación articulada de una concepción de mundo, la torna más permeable a los “defectos de la concepción ideológica”.

Teniendo en cuenta la función social que desempeña la filosofía, es que Lukács identifica tres grandes períodos históricos: aquel dado por la llamada filosofía burguesa clásica, la posterior conformación de la decadencia ideológica del pensamiento burgués y la forma concreta que esta última asumirá durante la fase imperialista.

En relación al primer período histórico, el de la filosofía clásica burguesa, o, como la llaman algunos intérpretes de Lukács, tradición progresista (COUTINHO, 2015), Lukács afirma que se desenvuelve desde el Renacimiento hasta el cierre del llamado ciclo de las revoluciones burguesas. Es decir, es un período histórico atravesado por los avances científicos, filosóficos y artísticos iniciados durante el movimiento renacentista, la conformación del Iluminismo y sus expresiones nacionales, la economía política clásica y la constitución del llamado humanismo clásico alemán, en cuanto engloba en sí, sobre todo en la figura de Hegel y también de Goethe, el máximo de avance alcanzado por el pensamiento filosófico burgués.

Dicho marco es el de constitución de la burguesía como clase social, inicialmente detentando su poderío económico para luego expandirlo políticamente. Es el tránsito que se produce entre la acumulación primitiva y las bases constitutivas de conformación del capital industrial, como de las formas absolutistas a la conformación de las primeras repúblicas, en tanto expresión de la emancipación política. Es esta época la que da, para Lukács, “[...] nacimiento a la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía” (1975, p. 21).

Sin poder detenerse *in extenso* en este largo período, sí cabe referenciar algunos elementos abordados por Lukács acerca del papel que la *intelligentsia* asume durante este período. En primer lugar, esta conformación de una **concepción de mundo** burguesa demanda de la filosofía un papel activo en los avances y descubrimientos desarrollados por las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas y sociales. Al decir del filósofo:

Las intervenciones de la filosofía en los grandes problemas concretos de las ciencias naturales y sociales se reconocen como fértiles y de ahí aquella se eleva hasta la región de las abstracciones supremas. Así se manifiesta su carácter de universalidad y su papel de fermento de las ciencias que le permiten descubrir tantas nuevas perspectivas (LUKÁCS, 1975, p. 22).

Aquí se observa cómo en esta fase clásica o progresista existe una **unidad**, que se retroalimenta, entre filosofía y ciencia, incorporando los avances de las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales a aquella concepción de mundo emprendida por la filosofía, al tiempo que esta última coloca nuevos interrogantes y elementos a la ciencia para ser elaborados y desarrollados.

Esto, sin dudas, se vincula con el segundo rasgo rescatado por Lukács de la fase clásica del pensamiento burgués. Esta elaboración articulada de la totalidad, esta concepción de mundo encarnada por la filosofía, en articulación con las ciencias, se relaciona al papel que la *intelligentsia* cumple en ese momento histórico. La ciencia y la filosofía acompañan, y forman parte, de los embates prácticos de la burguesía en su lucha contra el feudalismo y son los “vastos intereses generales” de la primera los que llaman a “transformar en el sentido del progreso el conjunto de la sociedad” (LUKÁCS, 1975, p. 22). De allí los adjetivos con los que Lukács caracteriza la vinculación entre los pensadores y la realidad: “sutil y robusto”.

Esto ubica a dichos sectores intelectuales, que se articulan con los intereses de la burguesía, en un lugar bien concreto: el de una “independencia considerable” frente a los momentos coyunturales o la “táctica momentánea de su clase”; a su vez, recuperando la “misión histórica de la burguesía” como su eje fundamental. Esta distancia, entonces, dilucida cuál es el **papel de la crítica**, emprendida desde la propia clase burguesa, pero colocando la cuestión de la direccionalidad no en elementos coyunturales, sino de largo alcance, en la concretización del “reino de la razón”.

Aquí no se cuenta con el espacio suficiente para abordar el arco histórico que lleva del Renacimiento al Iluminismo,<sup>7</sup> pero sí es factible recalcar algunas observaciones de Lukács acerca de la relación entre dicho período y la filosofía de Hegel. Como refiere en *El joven Hegel*: “Para las filosofías del Renacimiento y de la Iluminismo, las disciplinas metodológicamente decisivas son la matemática, la geometría y las nascentes ciencias de la naturaleza (especialmente la física)” (1970, p. 318). Esto sentará las bases de una filosofía de la naturaleza **inmanente**, en cuanto la naturaleza posee determinadas leyes que los seres humanos pueden aprender racionalmente.

---

<sup>7</sup>La bibliografía acerca del Renacimiento y del Iluminismo es extensa. Sobre el primero, sigue siendo relevante la consulta de Heller (1994) y Kofler (1992). Existen varias consideraciones de Lukács (2011) en torno al Iluminismo, que son sucintas y precisas, en los *Escritos de Moscú* y en *Goethe y su época* (LUKÁCS, 1968). Algunos elementos sintéticos fueron abordados en Gianna (2022).

Los avances ocurridos en las ciencias naturales, con el Renacimiento y la llamada revolución en las ciencias naturales del siglo XVII, tendrán su correlato en las ciencias humanas y la filosofía con el Iluminismo. Como refiere Lukács, el Iluminismo puede ser considerado como aquella preparación ideológica de la burguesía en su confrontación con el absolutismo feudal, al basarse en la “ilusión de que la destrucción del feudalismo abriera el camino para un progreso armónico de la humanidad”, en el que coincide el “interés individual”, la “felicidad individual”, y el “interés universal” (2011, p. 107-108).

El Iluminismo, entonces, propugna la transformación práctica de las relaciones sociales por parte de la burguesía, con miras a la instauración de un nuevo estadio societario, de carácter racional, que el propio Engels caracterizará como el “reino de la razón” y que contiene el desarrollo de un “progreso armónico” en un doble sentido: de desarrollo del interés universal, donde las nuevas relaciones sociales instauran un nuevo interés colectivo, que coincide con el desarrollo de la individualidad humana y la procura de su felicidad.

De hecho, para Lukács la economía política clásica, en particular los trabajos de Ricardo, es continuadora de aquella desarrollada durante el siglo XVII y de algunas tendencias del Iluminismo. Inclusive, su posición honesta ante la realidad lo lleva a enfrentar aquello que Marx llama del “estiercol de contradicciones”, esto es, “[...] él defiende este progreso contra cualquier clase (incluso la burguesía); en que él no estetiza en ningún lugar las temibles derivaciones de ese progreso, y en que lo representa con igual veracidad para todas las clases” (2011, p. 144).

De este modo, Smith y Ricardo comparten un mismo presupuesto: les importa poco que “una determinada conexión real contradiga otra conexión por ellos mismos afirmada” y son capaces de aprender la realidad y sus leyes “arrancándola[s] violentamente a los fenómenos contradictorios”. Aún representando teóricamente la contradictoriedad, y dando cuenta de la “riqueza del suelo vivo”, esta es “sólo material, sólo existe de facto”. Con ello, Lukács está refiriendo a la distancia entre el reconocimiento de la existencia de contradicciones, su aprensión por la economía política y la concepción de que en “la contradictoriedad misma se encuentra el hecho fundamental de la vida económica” y, por ende, el punto de vista metodológico de dicha

ciencia (1970, p. 132). Y aquí aparece un punto que será abordado por la filosofía y el arte alemán clásico, sobre todo porque parten del reconocimiento de la **conciencia de esa contradictoriedad**. Es decir,

Precisamente porque parten de la contradicción existente entre los ideales humanísticos y la sociedad burguesa concretamente alemana, o sea llena de restos feudales, el “estiercol de las contradicciones” se convierte también para ellas en fundamento de la problemática y de las soluciones. La filosofía y la poesía clásica alemanas viven como reproche todo el ámbito de la vida humana, viven, piensan y dan forma a todas las contradicciones que se desprenden de ese grande y complicado contexto [...] estos autores *parten de la vivencia real de la contradictoriedad, de cada contradicción que resulta de la solución de otra*, su camino lleva a la primera formulación — sin duda idealista— de la dialéctica (LUKÁCS, 1970, p. 132, destacados propios).

Varios puntos se desprenden de esta citación. El primero se refiere a la distancia existente entre los “ideales humanistas” y la sociedad burguesa alemana. Es decir, la llamada “miseria alemana”,<sup>8</sup> que hizo que la *intelligentsia* alemana acompañara en el pensamiento las transformaciones prácticas que el ciclo de revoluciones burguesas instaura, tornó el problema de la contradicción un elemento fundamental de sus reflexiones. Esto, como segundo punto, torna la **contradictoriedad** no sólo un aspecto presente en la **realidad**, sino también una **determinación del método fundamental**, ese partir de la “vivencia real” de la contradicción, y encontrar en ella su vía de resolución, es lo que sienta las bases para la razón dialéctica. Y, el tercer punto, el desconocimiento de las bases económicas presentes en tal contradictoriedad, es lo que abre al amplio desarrollo del idealismo subjetivo y objetivo en Alemania.

En este marco, comprendiendo los avances traídos por la filosofía alemana, es que es factible entender la articulación existente entre *El joven Hegel; ¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?* y *La destrucción de la razón*. Si entre la primera y la última obra se muestra la transición, y el gran contraste, que existirá entre la ciencia y la filosofía entre su momento clásico y decadente, dicho contraste gana mayor concreción

---

<sup>8</sup>Aquí no se dispone de espacio para elaborar las observaciones de Lukács sobre la “miseria alemana” y la “vía prusiana”. Además de las propias referencias del pensador húngaro (LUKÁCS, 1968, LUKÁCS 2020, LUKÁCS 2021), resultan útiles las observaciones de Leão Rêgo (1996) y Rago Filho (2013).

si se ancla la lectura de la trayectoria hegeliana en el marco del llamado **humanismo clásico alemán**.

Es decir, el humanismo clásico alemán se torna una categoría articuladora entre el contexto científico, filosófico y artístico de la época y el lugar que ocupa el pensamiento hegeliano en él. También permite vislumbrar cómo ciertas determinaciones propias del desarrollo alemán hacen mella en su pensamiento humanista, siendo parte de aquel campo de posibilidades que se desarrolla de forma objetiva para la *intelligenstia*. Y, en consecuencia, torna más claras las distinciones entre dicho período clásico, del que forma parte el humanismo alemán sin reducirse a él, y la decadencia ideológica, cuyas expresiones clásicas serán abordadas en el contexto alemán.

Una primera cuestión que Lukács afirma en torno al humanismo clásico alemán es que éste es el **reflejo ideológico** de la Revolución Francesa en la elite del pueblo alemán. Esto lleva al filósofo magiar a polemizar con aquellas interpretaciones que lo oponen al Iluminismo. En todo caso, la confrontación entre ambos remite a la “versión” alemana del Iluminismo, capaz de concesiones con los pequeños principados y Estados alemanes.<sup>9</sup> Y aquí se clarifica el sentido puesto por Lukács a la “elite del pueblo alemán”: ser un “movimiento de oposición, la tentativa ideológica de compilación de todas las fuerzas burguesas contra el absolutismo de los pequeños Estados” (2021b, p. 62). Con ello, su foco está puesto en la realización de la unidad nacional y en la crítica a la distancia histórica entre los pequeños Estados absolutistas y las expresiones revolucionarias acontecidas en Inglaterra y Francia.

Una segunda cuestión, como ya se observó, es esta **distancia** entre la realidad alemana y las transformaciones revolucionarias instauradas en otros países lo que agudizó la mirada crítica en torno a la propia realidad. Pero lo significativo es que dicha crítica parte de la “miseria alemana”, pero es capaz de elevarse sobre ésta, captando y dilucidando algunas de las contradicciones inherentes al nuevo orden societario burgués. Por eso refiere Lukács: “Esto se conecta a una descripción ampliamente positiva del nuevo ser humano en la emergente sociedad burguesa, en sus luchas con la vieja realidad, con sus contradicciones inherentes [...]” (2021b,

---

<sup>9</sup>Una breve presentación de algunos postulados esenciales del Iluminismo alemán se encuentran en el punto 3.2 de Gianna (2022). Para el tratamiento de los ilustrados alemanes, y el acceso a las fuentes principales de la época, son esenciales los textos de Maestre (1988) y Solé (2018).

p. 62). Incluso esta posición de cierto atraso, agudiza el ojo crítico de la *intelligentsia*. Vale la pena recuperar otro pasaje de Lukács, cuando éste afirma:

Como en la Alemania atrasada, donde, según las palabras de Marx, sólo había clases en descomposición y clases aún no nascidas, la lucha de clases y la conciencia de clase (también de la clase dominante) tiene que ser necesariamente también poco desarrolladas, hombres significativos e intrépidos podían pensar y discutir intelectualmente hasta el fin, con una desenfrenada energía y consecuencia, sobre las contradicciones de la sociedad burguesa [...] (2021b, p. 65).

De este modo, la llamada “miseria alemana”, aún con sus limitaciones idealistas, permite elevar a la *intelligentsia* a un análisis más profundo de las contradicciones existentes y, sobre todo, una mirada más atenta a sus determinaciones estructurales y a la direccionalidad sobre la cual se debe orientar el orden burgués naciente. Y si en Francia, ya en el marco de su revolución, existen algunas vertientes que se dirigen a profundizar la vía revolucionaria -piénsese en la Conspiración de los iguales de Babeuf en 1796- que abren el curso para el socialismo utópico, en el caso de Alemania, aún con el reconocimiento y crítica de las contradicciones existentes, no son capaces de presentar otro horizonte societario alternativo. Así, el humanismo clásico alemán “[...] no supera ni políticamente ni socialmente el horizonte de la sociedad burguesa; los clásicos alemanes, como ideólogos, son necesariamente los precursores del giro burgués de la Alemania absolutista feudal” (LUKÁCS, 2021b, p. 68).

Aun con este horizonte societario limitado al orden burgués, Lukács destaca cómo figuras como Goethe y Hegel, parte fundamental del humanismo clásico alemán, son capaces de aprender los avances históricos que presuponen las relaciones sociales capitalistas, al mismo tiempo de aprenderlas contradictoriamente. Esto introduce una mirada sobre el progreso, superando visiones lineales, e incorporando su dimensión trágica, el llamado **progreso contradictorio**, el cual refiere a “un gran proceso unitario; pero este es, al mismo tiempo, el calvario de los más nobles empeños, de los ideales más sublimes, de los más grandiosos individuos, que se han derrumbado” (LUKÁCS, 2011, p. 108).

De allí que las tragedias de determinados individuos, grupos y naciones han llevado, en su propio fracaso, a colocar un nivel más elevado al individuo y al propio género humano. Por eso, para

el humanismo clásico alemán, “[...] el progreso del género se desarrolla en un calvario trágico de la felicidad y los empeños más nobles de los hombres” (LUKÁCS, 2011, p. 146).

Esto coloca al humanismo clásico alemán en abierta oposición con la tendencia romántica que se desarrollaba simultáneamente en la época. Y si el primerio fue capaz de tomar como bases del arte, la ciencia y la filosofía a la Antigüedad, en conexión con los acontecimientos de la Revolución Francesa, el romanticismo colocó en el feudalismo, y en las relaciones pre-capitalistas, el ámbito ideal de lo perdido, mistificando, idealizando la estratificación estamental existente en esa forma de sociabilidad, así como un pensamiento más próximo a la revalidación de la religión, donde la ciencia, la filosofía y el arte quedan subsumidas a la primera. Para Lukács, aun con desvíos y limitaciones, la dialéctica idealista del humanismo alemán elimina a Dios de la naturaleza y de la sociabilidad, tornándose “un materialismo inconsciente, un materialismo al revés” (2021b, p. 71).

Así, el humanismo clásico alemán trae, a partir de la búsqueda del desarrollo del individuo y del género humano y con las contradicciones y límites del modo de producción capitalista, una verdadera **cultura de los sentimientos** (LUKÁCS, 1981), una forma particular de entender el desarrollo de las capacidades humanas, basado en la articulación entre sentimiento, entendimiento y razón.

Esta cultura de los sentimientos del humanismo clásico alemán es legataria de las proposiciones ya propuestas desde el Renacimiento hasta la Ilustración. Piénsese, por ejemplo, en aquellas observaciones lukacsianas sobre Espinoza, que planteaba en el siglo XVII que el dominio sobre los afectos no es “el de la razón sobre sus instintos [...] sino de los afectos más intensos sobre los más débiles, es el coronamiento de lo inmanente-terrestre procesual ser auto-puesto por sí del ser humano” (LUKÁCS, 2018a, p. 650).

Pero mismo destacando sus contribuciones fundamentales en el marco del período clásico del pensamiento burgués, también Lukács retrata con precisión algunos de los **límites** centrales del humanismo clásico alemán. Entre ellos, el ya referido idealismo, en cuanto un punto en el que no existe un avance, por ejemplo respecto al Iluminismo francés, es en el desarrollo de la filosofía materialista. Sus expresiones, en Alemania, fueron en “su forma cortesana-aristocrática”; la ausencia de sus formas “democrático-revolucionarias” se debe al escaso desarrollo de las fuerzas

productivas, “base social para el desarrollo y la expansión de la filosofía materialista” (LUKÁCS, 2021b, p. 63).

Las condiciones objetivas de esta base social también marcan la orientación y direccionalidad que tendrá el humanismo clásico alemán. El mismo **no es revolucionario** en el mismo sentido y alcance que tiene el Iluminismo francés, al no encontrarse las condiciones para una revolución democrático-burguesa ni de la revolución industrial en curso en Inglaterra. Así, “los objetivos políticos de los humanistas alemanes son, correspondientes al atraso de su realidad política y social [...]” (LUKÁCS, 2021b, p. 64).

Con ello, la crítica ejercida por el humanismo clásico alemán asume un carácter bien particular: es esencialmente ejercida en los ámbitos religiosos, estéticos y morales y escasamente en aquellos sociales y políticos. Esto lleva a un **componente abstractivo en la crítica**, el cual, “Es menos la lucha de clases terrenal y real de lo que un especie de ‘combate espiritual en el aire’, que es trabado aquí” (LUKÁCS, 2021b, p. 64).

Este “combate espiritual en el aire” se condice con que la mayoría de los pensadores y artistas pertenecientes al humanismo clásico alemán no asuman una articulación con las **tendencias plebeyas y jacobinas** acontecidas en la propia Revolución Francesa, como resultado del escaso despliegue de dichas tendencias en la sociedad alemana de la época.

Si se tienen en cuenta estos elementos, resulta factible comprender históricamente situada la filosofía hegeliana, en el marco de los avances y limitaciones colocados por el humanismo clásico alemán. Para Lukács, dicha filosofía es la “suprema expresión” de este período clásico del pensamiento burgués, por un lado, porque “se resumen los resultados de contenido y de método de un desarrollo cultural milenario” y, por otro, porque “se manifiestan, también al nivel más alto alcanzado hasta entonces, la contradictoriedad de aquel desarrollo milenario, todas las contradicciones irresueltas por ella e irresolubles para ella” (1970, p. 392-393).

Aquí no se dispone del espacio suficiente<sup>10</sup> para analizar las determinaciones fundamentales de lo que Lukács llama en la

---

10Aún se carece de estudios sistemáticos que analicen el abordaje hegeliano por parte de Lukács. Al respecto, algunas obras del pensador húngaro son fundamentales, en particular *El joven Hegel* y el capítulo dedicado a Hegel en la *Ontología del ser social*. Otros elementos sintéticos aparecen en el texto *Los nuevos problemas de la investigación hegeliana* (LUKÁCS, 2013), que en la edición portuguesa de *O jovem Hegel* figura como *Apresentação*.



*Ontología del ser social* de una doble ontología en Hegel. Pero sí cabe señalar cómo existe en la propia obra hegeliana una contradicción, entre aquella **ontología** que capta la **unidad procesual y contradictoria**, que concibe unitariamente la historia de la naturaleza y la historia humana, y aquella de carácter **logocista**, que aprisiona la lógica del objeto y la invierte: la torna el objeto de la lógica. Esto se manifiesta ya en las reflexiones lukacsianas de *El joven Hegel*, al decir que:

Una de las tendencias, el real y recto conocimiento de las reales conexiones dialécticas, se convierte en fundamento de la nueva lógica dialéctica, que consigue lo general partiendo del automovimiento de las contradicciones de lo particular, de la superación y reposición de esas contradicciones a niveles cada vez más altos. La otra tendencia, la que lleva a la independización idealista de universalidades ficticiamente conseguidas, le obliga a subsumir lo particular bajo lo universal al modo de la vieja lógica metafísica (LUKÁCS, 1970, p. 388).

Aquí se vislumbra cómo en la filosofía de Hegel, en su seno mismo, se concentra esta **doble ontología**: aquella que parte de lo particular, su pleno despliegue, y que lleva a la superación y elevación de sus contradicciones. Por el contrario, aquella tendencia que subsume y reduce lo particular a lo universal termina con el movimiento, de allí el llamado “fin de la historia”, de un espíritu que objetiva un decurso histórico que fue puesto al comienzo.

Aun con esta tensión inherente en la filosofía hegeliana, el pensador alemán es capaz de superar aquellos sistemas filosóficos que “describen la omnipotencia sistemática de la contradicción”, pero que llevan a una “superación última, por el conocimiento de lo absoluto con fundamento en la *coincidentia oppositorum*, retorna, precisamente en el absoluto del mundo, la estática [...] (LUKÁCS, 2018b, p. 518). Y esto se relaciona con la forma particular en que Hegel comprenderá las mediaciones entre **entendimiento** y **razón**. Como se refiere en uno de los textos lukacsianos de comienzos de la postguerra:

Todos los factores de la realidad que -aislados y absolutos- son concebidos como hechos definitivos, insuperables, y forman el fundamento del irracionalismo, aparecen en Hegel como meros factores de la nueva razón, como problemas que son resueltos dialécticamente. Todas las contradicciones que la filosofía anterior a Hegel ha concebido como contradicciones entre la razón y la realidad, aparecen como contradicciones

dialécticas del entendimiento, que entonces impulsan hacia la nueva racionalidad (LUKÁCS, 2004, p. 44).

Este *tertium datur* es el que colocará a Hegel en contraposición con las tendencias imperantes de la decadencia ideológica del pensamiento burgués. Si el **entendimiento** escapa a las contradicciones, se limita, en cuanto **agnosticismo**, a la aprehensión manipulada de la realidad con fines útiles y prácticos, el **irracionalismo** toma estos límites puestos por el primero y los torna la vía de entrada para su pensamiento **supra-racional**. Por el contrario, Hegel va a proseguir estas contradicciones colocadas por el entendimiento, en la medida que

La razón se eleva, en Hegel, por arriba del entendimiento, por cuanto reconoce la verdadera –plena de contradicción, dialéctica - conexión entre objetos aparente y completamente independientes y que, en la vida, existen independientemente unos de los otros y de las correspondientes categorías y relaciones categoriales en la realidad objetiva y en el pensamiento correcto. Todo acto de la razón es, por lo tanto, al mismo tiempo, una confirmación y una superación de la visión de la realidad por parte del entendimiento (Lukács, 2018b, p. 529).

Así, la superación del entendimiento, que aborda hasta las determinaciones más simples de los objetos pero a riesgo de hacerlos aparecer como “completamente independientes”, por vía de la razón dialéctica, es uno de los avances colocados por la filosofía hegeliana, que permitirán, mediante una crítica profunda a su idealismo, tornar la dialéctica materialista y también colocarla en abierta oposición a las principales tendencias teóricas de decadencia ideológica del pensamiento burgués.

### **La decadencia ideológica: entre el irracionalismo y el agnosticismo**

Cabe observar que la referencia a la decadencia ideológica del pensamiento burgués aparece en uno de los escritos de finales de los años treinta de Lukács y no es una categoría recuperada por el filósofo húngaro con posterioridad.

Aun así, se utiliza dicha categoría en la medida que es capaz de englobar y sintetizar: a) una nueva orientación que tendrá la ciencia y la filosofía en el marco del modo de producción capitalista, b) incluso englobando y dando cuenta de esta virada histórica que se produce en el pensamiento burgués, dicha categoría no elimina las

principales determinaciones que asume la ciencia y la filosofía en cada momento histórico, los principales desafíos y problemáticas que enfrentan, y c) dicha categoría contiene en sí la unidad existente entre el irracionalismo y el agnosticismo.

Son estos algunos de los elementos que remiten a la decadencia ideológica como categoría periodizadora, la cual tiene su proceso histórico de constitución a partir del decenio de 1830, principalmente por las primeras huelgas de la clase obrera en Francia y el impulso del cartismo en Inglaterra, y su plena conformación a partir de 1848, con la llamada “primavera de los pueblos”. Caracterizada por diversas movilizaciones y lucha de calles a lo largo y ancho de Europa y su principal expresión se dio en Francia, donde se produce la primera confrontación abierta entre el proletariado y la burguesía, en torno a la orientación que debía asumir la República.<sup>11</sup> Mientras el segundo período coincidiría tanto con la aparición del imperialismo, y con ello la conformación del capitalismo monopolista, y con la creciente organización del proletariado (sindicatos, partidos políticos y asociaciones internacionales).

Si tuvieran que expresarse de forma simple estos períodos constitutivos de la decadencia ideológica, podría decirse que se trata del pasaje de una **formación y educación para la pasividad a una orientación práctica y abiertamente reaccionaria**.

Antes de analizar este tránsito de la pasividad a un irracionalismo activo, resulta imprescindible colocar algunas observaciones en torno a *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?* y *La destrucción de la razón*. Sin dudas el primer trabajo es escrito bajo condiciones absolutamente adversas: en plena evacuación de Lukács de Moscú ante la avanzada nazi. El pensador húngaro advierte acerca de las escasas citas que el texto contiene, como resultado de no poder llevar consigo los materiales de trabajo. Pese a esto, el trabajo del filósofo húngaro ya presenta algunos trazos maduros en la crítica al irracionalismo, algunas bases sustantivas que serán recuperadas y trabajadas con amplitud en *La destrucción de la razón*.

Se suele tratar este trabajo de 1942 como un estudio preparatorio de Lukács para *La destrucción de la razón*. Sin dudas, el trabajo investigación y de escritura fue acumulativo, resultado de

---

11 Ver en Gianna (2022) algunas disquisiciones en torno a las periodizaciones de la decadencia ideológica propuesta por Lukács.

un largo proceso de estudio y reflexión sobre dicha cuestión. Por eso esta última obra expresa una trayectoria más acabada del irracionalismo, incorporando, además de sus expresiones filosóficas, los aportes provenientes de la propia sociología. De hecho, en la primera obra Lukács se centra, en lo fundamental, en un trío de pensadores, fundamentales para la conformación del irracionalismo y la preparación para la “concepción de mundo” nacionalsocialista: Schopenhauer, Nietzsche y Spengler.

Esto no significa que no existan referencias a otros pensadores, pero los análisis principales se detienen en ellos. De allí que un punto de distinción respecto a *La destrucción de la razón* es la presencia de Schelling. Si bien Lukács insiste en que Schopenhauer es la “modalidad puramente burguesa del irracionalismo” (2020, p. 172), y destaca el carácter esencialmente *ambiguo* en la obra de Schelling, las referencias al filósofo alemán, que coincidió con Hegel en Jena, son escasas. Es decir, apenas existe un tratamiento del carácter aristocrático que tiene la filosofía de Schelling, sobre todo al fundar la vía supra-racional de resolución de los límites del entendimiento en la intuición, que es un nivel de la filosofía que no puede ser aprendido y resulta de “individuos naturalmente privilegiados” (2021b, p. 70).

Entre los pensadores abordados por Lukács en *La destrucción de la razón*, en este primer período pre-imperialista, quien gana relevancia es Schopenhauer. Y el foco puesto en él no resulta casual: además de ser la expresión típicamente burguesa del irracionalismo, en él se concentran algunas de las principales cualidades del período.

En primer término, Schopenhauer se caracteriza por ser un pensador rentista, alguien que tiene las condiciones objetivas y materiales de vida aseguradas. Esto lo coloca en abierta oposición a la vida pública, salvo cuando sus propios intereses materiales están puestos en riesgo: es allí cuando se apela al “aparato represivo del Estado”, con el fin de proteger su fortuna (LUKÁCS, 2020, p. 179). Esta postura, que parte de la reclusión privada del rentista, funcionó como consuelo para la burguesía alemana en 1848, en la medida que

[...] fue extremadamente reconfortante escuchar [de la boca de filósofos “competentes” que toda la acción humana desde la creación del mundo se basa en ilusiones, que todo esfuerzo humano desde siempre fracasó, que el fracaso actual no es consecuencia de errores específicos, reparados a través de duras

auto-críticas, ni que aconteció debido a la propia cobardía, que tendría que ser transformada en coraje por dura auto-flagelación, pero fue causado por una necesidad mística de la esencia del mundo (LUKÁCS, 2021b, p. 81).

De este modo, toda acción humana está condenada al fracaso, pero este fracaso no es resultado de los acontecimientos históricos y de determinadas condiciones objetivas en las cuales los sujetos objetivan sus posiciones teleológicas. Por el contrario, para Schopenhauer, dicha condición se da **a priori**. Esto abre la posibilidad de “una visión de mundo en la cual toda la historicidad (y, con ella, todo progreso, todo desarrollo) sea rebajado a simple apariencia” (LUKÁCS, 2020, p. 183).

Este punto de partida presupone dos cuestiones. La primera, un **pesimismo** que se vuelve generalizado, ya que, como refiere el filósofo húngaro, tanto optimismo como pesimismo son formas vagas de terminología filosóficas si no son concretizadas en un marco histórico concreto y bajo determinadas relaciones de clase. A ello se debe la formación y educación en la pasividad y la conformación de una *intelligentsia* vuelta para la propia interioridad del sujeto.

Esto llevará a que toda **historicidad** sea “rebajada a simple apariencia” (LUKÁCS, 2020, p. 183). Epistemológicamente, trae una consecuencia para la filosofía de Schopenhauer: su punto de partida es el **idealismo subjetivo**, sobre todo un kantismo depurado, que supera la oscilación materialista e idealista del propio Kant, y reafirma la dependencia del objeto por el sujeto, esto es, no hay objeto sin sujeto y se “transforma el mundo de las cosas en sí en algo completamente irracional” (LUKÁCS, 2020, p. 203).

Con ello, todo vestigio de dialéctica en Kant es roto, subjetivando todas las categorías fundamentales (como causalidad, espacio y tiempo) y fortaleciendo un solipsismo, la vuelta del individuo sobre sí mismo, sobre su **voluntad**, ya que “sólo los procesos internos, como concernientes a la voluntad, poseen verdadera realidad y son eventos reales, pues la voluntad es la única cosa en sí” frente a la heterogeneidad propia del mundo fenoménico. Éste no tiene “ni realidad ni significado”, en tanto no sea “en su relación con la voluntad de los individuos” (SCHOPENHAUER, *Apud*, LUKÁCS, 2020, p. 204). Ya Schopenhauer funda una línea que se agudizará durante toda la decadencia ideológica: el idealismo es la “ideología espontánea” de la *intelligentsia* burguesa (LUKÁCS, 1975).

Un segundo aspecto que introduce Schopenhauer, mediante este solipsismo, esta pasividad e interioridad, es la apertura a una **nueva forma de apologética**, que será una clave heurística fundamental en el análisis de lukacsiano de la ciencia y la filosofía en su forma decadente. Si ya antes de Schopenhauer existía lo que el filósofo húngaro va a caracterizar como **apologética directa**, esto es, una forma de afirmación del orden existente mediante la negación de las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista o identificándolas con aspectos pasajeros que pueden ser resueltos en el marco del orden social existente. Por su parte, Schopenhauer encarna una nueva forma de apologética, ahora **indirecta**, la cual, “destaca, de modo grosero, los lados negativos y los horrores del capitalismo; pero no los declarar como características del capitalismo, sino de la vida humana, de la existencia en general” (2021b, p. 182). Mediante este artificio, Schopenhauer presenta como propias de la naturaleza humana determinaciones que son históricas, tornando imposible su superación, al formar parte de la constitución esencial del ser social.

Por eso, una filosofía que se centra en el pesimismo y en una orientación hacia la pasividad se torna una vía alternativa frente a las crisis de las formas tradicionales de religiosidad, conformando lo que Lukács llama de un **ateísmo religioso**. Sin proponer la destrucción de la religión y la religiosidad, “debe crear una nueva religión –atea- para aquellos que, en consecuencia del desarrollo de la sociedad y del progreso del conocimiento de la naturaleza, perdieron sus viejas creencias religiosas” (2020, p. 190).

Lejos de ser un ateísmo materialista, este “ateísmo religioso” busca acaparar a determinados sectores de la intelectualidad, y de la sociedad en general, que concuerdan con los avances establecidos por las ciencias naturales y su crítica a las formas de religiosidad tradicionales. Pero, dicha crítica ha dejado un vacío respecto a la concepción de mundo, que lejos de ser articulada desde una concepción antropocéntrica y desantropomorfizadora, se sustenta en dar una respuesta al sentido de la vida, que en el caso de Schopenhauer se orienta a una “religión que no obliga a nada”, de bases budistas.

En síntesis, la orientación asumida por esta filosofía irracionalista lleva a la separación del individuo de su suelo social; lo que queda es “[...] sólo el individuo, aislado en un mundo sin sentido, como producto fatal del principio de la individuación (espacio, tiempo, causalidad)” (LUKÁCS, 2020, p. 217). Esto no es más que

el abismo que separa al sujeto de toda realidad exterior a él; es el triunfo de un solipsismo irracionalista, que siempre tiene como complemento el agnosticismo y su formalismo lógico (LUKÁCS, 2020, p. 209).

En ese marco, Lukács retoma en *La destrucción de la razón* la figura del Gran Hotel Abismo, ya presente en aquel artículo escrito en 1933 y que permaneció inédito hasta después de su fallecimiento. Es como si Schopenhauer se tornara el conserje de este Gran Hotel Abismo, ubicándose, y contribuyendo a ubicar a otros pensadores, en aquel “confort espiritual del Hotel” que promueve una “exuberante libertad espiritual”, en el que “todo está permitido; nada escapa a la crítica” (LUKÁCS, 2014, p. 22), pero dicha crítica queda fascinada por el abismo, lo torna una determinación esencial de la vida humana y escapa a la posibilidad de pensar en cualquier vía alternativa.

En otros términos, el conserje del Gran Hotel Abismo ofrece las bases para el confort intelectual, aquel que rompe con cualquier mediación entre entendimiento y razón, coloca en la voluntad, en el pesimismo y en la nada las vías de desarrollo de una filosofía que se torna cada vez más subjetiva, de un idealismo subjetivo neokantiano. Y estas bases propuestas por Schopenhauer dan marco al “efecto duradero” de su filosofía, es decir, su presencia y relevancia para el modo de hacer ciencia y filosofía que predominará en la decadencia ideológica.

Antes de avanzar con algunos elementos generales del irracionalismo en el imperialismo, cabe aquí realizar tres disquisiciones. La primera, que las bases fundamentales de la crítica lukacsiana a Schopenhauer ya aparecen en su obra de 1942. Quizás el elemento que aparece con mayor claridad en *La destrucción de la razón*, como segundo aspecto, es la base neokantiana de Schopenhauer, cómo dicho pensador es parte de aquel “paso para atrás” dado por la *intelligentsia* burguesa hacia Kant y su propuesta filosófica se basa en un idealismo subjetivo cada vez más craso, que coloca en el sujeto, y en sus cualidades, la condición fundamental para aprehender la realidad, disolviendo la objetividad del objeto, que no existe con independencia del primero.

Por su parte, el tercer elemento refiere al complemento, a la unidad existente entre irracionalismo y agnosticismo. Lukács insiste en cómo la “cuasi absoluta hegemonía que el idealismo subjetivo ejerce dentro de la filosofía burguesa” ha llevado a la

“decadencia de la teoría del conocimiento”. Y si bien existen diferentes tendencias que la conforman, éstas se tornan parte de la “escolástica académica”, una lucha entre las mismas por nimiedades, ya que comparten en sí un mismo punto de partida. Como refiere en *La destrucción de la razón*, este proceso ya comienza en esta fase pre-imperialista y se agudiza con la propiamente imperialista. En ese marco, el agnosticismo es el que permite “a los ideólogos burgueses extraer del progreso de las ciencias, sobre todo, de las ciencias naturales, todo aquello que pueda servir a los intereses de los capitalistas, al mismo tiempo que huyen de tomar una posición ideológica delante de la nueva imagen de mundo de ahí derivada” (LUKÁCS, 2020, p. 337).

La huida en torno a esta posición ideológica ha producido, como refiere el propio Lukács en los *Prolegómenos a una ontología del ser social* (2018d), que predomine en el “pensamiento filosófico del mundo” la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología, olvidándose que sus orígenes están articulados a la necesidad de fundamentar “la hegemonía científica de las ciencias naturales”, en oposición a la ontología religiosa existente en la época. Por ello, este rechazo a cualquier concepción de mundo, por parte de la decadencia ideológica, es lo que abre las vías al desarrollo del agnosticismo, “que pretende que nada podemos saber de la esencia verdadera del mundo y de la realidad y que este conocimiento carecería, además, de utilidad alguna para nosotros” (LUKÁCS, 1975, p. 23).

Esto introduce en la ciencia y en la filosofía una ruptura con la totalidad y la aparición de las **ciencias particulares** (LUKÁCS, 2020), o también llamadas **ciencias aisladas** (LUKÁCS, 2018a). Al destacar el crecimiento y desarrollo exponencial del conocimiento científico, en un sentido intensivo como extensivo, se sostiene la imposibilidad de cualquier posición totalizadora de la realidad, sosteniendo, en detrimento de ésta, una **especialización miope** (LUKÁCS, 1981), la aparición de un conjunto de ciencias que tienen como presupuesto “despedazar metodológicamente” lo que existe “ontológicamente unificado” (LUKÁCS, 2018a, p. 480).

Con ello, aparecen disciplinas como la sociología, que tiene por objeto “lo social”; la antropología, que aborda “lo cultural”; la ciencia política, que toma “lo político”, y las ciencias económicas, que hacen lo suyo con “la economía”, dejándose de lado sus mediaciones existentes. Esto también acentúa el **papel**



**epistemológico** y las **preocupaciones metodológicas** en estas ciencias aisladas, que colocan en el centro de sus preocupaciones el desarrollo de un conocimiento segmentado y fragmentado, orientado a investigar cómo interactúan determinadas variables y determinados fenómenos de la realidad colocados por el investigador. Para ello, será necesario desplegar un arsenal instrumental e investigativo puesto en esa pregunta del *cómo* investigar dichos fenómenos.

Y esta orientación de las ciencias aisladas se conecta con la nueva función social de la filosofía: tornarse un **guarda fronteras** de aquellas; su misión pasa a ser la de establecerlos criterios epistemológicos acerca de qué debe ser comprendido como conocimiento científico, qué límites y posibilidades de desarrollo posee cada ciencia especial y, sobre todo, demarca una distinción y una diferenciación con otras formas de conocimiento.

Y si bien las bases de la decadencia ideológica, esta unidad articulada entre irracionalismo y agnosticismo, están colocadas ya en esta primera fase histórica, con la aparición del imperialismo adquirirán nuevas determinaciones y cualidades. Lukács refiere al menos cuatro determinaciones fundamentales que caracterizan a la decadencia ideológica en este período.

En primer término, el irracionalismo como el agnosticismo pueden dar algún tipo de respuesta a los conflictos sociales existentes en la época. Dicha cuestión se asocia a la necesidad de colocar una traba y un impedimento a que una parte de la *intelligentsia* burguesa pase al campo del proletariado. De allí el carácter **activo** de la decadencia ideológica de este período: se presenta como una “revolución más profunda” que la alternativa radical propuesta por el proletariado (LUKÁCS, 1975).

Esto hace, en segundo lugar, que la decadencia ideológica se presente como **crítica** del propio orden burgués. Y en ese marco, la crítica propuesta por la decadencia ideológica retoma sus postulados de la “especialización miope”: su objeto es la cultura y “aquellos problemas que de modo directo interesan a los intelectuales como capa social” (LUKÁCS, 1975, p. 27). Con ello, la presunta criticidad remite a una abstracción coagulada de la realidad, la cultura, que queda desligada de los aspectos económicos, políticos y sociales.

Por ello, algo que caracteriza a la fase imperialista de la decadencia ideológica es una “vuelta a los problemas ideológicos

en lugar del agnosticismo” (LUKÁCS, 1975, p. 29). Así, los debates estrictamente epistemológicos son dejados de lado y se centra en dar alguna respuesta a los conflictos acuciantes de la época. Esto torna las respuestas de la decadencia ideológica, si se utiliza una referencia dada por Mészáros (2004), apenas una “imagen plausible” de la realidad, una **pseudo-objetividad** reducida a sus capas más epidérmicas y aparienciales.

Esto se articula con la aparición de una **tercera vía**, que societariamente se presenta como una alternativa al capitalismo y al comunismo, mientras que epistemológicamente lo hace frente al idealismo y al comunismo. En este último nivel, Lukács (1975) muestra cómo mediante un artilugio se sostiene su supuesta superación del idealismo y el materialismo, para hacer “entrar por la ventana” trasera al idealismo, al homologar e identificar existencia con conciencia, al sostener que la conciencia es fundamental para tal existencia, cuando se sabe, al menos desde los postulados ontológicos marxianos, que existen niveles del ser que existen objetivamente y se desenvuelven con independencia de la conciencia.

Entonces, la necesidad de presentar una “pseudo-objetividad”, una imagen plausible del mundo lleva a que la naturaleza de las respuestas dadas por la *intelligentsia* se orienten a la producción de **mitos**. Como refiere Lukács en *La destrucción de la razón*, el mito es algo inventado subjetivamente, pero con pretensiones de constituir una objetividad, “[...] una objetividad que sólo puede apoyarse en fundamentos extremadamente subjetivistas, en la intuición, etc., y que, por eso, sólo puede ser una pseudo-objetividad” (2020, p. 339).

Esto es lo que clarifica la relación entre pseudo-objetividad y mito, en la medida que aquella invención subjetiva se presenta con pretensiones de objetividad, pero una vez rechazada toda aprehensión objetiva de la realidad, su en sí, sólo resta colocar en la subjetividad, y en su arbitrio, dicha potestad y función.

Lukács encuentra en Nietzsche la figura de un pensador capaz de anticipar varios aspectos de la decadencia ideológica en el imperialismo, de allí el **efecto duradero** que tiene su filosofía. Algo que destaca en el pensador alemán es que su punto de partida es el decadente: realiza la crítica de la decadencia con miras a profundizar y desenvolver un verdadero nivel de decadencia.

Cabe destacar que, en *La destrucción de la razón*, la filosofía de Nietzsche es objeto de un análisis más pormenorizado, tanto

de una serie de continuidades en su pensamiento, como de las diversas etapas de su desarrollo. Aun así, varios de los análisis presentes en *¿Cómo Alemania se tornó el centro de la ideología reaccionaria?* sientan las bases del análisis de la obra posterior.

Lo que sí se muestra con un mayor nivel de concreción es la relación existente entre Schopenhauer y Nietzsche, y cómo este último se presenta como discípulo del primero. Y esto es lo que coloca a Nietzsche en abierta

[...] lucha contra la razón. Para esta es imposible alcanzar la esencia del mundo, descubrir sus conexiones, una vez que la esencia del mundo, el verdadero ser para Nietzsche así como para Schopenhauer irracional, está más allá de la razón, posee el sello de una voluntad separada de la razón, excluyentemente opuesta a ella, proyectada adentro en la realidad objetiva. Pero, con Nietzsche, toma el puesto de la voluntad schopenhaueriana ciega y completamente sin rumbo, un ciclo meramente estático causador, pura y simplemente, de la voluntad de poder determinada, concretizada, sin embargo, igualmente mistificada como hecho fundamental de la vida (LUKÁCS, 2021b, p. 90).

Lejos de tornarse la voluntad un camino vuelto hacia la individualidad y la interioridad, para Nietzsche se torna una **voluntad de poder**, que remite a la “voluntad de la vida”, basada en que la explotación “no hace parte de una sociedad determinada o imperfecta y primitiva: pertenece a la esencia de los vivos” (NIETZSCHE, *Apud*, LUKÁCS, 2021b, p. 91). Aquí se mistifican las determinaciones históricas y se presentan como elementos de la propia esencia de los seres humanos. Así, la explotación es propia de los seres humanos y, por ende, la existencia de la desigualdad. Y esta desigualdad asume un carácter bien preciso en el filósofo alemán: “[...] los seres humanos son por naturaleza desiguales, pertenecen a dos razas muy diferentes, los señores y los esclavos” (LUKÁCS, 2021b, p. 93).

Pero esta lucha eterna, que se produce entre señores y esclavos, atraviesa un momento bien particular para la época en la que escribió Nietzsche: la democratización de la vida y la educación universal son las bases fundamentales que llevan al comunismo (LUKÁCS, 2021b, p. 285). Esto es lo que coloca en riesgo aquello que históricamente siempre existió: el **super-hombre**. Es decir, frente a la avanzada del comunismo, se torna fundamental tornar consiente y educar al “centro de la voluntad

social de la clase dominante” (LUKÁCS, 2021b, p. 310). Esta clase dominante deberá ser una clase de ociosos, capaz de elaborar una **gran cultura**, que tiene siempre por bases a la esclavitud y la plebe. Así, lo que prima, es el

[...] triunfo del principio dionisiaco sobre el apolíneo, de la embriaguez, de la espontaneidad y de la intuición, por último de la histeria, la decadencia y la barbarie sobre lo Apolíneo como principio de razón y forma [...] Entendimiento y razón aparecen en esa polémica como principio de lo plebeyo, como fuerzas de descomposición de lo griego clásico auténtico (LUKÁCS, 2021b, p. 101).

Esta oposición entre Apolíneo y Dionisio, entre la razón y la intuición, torna a Nietzsche el **arquetipo de la mistificación** en esta fase imperialista. Por eso la búsqueda de una ética de la élite dominante, de los super-hombres, se condice con una visión que coloca el triunfo de la intuición sobre la razón, de la liberación de lo espontáneo, lo instintivo, y torna a la intuición el órgano de esta filosofía.

Estas son algunas de las bases analíticas que caracterizan a Nietzsche como el filósofo que anticipa las tendencias predominantes de la decadencia ideológica en su fase imperialista, que irá retroalimentando los debates intelectuales y culturales a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La exposición realizada hasta aquí no han tenido por interés ni agotar el objeto abordado por Lukács ni simplificarlo ni sintetizarlo, pero sí mostrar cómo para el filósofo húngaro aquel presupuesto analítico de **génesis, función social y crítica inmanente** aparecen en su abordaje de la decadencia ideológica, ganando densidad a lo largo de sus obras.

Este carácter activo de la decadencia ideológica y sus expresiones irracionalistas tornan necesario abordar algunos elementos de la relación entre ciencia, filosofía e ideología y reflexionar acerca de cómo dichas mediaciones pueden conducir a la conformación de una “concepción de mundo” nacionalsocialista.

## **Mediaciones entre ciencia, filosofía e ideología**

El excursus realizado con anterioridad ha intentado mostrar algunas de las principales determinaciones de la decadencia ideológica del pensamiento burgués y cómo las transformaciones societarias ocurridas en un momento histórico concreto, así como

el desenvolvimiento de la lucha de clases, impactan en la ciencia y la filosofía. Esto ha permitido identificar al menos tres grandes momentos de desarrollo de los complejos sociales de la ciencia y la filosofía bajo el metabolismo capitalista: aquel relacionado a la fase clásica o progresista, la génesis de la decadencia ideológica durante el período pre-imperialista y, propiamente, la del período imperialista.

Entre la fase progresista y la decadencia ideológica existe una ruptura, diría Netto (2005) un “corte cultural”, una reorientación de la ciencia y la filosofía cuyo principal foco está puesto en continuar realizando estudios e investigaciones que permitan desenvolver las fuerzas productivas, pero de modo de romper con cualquier posibilidad de elaborar una concepción de mundo, que articule y establezca las “conexiones entre las generalizaciones”.

Por ello, si bien existen determinaciones fundamentales que caracterizan a la decadencia ideológica, cuya base sustantiva está colocada en la unidad entre agnosticismo e irracionalismo, el esfuerzo de Lukács estuvo en tener una mirada aguda en torno al “contexto”, a qué determinaciones imperaban en cada momento histórico para ver qué tipo de respuestas son dadas por la ciencia y la filosofía. En otras palabras, hay determinaciones históricas que concretizan a la decadencia ideológica en determinadas escuelas de pensamiento o tendencias teóricas.

Pero el filósofo húngaro siempre tuvo en claro que una de sus preocupaciones es analizar el papel que juegan la ciencia y la filosofía en la conformación de la **“concepción de mundo” nacionalsocialista**. Y sobre ello, realiza una observación acerca del lugar que la ideología cumple en este proceso: “no es posible que sobrestimemos la importancia de la filosofía en la totalidad dinámica del desarrollo real”, pero tampoco se trata de hacer lo contrario, “subestimar los elementos ideológicos sería en lo mínimo igualmente peligroso, tampoco correspondería a la realidad” (LUKÁCS, 2020, p. 10). Aquí aparece un **tertium datur** en el tratamiento dado por el autor húngaro respecto al lugar que ocupa el pensamiento científico y filosófico en la conformación de una ideología reaccionaria: ni sobreestimar su papel, creyendo idealmente que las “ideas” determinan directamente la realidad, ni subestimarla, desestimando cualquier función.

De hecho, el combate contra estas dos posiciones tiene para Lukács efectos políticos: tanto de aquellas tendencias que prefieren un “olvido” y una “amnistía” para pueblos como el alemán, que

estuvo atravesada por una “concepción de mundo” nacionalsocialista, o meramente condenarlo como un pueblo criminal. Ante estas posiciones, sostiene el filósofo magiar, “la ideología alemana puede inalterablemente continuar fascinando, puede, sin obstáculos y ‘orgánicamente’ desarrollarse; su revisión del pasado ideológico parece superfluo” (LUKÁCS, 2021b, p. 22).

Del mismo modo, subyace una tercera crítica a aquellas visiones que colocan al fascismo y al propio Hitler como un mero “genio”, “que podría crear independientemente un sistema de convicciones que, por lo menos por una década, dominó a un gran pueblo como el alemán” (LUKÁCS, 2021b, p. 29). En ese marco, el filósofo húngaro se inspira en algunos presupuestos marxianos presente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en el que Marx advierte contra aquellas miradas reduccionistas que explican los acontecimientos históricos a partir de que la “nación fue sorprendida” o que son resultado de un “acto de violencia de un individuo singular”. Por el contrario, para Lukács, al igual que para Marx, es la lucha de clases la que “crea las circunstancias y relaciones que posibilitan a un personaje mediocre y grotesco la interpretación del papel de héroe” (MARX, *Apud*, LUKÁCS, 2021b, p. 26-29).

Existen determinadas **condiciones objetivas**, un campo de posibilidades que torna a una figura como Hitler un demagogo de masas y, en ese marco, la **ideología** cumple un papel fundamental en el largo proceso histórico de conformación de un pensamiento irracionalista y reaccionario que va a nutrir a la “concepción de mundo” nacionalsocialista. Este “nutrir” no convierte a dichos pensadores en adherentes del nazismo, pero sí en agentes que prepararon idealmente el terreno de su constitución. De allí, que “[...] en filosofía [tampoco] se debe jugar la intención”, ya que todo pensador es “responsable delante de la historia por el contenido objetivo de su filosofía” (LUKÁCS, 2020, p. 10).

En ese punto, es fundamental, antes de avanzar, poder presentar algunos aspectos centrales respecto a la mediación existente entre ciencia, filosofía e ideología. En consonancia con las observaciones recuperadas hasta aquí, Lukács advierte en la *Ontología del ser social* que no existe una identidad entre el trabajo intelectual/espiritual y la ideología. Aunque, paso seguido, destaca que su relación es “muy estrecha: el resultado de todo trabajo espiritual puede tornarse ideología en determinadas situaciones sociales” (2018a, p. 427). Aquí queda claro que no existe para

Lukács una **identidad** entre ideología y trabajo espiritual,<sup>12</sup> aunque su relación es bien estrecha y ese “tornarse ideología” se produce como consecuencia de la “necesidad social de regulación de los problemas surgidos en la reproducción de la vida” (LUKÁCS 2018a, p. 427).

La ideología,<sup>13</sup> de este modo, es una **forma de elaboración intelectual** de la realidad que permite tornar consciente y operativa la praxis. Dichas elaboraciones asumen una naturaleza ideológica “[...] después de tornarse vehículo teórico o práctico para dirimir conflictos sociales, sean ellos grandes o pequeños, fatales o episódicos” (LUKÁCS, 2018, p. 400-401). Es decir, existe una conexión genética entre las respuestas teórico-prácticas, los conflictos sociales y la ideología, pero dichas mediaciones no terminan de alcanzar concreción si no se analiza la naturaleza de dicha respuesta: su carácter esencialmente **generalizante**, que en las formas de sociabilidad de clase se concretiza presentando el interés particular, de una clase, como si fuera el interés general, colectivo de toda la sociabilidad, y proponiendo un conjunto de “modelos –positivos bien como negativos-” (LUKÁCS, 2018a, p. 418) que inciden en las posiciones teleológicas a ser objetivadas por individuos, grupos y clases sociales. Como refiere Lukács en un conocido pasaje de la *Ontología del ser social*:

La existencia social de la ideología parece, por eso, presuponer conflictos sociales que tienen que ser dirimidos, por último, en su forma primaria, esto es, socio-económica, los cuales, no obstante, desarrollan formas específicas en cada sociedad concreta: justamente la forma concreta de la respectiva ideología (2018a, p. 404).

Esta disquisición acerca de la ideología podría hacer entender que se ha desviado el sentido de lo trabajado en este apartado. No obstante, lo que queda claro es que aquella larga trayectoria de constitución del pensamiento irracionalista se desarrolla tempranamente. Algunos pensadores, incluso, escriben sus obras

---

12 En sintonía con la llamada crítica immanente, sostiene en la *Ontología del ser social*: “Sería, no obstante, incorrecto, del rechazo de los criterios gnoseológicos en la cuestión de la ideología, caer, entonces, en el extremo opuesto, como un aprender puramente pragmático, impensado y desprovisto de ideas” (2018a, p. 435).

13 Estos aspectos fueron abordados con mayor profundidad en Gianna (2021). Igualmente resultan fundamentales los aportes de Macedo da Costa (2021), así como el estudio de Vaisman (2015).

durante la fase clásica de la burguesía. Lo que manifiesta la relación mediada entre ciencia, filosofía e ideología es que deben existir determinadas condiciones objetivas que movilizan a determinados grupos y clases sociales a la recuperación de estas vertientes teóricas.

Un ejemplo claro de ello es Schopenhauer: escribe su obra más conocida, *El mundo como voluntad y representación*, en 1818, pero es recién treinta años después cuando sus bases filosóficas se tornan plausibles para una burguesía “que se había desenvuelto con tanta indolencia, cobardía y lentitud que, en el momento en que se levantó amenazadora de cara al feudalismo y del absolutismo, percibió delante de ella al proletariado amenazador” (MARX, 1987, p. 44). Estos adjetivos calificativos puestos por Marx en torno a la burguesía alemana, y acerca de su constitución política que la llevó a articularse con los resquicios feudales, dan cuenta de la necesidad de una filosofía que deslegitime la acción social e instaure la pasividad y el pesimismo.

Por eso Lukács observa: “Es evidente que el pesimismo schopenhaueriano es un reflejo ideológico del período de la Restauración [...] el mundo entero atravesó décadas de transformaciones continuas y, por fin, al menos en la superficie inmediata visible, todo permanece como antes” (2021b, p. 183-184). Aquí queda claro que lo que está en juego es el camino que va de “la realidad a los libros y de los libros a la realidad”, pero también, en la medida que la filosofía de Schopenhauer es capaz de representar el lugar objetivo de la burguesía alemana, dicha filosofía adquiere relevancia y se difunde entre sus camadas, adquiriendo un carácter ideológico.

Es bajo ese marco que Lukács aprehende el camino que llevó del humanismo clásico alemán a la implosión de diversas expresiones científicas y filosóficas irracionalistas y agnósticas, sobre todo, de aquellas formas concretas que asumirá en el período posterior a la Primera Guerra Mundial, con la constitución de la República de Weimar. Considerada una forma democrática impuesta por Occidente, y bajo condiciones económicas adversas (con una economía de postguerra destruida, agudizada por el tratado de Versalles y la crisis de 1929), la misma estuvo atravesada por los embates de clase propios de la época, con la estrategia política de “clase contra clase” encarnada por el Partido Comunista alemán, que llevó a oponerse a la social-democracia, considerada “hermana gemela” del fascismo, preparando el terreno para el ascenso del nazismo. Estas condiciones objetivas van dando lugar



a que una **propaganda reaccionaria**, “ordinaria y grosera, amplia y directa” (LUKÁCS, 2021b, p. 110), que ya existía con anterioridad, gane relevancia. Al respecto, observa Lukács:

La “genialidad” de Hitler está sólo en que él, con un gesto de experto demagogo de masas, se libró de todo lo que en esas ideologías era meramente proveniente de las manías de lo ideólogo de la decadencia, cuya momentánea capacidad de efecto se restringió a círculo estrechos de la *intelligentsia* superior y decadente; que él reconocía instintivamente en lo que eso expresaba las aspiraciones del amplio estado de ánimo de las masas (2021b, p. 112).

Hitler muestra pericia para poder recuperar la trayectoria del pensamiento irracionalista, unificarlas políticamente como una tendencia de la reacción y de articularla con el estado de desesperanza y falta de perspectivas que se diseminaba por capas crecientes de la sociedad alemana. Así, el nazismo se presenta a obreros, campesinos, pequeñoburgueses y a la *intelligentsia* como una **revolución** en la que resuenan los ecos nietzscheanos de una verdadera revolución u otra de tipo más profunda, e instando a que la democracia es una “importación de occidente” que no había crecido orgánicamente a partir de la historia alemana, pero que había sido impuesto a los alemanes por la mano armada extranjera” (LUKÁCS, 2021b, p. 125) y que la sociedad alemana tiene un **enemigo**: el judío, representante de todo “capital espoliador”.

Esto delinea las formas fundamentales de la ideología fascista, como “resumen ecléctico y la utilización demagógica de las ideologías reaccionarias que se desarrollaron a lo largo de décadas, una ‘síntesis’ demagógica de sus variantes más diversas, groseras bien como finas” (LUKÁCS, 2021b, p. 110). Con ello, se instaura un verdadero mito, una “concepción de mundo” nacionalsocialista que coloca en el centro de su visión la cuestión de las razas, en la que la lucha entre el bien y el mal se da por la necesidad de recuperar la superioridad de la raza ariano-germánica y el ejercicio de su dominio, que destruya a las otras razas o las torne sus esclavas.

La presentación “presuntamente revolucionaria” del nazismo esconde, detrás de sí, la dominación imperialista más crasa o, como caracterizaría con palabras justas Lukács, un **verdadero sistema unitario de la barbarie**, que logró consolidarse como producto de aquella trayectoria que abiertamente enfatizó los

alcances de la democracia y de la emancipación política, criticando abiertamente su igualdad y reivindicando la desigualdad social, así como mediante la recuperación de ciertas costumbres morales pre-capitalistas, que devienen de la “vía prusiana” y su no concreción de una revolución burguesa. Por eso, el fascismo combina la “pobreza del espíritu pre-capitalista con la descomposición decadente” (LUKÁCS, 2021b, p. 145).

En ese marco, Lukács muestra cómo determinadas corrientes científicas y filosóficas pueden tornarse una ideología, cómo la trayectoria de la decadencia ideológica, en particular de sus tendencias irracionalistas, llevaron a conformar un **corpus teórico** que, bajo determinadas circunstancias, se tornó una respuesta generalizada, una **ideología** capaz de articular los intereses ideoprácticos de amplias capas sociales.

Pero, asimismo, el filósofo húngaro refiere al nexo que existe entre ciencia, filosofía, ideología y vida cotidiana, un aspecto fundamental para ver cómo dichas respuestas generalizadas se difunden más allá de los propios círculos intelectuales. En particular, refiere a tres determinaciones: la primera alude a que no se debe “subestimar el efecto de masa indirecto y subterráneo de las ideologías reaccionarias”. Es decir, la difusión de dicho pensamiento no se reduce al cálculo de cuántos libros son editados y vendidos. Y si bien este aspecto es un elemento importante y a ser considerado, al mismo tiempo, existe una difusión de esas ideologías “por medio de universidades, conferencias, periodismo, etc., a las masas más amplias, de forma grosera; no obstante, así, su contenido reaccionario es más reforzado que atenuado” (LUKÁCS, 2021b, p. 109).

Este proceso de difusión, que va acompañado de una cierta simplificación y reduccionismo de los planteos científicos y filosóficos, puede hacer que “Las masas sean intensamente envenenadas a través de tales ideologías sin que la fuente inmediata del envenenamiento les haya sido alguna vez revelada” (LUKÁCS, 2021b, p. 109). Esto actúa, como segunda determinación en la preparación de aquella camada dirigente, tanto de sus principales cuadros como de aquellos subalternos, así como contribuyen a confundir, en tercer momento, a “capas no sólo en la *intelligenstia*, pero sobre todo en ella, que de otra forma podrían haber resistido a la propaganda reaccionaria” (LUKÁCS, 2021b, p. 110).

Los elementos trabajados en este apartado han intentado sintetizar algunas de las determinaciones fundamentales acerca del

pasaje que se produce entre la ciencia, la filosofía y su conformación como ideología, cómo la misma opera bajo determinadas condiciones objetivas y la relación entre dichos complejos sociales es esencialmente mediada. Al mismo tiempo, cómo en dichos análisis resulta fundamental incorporar la vida cotidiana, dilucidando bajo qué medios y qué formas concretas aparece la ideología.

## Consideraciones finales

Este trabajo ha intentado recuperar algunas de las principales determinaciones trabajadas por Lukács en torno a los complejos sociales de la ciencia y la filosofía y cómo su cabal comprensión presupone la articulación entre la génesis, la función social y la crítica inmanente, esto es, aquel proceso articulado que va de la realidad a los libros y de los libros a la realidad y cómo bajo determinadas circunstancias objetivas, dichas respuestas a los conflictos sociales acuciantes de una época se tornar ideología.

Así, las proposiciones lukacsianas se tornan una clave analítica fundamental para develar las formas contemporáneas que asumen la ciencia, la filosofía y la ideología. Y para ello, resulta fundamental partir de la nueva naturaleza que asume la crisis del capital y del capitalismo a partir de los años setenta, que lejos de caracterizarse como una crisis cíclica o periódica, es una “crisis de dominación general”, una **crisis estructural** que incide en la totalidad del complejo social y “en todas las relaciones con sus partes constituyentes o sub-complejos” (MÉSZÁROS, 2002, p. 796), siendo incapaz el capital, y el metabolismo capitalista, de articular algún patrón civilizatorio de producción genuina con la auto-reproducción del capital, agudizándose su incontrolabilidad.

Conjuntamente, la crisis del llamado “socialismo real”, o de las sociedades post-capitalistas, ha colocado en jaque las formas organizativas del movimiento obrero, principalmente a nivel sindical y partidario, lo que hace pensar en aquella afirmación de Lukács (2020) de que el irracionalismo y la decadencia ideológica necesariamente se colocan en una posición **defensiva**, que sus temáticas principales son puestos por la clase antagónica de la burguesía: el proletariado. Como diría Jameson: “Parece que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo” (2000, p. 11). Esta situación, parece marcar una etapa de ofensiva de la decadencia ideológica del

pensamiento burgués, en sintonía con la propia ofensiva del capital sobre el trabajo, ya instaurada desde los años setenta.

En ese marco, las formas irracionalistas pululan en los tiempos actuales y asumen formas diversas. Principalmente, con una nueva forma irracionalista que continúa sosteniendo su “epistemología de derecha” e intenta articular con una “ética de izquierda” (LUKÁCS, 2010, p. 19). En particular, se está pensando en la conformación del post-estructuralismo, el campo posmoderno y sus derivaciones de la transmodernidad.<sup>14</sup> Inspirado en un fuerte relativismo, se celebra la “toma de la palabra”, la pluralidad de los juegos del lenguaje, eliminando cualquier legalidad objetiva relacionada al pensamiento científico y filosófico: éste es un discurso más, cuya veracidad depende de los acuerdos intersubjetivos de la comunidad científica. Y si estas bases son legatarias de la amplia trayectoria irracionalista, de una subjetividad desobjetivada y de la intuición, al mismo tiempo, se presentan con una “ética de izquierda”, buscando articular las “otredades”, aquellas voces aprisionadas por la modernidad.

Como diría Eagleton (1994) el campo posmoderno es progresista políticamente, ya que permitió la organización de nuevos grupos sociales, pero es económicamente cómplice, en cuanto rompe cualquier mediación con las determinaciones económicas del orden del capital y, con ello, de la lucha de clases. Pero, al mismo tiempo, en los últimos años va emergiendo, con cierta fuerza en diversos países y regiones, la llamada “nueva derecha”, directamente legataria del pensamiento reaccionario e irracionalista, que además de incorporar un diálogo directo con su tradición teórico-política, presenta nuevas facetas y rasgos que deben ser desvendados, como por ejemplo su corrimiento respecto a las teorías racionales, pero su permanencia en la conformación de un “enemigo interno de la nación”, ligados a los inmigrantes y la xenofobia.

Por eso, las bases teóricas de Lukács son sumamente vigentes para los tiempos actuales, pero siempre que se propugne hacerlas dialogar con las formas que asume la decadencia ideológica en la contemporaneidad. Aun atravesando este largo tercer exilio, la ontología marxiana, recuperada por el filósofo húngaro, puede contribuir con un análisis pormenorizado de sus principales tendencias científicas, filosóficas e ideológicas, realizando su crítica immanente y contribuyendo a instalar la necesidad de la transformación radical-revolucionaria.

---

<sup>14</sup>Sobre esto, ver lo aportes trabajados en Gianna (2022).

## Bibliografia

- COSTA, G. (2021) *Trabajo Social en debate: ser social, trabajo, ideología*. La Plata: Editorial Dynamis.
- COUTINHO, C. N. (2015) *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular.
- EAGLETON, T. (1994) *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- GIANNA, S. (2021) *Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros*. Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2022) *Decadência ideológica do pensamento burguês: a crítica ontológica de Lukács ao agnosticismo e ao irracionalismo*. Marília: Lutas Anticapital.
- GIANNA, S.; ANDRADE, M. (2021) Apresentação à edição brasileira. En: *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?* Maceió: Coletivo Veredas.
- HELLER, A. (1994) *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Ediciones Península.
- JAMESON, F. (2000) *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.
- KOFLER, L. (1992) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LEÃO RÊGO (1996) Questões sobre a noção de via prussiana. En: *Lukács. Um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.
- LÖWY, M. (1993) *¿Qué es la sociología del conocimiento?* México D. F.: Fontamara.
- LUKÁCS, G. (1966) *Estética. La peculiaridad de lo estético* (1. Cuestiones preliminares y de principio). Barcelona: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1968) *Goethe y su tiempo*. Barcelona: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_. (1975) *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires: La pléyade.
- \_\_\_\_\_. (1981) *Marx y el problema de la decadencia ideológica de la burguesía*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

- \_\_\_\_\_. (2004) *Concepción aristocrática y concepción democrática de mundo*. En: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- \_\_\_\_\_. (2010) *La teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Escritos de Moscú*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- \_\_\_\_\_. (2013) Los nuevos problemas de la investigación hegeliana. En: *Años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2014) Gran Hotel “Abismo”. En: *Anuário Lukács 2014*. Maceió: Instituto Lukács.
- \_\_\_\_\_. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. (Vol. 14). Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2018b) *Para a ontologia do ser social*. (Vol. 13). Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2018c) *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2018d) *Prolegomenos à ontologia do ser social. Questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível* (Vol. 13). Maceió: Coletivo Veredas.
- \_\_\_\_\_. (2020) *A destruição da razão*. Maceió: Instituto Lukács.
- \_\_\_\_\_. (2021a) *Essências são os livros não escritos. Últimas entrevistas (1966-1971)*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2021b) *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?* Maceió: Coletivo Veredas.
- MAESTRE, A. (1988) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Editorial Tecnos.
- MARX K.; ENGELS F. (2009) *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular.
- MÉSZÁROS, I. (2002) *Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Unicamp/Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2004) *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo.
- NETTO, J. P. (2004) *Marxismo Impenitente*. São Paulo: Cortez Editora.

- \_\_\_\_\_. (2005) Crisis capitalista y ciencias sociales. En: *El Trabajo Social y la cuestión social. Crisis, movimientos sociales y ciudadanía*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- OLDRINI, G. (2017) *György Lukács e os problemas do marxismo do século 20*. Maceió: Coletivo Veredas.
- RAGO FILHO, A. (2013) *Lukács e a crítica à decadência ideológica*. En: *Lukács. Estética e ontologia*. São Paulo: Alameda Editorial.
- SOLÉ, M. J. (2018) *¿Qué es la Ilustración?* Bernal: UNQUi.
- TERTULIAN, N. (2003) *Georg Lukács. Etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp.
- VAISMAN, E. (2015) La ideología y su determinación ontológica. En: *Trabajo, ontología y ciencia. Aportes necesarios en la batalla de ideas contemporáneas*. La Plata: Editorial Dynamis.

# A Destruição da Razão: alguns comentários sobre a Crítica da Filosofia Burguesa e o Stalinismo

TIJANA OKIĆ<sup>1</sup>

TRADUÇÃO DE FERNANDA FREIRE COUTINHO<sup>2</sup>

**Resumo:** Contra a *doxa* de comentaristas que leram a obra de Lukács, em particular depois de *História e Consciência de Classe*, como se fossem uma série de ensaios dentro do dogma stalinista, este trabalho argumenta contra tal *má fé* e leituras reducionistas. Sustenta-se aqui que, embora seja verdade que em determinado momento Lukács politicamente reconheceu a necessidade do stalinismo, filosoficamente eu argumento que esse nunca foi o caso, já que ele nunca acreditou que política e filosofia fossem totalmente homólogas (como fez Heidegger, por exemplo). Além disso, este trabalho defende que uma das obras filosóficas mais importante de Lukács, *A Destruição da Razão*, deve ser lida tanto como uma crítica da filosofia burguesa quanto do dogma stalinista. Neste sentido, é possível recuperar a importância deste trabalho para nós hoje, contra as filosofias do *status quo* e sua tendência, que as acompanha e está sempre presente, de tribunalização da História. É isto que este trabalho, argumentando contra a *doxa* dos comentaristas, busca fazer.

---

1 Tijana Okić (1986) nasceu na República Federativa Socialista da Iugoslávia. Ela estudou Filosofia e Sociologia na Universidade de Sarajevo, e mais tarde Filosofia nas Universidades de Tübingen e na Escola Superior Normal de Pisa onde obteve seu doutorado em Filosofia. Ela é uma das editoras (Crvena, Sarajevo, 2016) do aclamado volume sobre o Fronte das Mulheres Iugoslavas Antifascistas “The Lost Revolution: Yugoslav Women’s Antifascist Front between Myth Forgetting” [A Revolução Perdida: O Fronte das Mulheres Iugoslavas Antifascistas entre o Mito e o Esquecimento]. Ela já publicou textos sobre filosofia francesa contemporânea, os usos de analogia na historiografia, revisionismos histórico na antiga Iugoslavia, Marxismo e feminismo. Suas áreas de interesse são: história da filosofia política, história do pensamento político, história do Marxismo, família na história da filosofia, feminismo, políticas de memória, revisionismo histórico. Ela é há muito tempo militante do CADTM (Commission for the Abolition of the Illegitimate Debt [Comissão para a Abolição do Débito Indevido] <https://www.cadtm.org/>). Emails: [tijana.okic@sns.it](mailto:tijana.okic@sns.it), [okictijana@gmail.com](mailto:okictijana@gmail.com)

2 Fernanda Freire Coutinho é bacharela em Letras Português/Inglês pela USP e professora de inglês na rede pública. Atualmente, é aluna do programa de doutorado em Literatura pela UnB, onde também obteve o título de mestra na mesma área. Tem interesse em literatura fantástica, tradução literária e ensino de línguas. Email: [nandacouty@gmail.com](mailto:nandacouty@gmail.com).



**Palavras-chave:** História, tribunalização, stalinismo, filosofia burguesa, *Ideologiekritik*, totalidade, Hegel, *Verstand*, *Vernunft*, objetividade.

## 1. Introdução

O bicentenário da Revolução Francesa coincidiu com o momento histórico da dissolução das federações comunistas. Assim, ironicamente, o período histórico da “Era das Revoluções”, inaugurado pela Revolução Francesa, foi simbolicamente declarado findo em 1989. Uma década antes, em seu livro de 1978, *Pensando a Revolução Francesa*, François Furet exclamou: “A Revolução Francesa acabou” (Buden, Žilnik, 2013, p. 22-23). E, de fato, a Cortina de Ferro e o mundo estabelecido pelas divisões da Guerra Fria estava, nos disseram, acabado. Era agora o passado, mais do que o futuro, que se tornaria fonte de inspiração e espanto. Claro que, longe de ser unilinear, a dissolução do comunismo, ou o ‘colapso’, como a corrente liberal dominante frequentemente se refere ao ocorrido, foi mais exatamente um desfecho da *guerra* contida no sintagma “Guerra Fria”, aquela na qual o Oriente foi incapaz de vencer a batalha política, ideológica e economicamente. Com a exceção da Iugoslávia, essa foi uma das raras experiências, se não a única, de criação de estados-nação independentes que não viu países mergulharem em guerras de extermínio e divisão (até que recentemente acabou sendo).

O mundo que viemos a conhecer depois disso era tudo menos o mundo da democracia, igualdade, liberdade e direitos, ‘prometido’ pela forte fé no mercado, na globalização, no ‘patriotismo constitucional’ e na democracia liberal. Trinta anos depois, podemos dizer com o distanciamento histórico necessário e, por isso mesmo, com certeza, que o fim do comunismo foi amargo e viu o imenso empobrecimento dos países do “Oriente comunista”, implementado (a palavra mágica do neoliberalismo) na forma de ‘transição’ para a democracia liberal e o mercado. O Capitalismo *pur et dur* [puro e duro] requereu tanto uma justificativa ideológica quanto um desvio dos horrores da acumulação primitiva, um *Kulturkampf* [luta cultural] organizado e agressivo contra o comunismo, que ainda estrutura as políticas no Oriente. Neste sentido, o revisionismo histórico, na forma da ‘teoria de dois totalitarismos’ está inscrito como o mito fundador dos novos estados-nação. O revisionismo histórico, obviamente, não foi inventado no final dos

anos de 1980 nem surgiu com o fim do comunismo. Mas a forma como ele foi reproduzido nos antigos países comunistas seguiu a mesma receita anticomunista da Guerra Fria tramada décadas antes e tem origem justamente nas discussões relacionadas à *interpretação social da Revolução Francesa*. Aqui vemos o primeiro momento de atualidade da obra-prima de Lukács, *A Destruição da Razão*, que ainda hoje permanece sendo uma genealogia monumental do desenvolvimento do revisionismo filosófico, que emergiu como um contraponto aos movimentos contrarrevolucionários que sucederam 1789, e as formas que eles têm sido traduzidos para linguagem filosófica e a prática política concreta dos filósofos.

A apoteose do revisionismo histórico é bem conhecida: a tentativa, ainda em curso, de equalizar completamente o nazismo e o fascismo com o comunismo. O exemplo mais recente é a resolução<sup>3</sup> adotada pelo Parlamento Europeu em 2019 intitulada “Importância da memória europeia para o futuro da Europa”. Seu objetivo é bastante óbvio, e eles nem ao menos tentam escondê-lo: a *tribunalização* da história conduzida por uma lógica puramente jurídica, que sob o atual *status quo* político e ideológico significa uma coisa e tão somente ela: a *criminalização* do comunismo por meio de sua equiparação com o nazismo e o fascismo. Com a ideia de uma guerra mundial inexistente entre democracia e totalitarismo, o projeto de uma União Europeia (neo)liberal está retrospectivamente inscrita dentro da ideia da vitória do Ocidente sobre o Oriente. Que isso na verdade implica uma concessão, de fato uma capitulação moral ao fascismo – o verdadeiro alvo é obviamente o comunismo – não teria surpreendido Lukács. Isto nos traz a um segundo momento de atualidade de sua *magnum opus*: as contradições internas da cultura filosófica burguesa, antes de tudo teórica e expressa na unidade antitética-polar secreta entre o positivismo e o vitalismo, desarmaram-na antes do surgimento de uma reação, no passado e agora, razão principal de sua inevitável *autodestruição*. Para Lukács, o anticomunismo liberal seria uma forma de irracionalismo.

---

3 O texto da resolução não pode ser exatamente lido como a defesa da lembrança – ele nem mesmo é a favor de um hipotético antifacismo liberal – e sim mais como a apoteose de décadas de revisionismo histórico. As palavras comunismo/comunista são mencionadas 18 vezes, Nazismo/Nazi são mencionadas 21 vezes; Stalin e stalinismo são mencionadas 6 vezes; facismo 4 vezes; Hitler uma vez, e o pacto Molotov-Ribbentrop é apresentado como a causa da Segunda Guerra Mundial. A igualdade da referência é, portanto, metonímica para igualdade moral e política. Veja: [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html)

O próprio Lukács não viveu para ver o colapso do comunismo. Mesmo quando muitos da esquerda viam o fim do comunismo como ‘inevitável’ – ao contrário do que pode parecer, 1956 é uma data histórica bem mais relevante que 1989 – ele acreditava, contra os fatos, na possibilidade de transformação e democratização do comunismo até os seus últimos dias de vida. Em alguns de seus últimos textos, escritos quando ele já sabia ter adoecido devido ao câncer, ele se apressou em escrever justamente sobre a ideia não de democracia, mas de democratização (Lukács, 1991). Para Lukács, esta ideia tinha como premissa a crença de que o mundo estava definitivamente dividido em dois polos separados, aquele do Oriente Comunista e do Ocidente Capitalista, que ele categoricamente acreditava que era preciso, necessariamente, encontrar um modo de coexistir juntos: este é o significado do termo democratização empregado por Lukács, já desde as *Teses de Blum* de 1928<sup>4</sup>.

Esta posição, contudo, precisa ser explicada. *In primis*, em relação à sua política: ele acreditava firmemente que o mundo pode ser libertado e livre de alienação e exploração. Neste sentido, e somente nele, pode-se argumentar que Lukács permaneceu um idealista precisamente na medida em que ele continuou sendo um comunista que acreditava na ideia de comunismo como a forma de superação da alienação e exploração, isto é, do capitalismo, mesmo quando a realidade cada vez mais afirmava o capitalismo como uma ordem global totalizante. Por este motivo, a trajetória intelectual de Lukács permanece exemplar, apesar das múltiplas e contínua tentativas de desacreditá-lo em sua pessoa e também em seu trabalho *tout court* [por si só] como “stalinista” e, dessa forma, julgar todo seu *opus* como inaceitável, como a lógica da tribunalização jurídica nos faria crer. Este é exatamente o sentido preciso de tribunalização no qual eu insisto, que é a lógica que não faz distinções entre julgamento jurídico e histórico e que, além disso, sobrepõe uma lógica jurídica sobre a história. Esta é a lógica (inaceitável) que acaba por demandar que leiamos Lukács meramente como o anverso do filósofo nazista Alfred Baumler<sup>5</sup>.

---

4 Sobre este tema, veja: Gargani, 2016.

5 Isto é exatamente o que um dos editores da obra completa de Nietzsche em alemão, Mazzino Montinari, faz em seu livro de 1982, argumentando que Lukács é meramente um anverso de Baumler e que as leituras de ambos, do filósofo nazista Baumler e do comunista Lukács, são igualmente problemáticas e pobremente embasadas filologicamente. Veja: Montinari, Mazzino (1982); Losurdo, obviamente e magistralmente dissipou este mito em seu trabalho monumental sobre Nietzsche.

Logo, um terceiro momento de atualidade de *A Destruição da Razão*: para entender sua importância, um esforço filosófico preliminar é necessário para exumar a obra dos destroços das calúnias sob os quais ela foi enterrada, e esse esforço nos obriga a confrontar a unidade do revisionismo histórico, antes e agora.

## 2. Contra a Tribunalização da História

Tribunalização da história – esta é a expressão utilizada por Daniel Bensaïd (1999) para descrever a época na qual vivemos – e de fato temos apenas que olhar ao nosso redor para encontrá-la em todo lugar: na história, na filosofia, nas leis e, acima de tudo, na política. A mania de julgar, como Bensaïd argumenta, substituiu a falta de política, o colapso de nossas sociedades. Esse modismo louco escondido sob a bandeira de “tribunalização da história”, que Lukács não teria hesitado em chamar de “irracionalista”, é parte indissociável de *longue durée* [longa duração] de certas tendências que têm obcecado as sociedades ao longo de todos seus espectros ideológicos pelos últimos cinquenta anos.

Essa forma de revisionismo histórico, afirmamos, baseia-se na analogia entre o jurídico e o histórico. Embora analogias sejam ferramentas poderosas do pensamento histórico e da historiografia, muitas vezes o apelo à analogia pode levar a uma conclusão equivocada, se não puramente ideológica e, portanto, todo o edifício ou construção pode levar a erros graves na periodização e no nosso entendimento da história. Aqui devemos notar e sempre ter em mente que a lógica da tribunalização é binária e que ela *individualiza* a experiência histórica. Contudo, a história nunca é binária, e à medida que ela lida com o contingente cuja síntese deveria oferecer, ela não pode, por sua própria natureza, individualizar a experiência histórica. Isto, obviamente, não significa que ela a negligencia. A analogia entre jurídico e histórico é fundamentalmente errada. Ela é errada, primeiramente, devido ao fato de a lei lidar com indivíduos, enquanto historiadores consideram não apenas os indivíduos, mas também grupos e instituições sobre as quais eles não têm influência jurídica, ou seja, poder penal. O grande historiador Marc Bloch já rejeitou a tribunalização da história quando disse que ela incentiva o foco em grandes indivíduos em vez de estruturas coletivas e, além disso, que sua lógica leva ao tratamento moralizante desses “grandes indivíduos”. A segunda razão para qual a analogia entre legal/jurídico e verdade histórica é falsa

se relaciona à questão do *status* de evidência. Na lei e na história a evidência tem um caráter *veritativo* completamente diferente. A lei preocupa-se com o processo no qual a acusação é provada ou refutada, enquanto a questão da história é a questão da totalidade na qual o veredito ou a absolvição não pode jamais ser trocada ou confundida com a explicação histórica dos eventos e processos (Anderson, 2012). Uma sentença legal não é nem pode significar “encarar o passado”.

Porém, avançando em direção ao assunto de nosso interesse aqui, se fossemos enfatizar a diferença crucial entre história e filosofia, em um modo hegeliano muito preciso, nos preocuparia uma questão e uma questão apenas: aquela da verdade. A história lida com o que aconteceu e com o que é contingente, a filosofia lida com o que é estável nesta contingência, com a sua verdade por assim dizer. Isso não significa que a filosofia é imune ao tempo, à mudança, à contingência e à mudança histórica, muito pelo contrário, como Hegel (2015) nunca deixou de nos lembrar. A verdade da filosofia pode surgir somente à medida que a filosofia não é alheia à história e sua marcha porque o elemento *veritativo* do conhecimento racional é ao mesmo tempo histórico, *i.e.*, objetivo.

### **3. A Destruição da Razão entre o jurídico, histórico e filosófico**

Historiadores tão diferentes quanto Eric Hobsbawm e Jacques Le Goff argumentaram que toda história é a história do presente. Para Le Goff, nós precisamos de uma história que não pressupõe “que há apenas a história do passado, onde nós terminamos na ‘história única’ baseada na divisão clara entre passado e presente” (Le Goff, 1988, pp. 31-59, p. 58). Em seu ensaio “Engajamento”<sup>6</sup>, Eric Hobsbawm criticou a extrema – em sua opinião, subjetivista – forma do partidarismo nas ciências na URSS stalinista, onde as alegações de autoridade política (por definição um repositório das ciências) foram colocadas acima das alegações das ciências por si mesmas (Hobsbawm, 1999, pp. 164-186, p.170). Se o modelo stalinista do excesso de ideologia é ridículo, e obviamente o é, precisamos perceber que a sua simples imagem inversa é precisamente o mito professado por muitos positivistas, neo-positivistas e liberais que insistem na ciência isenta, na

---

6 [N.T.] O título original desse ensaio é “Partisanship” [partidarismo]. Na tradução dessa obra de Hobsbawm para o português brasileiro, optou-se, contudo, por “Engajamento”.

independência absoluta do cientista, objetivo, com conhecimento imparcial e não-ideológico e na sua produção. Meu argumento é que esses modelos devem ser vistos em sua unidade antitético-polar, que é exatamente porque são opostos que eles formam uma unidade. Um nada mais é que a imagem espelhada do outro.

Este é talvez o motivo que leva Hobsbawm a nos persuadir a renovar o partidarismo na ciência, e isso significa propor questões que a comunidade científica, devido a pressões de ordem política, ideológica e outras do *status quo*, se recusa ou é relutante em propor. Em outras palavras, o partidarismo que ele elogia não é servil à política ou ao *status quo*, mas ao invés disso, a partir da compreensão de seu próprio envolvimento e posição política, traz à discussão a estrutura política existente e suas limitações. Lido retrospectivamente, porém *dentro e como* a história do presente, essa é exatamente a perspectiva de *A Destruição da Razão* de Lukács, que busca unificar os momentos *veritativos*, históricos e partidários em um único conceito de totalidade.

É precisamente esta perspectiva que mais de 70 anos de revisionismo histórico tem procurado enterrar sob uma avalanche de teorias dos dois totalitarismos, que em uma conjuntura histórica específica, a da Guerra Fria, que teve um papel peculiar, a saber, o de garantir a hegemonia da democracia liberal, na qual qualquer criticismo vindo da esquerda foi silenciado e declarado “gêmeo da ditadura fascista” (Žižek, 2001, p. 3). Em outras palavras, mais de 70 anos da *destruição* de *A Destruição da Razão*, cujas graves consequências nós estamos vendo em todos os lugares hoje em dia, nos deixou habituados à ideia de que qualquer pronunciamento sobre o tema, sob a lógica da tribunalização, requer uma justificação *a priori*. Consequentemente, o livro é lido com um moralismo que o acompanha, um aspecto essencial do relativismo e revisionismo histórico dentro do qual os discursos acadêmicos e políticos de hoje operam. É como se devêssmos ter vergonha, devêssmos antecipadamente dizer “*mea culpa*” por sequer mencionar a um dos mais importantes trabalhos filosóficos do século XX, um livro que Henry Lefebvre, em uma palestra de 1955 dedicada a Lukács – significantemente suprimida pelo Partido Comunista Francês (PCF) e somente publicada muito depois – deliberada e provocativamente se referiu como “provavelmente o mais importante” de seus livros (Lefebvre, 1986, p. 34). É de fato difícil falar de *A Destruição da Razão* ainda no meio de um outro ciclo de sua destruição, e falar dele tentando salvar sua lição *veritativa*, filosófica

e política: isso significa estar pronta para aceitar as consequências que tal leitura implica. Seria muito mais fácil, como argumentou Domenico Losurdo, intimar todas as alegações negativas, irrisórias, liquidatárias sobre o livro de Lukács, julgado pelo que é entendido ser seu “tom acusatório e acusações impiedosas” (Losurdo, 1986, p. 135).

Ainda assim, o que essas acusações de ‘ideológico’, ‘parcial’, ‘preconceituoso’, ‘não objetivo’, ou ‘panfleto stalinista’ contra *A Destruição da razão* de Lukács mostram é que, aqueles que procuram despachá-lo desse modo, provavelmente nunca leram o livro. Além disso, mesmo quando “críticos” de todos os tipos leram o livro, eles não alcançaram nenhuma de suas lições (contemporâneas), mas estão, no entanto, prontos para ‘condenar’ Lukács, como é o caso do prefácio de Enzo Traverso para a recente reedição da editora Verso de *A Destruição da Razão*. Assim, se uma jovem leitora desejasse ler *A Destruição da Razão* em inglês e se deparasse lendo o prefácio da reedição da Verso, ela não aprenderia nada de suas origens ou proposta. O contexto do livro, ao contrário do que se afirma, não é sobre “culpa de guerra” alemã e Lukács certamente não foi o último e desimportante contribuinte em um debate pós-guerra entre os gigantes da cultura alemã. De fato, o leitor ingênuo pode ter a impressão errada de que Lukács escreveu esse livro apenas após as intervenções de Löwith, Marcuse, Meinecke, Strauss ou Popper. Mas esse não é de forma alguma o contexto do livro, considerando que ele foi concebido pelo menos 20 anos antes de sua publicação, em 1933 para ser mais exata, quando ele foi primeiro rascunhado no ensaio *How did the Fascist Philosophy Arise in Germany?* [Como Surgiu a Filosofia Fascista na Alemanha?] e, subsequentemente, no ensaio de 1941-1942 *How did Germany become the Centre of Reactionary Ideology?* [Como a Alemanha se Tornou o Centro da Ideologia Reacionária?] e, finalmente em 1943 com o ensaio “Nietzsche and German Fascism” [Nietzsche e o Fascismo Alemão]<sup>7</sup>. Concebido nos anos de 1930 e em grande parte escrito nos anos de 1940, o livro de Lukács é um “*Kampfbuch*” [livro de combate], uma intervenção filosófica na luta contra o fascismo, uma crítica do fracasso dos intelectuais alemães e da filosofia alemã em resistir ao surgimento da reação na Alemanha.

---

7 Os ensaios podem ser encontrados em várias edições dos escritos de Lukács publicados na Alemanha depois da Segunda Guerra Mundial.

A própria ideia de que qualquer um poderia ler tal livro como um indiciamento e insulto pessoal fala, na melhor das hipóteses, sobre a má-fé de quem leu e, na pior, sobre a sua má consciência. Tanto hipocrisia quanto má consciência ao final implicam em moralismo. Mas moralismo, como *A Destruição da Razão* mostra, não tem lugar na filosofia. No entanto, o moralismo é meramente uma manifestação superficial, o sintoma de algo mais profundo, o sintoma da lógica tribunalizante na qual Lukács pode ser chamado, o que vale repetir, de o “procurador do Nacional Socialismo” (Traverso, 2021, p. XXIV e XXXVIII). *A Destruição da Razão* foi, assim, gravemente mal compreendida e confundida com *Ideologiekritik* [crítica da ideologia] e, precisamente por esta razão, o julgamento filosófico que ela continha foi tomado por praticamente toda a comunidade de filósofos profissionais como um julgamento legal de suas *personae* e (falta de) personalidade. Afligidos pela má consciência, eles talvez tenham entendido: *de te fabula narratur*. Retornamos ao problema, compreendido em todas as suas sutilezas dialéticas por Lukács, da unidade antitética do positivismo com o irracionalismo, a unidade da ciência social neutra com a vontade de poder, a unidade da autonomia da filosofia com o relativismo histórico – o problema da filosofia burguesa em entender sua posição histórica dentro da totalidade e seu pânico em encarar tanto a reação emergente quanto a anamnese comunista da totalidade. Em terror cego e em sua inabilidade de mediar o conceito, a filosofia burguesa deixa de agir com abuso de poder e veste as togas de procurador e juiz.

É por isso que críticos de várias vertentes, mais recentemente Traverso, nos oferece o julgamento liquidatário, repetido *ad nauseam*, de que Lukács era stalinista, embora o livro em questão de fato ofereça uma crítica filosófica da filosofia stalinista oficial, motivo pelo qual ele não foi publicado na URSS, nem era isso sequer imaginável. A inquisidora historiadora não se incomoda com “pequenos detalhes”, nem enxerga que devem explicar por que e como esse alegadamente “panfleto stalinista” de fato nunca foi publicado sob Stalin ou na URSS. Um véu discreto é colocado sobre o período de Lukács em Moscou e o fato de que ele era, na verdade, proscrito pelo regime stalinista devido ao seu trabalho sobre Hegel<sup>8</sup> e sobre o Realismo. Mesmo abordando o problema realmente existente em

---

8 Aqui, deve-se lembrar que sob o stalinismo o estudo independente de Hegel era praticamente proibido, já que pelo final dos anos de 1930, havia trabalhos sobre literatura/realismo que não tinham tons nacionalistas, motivo pelo qual a escolha de Lukács por Dostoiévski em vez de Tolstói ter sido atacada.



Lukács, apenas a relação altamente contraditória com o stalinismo em sua totalidade cheira a cumplicidade com o totalitarismo. Onde Lukács é condenado por reduzir a filosofia à ideologia e à política, toda a crítica está muito ansiosa para dissipar sua filosofia dentro da política stalinista. Nada é dito sobre o fato de Lukács ser ao mesmo tempo *dentro* e *contro* [dentro e contra] do/o stalinismo, entendido como uma transição para um socialismo ao mesmo tempo irreversível e obstruída, requerendo mais democratização da vida cotidiana em contraposição ao vício do sistema de partido único. Do alto da história enquanto julgamento legal e condenação, tais questões são irrelevantes, nada mais que uma petição com argumentos tendenciosos. O problema da filosofia enquanto história do presente já não mais existe e o passado está lá apenas para ser julgado por ter falhado em corresponder às expectativas dos nossos valores presentes. É apenas sob a perspectiva do relativismo histórico que pode ser dito hoje que Lukács não era “um verdadeiro judeu” – da mesma forma que ele não era um verdadeiro alemão, assim como Thomas Mann também não (Traverso, 2021, p. XXIII e LVI). De fato, o Lukács “não-judeu” é o judeu *exemplar* para o regime antisemita e revisionista de Orban, que fechou seus arquivos e derrubou sua estátua para obliterar seu legado marxista, seguindo a bem conhecida amálgama nazista de “Judeu-Bolchevismo” atualmente dominante na Hungria<sup>9</sup>.

Tais julgamentos, incapazes de se responsabilizarem por suas próprias determinações históricas ou relacionamento com a totalidade, respondem ao livro *A Destruição da Razão* com o que Hegel chamou de julgamento de “mera opinião, vaidade e posteridade” (Hegel, 1991, p. 12). Em outras palavras, com um julgamento puramente parcial e ideológico, a perspectiva do presente, que é a da ideologia dominante em sua forma menos mediada. Como o presente condena o passado por suas paixões totalitárias inexplicáveis, o resultado é a liquidação da especificidade do processo histórico e a capacidade de entender sua estrutura veritativa. Portanto, o *terminus ad quem* é uma equação obscena entre Lukács e Carl Schmitt, o ‘Jurista da Coroa’ do Nacional Socialismo: “Lukács olhava para Stalin da mesma forma que Carl Schmitt considerava Hitler” (Traverso, 2021, p. XLVII). Retornamos à inevitável lógica da tribunalização da história.

---

9 Quanto ao regime de Orban, com o advento da guerra na Ucrânia, eles se tornaram agora os europeus exemplares, escondendo sua ideologia de extrema-direita até que chegue o momento certo, novamente.

Não obstante essas acusações, nada poderia ser mais distante da verdade sobre Lukács, e distante da verdade sobre *A Destruição da Razão*.

#### **4. A crítica da filosofia burguesa de Lukács e o stalinismo em *A Destruição da Razão***

*A Destruição da Razão* foi – em maior parte – antecipada e erroneamente reduzida a *Ideologiekritik* ou a ‘hermenêutica da suspeita’ que desmascara a heteronomia dos conteúdos formais da filosofia para as práticas sociais reais que eles encarnam. Contudo, o próprio Lukács, por exemplo em sua crítica a Musil e seu romance *O Homem sem Qualidades*, que ele via como expressando as visões de uma classe em particular, argumentava que a *Ideologiekritik* era incapaz de ir além das contradições formais dos sistemas intelectuais ou modos de vida<sup>10</sup>. A *Ideologiekritik* permanece ao nível do intelecto abstrato, e deste modo é incapaz de relacionar os limites da razão às contradições dos processos sociais. Musil, quem Lukács enaltece como um grande escritor com um talento para satirizar e parodiar todos fenômenos sociais e personalidades, todavia é incapaz de encarar as questões cruciais de seu tempo justamente porque ele “aceita o objeto de suas investigações como um fato” (Lukács, 1984, p. 234). Embora um racionalista cujo trabalho é a maior representação de um mundo de decadência e em decadência, Musil não questiona nada sobre a realidade social e os processos históricos por trás das questões e problemas que ele analisa. Enquanto, em algum sentido, superior em relação a outros intelectuais que habitam o Grande Hotel “Abismo”<sup>11</sup>, Musil para no limiar do subjetivismo, nunca dá um salto adiante para superar as condições de decadência que ele enxerga tão brilhantemente, mas ao invés disso permanece encarcerado dentro da estrutura da decadência, permanecendo ao nível de uma *mera Ideologiekritik*.

O Ulrich de Musil é para Lukács o sócia literário ou equivalente dos intelectuais do Grande Hotel “Abismo”. Pois algo que

---

10 O texto foi originalmente escrito em 1933 sob o título de “Totentanz der Weltanschauungen” [Dança macabra das concepções de mundo] como uma espécie de adendo ao “Grande Hotel ‘Abismo’”. Cf. Lukács, 1984, pp. 233-251

11 Que é um jogo de palavras: no alemão original é Grand Hotel Abgrund, um trocadilho com o nome de T. W. Adorno, Wisengrund.

todos eles compartilham é a qualidade de não terem qualidades, paralisados no limiar do subjetivismo, não conseguindo entender as consequências práticas de seus próprios trabalhos e, em última análise, não sendo capazes de escolher uma *Weltanschauung* [concepção de mundo] democrática, ainda que subjetivamente oposta à decadência e aos horrores sendo desvendados diante de seus olhos. A história se detém ante sua ideologia do pessimismo, a qual Lukács vê como o resultado necessário da *Weltanschauung* filosófica deles. Para Lukács, o único problema que Musil enfrenta no final é a questão “com qual ideologia crítica ou rebelde alguém pode adaptar-se praticamente ao existente” (Lukács, 1984, p. 250).

Este é o motivo pelo qual, para Lukács, não é exatamente a *Ideologiekritik* ou a ‘hermenêutica da suspeita’, mas o que Losurdo chama de ‘a hermenêutica da inocência’<sup>12</sup> que está em debate. Logo, é questão de fazer uma leitura que se recuse a aceitar tal abordagem de ‘adaptar-se ao existente’ e, ao invés disso, que argumente a favor do comprometimento com a práxis e com mudar o mundo. Os detratores de Lukács são particularmente afeiçoados a adotar a abordagem da ‘hermenêutica da inocência’, já que ela permite a eles alegarem que as teses de Lukács são violentas, vulgares, que ele não foi capaz de entender o valor teórico, a profundidade, os sons, os ritmos dos trabalhos em questão, ao passo que na realidade é exatamente o oposto. Eles insistem e persistem em sua alegação insustentável de que uma leitura baseada na interpretação histórica, que procura entender as determinações do pensamento em sua concretude, é errada, enquanto uma abordagem metafórica e alegórica, na qual a filosofia é concebida como pensamento isolado da realidade e da práxis, é correta. Obviamente, isso é parte essencial do que mencionamos antes como uma tentativa de acomodar a posição supostamente não ideológica de um leitor imparcial, que não é nada mais que a imagem espelhada, o anverso de leituras stalinistas ideológicas de grandes obras de arte e cultura.

A crítica de Lukács sobre a filosofia alemã após Schelling não deve ser entendida como um indiciamento pessoal, nem jamais esteve Lukács interessado em tal coisa. Ele sabia muito bem que a tarefa da filosofia não consiste em oferecer indiciamento judiciais, que o julgamento da filosofia não é aquele o de um juiz no tribunal. Mais importante, a história não pode ser

---

12 Recentemente re-proposta por Vattimo e “pensiero debole” [pensamento débil] italiano em sua reapropriação de Nietzsche e Heidegger; Cf. Losurdo, 2004.

“tribunalizada” equiparando todas políticas e princípios sobre os quais a história pronunciou seu veredicto – “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” [A história mundial é o tribunal do mundo] – como a corrente dominante liberal de hoje sustenta. Isso não significa que Lukács não tinha interesse no julgamento histórico, muito pelo contrário, porém ele nunca confundiu isto com historicismo. Julgamento histórico não poderia jamais ser reduzido à lógica binária da tribunalização perante a qual todas as contradições históricas desaparecem ao ponto de se tornarem indistinguíveis umas das outras, perdidas na lógica do indiciamento jurídico no qual o comunismo pode ser, e de fato é, equiparado ao nazismo ou fascismo.

Lukács, para ser clara, não comete tal erro – como ele repete incansavelmente, como por exemplo no prefácio para a edição italiana “*os pensamentos desenvolvidos neste livro não foram concebidos como um indiciamento*” (Lukács, 2011, p. XI)<sup>13</sup> – ele não considera que a filosofia seja nem história nem lei, mas sim está interessado na verdade. Isso significa que ele não renuncia o julgamento histórico, dispensando-o e cedendo lugar à lógica jurídica do acusador e do réu. A verdade para Lukács só pode ser entendida se ela surge da contradição. Mais do que suprimir a contradição e mediação, deve-se considerá-la precisamente no desenvolvimento histórico do pensamento se pretende-se que ela supere a posição meramente subjetivista e historicamente relativista por uma [posição] de objetividade e totalidade. Por isso que o filosófico, *i.e.*, a estrutura veritativa do argumento de Lukács, precisa do elemento histórico, mas não é completamente redutível a ele.

Assim, logo nas primeiras linhas do livro Lukács (1980, p. 4) declara:

tanto na filosofia quanto fora dela, votos são lançados não por atitudes, mas por feitos – pela expressão objetificada de ideias e por sua influência historicamente necessária. Neste sentido, cada pensador é responsável diante da história pela substância histórica do seu filosofar.

Isto encapsula perfeitamente o propósito profundo do trabalho: questionar dentro da substância objetiva do filosofar de filósofos, começando por Schelling e avançando em direção a seus contemporâneos. Isso significava ao mesmo tempo compreender seus

---

13 O prefácio é datado de 1959.

pensamentos histórica e filosoficamente em seu caráter veritativo, suas consequências filosóficas e vidas políticas posteriores. Não há filosofia que estaria de fora ou seria externa à ideologia, à maneira da filosofia burguesa, que se recusa a “se rebaixar” ao nível da mudança e revolucionar a vida cotidiana; este é o motivo pelo qual ele também rejeita seu anverso preciso, a filosofia stalinista que, de certo modo, impõe sua ideologia sobre as leis da natureza, destruindo assim a estrutura veritativa da filosofia.

Uma coisa é certa: morto há meio século, Lukács ainda é acusado de entender a verdade como “o pensamento de seu tempo”, historicamente, embora, como foi mostrado, seu argumento não seja redutível a julgamento histórico puro e simples, justamente devido ao seu necessário e filosófico elemento veritativo. Somente ao entender os dois em sua relação contraditória foi ele capaz de desenvolver as visões adotadas em *A Destruição da Razão*. Não devemos nos perder aqui. O ponto de vista que Lukács apresentou foi profundamente filosófico e profundamente marxista: o que ele descreve brilhantemente nas mais de 800 páginas do livro é como a filosofia veio a negar a 11ª Tese sobre Feuerbach, e ao fazer isso ela deu um passo atrás na 2ª que diz que “o questionamento se a verdade objetiva pode ser atribuída ao pensamento humano não é uma questão de teoria, e sim uma questão prática... A disputa sobre a realidade ou a não-realidade do pensamento que é isolado da prática é uma questão puramente acadêmica”<sup>14</sup>. Com puro academicismo, a filosofia “imobilizou” o mundo, a história e o pensamento e, *ao invés* de avançar a mudança, se tornou a donzela (*ancila*) das piores tendências reacionárias e regressivas.

A *doxa* das críticas mais ou menos ferozes – basta pensar no Adorno, por exemplo – apresenta Lukács não apenas como um pensador a-dialético ou antidialético, mas como um quase idiota que condena a cultura alemã e o povo alemão *en bloc* [como um todo], cuja história segue um caminho inevitável de “Luther a Hitler”, na forma de muitos comentários superficiais escritos próximo ao período pós-Segunda Guerra Mundial. Isso não tem relação alguma com os fatos, e Losurdo está bastante correto quando diz que Lukács não era ingênuo nem estúpido para “condenar a todos, já que isso significaria absolver a todos” (Losurdo, 1986, p. 136). Logo, ao contrário de todos aqueles que desejam apresentar Lukács como um *maniqueísta* que vê as coisas como boas ou

---

14 MARX, Karl, The Thesis on Feuerbach [A Tese sobre Feuerbach], disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>

más, como a mera polaridade e contraposição de dois princípios, a posição de Lukács está distante de tal banalidade e simplicidade. O próprio Lukács dissipa o mito dessa leitura reducionista e superficial quando ele se declara “desconfiado do radicalismo que rejeita de forma direta toda a cultura alemã” por um lado e, por outro, da alegação igualmente abstrata de “que os acontecimentos políticos das últimas décadas não devem de forma alguma influenciar nossos julgamentos sobre a filosofia e a literatura” (Lukács, 1968, p. 7). Ambas essas visões são, de acordo com Lukács, apresentadas de forma abstrata, falsa e, como tal, levam a falsas conclusões.

*A Destruição da Razão*, como já foi dito, não é um indiciamento e isso significa que a obra deve ser entendida como o *pars destruere* do projeto filosófico e intelectual de Lukács, cujo *pars construere* será visto, como o próprio Lukács diz em seu *Pensamento vivido* e em seus livros *O Jovem Hegel* e *Goethe e seu Tempo*. A respeito de Hegel, o ensaio crucial de Lukács sobre Moses Hess<sup>15</sup> representa uma ruptura de sua visão protomarxista anterior para uma propriamente marxista (embora em Lukács nunca haja rupturas absolutas, mas sim um processo dialético do desenvolvimento de seu pensamento). A filosofia de Hegel para Lukács tem uma função dupla. Primeiramente, ela foi crucial na luta contra a reação dentro da cultura alemã, *i.e.* a apropriação irracionalista de Hegel como o filósofo da reação alemã; e, como essa imagem também era política soviética oficial na era de Zhdanov, Hegel foi central para a crítica filosófica de Lukács sobre o *Diamat* [materialismo dialético] e zhdanovismo. Em segundo lugar, também foi crucial em propor o questionamento sobre o papel dos intelectuais, como o ensaio sobre Moses Hess mostra.

Já no prefácio de *O Jovem Hegel*, Lukács declara que “uma das tarefas centrais da história literária alemã é acertar as contas com os elementos reacionários do Romantismo... Acredito que a elucidação da filosofia do próprio Hegel como também suas conexões com as correntes progressivas e reacionárias de seu tempo podem, da mesma forma, ajudar a esclarecer este problema urgente e importante” (Lukács, 1975, p. XII). Em *Pensamento vivido*, ele esclarece que “minhas visões sobre Hegel vão de encontro a toda a linha de pensamento oficial, já que sob o ponto de vista de Zhdanov ele era

---

15 O texto original foi publicado em 1926, no Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung, [Arquivos para a História do Socialismo do Movimento Trabalhista] vol. XII, 1926, disponível em: <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1926/moses-hess.htm>

apenas um dos críticos feudais da Revolução Francesa” (Lukács, 1983, p. 87). Em vez de parcial, nós podemos ver a partir desses breves exemplos que o pensamento de Lukács é muito mais complexo e dialético, ao contrário das difamações da crítica.

É somente entendendo o *pars construens* que somos capazes de entender e apreciar *A Destruição da Razão* de Lukács em toda a sua profundidade filosófica. Mais importante, somos finalmente capazes de entender e desvendar a profunda percepção filosófica que Lukács tem a nos oferecer, hoje, e que é relacionada ao conceito de irracionalismo. No prefácio para a edição italiana de 1959, Lukács é claro sobre onde ele enxerga os contornos das formas contemporâneas do irracionalismo. Esse é o motivo de, neste mesmo prefácio, ele rejeitar “o dogma simplista de Zhdanov que estabelece a oposição entre materialismo e idealismo como a única oposição na história da filosofia” (Lukács, 2011, p. IX). Na verdade, é como uma intervenção na história do presente que Lukács apresenta como dois lados de uma mesma moeda a calúnia de seu trabalho pelos “sectários dogmáticos”, os stalinistas, e aqueles a quem, como Adorno, ele ironicamente chama de “os não conformistas da restauração” (Lukács, 2011, p. X). Vergonhosamente, Adorno não deixou de falsificar o argumento, acusando Lukács de apresentar Freud como um fascista. Para Lukács, tanto os stalinistas quanto os filósofos da restauração “promoveram a Guerra Fria e ambos – cada um a seu modo – estão igualmente interessados em falsificar o passado e o presente derivado dele” (Lukács, 2011, p. X).

O que explicava a estranha mas eletiva afinidade entre stalinistas e a filosofia da restauração? No adendo final de *A Destruição da Razão*, Lukács diz que ele “buscou mostrar que o neopositivismo, tão influente hoje, que infelizmente tem afetado ocasionalmente até mesmo o pensamento de muitos marxistas, é também um epifenômeno do irracionalismo” (Lukács, 2011, p. XI). E deste modo somos capazes de melhor compreender que os contornos do irracionalismo, diagnosticado por Lukács, em grande medida ainda determinam a cultura filosófica na qual vivemos, escondidos atrás de várias filosofias do *status quo*, atrás dos ‘conformistas da restauração’ ou atrás de várias filosofias positivistas e neopositivistas que então, assim como agora, são incapazes de compreender a relação fundamentalmente contraditória entre pensamento e realidade entendida em sua totalidade, aqueles que aparecem como imagem espelhada uns dos outros, o

ultra-partidarismo sectário e a igualmente problemática construção da ciência não ideológica e não partidária.

Já quanto ao irracionalismo, deve-se ser claro: Lukács não inventa este termo e é claro acerca disto em *A Destruição da Razão*<sup>16</sup>. Contudo, como Losurdo demonstra, ele o emprega de um modo precisamente antimecanicista, profundamente consciente de que a “categoria do irracionalismo nos permite ver a cultura alemã como uma luta entre o conservadorismo-reacionário e o progresso” (Losurdo, 1986, p. 137). Em outras palavras, nos oferece um critério de julgamento que é mais historicamente baseado no social e em determinações conceituais do pensamento do que na distinção entre materialismo e idealismo. Não simplesmente porque o materialismo era frágil na Alemanha no início do século XIX, mas porque a Revolução Francesa foi recebida na Alemanha como a comprovação histórica da superioridade do idealismo (Losurdo, 1986, p. 137). Assim, em vez da tradicional distinção filosófica materialismo-idealismo, postulada tanto pela filosofia reacionária na Alemanha quanto pelo *Diamat* stalinista oficial, Lukács insiste na distinção racionalismo-irracionalismo, já que tanto o idealismo quanto o materialismo podem ser, e são de fato, tanto racionais quanto irracionais. Ademais, essa não é uma simples oposição, mas sim uma unidade dialética, uma unidade solidária antitético-polar de opostos. Isso significa dizer que os termos existem apenas em virtude de estarem em relação um com o outro, isto é, como formas limitadas de entendimento, cujas limitações são iguais mas opostas e que, por esta razão, sob pressão de eventos externos, submetem-se a colapso interno e podem se converter um no outro, isto é, em seu oposto formal.

Daí a superioridade das categorias propostas por Lukács que nos permitem “compreender nosso tempo no pensamento”. Esta compreensão, não é preciso dizer, é tão filosófica quanto política, já que o desenvolvimento da filosofia não pode ser encontrado no reino do eterno, mas justamente em sua dependência do “desenvolvimento de forças produtivas” (Lukács, 1980, p. 106) e as posições políticas que derivam dela. A primeira e mais importante lição filosófica e política de *A Destruição da Razão* é que não há tal coisa como “ciência isenta”, de que há sempre tanto na ciência como vida real uma batalha entre pontos de vista, *Weltanschauungen*

---

16 Ele atribui a primeira ocorrência ao alemão Kuno Fischer, historiador de filosofia, mas o termo em si surgiu na Filosofia Romântica e sua origem deve ser buscada na Pantheismusstreit [Controvérsia do Panteísmo] dentro do idealismo alemão.



[concepções de mundo]. Para Lukács, escolher um lado é justamente ser parcial, *part-teilich* [parti-dário] (no sentido bem hegeliano do termo). Escolher lados é a definição de partidarismo e, naturalmente, o lado que escolhemos depende de nossa *Weltanschauung*, o que obviamente para Lukács deve ser entendido como sinônimo de Marxismo<sup>17</sup>. Para Lukács, um pensador profundamente político, em última instância nos resta escolher entre uma *Weltanschauung* democrática ou aristocrática, como ele diz no texto epônimo “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”<sup>18</sup>, escrito em 1946 e propondo o mesmo pensamento apresentado em *A Destruição da Razão*.

Nomeadamente, o argumento de Lukács pode ser resumido desta forma: no período de crise, período no qual Lukács escreveu *O Jovem Hegel*, *Goethe e seu tempo*, e seu *A Destruição da Razão*, e na crise que ele reconheceu com tamanha precisão no período imediato ao pós-Segunda Guerra Mundial, o que está em perigo é a democracia, a ideia de progresso, a crença na razão e no humanismo (Lukács, 1967, p. 405). Lukács as vê formando uma unidade em termos de suas formas reais, objetivas e históricas e no pensamento. A inseparabilidade destas ideias históricas e suas crises subsequentes têm origem, como ele repete, na vitória da “grande Revolução Francesa” (Lukács, 1967, p. 405), e aqui é preciso apenas recordar que a história do irracionalismo de Lukács começa exatamente com ou como a história da reação feudal à Revolução Francesa. Como foi o caso após a Revolução Francesa, o mesmo aconteceu a cada novo ciclo de crise: cada um propôs sua própria versão de anti-intelectualismo, e tanto no antes quanto agora os intelectuais descobrem Nietzsche, Bergson ou Heidegger, de modo que cada nova “crise da razão leva a uma ainda mais profunda crítica da razão” (Garin, 1982, p. 29) e a descrença nela. Isto, como mencionado, é também o sentido do texto de Lukács “Grande Hotel ‘Abismo’” e sua análise de *O Homem sem Qualidades* de Musil.

---

17 E esse é também tema central da crítica de Lukács sobre os pensadores em “Grande Hotel ‘Abismo’”. Apesar de sua declarada crítica à ideologia, eles na verdade escolhem a ideologia burguesa, incapazes de dar o passo qualitativo para além de sua própria posição de classe e revolucionar não apenas a consciência, mas também as condições.

18 O texto foi primeiramente apresentado em 1946 e publicado em 1947, em: *L’Esprit Europeen. Rencontres Internationales de Geneve I* [O Espírito Europeu: Encontros internacionais de Genebra], 1946, Paris 1947, pp. 165-194.; para uma versão em alemão, veja: Lukács, 1967, pp. 404-434.

Lukács, em sua luta contra a alienação (*Entfremdung*) e exploração (*Ausbeutung*), avança a *Weltanschauung* democrática contra as filosofias e historiografias que imobilizam a história, a razão e o progresso, que aceitam ao fim a ideologia do ‘Não Há Alternativa’, permanecendo puramente ao nível da *Ideologiekritik* e se rendendo ao pessimismo. Neste sentido, e Lukács repete isso incessantemente, *A Destruição da Razão*, concebida como dissemos no começo dos anos 1930, é um *Kampfbuch*, um livro da luta da razão contra suas perversões, contra suas distorções, contra seu pessimismo, contra seu subjetivismo extremo, contra o voluntarismo, contra o desespero. Certamente, este é ainda um livro escrito sob a perspectiva política *interna* do movimento comunista internacional, e evidentemente que é totalmente esperado que haverá vocábulos e sintagmas cujo objetivo inequívoco é avançar o movimento e suas metas gerais. Todavia, ele é um *Kampfbuch dentro e contro*, em duplo sentido. O primeiro e óbvio objetivo é o avanço da luta comunista contra o nazifascismo, e o segundo, que é totalmente obliterado e ignorado, é uma crítica interna não apenas da filosofia burguesa, mas também do stalinismo; a crítica do stalinismo dentro daquele mesmo movimento internacionalista, com limites e limitações dentro dos quais Lukács está *fazendo política*, tentando avançar suas próprias posições políticas e filosóficas.

Em suma, se tivéssemos que estabelecer qual o argumento filosófico fundamental do livro, a resposta deveria ser: a defesa da razão (dialética). Isto significa ao mesmo tempo a defesa da ideia de que o mundo pode ser conhecido racionalmente, em sua totalidade, que a história não é imóvel e estática; e em segundo lugar, a ideia de que a realização da visão de mundo democrática, a ideia de progresso, a crença na razão e na humanização, é intrinsecamente relacionada a ideia de cognoscibilidade do *concreto*, do *mundo externo*.

Isso tem repercussões e consequências<sup>19</sup> profundamente importantes para a filosofia burguesa a níveis lógicos, gnosiológicos e éticos – todos os quais, em sua recusa da razão, curvaram-se ante a ideia de decadência e pessimismo, acreditando além disso que

---

19 Na Alemanha daquele tempo esses eram irreparáveis, motivo pelo qual Lukács argumenta que dentro da crise do pensamento filosófico, científico e histórico, que foi estabelecido sobre a premissa de que o mundo não pode ser conhecido, que a história é estática e imóvel, em última análise, incognoscível, a filosofia, a ciência e a historiografia necessariamente tinham que terminar onde elas terminaram, não que isso fosse inevitável *per se*.

essa era justamente a solução. Lukács descreve maravilhosamente isto em seu ensaio de 1948 “Why does the Bourgeoisie Need Despair?” [Por que a Burguesia Precisa do Desespero?], um texto relevante para nós na atualidade, já que foi quando ele escreveu:

o ponto de partida é a insatisfação do sujeito com o mundo ao redor dele, e a inquietação, a indignação, o desespero, o niilismo, a falta de perspectiva que resultam da insatisfação. Neste mundo distorcido, o sujeito desesperado procura soluções e fugas individuais, mas não consegue encontrá-las. Não podem encontrá-las porque as questões sociais não podem ser resolvidas individualmente. Consequentemente, o que é refletido nessas ideias é um mundo vazio, sem direção, desumano e absurdo... mas o pessimismo rapidamente se torna autossatisfação. Pessimismo e desespero surgem como um comportamento “diferente” em relação ao otimismo “banal”, da mesma forma que a atitude reservada e “ofendida” em relação “à ação superficial”.<sup>20</sup>

Embora este texto tenha sido escrito depois de *A Destruição da Razão*, aqui o pessimismo para Lukács é somente uma iteração do irracionalismo sobre o qual ele falou em seu livro. Mas o que podemos tirar disto no tocante ao irracionalismo e como ambos se relacionam? Filosoficamente falando, o irracionalismo para Lukács é uma forma ou tipo de pensamento “governado simplesmente pelo entendimento” (Lukács, 1980, p. 97). É minha afirmação que Lukács está argumentando que o irracionalismo é uma forma de pensamento governada pelo que para Hegel é *Verstand* [entendimento]. Entendimento dentro do sistema de Hegel é um momento necessário mas abstrato do desenvolvimento dialético, um momento de negação, divisão e limitação. O entendimento “detecta nestas limitações um problema a ser resolvido e, como Hegel afirma adequadamente, ‘o começo e o sinal da racionalidade’” (Lukács, 1980, p. 97), *i.e.* de um conhecimento superior e, continua Lukács, “então o encontro com eles pode se tornar o ponto de partida para o maior desenvolvimento do pensamento, para a dialética” (Lukács, 1980, p. 97).

---

20 Lukács, Georges, “Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzweiflung?” (1948), originalmente publicado em 1951 em *Sinn und Form* n 4. p. 66-69, e em 1956 *Schicksalswende, Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, [Pontos de Virada do Destino: Contribuições para uma Nova Ideologia Alemã] Berlin, Aufbau Verlag, 1956, pp. 151-154, disponível aqui em francês: [https://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob\\_66f644\\_georg-Lukács-bourgeoisie-desespoir.pdf](https://data.over-blog-kiwi.com/0/56/34/64/20191001/ob_66f644_georg-Lukács-bourgeoisie-desespoir.pdf) p. 4-5

O irracionalismo, diz Lukács, “para precisamente neste ponto” – ele para, portanto, ao nível da *Verstand*, ele

absolutiza o problema, enrijece as limitações da percepção governada pelo entendimento dentro de limitações *perceptivas* como um todo, e de fato mistifica em uma resposta ‘suprarracional’ o problema assim tornado artificialmente insolúvel. A equiparação de entendimento e percepção dos limites do entendimento com limitações perceptivas como um todo, a introdução da ‘suprarracionalidade’ (intuição etc.) quando isso é possível e necessário para prosseguir para uma percepção racional – essas são as características universais do irracionalismo filosófico (Lukács, 1980, p. 97-8; itálico meu).

Portanto, como Lukács percebe brilhantemente, o irracionalismo começa como “o que Kant chamou de escândalo filosófico” (Lukács, 1980, p. 219), com o pensamento de subjetivismo extremo que confunde “*limitações de percepção governadas pelo entendimento*” com “*limitações perceptivas*” no reino do conhecimento (Lukács, 1980, p. 98)<sup>21</sup>, um processo cuja consequência política é a negação da objetividade, da natureza e da história e seu progresso. Lukács argumenta: “o objetivo comum [de várias filosofias irracionalistas] era reduzir ao sujeito as relações coerentes próprias do mundo exterior e privá-las de qualquer caráter objetivo (Lukács, 1980, p. 233).

E aqui não devemos ter receio de dizer, com Lukács: (e este é talvez o motivo de Adorno ter reagido tão amargamente) esta *conversão de conhecimento em interpretação arbitrária* na qual a história é desprovida de todas as contradições, esmagada ao ponto da história praticamente já não existir, é exatamente o que a Escola de Frankfurt de fato nomeou de “razão instrumental”. O que estou sugerindo aqui é que, sob o ponto de vista de Lukács, a razão instrumental da Escola de Frankfurt não deve ser entendida como razão, *Vernunft*, mas efetivamente como intelecto, *Verstand*. Somente a partir dessas premissas fica claro porque, como István Mészáros argumentou, Adorno poderia propor uma experiência histórica não mediada e contínua na qual a *katharsis* de Aristóteles conduz diretamente à Indústria Cultural (Mészáros, 2005, p. 96). Assim, afirmo que, em oposição à história da filosofia pós-Romântica alemã de Lukács, o que Horkheimer e Adorno apresentam é uma

---

21 Francês: connaissance, alemão: Erkenntnis [conhecimento]; na realidade, Lukács não fala de epistemologia, mas sim de gnosiologia. A tradução inglesa aqui reflete a tradição filosófica anglo-saxã.

*Geschichtsphilosophie, uma filosofia da história, uma grande narrativa* na qual a razão, privada de todas suas contradições, propõe sua própria autodestruição, e nós temos um caminho direto e inabalável de Odisseu a Auschwitz, e deste modo, ao contrário do que se pode pensar, perfeitamente complementar à *Machenschaft* [maquinação] de Heidegger.

Concretamente, isto se traduz como a negação e a aceitação *a priori* da impossibilidade de qualquer mudança ou ação. Já que enquanto a crise se aprofundava (ou para nós hoje, se aprofunda) “o pessimismo irracionalista desmantelava a convicção de que lá existia um mundo concreto externo e que uma percepção irrestrita e minuciosa dele indicaria uma saída para os problemas que despertam o desespero. *Conhecimento do mundo era agora progressivamente convertida em uma* (cada vez mais arbitrária) *interpretação do mundo*” (Lukács, 1980, p. 87).

Até aqui, como vimos, parcial e filosoficamente “vulgar” não é o trabalho de Lukács mas o de sua crítica que reduz a razão a uma razão instrumental e, portanto, a uma manipulação irracional, ou como Habermas, em solidariedade antitética-polar complementa, a fatalidade da razão instrumental com uma razão comunicativa policiada por uma “ética da responsabilidade”. Este é o motivo pelo qual Lukács discerne entre filosofias que por um lado *desempenham uma função reacionária* das filosofias que são *diretamente reacionárias*. O que elas compartilham, no entanto, é o ataque comum à ideia de progresso e ação humana como a única força capaz de mudar as coisas dentro do curso objetivo da história. Este sujeito é paralisado diante da história, que é dada como estática e imóvel, deixando o único espaço possível da contestação cair dentro da subjetividade em si, que se entende ou como indefesa e desesperada ou subjetiva e absolutamente convencida na singularidade de sua própria posição e sua força absoluta: uma posição de moralismo e cinismo.

Deste modo, o irracionalismo propõe coisas como inerentemente boas ou más ao nível da consciência individual, intuição (a qual Lukács discute), extrapolando a partir da objetividade dos processos históricos, sociais, culturais e econômicos que estão fora do sujeito, e que determinam seu ser. Tal procedimento filosófico acaba por conduzir à “visão de mundo aristocrática” na qual a única coisa que pode ser proposta é uma posição relativista e pseudocientífica na qual a mera opinião, abstraindo das determinações e mediações objetivas, nos deixa ou com a infinidade

ou com a eternidade das posições do sujeito/subjetividade, isto é, experiências que têm validade e peso iguais, como na academia pós-moderna e políticas identitárias de hoje. A percepção de Lukács é que “uma filosofia experimental só pode ser intuitiva – e supostamente somente o eleito, os membros de uma aristocracia, que possuem a capacidade de intuição” (Lukács, 1980, p. 415) – e isso é o que ele combateu toda sua vida na sua luta contra a alienação. Alguém que deixa escapar este ponto crucial, arrisca equivocarse seriamente acerca de todo o esforço que Lukács empregou ao longo de 50 anos de sua vida intelectual e política, permanecendo convencido até o fim de que a tarefa à nossa frente é a da democratização e que a tarefa urgente era dissociar o marxismo do stalinismo, algo que ele tentou fazer em sua filosofia de 1930 em diante<sup>22</sup>.

## 5. Conclusão

Finalmente, devemos notar que Lukács, escrevendo como marxista, reconheceu e percebeu melhor do que qualquer outro filósofo do século XX que a reação ou o conservadorismo não é meramente uma ideologia dentre outras, mas é também uma posição tática, e como tal assume diferentes formas de aparição em diferentes períodos históricos. Este é o motivo de que uma mera *Ideologiekritik*, como Lukács demonstrou, não basta. O ponto é, como argumentou Marx, “mudar o mundo”. O mundo não pode ser mudado a não ser de forma prática, por meio de trabalho político e intelectual. Por isso que as diferenças entre várias filosofias irracionistas – Lukács não achata ou funde essas filosofias em um fluxo único, ao contrário da Escola de Frankfurt onde tudo é considerado a mesma racionalidade instrumental – foram enfatizadas de modo a mostrar exatamente como que em cada sucessiva fase das filosofias do desenvolvimento capitalista, ou melhor, seus filósofos, adaptam-se à posição tática daqueles defendendo ou o *status quo* ou os interesses das classes capitalistas, se detendo ao nível da negação e separação, e fracassando em dar um salto adiante na luta contra as forças que tornam a história e a totalidade histórica um capricho subjetivo. Por isso que, embora haja muitas diferenças reais entre digamos Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Dilthey, Weber ou Klages, em última análise não é uma diferença de substância. Na substância todos eles elevaram o relativismo,

---

22 Veja mais em: Lukács, 1991

o fatalismo, o misticismo, o solipsismo e o niilismo ao nível da *Weltanschauung*, individualizando a objetividade, que só pode ser pensada e combatida coletivamente.

Nós devemos ouvir isso nos ecos de nosso tempo político e ler a história como a história do presente, entendendo, como Lukács fez, que a luta contra várias formas de irracionalismo hoje – filosofias empíricas que começam e terminam com o eu atomizado; todos aqueles que, à maneira da Escola de Frankfurt, veem a filosofia ocidental como racista *tout court*, como falocêntrica etc.; quem, como Toni Negri, vê os trabalhadores industriais e aqueles que supostamente têm empregos estáveis como “*garantisti*” [garantidos] ou “*kulaks*” [cúlaques]; quem divide as pessoas em superiores e inferiores; todo tipo de positivistas que transformam a falsa lógica binária em verdades eternas sobre a humanidade, que declaram o feminismo o inimigo da família e dos homens... etc., etc. – é a luta pela objetividade da história, e como Lukács sabia muito bem, é ao mesmo tempo uma luta pelo e dentro do marxismo – permanentemente atacado tanto pela extrema direita quanto por liberais. Porque somente na e por meio da luta podemos emancipar a nós mesmos e as condições em que vivemos.

## Referências:

- ANDERSON, Perry (2012). The Force of the Anomaly, *London Review of Books*, Vol. 34, br. 8, 26.4.
- BENSAÏD, Daniel (1999). *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*. Paris : Fayard.
- BUDEN, Boris, ŽILNIK, Želimir (2013). *Uvod u Prošlost*, Novi Sad: kuda.org, 2013. Disponível em: [https://www.kuda.org/sites/default/files/Uvod%20u%20prosllost\\_web.pdf](https://www.kuda.org/sites/default/files/Uvod%20u%20prosllost_web.pdf)
- GARGANI, Matteo (2016). “*Un «testamento» senza eredi. Lukács e lo stalinismo*”. *Crítica Marxista*, 3, p. 67-75.
- GARIN, Eugenio (1982). Agonia e morte dell'idealismo italiano, in: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere, Atti del Convegno di Anacapri*, Napoli: Guida.
- HEGEL, G.W.F (2015). *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari:Laterza, 2015.

- HEGEL, G.W.F (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1999). *On History*, London: Abacus Book.
- LE GOFF, Jacques (1988). *Historie et mémoire*, Paris: Gallimard, Paris.
- LEFEBVRE, Henry (1986). *Lukács 1955*, Paris: Aubier.
- LOSURDO, Domenico (1986). Lukács e la Distruzione della Ragione, in: Losurdo, Domenico, Salvucci Pasquale, Livio Sichirolo Eds., *György Lukács nel centenario della nascita, 1885-1985*, Urbino: QuattroVenti.
- LOSURDO, Domenico (2004). *Nietzsche, il Ribelle Aristocratico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- LUKÁCS, George (1926). Moses Hess and the Problems of Idealist Dialectics, in *Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung*, vol. XII  
Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1926/moses-hess.htm>
- LUKÁCS, George (1926). “Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzweiflung?” in *Schicksalswende, Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin: Aufbau Verlag,
- \_\_\_\_\_ (1967). Demokratische und Aristokratische Weltanschauung, in: *Schriften zur Ideologie und Politik*, Berlin: Luchterhand.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Goethe and his Age*, London: Merlin Press.
- \_\_\_\_\_ (1975). *The Young Hegel*, London: Merlin Press.
- \_\_\_\_\_ (1980). *The Destruction of Reason*, London: Merlin Press, London.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Autobiography, Record of a Life*, London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Intelletuali e irrazionalismo*, a cura di Vittoria Franca, Pisa: ETS.
- \_\_\_\_\_ (1991). *The Processes of Democratisation*, New York: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_ (2011). *La Distruzione della Ragione*, Udine: Mimesis.
- \_\_\_\_\_ (2021). *The Destruction of Reason*, London: Verso.
- MARX, Karl, *The Thesis on Feuerbach*. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>
- MÉSZÁROS, István (2005). *The Power of Ideology*, London: Zed Books.



Anuário Lukács 2022

- MONTINARI, Mazzino (1982). *Nietzsche Lesen*, Berlin: de Gruyter, Berlin.
- TRAVERSO, Enzo (2021). Dialectic of Irrationalism: Historicising Lukács's Destruction of Reason, Preface in: *Lukács, George, The Destruction of Reason*, London: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001). *Did Somebody Say Totalitarianism?*, London: Verso.
- EU PARLIAMENT RESOLUTION. Disponível em:  
[https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html)

## **Documentos/Traduções**

# Nota à edição italiana de *A Destruição da Razão*<sup>1</sup>

GEORG LUKÁCS

TRADUÇÃO DE ELISABETH HESS

REVISÃO TÉCNICA DE RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO

Desde a primeira aparição de *A Destruição da Razão*, a segunda edição alemã está praticamente esgotada. Nesse ínterim, o livro foi publicado em húngaro, espanhol (no México), francês e japonês. Esta crescente difusão não significa de modo algum que a obra tenha sido recebida sem polêmica. Pelo contrário, pode-se dizer que foi atacada pelos mais diversos lados com a mesma violência e os mesmos meios “críticos”. Infelizmente, os nossos dogmáticos, assim como em tantos outros aspectos, também em relação à avaliação da realidade, estão na contramão da famosa afirmação de Lênin: “A história, e em particular a história da revolução, sempre foi mais rica, mais variada, mais multilateral, mais vivaz, mais “astuciosa”, do que a idealizam os melhores partidos, as vanguardas mais conscientes das classes mais avançadas”. Em perfeita oposição a esta afirmação, pela contraposição entre materialismo e idealismo, a realidade aparece aos dogmáticos mecanicamente simplificada e alheia à história da filosofia. E nem é preciso dizer que os sectários se escandalizam por eu ter violado esse dogma. Nesse sentido, foi o que me ocorreu em reação ao meu discurso de 1956 (que também foi publicado pela Feltrinelli, sob o título “A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”<sup>2</sup>). Ele tem sido repetidamente atacado e desqualificado, porque ousei afirmar que, no âmbito da contradição histórica fundamental entre capitalismo e socialismo, os diferentes períodos históricos fazem emergir gradualmente outro nexos, tal qual aquele que precisamos entender imediatamente.

---

1 A edição italiana de *A Destruição da Razão* é publicada pela primeira vez em 1959 pela Editora Einaudi.

2 Esta conferência foi publicada em português pela Editora UFRJ, “A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”. In: Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971. Organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

Assim como, hoje, por exemplo, é o problema da guerra e da paz<sup>3</sup>. Pela mesma razão, *A Destruição da Razão* foi fortemente rejeitada pelos dogmáticos.

Que supérfluo quebrar a cabeça com a história do irracionalismo, quando se trata exclusivamente do problema do materialismo e do idealismo! Negligencia-se completamente o fato de que o problema do irracionalismo, que ainda parece tão “inofensivo” em Schelling, cresce cada vez mais ao longo da história, para finalmente se tornar a ferramenta infernal do fascismo. E, deste ponto de vista dogmático-sectário, a conclusão do meu livro, o movimento pela paz como uma insurreição de milhões de homens pela defesa da razão na realidade histórica, deve necessariamente se apresentar como “idealismo”. Tudo isso teve que ser posto de lado pelo dogmatismo sectário, que objetivamente promove a Guerra Fria, e procuraram – falsificando grosseiramente as citações – provar o caráter “revisionista” do livro. Será desnecessário dizer que isso poderia encontrar igualmente pouco consenso entre os não-conformistas fiéis à restauração. As controvérsias também foram muito semelhantes. Mesmo um crítico sério como Adorno não se envergonhava de escrever que Freud foi apresentado ali simplesmente como um nazista, enquanto qualquer leitor honesto pode ver facilmente que Freud, de acordo com as intenções do livro, nem sequer é analisado nele; seu nome aparece poucas vezes em contextos relacionados à história da literatura e no decorrer da análise de outros autores.

Essas reações não são de forma alguma aleatórias. É claro que a exposição verdadeira de uma linha filosófica central da evolução passada, que vai direto ao presente, não poderia deixar de ser tão incômoda para o dogmatismo sectário quanto para o não-

---

3 Na conferência citada, o problema é apresentado por Lukács nos seguintes termos:

São exemplos deste tipo de erro as afirmações de Stalin, no final dos anos 1920, segundo as quais os socialdemocratas seriam irmãos gêmeos dos fascistas, afirmações que, até o VII Congresso da Internacional Comunista, foram um obstáculo a qualquer política de frente popular. O enorme erro de Stalin derivava, sem dúvida, do fato de ele não conhecer o caráter contraditório desses grandes problemas estratégicos. Após a Segunda Guerra Mundial, com a derrota do fascismo, surge um problema análogo. Também neste caso, não pretendemos entrar em detalhes. De qualquer forma, sabemos que se trata do problema da paz e da guerra, da luta contra a guerra, ou seja, do problema da coexistência. É dele que derivam as questões estratégicas fundamentais de nossa época. (Lukács, 2011, p.59).

-conformismo da restauração<sup>4</sup>. Uma vez que ambos – cada um à sua maneira – promovem a Guerra Fria; estão ambos – cada um à sua maneira – igualmente interessados na falsificação do passado e do presente que lhe segue.

Portanto, não se trata apenas das tentativas abertas e veladas de certas correntes burguesas de reabilitar Hitler e o hitlerismo, de usar para o presente os “momentos legítimos” nele e em seus predecessores, mas sobretudo da avaliação das várias novas formas de irracionalismo que surgiram após a Segunda Guerra Mundial.

Tratei-as no pós-escrito de forma superficial e, portanto, necessariamente publicística. Infelizmente, minha ocupação atual, a conclusão de minha *Estética*, não me permite desenvolver essas observações de forma mais extensa, chegando até os dias de hoje. Mas, mesmo em sua execução sumária, eles mostram claramente as tendências fundamentais. Eles mostram, por exemplo, que o neopositivismo tão influente hoje, que infelizmente às vezes invalidou o pensamento de muitos marxistas, é também um epifenômeno do irracionalismo.

As observações anteriores são de natureza verificatória e não são de forma alguma recriminações. Para meu agrado e satisfação, cinquenta anos de atividade científica me mostram que, no ato de meus escritos, via de regra, acontece o contrário do que Lessing reclamava em Klopstock: “Gostaríamos de ser menos exaltados e ler com mais diligência”. O fato de ler não pode ser negado nem mesmo pelos meus adversários mais ardentes. Assim, no que diz respeito a eles, posso encerrar com segurança com as palavras do Virgílio de Dante: “Deles não cuides mais, mas olha e passa” (Dante, 1998, p. 39).

## Referências

- ALIGHIERI, D. (1998) *A Divina Comédia: Inferno*. Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro. São Paulo: Ed. 34.
- LUKÁCS, G. (2008) “A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea”. In: *Socialismo e democratização. Escritos políticos 1956-1971*. Organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

---

4 Não-conformistas eram as vertentes protestantes do cristianismo que, após a restauração da monarquia dos Stuart, em 1660, não se adequaram ao ato de uniformização de 1662 contrários às reformas no interior da igreja estabelecida.

\_\_\_\_\_. (2011) “Nota all’edizione italiana”. In: *La Distruzione della Ragione. Volume primo*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.

# Quando Lukács guiava. As nossas cartas (1958-1968)

CESARE CASES

TRADUÇÃO DE RANIERI CARLI<sup>1</sup>

**Nota do tradutor:** aqui estão reunidas as cartas selecionadas por Cesare Cases de sua correspondência com György Lukács entre os anos de 1958 e 1964. No ano de 1985, foram publicadas, com o acréscimo de uma introdução feita por Cases, no volume 40, n. 01 do periódico *Belfagor*, vinculado à Escola Normal Superior de Pisa. Nas cartas, Lukács fala de assuntos dos mais variados, desde a tradição literária de países como Itália, Alemanha, Áustria etc., até a geopolítica internacional daquele período, até mesmo opinando sobre a possibilidade de uma guerra nuclear. A tradução se realizou a partir do italiano; as notas que são responsabilidade do tradutor estão indicadas, sendo que as demais sem indicação são da letra de Cesare Cases.

## Introdução

Por ocasião do próximo centenário de nascimento de György Lukács (13 de abril de 1885), publico aqui dois grupos de cartas que datam respectivamente de 1958 e de 1964, com uma única carta de 1965. Se o primeiro grupo compreende também cartas minhas – sendo mais numerosas e longas do que aquelas de Lukács endereçadas a mim –, isso se dá graças tanto à existência de cópias sob minha posse, quanto ao tema abordado (a literatura italiana), ou também, enfim, ao fato de que Lukács, como me disse várias vezes, estava empenhado na escrita da grande *Estética* e, portanto, possuía pouco tempo para a correspondência. Na divisão de trabalho que ele mais ou menos estabelecia com seus alunos e admiradores, a mim era destinada a tarefa de

---

<sup>1</sup> Professor associado da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordena o Laboratório de Estudos em Teoria Social (LETS), que estuda as principais obras da teoria social inaugurada por Marx. Tem experiência na área de Ciências Sociais, trabalhando os seguintes temas: estética, teoria social e sociologia clássica. E-mail: raniericarli@gmail.com

aplicar o seu método, que obviamente identificava com o método marxista, à literatura italiana. A correspondência de 1958 demonstra a minha boa disposição a esse propósito. Eu não era exatamente um especialista em literatura italiana e a distância entre mim e Lukács nesse campo talvez não fosse tão grande quanto ele acreditava, uma vez que, ignorando a nossa língua (em Florença entre 1911 e 1912 viveu sem contatos com italianos), havia lido bastante em traduções, tendo sido ele, por exemplo, quem me contagiou com o entusiasmo pela *Menzogna e sortilegio* de Morante<sup>2</sup>, que conhecia na má versão alemã. Porém, a tarefa que pretendia me atribuir no fundo me seduzia. Sem dúvida, um interesse pela “patrie lettere” eu possuía, e a esse período remonta a maior parte dos artigos depois recolhidos sob este título (Padova, Liviani, 1973)<sup>3</sup>. Além disso, os críticos italianos de esquerda me pareciam marxistas um tanto medianos e empiristas, e eu estava convencido que era necessário lhes oferecer o arsenal de uma estética rigorosa.

Todavia, a insistência de Lukács para que eu escrevesse mais, abandonasse as polêmicas e me dedicasse precisamente a fazer pela literatura italiana aquilo que ele havia feito pela alemã e húngara, tomando-as como instantes da luta entre “progresso” e “reação”, terminava por ter o efeito contrário e reafirmava minhas qualidades e meus vícios. Difícil encontrar um pai espiritual menos autoritário e mais respeitoso da personalidade alheia: a ótima relação que havia tido com seu pai se refletia na relação que Lukács instituiu com seus discípulos, que, de fato, foram muito gratos a ele, e assim permaneceram. Mas havia a questão da divisão do trabalho. A diferença entre Lukács e seu pai era a que o último não era comunista e que a liberdade que lhe oferecia não era condicionada à subordinação a um trabalho coletivo. Lukács considerava – segundo ele mesmo relatou a Delio Cantimori – que eu possuía um autêntico temperamento de crítico, acrescentando ainda que esses temperamentos são raríssimos, devendo ser cultivados a todo custo, enquanto que os críticos meramente professorais nascem aos montes. Lukács desaprovava, por isso, minhas tentações acadêmicas (na época, puramente ilusórias); de István Mészáros eu soube que, no retorno de uma viagem à Itália, no breve fervor que precedeu à revolta húngara de 1956, Lukács havia projetado numa

---

2 **Nota do tradutor:** referência ao primeiro romance de Elsa Morante, publicado em 1948.

3 **Nota do tradutor:** o autor se refere ao livro CASES, Cesare. *Patrie lettere*. Roma: Einaudi, 2019.



reunião uma revista internacional de crítica marxista, a qual pretendia confiar à minha direção! Era sintomático tanto que me jogasse sobre o tabuleiro sem ter consultado a peça – apenas tendo uma ligeira impressão a partir de um encontro comigo e da leitura de um artigo somente –, quanto me impusesse aos seus colaboradores mais antigos que estavam sabendo pela primeira vez da minha existência. Ninguém teria objetado; era impossível que a razão, encarnada em um homem assim tão dócil, pudesse estar equivocada. Entretanto, o ser humano é de tal modo que se resigna mais facilmente à imposição irracional do que àquela racional, como tristemente aprendem todos os educadores, e é justo que assim seja, porque isso coloca em evidência a contradição essencial entre as demandas da razão e seus aspectos intimidadores. No fundo, inclusive sobre mim, Lukács provavelmente possuía razão, e eu o reconheci, mas as suas insistências, como se diz, produziram o efeito oposto. Quando em 1967 escrevi algumas páginas em homenagem a Hans Mayer<sup>4</sup>, eu o contrapus a Lukács pois, diferente deste último, não me exortava nunca a escrever e me tomava por aquilo que eu era: no mapa geográfico de Mayer, eu escrevia, estavam demarcados também desertos habitados por não-escritores.

A Lukács eu escrevia muito alegremente, lisonjeado que me tivesse incluído no grupo de amigos com quem se correspondia; porém, a revolta contra meu pai, que no ano de 1958 não era absolutamente de caráter ideológico, se traduzia em um certo ressentimento que explica a teimosia com que em certos instantes eu tendia a não lhe dar razão, o que não escapou à sua esposa Gertrud, quem certa vez me repreendeu a respeito. Com ela, de fato, eu tive uma correspondência paralela, mais pessoal e não desprovida de nuances eróticos – ainda que estivesse numa idade respeitável, restavam-lhe traços da antiga beleza –, segundo a melhor tradição dos Édipos intelectuais.

Com tudo isso, e com todos os ajustes de princípio que eu procurava de impor às *Schnellhypothesen* do mestre, dessa discussão transparece claro que eu aceitava substancialmente a linha divisória entre “progresso” e “reação” na literatura, assim como aceitava a teoria do realismo e a condenação integral da vanguarda, a qual, para Lukács e para mim, compreendia quase todo o séc. XX. Os juízos resultantes dessa imposição são hoje em dia de

---

<sup>4</sup> *Sinn für Kontinuität*, in *Hans Mayer zum 60. Geburtstag*, a cura di W. Jens e F. J. Raddatz, Reinbeck, Rowohlt, 1967, p. 56.

difícil subscrição, inclusive para mim, mas para compreendê-la é preciso referir-se a um período no qual o crítico se sentia inclinado a pavimentar estradas para o futuro desbravando alguns caminhos, e restaurando e coroando outros; operação um pouco dúbia, mas que possuía o valor de orientar-me rumo ao empenho de, antes de ser político, ser moral. Certamente, Lukács exagerava na “responsabilidade do intelectual”, fruto da má crença em possuir a certeza acerca dos fins pelos quais atribuía tal responsabilidade aos outros; todavia, é certo que menos o intelectual do que o homem em geral não se sinta responsável por qualquer coisa que não seja dar comida aos filhos enquanto não lhe serrem a árvore sobre a qual está construído o seu ninho. Hoje, já entre os intelectuais de esquerda, somente Franco Fortini e uns poucos parecem recordar-se da verdade segundo a qual “omnis determinatio est negativo” e que o homem se define a si mesmo apenas escolhendo e descartando opções dadas. O risco de errar sempre existe, mas é menos grave do que o de perder-se no limo da aceitação universal.

O segundo grupo de cartas, todas de Lukács pois não permaneceram em minha posse nenhuma cópia das minhas<sup>5</sup>, pertence a um período de esfriamento das nossas relações; tal esfriamento provinha de uma evolução política e ideológica que me conduziu a posições divergentes, precisadas por mim em uma carta escrita a ele por volta da viagem a Budapeste feita em conjunto com Renato Solmi e sua mulher na primavera de 1963. Nas cartas aqui publicadas, que começam com uma discussão sobre Musil e a literatura austríaca, na qual Lukács demonstrava um consenso substancial com minhas teses (ademais, um pouco diversas e mais favoráveis aos austríacos, pelos quais ele nutria uma desconfiança dos velhos tempos que trouxe desde a Alemanha); a partir daí, as cartas alcançam grandes questões políticas, no instante preciso em que Lukács argumenta contra mim, buscando convencer-me de seu ponto de vista. Em certos casos, Lukács tinha razão ao criticar o meu pânico (por exemplo, com relação ao perigo representado por uma possível eleição de Goldwater à presidência dos Estados Unidos<sup>6</sup>). Ele manifestava até mesmo uma surpreendente sensibilidade diante dos novos fenômenos do mundo capitalista. Sobre sua confiança no triunfo da razão “em última instância” e sobre o mote marxista que afirma que a humanidade se põe apenas problemas

---

5 Uma pesquisa de fotocópias no arquivo Lukács de Budapeste não obteve ainda êxito.

6 **Nota do tradutor:** Barry Goldwater (1909-1998), político do partido republicano, foi candidato derrotado à presidência dos Estados Unidos em 1964.

que está em condições de resolver (mote que, de acordo com a carta de 18/01/1965, seria repetido por mim, mas acredito que se deva acrescentar que eu havia indagado se ainda era uma afirmação válida), temo que, ao contrário, os anos que transcorreram gradualmente demonstraram o seu equívoco a todo momento. Porém, mesmo em seus erros, havia sempre aquela retidão e aquela agudeza graças às quais se perdoava a Lukács com bom grado<sup>7</sup>.

Salvo qualquer carta isolada de antes ou depois, a minha correspondência com Lukács durou de 1957 a 1968 no ritmo de poucas cartas durante o ano, com uma intensificação entre 1961 e 1964. Tratava-se, sobretudo, quase sempre de cartas breves e puramente informativas; os dois grupos aqui reunidos são uma exceção. Confirmam que o Lukács tardio como epistológrafo era muito mais vivaz e ausente de preconceitos que o escritor. O fato que o filósofo húngaro escrevesse as suas cartas nos intervalos de tempo entre suas produções, e, ainda que as ditasse, exigia dele uma maior concentração, que as distingue inclusive das não menos vivazes conversas registradas, minadas pelo usual perigo da prolixidade, as quais, como explica na carta de 23/07/1958, precisavam ser submetidas a um recorte. Particularmente impiedoso com o velho amigo nos últimos anos, Ernst Bloch, na ocasião do octogésimo aniversário (que Lukács completava poucos meses antes de Bloch ele mesmo), escreve a ele que, não obstante todas as divergências, estavam unidos pela frase de Babel segundo a qual “a contrarrevolução seria a banalidade”<sup>8</sup>. Era uma impostura, uma vez que Bloch não perdoava Lukács por este ter escolhido deliberadamente a banalidade face ao amor pela revolução (ou por aquilo que ele compreendia como tal). Lukács responde dignamente: “a frase de Babel poderia nos levar a um certo acordo se somente pudéssemos concordar sobre o que é a banalidade”. O filósofo húngaro havia entendido a dica de Bloch e não renegava sua queda na banalidade. Mas, dessa queda, bastante se salvou e o centenário é uma ocasião para tratar do assunto.

As traduções das cartas são minhas [Cesare Cases]. Omiti as linhas iniciais e as finais, e tudo quanto possuía um caráter

---

<sup>7</sup> Acerca da figura de Lukács como homem, conforme a minha contribuição *O homem bom*, ao volume de vários autores *O marxismo da maturidade de Lukács*, sob responsabilidade de G. Oldrini, Napoli, Prismi, 1983, p. 11-12.

<sup>8</sup> **Nota do tradutor:** Isaac Babel (1894-1940), jornalista e escritor russo, que argumentava que a banalidade e a estupidez cotidiana exerceriam a função de uma verdadeira contrarrevolução diante do movimento comunista.

privado ou de negócios (questões editoriais ou outras incumbências conferidas a mim por Lukács). Os cortes estão indicados por reticências entre colchetes. Algumas passagens já foram publicadas no periódico “Expresso” de 21 de outubro de 1984.

Cesare Cases

### **Cases para Lukács | Pisa, 26.6.1958.**

Obrigado por sua carta datada do dia 2 do mês corrente e suas considerações sobre a evolução da história italiana no século XIX. Estou contente pelo senhor concordar com minha análise do romance de Nievo<sup>9</sup>. Não diria, porém, que os pontos fracos de Nievo podem ser primeiramente atribuídos a uma avaliação acrítica do período da emancipação. Suas notações de caráter propriamente político são muito interessantes (mesmo na segunda parte do romance, ainda que literariamente fraco) e manifestam uma sensibilidade extraordinária face a aspectos problemáticos do movimento de libertação. Além disso, nas cartas, ele foi muito mais longe, revelando-se como um dos poucos italianos do Norte que compreenderam a grande importância da questão campestre para o nascimento de uma Itália democrática (aqui também importa o fato de ele vir de uma área “subdesenvolvida”, como diríamos hoje, em comparação com o resto do Norte da Itália). Por sua vez, a confiança de Manzoni no desenvolvimento liberal-burguês parece ter sido muito peremptória. Os realistas do Sul (Verga, De Roberto), em seu turno, graças ao “triunfo da realismo” (já que eles eram apoiadores pessoalmente convictos do compromisso monárquico) não podiam ignorar a falta de entusiasmo do povo pelos “piemonteses”, a sua substancial rejeição ao novo Estado. Eles sabiam que Garibaldi havia mandado fuzilar os camponeses rebeldes e que a unificação do povo do Sul apenas significava mais do mesmo (dissolução de certas situações patriarcais, mantendo as relações de propriedade inalteradas, rebaixamento do Sul da Itália à função de mercado para a indústria do Norte etc.), o que se tornou visível com o fenômeno do banditismo. Não se pode, portanto, dizer que a literatura italiana como um todo tenha assumido uma posição acrítica voltada para o Risorgimento; mas, devemos apurar se conseguiu usar essas críticas como fundamento de um romance. Parece que isso foi um processo mais bem sucedido para Verga e

---

9 **Nota do tradutor:** Ippolito Nievo (1831-1861), romancista italiano, nascido em Pádua.

De Roberto do que para Nievo, talvez provavelmente porque, no Sul da Itália, o fracasso do Risorgimento era muito mais evidente do que no Norte, onde todas as posições cautelosas e desconfiadas, por mais graves que pudessem ser, permaneceram no limite e não foram capazes de se transformar em confiança na justiça fundamental do desenvolvimento, de modo que se constituísse uma concepção unitária. Pode-se até perguntar se a capacidade do liberalismo manzoniano de ignorar solenemente tais problemas não obteve repercussões favoráveis em sua obra, que, aliás, está no início mesmo dessa evolução (esta também pode ser uma das razões para o silêncio de quase quarenta anos de Manzoni: o senhor descobriu a questão da razão pela qual Manzoni escreveu muito bem apenas um romance histórico<sup>10</sup>, mas qual seria o motivo que o levou a não abordar um tema moderno como Nievo ou Fogazzaro?). Mesmo depois de 1848, Manzoni permaneceu fiel à sua concepção moderada da unificação italiana, e propriamente o compromisso de 1859-61 lhe convinha perfeitamente: ele até efetuou “comparações” entre *a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Italiana de 1859*, com as quais pretendia louvar esta última por ter se processado de modo corretamente mais pacífico e menos radical! Esse liberalismo abstrato, que se tornou uma apologia do compromisso, no entanto, permitiu-lhe tomar uma posição muito progressista em certos pontos (como, por exemplo, na questão da língua nacional), precisamente porque suas aspirações nacionais não foram perturbadas pelo reconhecimento de dificuldades relacionadas à unificação (em concomitância e depois dele formou-se uma tendência pseudo-progressiva de exaltação dos dialetos como expressão de resistência à unificação “feita por cima”, tendência que ainda hoje leva a todos os tipos de deformações patológicas). Mas, para a obra literária de Manzoni,

---

10 Em *O romance histórico* (trad. It. Einaudi, Turin, 1965 e 1977) Lukács argumenta (p. 82) que a história italiana, ao contrário da inglesa, se prestou a um único romance histórico descrevendo “a tragédia geral do povo italiano em situação de degradação e da fragmentação nacional” e elogia Manzoni por ter entendido “que a perfeição só era alcançável em um único caso”. **Nota do tradutor:** na edição em português, a passagem mencionada por Cases encontra-se assim: “por meio dessa concepção grandiosa e historicamente profunda, Manzoni cria um romance que chega a superar seu mestre [Walter Scott] em capacidade de caracterização do ser humano. No entanto, dada a temática interna de seu modelo, é compreensível que este levasse a um único romance, sendo a repetição apenas uma repetição no mau sentido da palavra” (LUKÁCS, György. *O romance histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 93). A obra de Manzoni a que se refere Lukács é o romance *Os noivos*.

o fato de ater-se a um liberalismo conscientemente resignado (em que a resignação combina elementos cristãos com a economia clássica) significou a impossibilidade de configurar o processo do presente. Daí, talvez, provém a sua “renúncia” literária. [...]

### Lukács a Cases | Budapeste, 23.7.1958.

Hoje escrevo muito mais rápido do que o usual porque estou imerso nas revisões e no ditado das partes finalizadas da *Estética*, o que me consome tempo e nervos. Muitas vezes penso com inveja em Thomas Mann, cuja filha Erika o ajudou bastante ao apagar trechos desnecessários de seus textos. Para isso é preciso um talento particular. Um jovem amigo meu, que sofreu aquela desventura dois anos atrás, era uma grande ajuda para mim nesse sentido<sup>11</sup>. Não sei o que vai acontecer agora. Pessoalmente, não sou muito talentoso para essas tarefas. Sem dúvida, não seria apenas a tarefa de incumbir-se das grandes supressões, mas, em certas circunstâncias, em algumas páginas, haveria tão somente uma única frase a ser suprimida ali etc.

Fiquei muito interessado em suas novas anotações sobre a literatura italiana. Seguramente, o senhor possui uma certa razão contra mim no caso Nievo. Minha observação foi, como costumávamos dizer quando éramos jovens, uma hipótese feita rapidamente (*Schnellhypothesen*). No entanto, suas considerações mostram que negligenciei mediações importantes. De acordo com o que o senhor diz, é muito interessante que se esclareça que, em última instância – certo que só em última instância –, a atitude frente ao Risorgimento e a forma como a Itália foi unificada foram decisivas para a literatura italiana de todo um período. Desenvolver esse tema seria uma tarefa importante para o senhor e aqui só posso repetir o meu *ceterum censeo* já frequentemente expresso.

Gostaria de acrescentar outra observação a respeito, sempre do ponto de vista de um observador externo: na literatura alemã, o ano de 1890 representa uma cesura já pelo simples fato de que, desde então, o período da guerra de liberação de 1870-1871 não desempenhou o papel central que teve na evolução da Raabe,

---

<sup>11</sup> Este é Wolfgang Harich, que na qualidade de leitor do *Aufbau Verlag*, editor das obras de Lukács, preparou-as para impressão, eliminando muitos atrasos. A “infeliz” desventura a que Lukács aludiu é a prisão de Harich em janeiro de 1957, com subsequente condenação a dez anos de prisão.

Storm, Fontane etc. Se pensa em Gerhart Hauptmann, Thomas e Heinrich Mann etc., isso é certamente claro. Seria interessante estudar se haveria uma cesura semelhante na literatura italiana. (Decerto, esse divisor de águas coincide com o imperialismo, mas países que possuíram outro desenvolvimento, por exemplo, a França, mostram reações muito diversificadas. Também essa é uma “hipótese formulada rapidamente”, para me expressar com cautela. A mim, me interessaria saber como o senhor percebe o assunto.)

### Cases a Lukács | Pisa, 6.9.1958.

Volto à sua carta de 25 de julho [...] Pode-se entender bem a sua dificuldade em revisar as partes já concluídas de sua *Estética*. Como o senhor diz, a arte da subtração é um dom muito especial que nem sempre possuímos nós mesmos. Em suas obras, as “partes supérfluas” provavelmente supérfluas não são, mas sim talvez uma outra dimensão de “o lugar não é aqui”<sup>12</sup>: mediações, passagens, exemplos que têm seu próprio valor devem ser excluídos para que não perturbem a clareza da exposição. Em mim, é perigosa a grande quantidade de piadas, gracejos, trocadilhos, jogos de palavras, enfim, os fogos de artifício intelectuais, embora no meu caso tenham o mérito de esconder a pobreza de ideias, de modo que, por exemplo, eu nunca poderia ter escrito o panfleto contra os neopositivistas sem esses fogos de artifício<sup>13</sup>. Como crítico, sou muito linear, o que fica patente precisamente por fogos de artifício aparecerem no texto onde não estou em condições de levar a termo os problemas centrais do estudo.

Meu conhecimento de nossa literatura é muito incompleto para me habilitar a corrigir sua “hipótese formulada rapidamente” sobre o divisor de águas na literatura italiana do século XIX. Provavelmente a hipótese está certa: o senhor deve apenas examinar melhor as condições concretas, que devem oferecer um quadro mais complexo na comparação com a evolução alemã, especialmente devido à troca de papéis entre o Norte e o Sul da Itália. A entrada da Itália na fase imperialista ocorre por volta de

---

12 Lukács usava essa expressão com frequência, tanto em conversas quanto em escritos, para indicar através da negação a interdependência geral dos problemas. A frase frequentemente era objeto de zombaria benevolente de amigos.

13 *Marxismo e neopositivismo*. Torino: Einaudi, 1958.

1880 (em 1878 há a queda da “direita histórica”, isto é, da burguesia liberal, diante da agrária, que havia criado a unidade e que, então, estava sendo substituída por uma “esquerda” mais dinâmica e ávida por poder – aventuras coloniais começaram em 1882 etc.). Aqui também pode ser verificada uma “idade de ferro” da literatura como na Alemanha, pelo menos na área dos romances (como poeta, é relevante um Carducci), entre 1870 e 1890. Não é fora de propósito que De Sanctis, pouco antes de sua morte (1882), mesmo que manifestando várias objeções, tenha recomendado Zola e naturalismo como modelos para a exígua literatura italiana, alegando que Manzoni, mesmo tendo sido maior que todos os Zola, pertencia a uma época já ultrapassada. Os grandes escritores do Sul posteriores a 1890 (Verga, De Roberto) realmente se apoiaram no naturalismo, embora, seguindo uma situação completamente diferente, eles não escrevessem romances propriamente naturalistas, senão, de fato, realistas. Mesmo a transição da questão nacional para a social não é assim tão suave quanto na Alemanha, uma vez que no Sul da Itália, a situação social não poderia ser apartada da solução antidemocrática da questão nacional.

Só no Norte da Itália se pode definitivamente desviar o foco desta questão e, por exemplo, abordar os problemas do pauperismo na grande cidade capitalista (Milão) como se fosse Paris, como o faz De Marchi. As coisas mudam na virada do século, isto é, mudam após as grandes revoltas sociais em Milão e Sicília e o advento do governo de Giolitti, que representa uma política mais sensata em relação ao proletariado. A partir daí, a questão nacional passa ao segundo plano, mesmo no Sul da Itália (por exemplo, nos primeiros romances e contos de Pirandello). Porém, isso significa que também na Itália existe aquela oscilação entre o entusiasmo abstrato perante a “Questão Social” e a problemática da decadência que estava em vigência na Alemanha. Tal fenômeno é claramente visível na evolução de Pirandello, mas acima de tudo em D’Annunzio, cujas primeiras histórias são escritas com olhos inteiramente voltados à “questão social” (embora já prenhes de efeitos barrocos), ao passo que logo ele faz decair o romance italiano a um nível extremamente baixo, e, por muito tempo, apenas escritores que viveram em lugares periféricos, como Italo Svevo, de Trieste, conseguiram escapar da influência fatal da moda de D’Annunzio. Essas são somente observações marginais sobre a “hipótese formulada rapidamente”. Valeria a pena estudar toda a questão em profundidade, algo que, como já disse, exigiria um



melhor conhecimento desses e de outros escritores (por exemplo, Matilde Serao e Capuana, que não conheço de todo). [...]

### **Lukács a Cases | Budapeste, 11.10.1958.**

[...] Quanto à “hipótese formulada rapidamente” sobre a literatura italiana moderna, acredito que suas observações estão caminhando no sentido correto. Indubitavelmente, a Itália é econômica e socialmente menos unitária do que era a Alemanha exatamente no mesmo tempo. Certo que isso não deva ser interpretado de uma forma estática, mas acredito que este ponto de partida desigual tenha produzido consequências inevitavelmente desiguais. Com qual potência foram as repercussões do período de preparação em comparação com a Alemanha, não estou em condições de avaliá-lo. Muito depende de como Carducci deva ser considerado... e aqui não consigo nem sequer manifestar “hipóteses formuladas rapidamente”. De outro modo, parece-me essencial para mim a seguinte menção: é um fato notável que apenas na Itália a vanguarda exerça uma liderança no espectro da reação. Pense em D’Annunzio e observe um pouco os seus contemporâneos. Oscar Wilde até escreveu um ensaio sobre a alma do homem no socialismo. Hofmannsthal e Rilke eram essencialmente apolíticos, e se Stefan George, em algum sentido, antecipou a ideologia fascista, exilou-se no instante em que Hitler está ascendendo ao poder. O fenômeno ganha ainda mais relevo em Marinetti e nos futuristas. Na Rússia, Maiakovski colocou-se à frente do movimento revolucionário. Os expressionistas alemães, se não haviam sido resolutamente apolíticos, estavam situados definitivamente à esquerda (a adesão de alguns expressionistas ao fascismo é um fenômeno tardio, em uma época em que o movimento como tal já havia se esgotado.). Na vanguarda francesa a situação é semelhante. Basta pensar em Aragon, Éluard etc. Claro, a evolução de Malraux e outros também devem ser examinadas em detalhe, mas não creio que, mesmo assim, se encontrasse uma analogia com Marinetti. É então sua tarefa é, primeiro lugar, verificar se o fenômeno que esbocei aqui é realmente um fenômeno ou existe apenas na minha imaginação, e, em segundo, caso seja um fenômeno verdadeiro, examinar onde as raízes mais profundas devem ser historicamente buscadas. Isso também consiste em sua tarefa. Eu fico com o meu *ceterum censeo*, e é o senhor, cedo ou tarde, que deve enfrentar o problema. [...]

**Cases a Lukács | Pisa, 21.11.1958.**

[...] Quanto à literatura italiana moderna, sua observação sobre o caráter reacionário da vanguarda italiana é justa no sentido de que ela compartilha as causas do fascismo. Isso também é válido para tendências ligadas à tradição, de modo que, ao contrário da Alemanha, praticamente todos escritores italianos capitularam diante do fascismo, mesmo que, às vezes, não por inteiro e não sem escrúpulos (por exemplo, Pirandello). *Os cadernos do cárcere* de Gramsci contêm um grande embate com essa fraqueza moral generalizada. Deve-se dizer que, apesar de muitas oscilações, a influência de Croce foi o único ou quase o único centro de resistência espiritual, de modo que a oposição nas universidades, embora certamente não muito forte também, era maior do que nos círculos literários (outra diferença em relação à Alemanha.). Mas receio que o senhor leve meus compatriotas muito a sério quando afirma que esta atitude reacionária esteve presente desde o início. Se em 1922 houvesse vencido o socialismo ao invés do fascismo, os escritores teriam todos ido para o campo socialista, com D'Annunzio na frente. Quase todos poderiam ter encontrado suas fundamentações em seu passado que legitimariam a adesão. O senhor compara D'Annunzio com Oscar Wilde e Hofmannsthal etc., mas mesmo a posição de D'Annunzio nem sempre foi unívoca. Quando em 1905 (se não me engano) foi nomeado deputado, declarou solenemente que teria caminhado em direção à esquerda porque “à esquerda está a vida”. Não era nada mais do que um gesto teatral à maneira de D'Annunzio, mas é sintomático que, inclusive após a Primeira Guerra Mundial, ele não pretendesse romper com a esquerda e tentava repetidamente conquistá-la para seu projeto pessoal. Nos últimos anos não restam tentativas fracassadas de ex-D'Annunzianos de livrá-lo da acusação de fascismo. Citam de bom grado uma passagem (verdadeira ou falsa?) de Lênin, segundo a qual o marxista russo teria afirmado que D'Annunzio era a única pessoa capaz de fazer a revolução na Itália. Em todos os momentos decisivos, D'Annunzio revelou-se como era, e, se ele foi hostil a Mussolini e se declarou a seu favor apenas pela força, é porque queria ser o protagonista. Mas os conflitos de classe eram assim fortes na Itália que uma adesão morna ao “socialismo” e ao “povo” entrava na gaveta dos requisitos inevitáveis da popularidade, independentemente de sua contradição com o espírito aristocrático e nietzschiano. Os futuristas eram certamente desde o princípio 90% reacionários, mas eles

também não queriam romper completamente os vínculos com o “povo”. Quando Trotsky se entusiasmou com o futurismo, voltou-se para Gramsci buscando informar-se sobre a posição política dos futuristas italianos. É claro que Gramsci não trouxe notícias muito edificantes para Trotsky, mas ele lembrou que alguns trabalhadores de Turim organizaram uma exposição de arte futurista tendo sido inaugurada pelo próprio Marinetti<sup>14</sup>. Esta piscadela para o “povo”, que agora tem traços ora populistas e anarquistas, ora católico-paternalistas, também explica o fato de que a desconfiança aristocrática frente ao fascismo, como se encontra em George etc., era um fenômeno extremamente raro entre nós. As poucas exceções encontram-se significativamente nas cidades do Norte da Itália. De outro modo, os escritores poderiam se enfiar contra os trabalhadores organizados sem arriscar perder o contato com o “povo”, isto é, com os estratos burgueses decadentes ou o proletariado expropriado.

Isso igualmente se aplica ao comportamento pessoal da maioria dos escritores. Do ponto de vista objetivo, a partir das obras, a oposição que o senhor encontrou em relação à literatura moderna em outros países é amplamente válida. Não obteve lugar aqui uma adesão *consciente* ao progresso, embora confusa, mas, porém, não apenas instintiva ou simplesmente retórica e demagógica, como aquela que muitas vezes é vista no exterior. No instante em que esses escritores ascendiam a uma concepção do mundo, era invariavelmente reacionária. Nos primeiros tempos após a unificação, o republicanismo mazziniano ainda exercia a função de uma ideologia da burguesia radical. Carducci, que se baseou em Heine e Auguste Barbier, foi o cantor desse radicalismo, e ainda que, mais tarde, quando ele se converte à monarquia e celebra a grandeza de Roma com falso *pathos* classicista (uma transição que depois de 1878 foi quase inevitável no terreno de burguesia), mesmo esta retórica ainda carrega muitos traços do espírito do Risorgimento. Em Pascoli a situação é já bastante

---

14 **Nota do tradutor:** Cases refere-se a este trecho da carta de Gramsci enviada a Trotsky: “A seção de Turim do *Proletkult*, antes da minha partida da Itália, pediu a Marinetti que explicasse, na abertura de uma exposição de quadros futuristas, o sentido do movimento aos operários. Ele aceitou, voluntariamente, o convite. Visitou a exposição com os operários e declarou-se satisfeito com o fato de demonstrarem mais sensibilidade que os burgueses no que concerne à arte futurista” (GRAMSCI, Antônio. Uma carta do camarada Gramsci sobre o futurismo. In: TROTSKY, Leon. *Literatura e revolução*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969, p. 140).

diferente. A oposição ao existente não era direcionada à república, mas ao socialismo ou à *anarchia*. O jovem Pascoli era próximo dos anarquistas e também esteve detido na prisão. Porém, uma vez passada essa fase, refugiou-se num pessimismo cósmico corrigido pela fraternidade franciscana e despertou para a política pouco antes de sua morte, quando 1911 saudou com entusiasmo a guerra imperialista contra os turcos. Inclusive, D’Annunzio não começou como reacionário declarado. *As novelas de Pescara* são populistas e naturalistas em conteúdo e estão sob a influência de Verga, embora com deformações barrocas. Mas isso não durou muito e logo D’Annunzio abandonou Verga em favor de Nietzsche e Wagner. Se o coração desses poetas palpitava com o progresso, seu espírito logo os levou para os braços de reação. Ou sua falta de ânimo, já que o processo não assumiu nem mesmo aquelas formas de consciência que aparecem, por exemplo, em Paul Ernst. A falta de uma espinha dorsal ideológica, que desempenha um grande papel até mesmo no lamentável fracasso de escritores socialistas diante do fascismo (por exemplo, Leonida Repaci), também tem seu lado positivo. Pois, em tempos de fortes convulsões políticas (em parte já durante o fascismo, mas acima de tudo sob a impressão do movimento de resistência), aquele vago populismo, apesar da falta de consciência política e ideológica, pode se transformar em uma relação viva e produzir bons frutos. A “vitória do realismo” ocorre em Levi ou em Moravia ou em Morante tão facilmente quanto menos profunda é a concepção do mundo. Os italianos são facilmente levados pela correnteza. Mas se a corrente for boa, eles também se tornam bons. [...]

### **Lukács a Cases | Budapeste, 13.12.1958.**

Atrasei-me para responder à sua interessante carta datada de 21 de novembro. Estou muito ocupado com as dificuldades do capítulo 14 [da *Estética*] para ser capaz de concentrar-me em problemas que estão muito distantes. (Provavelmente este é o capítulo mais difícil de todo o livro.<sup>15</sup>) Portanto, responderei brevemente às suas interessantes observações. Creio que pouco importa que, por

---

15 **Nota do tradutor:** o capítulo 14 da *Estética* é intitulado “questões liminares da mimese estética”, no qual Lukács estuda algumas formas artísticas em separado, observando como a mimese estética se dá no interior de cada uma em específico, como a música, a arquitetura, o artesanato, a jardinaria e o cinema (Cf. LUKÁCS, György. *Estética I: la peculiaridad de lo estético*. Barcelona; México D.F.: Grijalbo, 1967, vol. 4).

exemplo, D'Annunzio em sua juventude tenha tido aspirações de esquerda. Quando eu era jovem, circulava a piada de Werner Sombart: quem não é socialista antes dos trinta, é um cretino sem esperança; quem permanece assim depois dos trinta, é ainda mais. No âmbito da literatura alemã, essa piada pode muitas vezes ser aplicada independentemente de qualquer julgamento de valor. Nem importa muito que este ou aquele escritor esteja falando sobre “povo”, um caso frequente nas tendências reacionárias do final do século XVIII no início do século XX. Mais importante parece-me o que escreve sobre Croce. Por exemplo, na Alemanha, o liberalismo é completamente impotente em face dos ataques fascistas. Se o senhor pensar naqueles que resistiram ao fascismo, veja que ideólogos burgueses como Ossietzky e Niekisch certamente não eram literatos, sem falar no círculo de Barth-Niemdller. Óbvio que pode ser difícil tomar a situação francesa em comparação, uma vez que o fascismo é lá representado por uma potência estrangeira e, por isso, participaram da resistência até mesmo pessoas que acabariam por simpatizar com um fascismo feito em casa. Não tenho um alto conceito a propósito da filosofia de Croce, mas os fundamentos da influência [antifascista] que ele promoveu deve ser melhor examinada, tendo em mente naturalmente seu antigo relacionamento com as correntes esquerdistas italianas de um período anterior. Infelizmente, não posso abordar tais questões agora. Mas o senhor não deve deixar de manter todo esse complexo na ordem do dia – mesmo no que diz respeito à nossa correspondência –, uma vez que aqui há problemas relevantes e não solucionados, e continuo a acreditar que seria sua função esclarecê-los. Recebemos seu opúsculo<sup>16</sup>. Com minhas dificuldades atuais (e minha ignorância da língua italiana) é Gertrud quem me informa regularmente sobre sua leitura. O que ouvi até agora me satisfaz bastante. Sem dúvida, a coisa toda é extremamente séria. Após o colapso definitivo do idealismo objetivo, e desde que o colapso do hitlerismo tornou praticamente impossível o irracionalismo de grande envergadura (já pelo simples fato de que a demagogia perdeu sua força de atração), o positivismo continua sendo a ideologia dominante da burguesia reacionária. Que o positivismo poderia inserir-se no interior do marxismo como uma ideologia ortodoxa dominante, talvez em uma escala local, é, claro, uma farsa incomparável na história universal. A comicidade é objetivamente tão avassaladora

---

16 Marxismo e neopositivismo, op. cit.

que acredito que seja inteiramente legítima que, para destruir essa ideologia, o senhor evoque a sombra de Karl Kraus. Mas agora certamente não pode ser aniquilá-la, uma vez que seu domínio finca raízes em uma situação objetiva – que, aliás, na minha opinião é efêmera – e espero que “este curto período de transição” não vá demorar décadas. Em qualquer caso, apropriadamente, o senhor enfrentou essa batalha. [...]

### Cases a Lukács | Pisa, 09.01.1959.

Muito me alegra sua carta de 13 de dezembro, que, por conta da sobrecarga dos correios no fim de ano, apenas me foi entregue depois do Natal.

No que concerne a D’Annunzio etc., eu também não atribuo naturalmente nenhuma importância à sua ambição de ser de “esquerda”. Interessava-me sublinhar que a vanguarda italiana não pode ser definida de outra forma a não ser como reacionária. D’Annunzio era muito mais intimamente vinculado à reação do que Hofmannsthal, e a diferença entre Marinetti e Maiakovski e entre os expressionistas alemães e os surrealistas franceses é colossal. Mas é significativo que, a despeito dessa disponibilidade para a colaboração que caracterizava tanto D’Annunzio (apesar de seus atritos pessoais com Mussolini) quanto Marinetti e que vem à luz claramente no tempo da guerra da Abissínia (Marinetti escreve o *Poema etíope* e D’Annunzio compôs longos louvores públicos acerca da investida de Mussolini), o fascismo em seu conjunto se comportou nos confrontos com a vanguarda quase sempre tão negativamente quanto o nacional-socialismo, *mutatis mutandis*, isto é, sem queima de livros e com aplausos ocasionais quando “os precursores” à D’Annunzio ou Marinetti exigiam um tributo de reconhecimento. Ou seja, D’Annunzio e Marinetti podiam ser considerados tão pouco expoentes oficiais da literatura fascista quanto George, de um lado, e, por exemplo, Bronnen, de outro, na Alemanha. Apesar de sua lealdade, não possuíram nunca um papel importante, enquanto o fascismo se apoiava muito mais na literatura herdada da tradição (Bacchelli, Panzini, Baldini etc.). Na realidade, o papel de escritores como D’Annunzio e Marinetti já nos primeiros anos do fascismo era praticamente nulo e a nova vanguarda que fazia sua aparição naquele período possuía um caráter de fato diverso. Não cantava mais a “bela vida” de D’Annunzio ou o triunfo da técnica como Marinetti, senão a

extrema desilusão e resignação. O principal representante dessa corrente, Montale, certamente um grande poeta lírico, provinha dos círculos antifascistas entorno a Piero Gobetti e não há dúvida que a “poesia hermética” por ele fundada tenha exercido uma função antifascista, mesmo se o fascismo não tenha se preocupado com essa “migração interna”<sup>17</sup> e somente depois de 1938 procurou dissolvê-la com a corrupção (o que conseguiu na maior parte dos casos). Um papel similar ao da poesia hermética foi empenhado pela “prosa de arte” daqueles escritores que burlavam a retórica fascista fabricando elegantes artigos sobre detalhes cotidianos entre o ensaio e a meditação (um pouco segundo a receita de certos escritores vienenses ou de Robert Walser), mas a capitulação de tais escritores diante do fascismo começou antes que a dos poetas herméticos. Para toda essa vanguarda, Marinetti não significava nada, e D’Annunzio somente em alguns escritos (*Poema paradisíaco*, *Notturmo*) que excepcionalmente representavam aquele cansaço de viver, que é consequência da turgidez de Nietzsche. Estava-se, então, para usar uma expressão sua, na quarta-feira de cinzas da vanguarda italiana depois do carnaval<sup>18</sup>. Uma terceira fase aparece nos últimos anos do fascismo, quando alguns escritores estimulados pela descoberta do romance americano (sobretudo Pavese e Vittorini) puseram-se a escrever romances de conteúdo claramente antifascista. Tomando em consideração essa evolução interna, é difícil dizer, sob minha ótica, que a vanguarda italiana em seu conjunto fosse irresolutamente reacionária. Os apontamentos de Gramsci do cárcere são quase todos diretos não contra a vanguarda, mas contra os escritores vinculados à tradição, que constituíam a espinha dorsal literária do regime, propriamente porque importava a ele, antes de tudo, a atitude política imediata, que na vanguarda era mais complexa e ambígua. Gramsci morreu em 1937 e apenas nos últimos anos da guerra veio à tona a esse propósito, por influxo da assim chamada “esquerda” fascista, uma modificação decisiva: o ministro da cultura “de esquerda”, Bottai fundou em 1940 (se não me engano) uma revista de título “Primado” que reunia em sua volta toda a vanguarda (e, ademais, os filósofos existencialistas). Era uma

---

17 Expressão cunhada para designar os escritores que se consideravam antifascistas apesar de terem permanecido na Alemanha depois de 1933.

18 *A quarta-feira de cinzas do subjetivismo parasitário* é o título do capítulo de *A destruição da razão* (trad. It. Torino, 1959, p. 495 ss) que trata do existencialismo de Heidegger e Jaspers contrastado ao otimismo da “filosofia da vida”.

tentativa de deixar de lado os velhos aproveitadores do regime para investir em jovens intelectuais insatisfeitos. A tentativa obteve sucesso, porque poucos puderam encontrar coragem para resistir à liberdade aparente e às boas compensações do “Primado”, mas tudo aconteceu um pouco tarde: alguns colaboradores da revista eram já secretamente comunistas, ou tornaram-se mais tarde (um processo bastante comum entre os jovens fascistas de “esquerda”) ou participaram do movimento de resistência. O interessante fica por conta do fato que o nosso amigo Della Volpe publicou no “Primado” um artigo com o estranho título de *A estética do tanque*.

Em muitos escritores da vanguarda que passaram por essa evolução rumo ao progresso, a influência de Croce obteve uma participação importante. O caso de Croce é ele mesmo muito complexo. Isso que o senhor disse sobre ele no início de *A destruição da razão* é em si e para si exato e relevante, pois sublinha a relação, entre nós frequentemente ignorada, entre Croce e o irracionalismo europeu<sup>19</sup>. Porém, com isso, não se esgota todo o complexo de questões. Croce sempre refutou o irracionalismo tardio da Alemanha. Ele afirmava que Windelband e Rickert haviam sido os últimos filósofos alemães e escreveu contra Spengler e Gundolf. A mesma coisa no campo artístico, em que recusa por inteiro a vanguarda de Pascoli, Mallarmé, D’Annunzio, sendo que é precisamente a poesia moderna que poderia se apoiar em sua doutrina estética. O mesmo “retirar-se às últimas consequências” se revela na política. Seu irracionalismo histórico se manifestou de modo mais evidente na Primeira Guerra Mundial, quando o aceitou incondicionalmente, mas não sem um sentido nacionalista (ao contrário de Simmel, Sombart etc., ele combatia a supervalorização das tradições culturais do inimigo), mas porque essas “provas de força” são necessidades do “destino” e precisam ser combatidas para que se vá adiante com a causa do Espírito do mundo, de qualquer

---

19 Conforme em *La distruzione della ragione*, cit., p. 19-20.

**Nota do tradutor:** Em *A destruição da razão*, na sua introdução, Lukács encontra elementos em Croce que tornam possível o seu vínculo com as correntes irracionalistas da Alemanha, como, por exemplo, sua luta contra a dialética, seja a de Hegel, seja a de Marx. Leiamos entre outras passagens escritas por Lukács acerca de Croce: “quando Croce separa o que chama de ‘o vivo’ em Hegel de ‘o morto’, há que se dizer que o primeiro é, inteiramente, um irracionalismo liberalmente moderado, e o segundo é a dialética e a objetividade. E ambas as tendências têm como conteúdo fundamental a repulsa contra o marxismo” (LUKÁCS, György. *El asalto a la razón*. Barcelona; México, DF: Ediciones Grijalbo, 1968, p. 15).



parte que se combata. Por isso se distanciou das tentativas de Romain Rolland. Croce se imaginava “*au dessus de la mêlée*” [acima da batalha] pondo-se em companhia de Kant, Hegel e Goethe, mas, para ele, a guerra era qualquer coisa de necessária. Essas ideias da “*Realpolitik*”, que lembram Treitschke (muito admirado por ele) e às vezes até De Maistre, usualmente nele são equilibradas com um conservadorismo liberal. De princípio, aprovou o fascismo como baluarte como o comunismo, muito embora tenha modificado suas ideias depois da tomada de poder e em 1925, após o caso Matteotti, torna-se o líder dos intelectuais antifascistas<sup>20</sup>. Frequentemente (entre outros inclusive por Togliatti), tem-se a impressão de que o fascismo deixou Croce atuar, porque sua oposição: 1) não possuía nenhuma importância prática e podia influenciar somente os intelectuais e 2) era direcionada contra o comunismo muito mais do que contra o fascismo, daí que, em última instância, preservava a inteligência acadêmica do contágio comunista. Que fosse este o tácito acordo entre Croce e o poder fascista é certamente verdadeiro, mas isso não anula o fato de que Croce constituía o único centro de uma oposição intelectual *consciente*, e, uma vez que a oposição torna-se consciente, pode-se facilmente caminhar para além de seu ponto de partida. Muitos importantes expoentes do PCI (Sereni, Alicata, Amendola) provêm do círculo de Croce e passaram ao comunismo já depois de 1930. Soma-se ao fato de que Croce se viu obrigado a salvar o fascismo na política, ao mesmo tempo em que combatia suas manifestações espirituais na literatura e da filosofia com a desrespeitosa franqueza que lhe era própria e que entre nós era extremamente rara. Quando eu penso naqueles anos em que atravessava a adolescência na atmosfera asfixiante do fascismo, somente vêm à minha cabeça os escritos de Croce com os quais se podia respirar alguma coisa de similar a um espírito de oposição. Esse mérito deve ser concedido a ele, mesmo se hoje não seja capaz de ler um livro seu até o fim. Como filósofo era um fenômeno marginal no campo da filosofia imperialista, mas como potência espiritual não lhe faltava grandeza, seja para o bem ou para o mal. Pode-se colocá-lo na posição de um proprietário feudal (que, de resto, o era) que integra uma força despótica, que se perdeu em países capitalistas mais desenvolvidos. Seus escritos ascende frequentemente a um patamar de um cômico napolitano

---

20 **Nota do tradutor:** Giacomo Matteotti (1885-1924), político italiano socialista, foi assassinado pelo regime fascista.

(que passa a vida falando em seu dialeto, sem conseguir pronunciar corretamente o italiano), que, em compensação, lhe parece sempre estranha a limitação provincial de um professor alemão (e talvez o restante de seus escrúpulos particulares). [...]

### Lukács a Cases | Budapeste, 15.5.1964.

Respondo com algum atraso ao seu cartão postal. Mas a culpa é sua, porque o seu artigo sobre Musil<sup>21</sup> me interessou muitíssimo e, assim, tive que responder de forma mais ampla. Creio que seja um grande pecado que o senhor tenha inserido as suas ideias sobre o romance de Musil em poucas páginas (especialmente as páginas 272 e 273) no interior de uma polêmica irônica. Pois, creio que o senhor aqui tenha finalmente encontrado o ponto central a ser esgotado sobre o tema. Que a sua ideia seja fundamentalmente simples depõe a favor da sua veracidade. Aquilo que em Musil é geralmente interpretado como crise do velho romance é precisamente a crise interna do escritor Musil, a sua incapacidade de levar a termo um grande tema da atualidade. E acredito também aqui que o senhor tenha encontrado a chave justa de interpretação. A impostação originária do romance é uma crítica da Áustria antes da Primeira Guerra Mundial. Para tal, Musil possuía experiências diretas e capacidades incontestáveis, e, por si mesmo, talvez tivesse sido possível que viesse à tona um paralelo austríaco de *A montanha mágica*<sup>22</sup>. E o senhor tem razão ao salientar que foi o fascismo que fez Musil extraviar-se dessa trilha. Daqui se sobressai a insolúvel problemática na construção do romance. Se esse caos detém um autêntico paralelo literário – sendo ele também um fenômeno austríaco –, esse é o silêncio de Karl Kraus acerca do advento de Hitler. Só que em Kraus isso é um gesto unívoco, ainda que certamente não facilmente decifrável, enquanto que em Musil permanece um acúmulo de ruínas. O ponto interessante,

---

21 Nota do autor: Tratava-se de um artigo publicado à margem da polêmica sobre a edição Kaiser-Wilkins do terceiro volume de *O homem sem qualidade* (Einaudi, Torino, 1963) na revista “Merkur”, a. XVIII (1964), n. 3, p. 266-274 com o título *Offner Brief da Walter Boeblich*. Na realidade, nesse artigo, eu dava destaque a questões do modo diverso daquele que Lukács dá a entender e contestava explicitamente a tese da “impotência do escritor” ao terminar o livro.

22 **Nota do tradutor:** Lukács alude ao romance de Thomas Mann *A montanha mágica*, publicado em 1924, cuja narrativa transcorre no período imediatamente anterior ao estopim da Primeira Guerra Mundial.

corretamente destacado pelo senhor, é que aqui se cria uma bifurcação entre o antifascismo teórico e publicitário e um ponto de inflexão rumo à introspecção sem fundo.

Até esse ponto, as suas ideias, sob meu parecer, são de importância crucial. Seria interessante somente compreender as questões não tanto como um colapso do escritor Musil mas inclusive como fenômeno austríaco. Com relação ao primeiro aspecto, destaquei-o na minha *Estética* no lugar onde cito uma confissão de Musil a propósito da sua incapacidade de nos legar uma verdadeira representação<sup>23</sup>. (Naturalmente, a incapacidade vem interpretada pela teoria literária hoje dominante como mérito, como sintoma do novo, do espírito pioneiro). Gostaria apenas de acentuar um par de ideias esparsas sobre o elemento especificamente austríaco, e a mim interessaria saber qual é a sua posição a respeito. O primeiro ponto é a simpatia ainda hoje prevalente entre os intelectuais austríacos pelo assim chamado “josefinismo”: essa simpatia não superada mesmo no inconsciente pode ser constatada até em marxistas austríacos como Ernest Fischer – pense, por exemplo, na sua atitude inteiramente acrítica diante de Grillparzer. De modo subterrâneo, tal simpatia vive também em Musil, a despeito de cada ironia direcionada à Áustria, e creio que a mesma simpatia poderia ser verificada em Karl Kraus. Daqui provém um particular respeito pelo existente, um comportamento não revolucionário em sua direção. Ao alemão Thomas Mann, depois da Primeira Guerra Mundial, foi possível superar internamente o seu prussianismo friderickiano, já que o seu vínculo com essas ideias foi mais impulsivo, mais romântico e menos “orgânico”. O outro ponto é o neopositivismo. Não é à toa que a Áustria tenha sido a terra da origem do neopositivismo, desde Mach a Carnap e Wittgenstein. Inclusive o Musil, ele mesmo foi em larga medida um neopositivista. Certo que foi à sua maneira, mesclando entre os polos de um neopositivismo e de um misticismo – uma combinação que é constatável inclusive no *Tractatus* de Wittgenstein. Essa posição separa nitidamente Musil do irracionalismo alemão – pense por exemplo na sua tomada de posição asperamente irônica face à figura de Klages.

---

23 É provável que se trata da passagem dos diários de Musil em que se contrapõe a arte que “cria uma tensão” ao mero “encantar” (Musil, *Diari*, ed. It. A cura de E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1980, p. 161), trecho citado por Lukács na *Estética* (trad. It. Di A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi, 1970, p. 654) e várias vezes retomado ao longo da obra.

Mas daí surge um beco sem saída ainda mais e mais desesperado. E nisso eu vejo uma chave para compreender porque Musil diante do advento do fascismo tenha refugiado-se em uma “mística exata”.

Seria muito do meu interesse saber que coisa pensa acerca dessas questões e se o senhor teria disposição para tratar o problema Musil em um ensaio em conjunto. [...]

### **Lukács a Cases | Budapeste, 15.8.1964.**

[...] A pequena observação que o senhor faz indicando que está prestes a superar o gosto pela pura polêmica em seu modo de escrever me deixa muito otimista. Desse ponto de vista, não há importância que o senhor ora escreva o seu ensaio sobre Musil e qualquer outro. Naturalmente ficarei muito satisfeito se for o primeiro caso.

As suas observações sobre a literatura austríaca são muito interessantes e me parecem justas. As contraposições com a Alemanha são certamente um ponto de vista decisivo e o senhor acerta no alvo dizendo que Nestroy teve razão contra Hebbel e Hebbel, contra Stifter. Os motivos dessa relação complexa, desigual e contraditória entre a evolução alemã e a austríaca são bem variados. Gostaria novamente de remeter à tradição josefinista na Áustria, em antítese àquela prussiana. Soma-se a particularidade do sistema austríaco de governo: absolutismo temperado com o desleixo (*Schlamperei*), como se costumava dizer há muito tempo. Acrescente-se, enfim, que Viena era verdadeiramente uma grande cidade, enquanto que na Alemanha não havia nada de semelhante antes do desenvolvimento de Berlim a partir da guerra franco-germânica. A consequência é que na Alemanha cada atitude popular tem um sabor provincial, ao passo que na Áustria são possíveis figuras como Nestroy.

A propósito de nossas divergências espero que podemos conversar em breve face a face. Gostaria apenas de insistir que as ideias que exponho não possuem relação com aquelas divergências entre mim e Ernest Fischer ou Hans Meyer, nem mesmo em maior ou menor grau. Eles fazem maiores ou menores concessões às ideologias burguesas atuais e, assim, afastam-se do método do marxismo; Fischer certamente menos que Meyer. Em nossas divergências compreendo que se trata de uma controvérsia de família, *no interior* do método marxista, controvérsia que frequentemente

deriva de uma avaliação diversa dos fatos concretos. Por exemplo, eu tenho menos medo que o senhor das bombas atômicas de Goldwater. Em primeiro lugar, Goldwater ainda não foi eleito, apesar de eu não crer que sua eleição esteja absolutamente descartada. Em segundo lugar (o que é agora mais relevante), Goldwater será constrangido a jogar muita água no seu vinho radical. Isso se revela desde já. O fundo me parece ser, de um lado, que o capitalismo do sul ocidental dos EUA não aspira ao domínio absoluto, não estando economicamente em condições para tal; aspira senão a um equilíbrio favorável com o capitalismo monopolista oriental que até então governava sozinho. De outro lado, uma vitória eleitoral é na América uma questão econômico-social de enorme importância: postos dirigentes, poder nos *lobbies* etc. Goldwater será coagido, se pretende ganhar os votos republicanos do leste do EUA, a fazer concessões face a essas questões. Os sintomas são já visíveis. Naturalmente não sustento que a eleição de Goldwater não significaria um retrocesso, um aumento da insegurança na política externa e eventualmente um reforço das tendências sectárias nos países socialistas. Neste contexto, leio hoje com sentimentos de profundo pesar as notícias sobre a grave doença de Togliatti. A nossa divergência consiste no fundo no fato de que estou fortemente convicto que as tendências econômicas do nosso tempo em última instância se impõem de um jeito ou de outro. [...]

### **Lukács a Cases | Budapeste, 5.9.1964.**

[...] Tive um prazer imenso lendo as manifestações do seu ódio saudável e da sua desconfiança igualmente saudável nos confrontos com o capitalismo. É algo muito importante que infelizmente falta a muitos marxistas, entre nós e entre os demais. No que me concerne pessoalmente, sempre foi esse ódio que me concedeu apoio mais seguro nos momentos mais difíceis. Exatamente nessa questão não há divergências entre nós. Também não há nada de substancialmente divergente nem mesmo acerca do último escrito de Togliatti. Eu o li com grande atenção e profunda simpatia. O único ponto em que sinto a falta de algo é quando se fala da superação do estalinismo e não se põe o acento suficiente na necessária renovação teórica do marxismo. Infelizmente, sobre essas questões, hoje até um Togliatti é um político demasiadamente prático: o tipo Lênin parece estar extinto. No que tange à

“transição pacífica” ao socialismo, não creio que nossas opiniões se diferenciam tanto quanto parece. Marx e Engels consideraram já essa possibilidade como caso limite, e até Lênin considerou o fato como uma possibilidade transitória em setembro de 1917. Consideraria catastrófico que o movimento operário se orientasse exclusivamente na direção da perspectiva pacífica, mesmo nas condições postas pela coexistência assim como eu a penso. A transição pacífica é uma possibilidade entre muitas, que se faz possível em determinadas condições, mas apenas possível. Um aprofundamento adequado é difícil de ser feito numa carta. Esperamos poder discutir pessoalmente inclusive essa questão entre outras várias. Quanto ao pessimismo de Togliatti (e o problema Goldwater), mesmo isso é um campo bastante vasto. Não creio – com todo o ódio e a desconfiança diante do capitalismo – que nos preparam seriamente para um suicídio atômico da humanidade. O que fizeram os nazistas foi de fato um suicídio da Alemanha, mas não certamente um suicídio pretendido. Os nazistas também usaram armas etc., com as quais acreditavam possuir a superioridade. Que isso fosse uma ilusão quanto aos bombardeios aéreos não modifica em nada esse fato. Posso lhe contar uma anedota da Segunda Guerra Mundial? Logo nos primeiros anos todos recebíamos as máscaras contra gás. Eu imediatamente dei a bolsa a Gertrud<sup>24</sup> para que pudesse usá-la em suas compras, haja vista que estava inteiramente seguro que, dado o equilíbrio tecnológico da guerra química, não teríamos ataques com gás. Uma segurança similar eu a encontro na ocasião da guerra atômica. Naturalmente uma vitória de Goldwater pode ter consequências altamente desagradáveis, mas elas seriam temporárias. Em muitas coisas sobre as quais Togliatti é pessimista, eu as avalio de um modo de todo diverso: trata-se frequentemente de fenômenos de dissolução que dependem do arrefecimento do perigo agudo da guerra. Porque propriamente por isso é que se pode inserir aqui e ali, na política interna e externa, muitas coisas que há dez anos seriam impossíveis graças ao medo da guerra. [...]

### **Lukács a Cases | Budapeste, 16.1.1965.**

Agradeço por sua abrangente carta de fim de ano. Procurarei responder às questões principais, o que seja possível nos limites de uma carta.

---

24 **Nota do tradutor:** Gertrud Borstieber (1880-1963), mulher de Lukács.

Pretendo, por isso, concentrar-me em questões de caráter teórico, sem seguir exatamente a ordem em que estão dispostas na sua carta. Começo, assim, com o problema da catástrofe mundial graças a uma circunstância em especial. Creio que o senhor, como a maior parte dos homens, considere o caso de um modo bastante absoluto, bastante metafísico. Naturalmente o caso é um componente importante de toda vida, inclusive da vida histórica; mas, está sempre no interior de um espaço bem determinado, delimitado historicamente, mesmo se os homens não estejam em condições de aferi-lo concretamente. Nesse sentido, trata-se da dialética da casualidade relacionada às linhas de tendência histórico-políticas. Vou ilustrar o meu ponto de vista com um exemplo: sempre existiram incidentes de fronteira etc., mas somente uma mínima parte deles evoluem para uma guerra. Para que isso venha ou não a ocorrer, não depende nunca da entidade do incidente considerado isoladamente, mas sim das grandes correntes gerais da política. Pense no período imediatamente precedente à Segunda Guerra Mundial. Entre a União Soviética e o Japão existiam à época “incidentes de fronteira” dos quais participavam exércitos inteiros e pelos quais se combatiam grandes batalhas por dias e dias. No entanto, não veio à luz nenhuma guerra. Por quê? Porque a União Soviética não pretendia retirar as tropas da fronteira ocidental que estava sob ameaça e porque o Japão desde aquele tempo possuía o plano estratégico de não avançar no sentido da Sibéria, senão rumo ao sul (Indochina etc.). Creio que o senhor possa deduzir claramente as minhas ideias a partir desse exemplo. Não contesto que exista a possibilidade de um caso de tal gênero, mas gostaria de dizer que a linha geral da União Soviética e dos Estados Unidos está determinada de tal forma que mesmo se fosse disparada uma bomba atômica haveria a tendência de se isolar o acontecimento. Naturalmente que existem as tendências opostas (guerra da Coreia, Cuba, Vietnã do Sul etc.), mas essas até agora são sempre atenuadas sob a sombra da linha principal. Fico, assim, com a opinião de que os casos mais extremos estão fora de circuito, mas o espaço dado a uma consequência trágica se restringe cada vez mais.

Apenas de passagem gostaria de dizer que eu considero altamente frívola e irresponsável a ideia chinesa que afirma que centenas de milhões sobreviveriam à guerra atômica. Não existe nenhuma garantia que no caso de uma verdadeira guerra atômica a atmosfera não se envenene ao ponto de não restar nenhum ser

vivente. Por isso, compartilho da opinião de Krushev para quem não é lícito pagar tal preço por uma revolução em escala mundial.

Naquilo que concerne à questão principal, a nossa divergência, creio que resida no fato de que o senhor subestima um momento importante da evolução atual, a saber, as repercussões sejam internas como externas do período stalinista nos países socialistas. Isso possui em primeiro lugar a consequência de que a força de atração do socialismo, que era muito forte nos difíceis anos de 1920, está terrivelmente diminuta. Não se deve subestimar esse aspecto. Se partes ilustres do movimento operário tornam-se politicamente indiferentes ou reformistas, se movimentos espontâneos que começam com um grande impulso revolucionário permanecem no âmbito puramente sindical etc., isso encontra sua razão de ser última no fato de que aos operários não se apresenta nenhum ideal socialista concreto, nenhum motivo para direcionar-se rumo às vias da revolução. E isso é perfeitamente compreensível. Uma grande parte do mundo sendo socialista, cada trabalhador julga espontaneamente o socialismo a partir da sua realidade e não da sua possibilidade abstrata. Antes, portanto, que aconteça nos países socialistas uma reforma que modifique os fundamentos da vida e faça com que a vida assim conquistada seja atraente para as massas, receio que não haverá nenhum movimento revolucionário no ocidente. Que, não obstante, existam pessoas como o senhor que permanecem obstinadamente conscientes de que o pior socialismo é melhor e mais desejável que o melhor capitalismo é muito importante para o futuro. Sem pessoas semelhantes não se pode estabelecer uma continuidade ideológica com o passado, mas essa parcela de pessoas – com toda sua importância ideológica – é hoje exígua e não é capaz de exercer nenhuma influência sobre os acontecimentos reais.

Porém, a situação possui consequências que vão mais longe. A nossa reforma interna, que se estende desde uma planificação mais eficaz da economia até a restauração da democracia proletária, tem por pressuposto um retorno ao marxismo autêntico e, assim, um renascimento da teoria marxista. Hoje estamos somente no início de tal movimento. E sem isso a nossa reforma interna não pode ser implementada, o que traz, em seu turno, para o movimento operário ocidental, consequências do tipo que eu acabei de descrever. Mas isso traz para o movimento operário ocidental inclusive consequências imediatas. O enrijecimento e empobrecimento da teoria marxista fazem com que não haja uma análise científica



marxista do desenvolvimento capitalista depois da Primeira Guerra Mundial. Togliatti era um tático genial, que, mesmo sem análises, às vezes tomava posições que eram taticamente justas. Contudo, se pretendemos construir uma estratégia justa, devemos antes de tudo ter em mãos uma análise marxista justa da situação realmente existente, das reais tendências econômico-sociais etc., algo que ainda não possuímos. E existe toda uma série de problemas, da qual tenho uma vaga ideia que suspeita da presença de aspectos inteiramente novos – não sendo eu infelizmente nem economista de profissão e sequer um homem político verdadeiramente qualificado. Mencionarei algumas dessas ideias vagas rapidamente, num estilo telegráfico. Creio que a primeira exigência com que nos deparamos neste período – e me exprimo fazendo uma analogia com o período de 1905 –, é o fato de que deveria ser elaborado teoricamente um estágio intermediário entre capitalismo e revolução socialista, assim como Lênin em 1905 havia lançado a palavra de ordem da ditadura democrática dos operários e dos camponeses. Naturalmente isso é apenas uma analogia, porque as relações de classe se modificaram de modo substancial (repito: sem que nós tenhamos nos dado conta teoricamente). De novo, destaco apenas uma questão. O capitalismo antes da Primeira Guerra Mundial se sustentava sobre um vasto estrato de grande e pequenos *rentiers*. Ora, a grande inflação não só destruiu substancialmente essa categoria na Europa central, mas o desenvolvimento posterior do capitalismo assume uma direção que a faz sempre recuar cada vez mais. As classes médias que ganham bem pensam hoje, creio, sempre menos em prover à próxima geração acumulando um capital grande ou pequeno, mas, ao invés, procuram facilitar aos próprios filhos a ascensão individual mediante uma custosa educação. Repito: não sou um economista de profissão e nem mesmo estudei a fundo essa questão. Porém, compreendo o fato de que na França haja uma forte recomposição social da população e que esteja cessada a estagnação do aumento demográfico que era característica dos decênios precedentes à Primeira Guerra Mundial. Sem ser competente no assunto, penso que neste fenômeno tenha um grande papel essa transformação das classes médias que destaquei acima. Mencionarei também o fato que não temos sobre o plano econômico-social nenhuma ideia da situação dos países subdesenvolvidos. E sem o estudo, sem uma análise marxista destas coisas as nossas perspectivas são diletantismo puro. Diletante é também a palavra de ordem chinesa da realização imediata do socialismo. A URSS,

que sobre esse ponto exprime um justo “não”, é, porém, de outro modo, diletante em suas perspectivas positivas, atrás das quais não há nenhuma análise marxista.

Essas são algumas questões fundamentais. E talvez o senhor vá se deslumbrar ao ver o quanto pessimista eu sou concretamente, com todo o meu proverbial otimismo. Creio, de fato, que viveremos decênios antes que se tenha uma modificação decisiva nesse complexo de problemas. Acredito, porém, que nós marxistas tenhamos o dever de nos atentar para a linha fundamental, de maneira maleável e ao mesmo tempo firme. Mesmo o senhor disse que a humanidade apenas se põe problemas solúveis. Essa é uma ideia correta do ponto de vista marxista. Mas Marx nunca falou concretamente dos tempos em que tais soluções se verificam na teoria e na prática.

Isso seria, portanto, o meu parecer sobre as questões decisivas levantadas por sua carta e penso que o senhor possa inferir que eu, não obstante a sua “oposição”, considero-o um rigoroso aliado. Acerca das divergências de opinião, é necessário discutir abertamente, e esperamos poder nos encontrar em pouco tempo para uma autêntica conversa. [...]

## **Artigos**

# Marxismo e Filosofia da libertação<sup>1</sup>

ANTONINO INFRANCA<sup>2</sup>

TRADUÇÃO: RENATA ALTENFELDER GARCIA GALLO E  
DANIELA SPINELLI<sup>3</sup>

O marxismo e a Filosofia da libertação possuem uma relação estreita que se intensificou nos últimos anos. É possível observar que as reflexões, no campo do marxismo, no sentido do estudo dos seus clássicos e do aprofundamento de suas temáticas típicas, desapareceram quase que por completo após a morte de seus últimos grandes representantes do século XX, portanto, desde os anos setenta, não há mais uma produção autenticamente marxista. Ainda há autores que, em alguma medida, nela se inspiram, mas suas reflexões marxistas se misturam à de outras correntes críticas da filosofia contemporânea, não lhes faltando originalidade. Uma releitura dos textos clássicos do marxismo está quase que completamente ausente, com uma exceção: Enrique Dussel. Sabemos que a sua aproximação ao marxismo antecedeu a queda do Muro de Berlim, mas esse acontecimento o convenceu – contrariamente ao transcorrido com outros intelectuais – a assumir uma posição filomarxista cada vez mais clara e radical, a ponto de o autor, atualmente, poder ser considerado um pensador marxista que originalmente renovou o marxismo autêntico e tradicional. Esta

---

1 O texto em questão é uma conferência proferida em 2014, em um seminário de comemoração dos 80 anos do filósofo Enrique Dussel, na Cidade do México. A primeira publicação dessa conferência ocorreu na revista *Lavoro*, em língua italiana, em 2017, sob o título *Marxismo e filosofia della liberazione*. Disponível em: <<http://www.puntorosso.it/settimanale-e-rivista.html>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

Em 2018, a conferência foi publicada em espanhol, sob o título *Marxismo y filosofía de la liberación* no livro *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosóficos. Ensayos sobre Dussel y la filosofía de la liberación*, J. Gandarilla e M. Moraña (eds.), México, Unam, 2018, pp. 193-210.

2 Antonino Infranca, filósofo italiano, é doutor pela Academia Húngara de Ciências e pela Universidade de Buenos Aires. É autor dos livros *Individuo, lavoro e storia; Il concetto di lavoro in Lukács; L'Altro Occidente. Sette saggi sulla filosofia della liberazione*; dentre outros títulos. O autor é também responsável pela organização de livros sobre Lukács e Enrique Dussel.

3 Renata Altenfelder Garcia Gallo e Daniela Spinelli são doutoras em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

minha afirmação se baseia: a) na releitura rigorosa, detalhada, linha por linha, à maneira dos comentadores escolásticos dos textos de Aristóteles<sup>4</sup>, que não tem comparação na produção filosófica mundial, que Dussel realizou acerca das obras econômicas de Marx; b) no uso dos clássicos do marxismo para uma reflexão original de natureza ética, política e econômica, que completou e renovou essa tradição, justamente porque não são inteiramente presumidos por ela.

Refiro-me ao que Lukács havia planejado fazer nos últimos anos de sua vida, isto é, a elaboração de uma ética marxista que, devido a sua morte, materializou-se apenas como um esboço esquemático<sup>5</sup>. Não posso aqui expor com a devida amplitude o argumento, mas posso fazer alguns apontamentos sobre a questão partindo da consideração de que a Ética da libertação, como uma ética material da vida, é complementar ao sistema filosófico marxista de Lukács. Ademais, gostaria de salientar que, diversas vezes, muitos estudiosos marxistas se queixaram da falta, no cenário do marxismo pós-Marx, de uma crítica renovada da economia política, e este é precisamente o significado das 16 tesis de economia política, de Dussel. Em suma, ao menos por dois aspectos, a Filosofia da Libertação de Dussel é uma complementação da tradição marxista, embora a Filosofia da Libertação tenha ultrapassado os limites da tradição, assumindo sua própria originalidade. Por outro viés, ir além dos limites do marxismo, fazê-lo interagir com outras correntes filosóficas e integrar alguns elementos dessas outras correntes à tradição marxista é justamente o espírito mais autêntico do marxismo.

Em seu nascimento, a Filosofia da Libertação não era tão complementar ao marxismo, mas, em seu desenvolvimento, sobretudo pela sua opção pelos pobres e pelas vítimas do sistema dominante, ela só poderia encontrar-se com essa tradição. Acredito que tal encontro marcou tão profundamente a Filosofia da Libertação a ponto de impulsioná-la para um movimento de simbiose com o marxismo mais autêntico, aprofundando o seu discurso crítico em direção a uma ética, uma política e uma economia que levassem em conta a tradição marxista e que permitissem à Filosofia da Libertação enraizar sua reflexão no cotidiano

---

4 Dussel, E. *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Mexico, Siglo XXI, 1990, p. 134.

5 György, L. *Versuche zu einer Ethik*, a cura di Gy. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.

das vítimas e dos excluídos. Foi, portanto, um enriquecimento mútuo, repleto de desenvolvimentos posteriores, que também permitiu iluminar ou completar aspectos do marxismo que foram mais ou menos deliberadamente omitidos pelos seus intelectuais.

Refiro-me particularmente ao problema da ética marxista. Como escrevi anteriormente, Lukács pretendia redigir uma ética marxista, mas a sua Ontologia do ser social, que já seria a introdução àquela ética, suscitou no âmbito do marxismo ortodoxo da época críticas ferozes e condenações. Refiro-me aos anos setenta e oitenta, quando então o marxismo ortodoxo, o infame DIAMAT, felizmente desapareceu com a queda do Muro de Berlim, e a tradição marxista não deu continuidade àquela tentativa de Lukács. Nem os seus alunos da chamada “Escola de Budapeste” deram continuidade a sua pesquisa ontológico-marxista, que, mesmo com Lukács ainda vivo, já tinha sido definida por eles como inútil, embora eles próprios tenham sido partidários dessa tradição. Lukács sustentava que uma ontologia do ser social estava implícita no pensamento de Marx:

Qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todas as suas afirmações concretas, se corretamente interpretadas para além dos preconceitos de moda, são, em última análise, pretendidas como afirmações diretas sobre algum tipo de ser, ou seja, são puras afirmações ontológicas. (Lukács, 1976, p. 261).

Tal convicção atraiu críticas ferozes do DIAMAT e de intelectuais que, em certa medida, se inspiravam no marxismo, como Colletti e Habermas. Lukács diz “fora dos preconceitos da moda”, e isso me parece uma das características mais típicas da Filosofia da Libertação, que é uma filosofia fora dos preconceitos e, portanto, enormemente inovadora, fundadora de novas tendências, mesmo dentro do marxismo.

Nesse sentido, já que não há uma prova contrária, gosto de pensar que a ontologia marxista do ser social tem continuidade na Filosofia da Libertação, aliás, que ela completa o marxismo em seus pontos incipientes não esgotados por seus intelectuais. Para Lukács, a originalidade do pensamento de Marx consiste:

(...) no fato de que nele, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como aquelas da produção e reprodução da vida humana e, assim, possibilitam uma descrição ontológica do ser social apoiada em base materialista. (Lukács, 1976, p. 261).

É a mesma originalidade de que fala Dussel em sua *Ética da libertação* quando afirma que sua ética é uma ética da vida material:

Esta é uma ética da vida, ou seja, a vida humana é o conteúdo da ética. Por isso desejamos aqui, desde o início, alertar o leitor sobre o significado de uma ética de conteúdo ou material. O projeto de uma Ética da Libertação joga-se à sua maneira a partir do exercício da crítica ética (...), em que se afirma a negada dignidade da vida da vítima, do oprimido ou do excluído. [...] É em função das vítimas, dos dominados ou excluídos que é necessário esclarecer o aspecto material da ética. (Dussel, 1998, p. 91).

O aspecto da vida material, prática, cotidiana, estava bastante presente na *Ontologia do ser social* de Lukács. Naturalmente, as condições históricas das quais a obra parte são profundamente diferentes daquelas da *Ética da libertação*. Lukács vivia em um país socialista, tinha diante dos olhos as contradições daquele sistema – a exclusão total da classe trabalhadora das decisões políticas do Partido Comunista Húngaro no poder – impostas por uma conquista militar da URSS, para a qual a Hungria vivia em quase total dependência política em respeito à Rússia comunista.

No entanto, a Hungria dos anos 1960 começava a dar pequenos passos em direção a uma mínima, mas significativa autonomia econômica em relação à União Soviética. Lukács avaliava positivamente esses passos e, mesmo considerando-os ainda insuficientes, era preciso avançar na questão da democratização, da liberdade sindical, da autonomia econômica das empresas, e na relação entre as lideranças econômicas e a classe trabalhadora presente em seu interior<sup>6</sup>. Mas não se pode afirmar que, na Hungria, houve vítimas do sistema; claro que havia dissidentes, Lukács era praticamente um deles, mas ninguém foi criminalizado, aliás, desde a metade da década de 1960 até o colapso do regime, não havia presos políticos na Hungria. Os dissidentes não podiam assumir funções relevantes na sociedade civil, mas podiam usufruir dos benefícios do socialismo como qualquer outro cidadão; viviam melhor do que os opositores que habitavam os países de democracia ocidental avançada.

Como se pode notar, há duas semelhanças evidentes entre a situação em que o velho Lukács estava inserido e aquela em que

---

6 G. Lukács. “Testamento político”. In: G. L. *Testamento político*, eds. A. Infranca e M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2003, p. 143; Barcellona: El viejo topo, 2008, p. 163.

a Filosofia da Libertação se desenvolveu e na qual Enrique Dussel se insere: exclusão e dependência. A América Latina encontra-se excluída das grandes decisões político-econômicas globais, realizadas pelo Centro, e depende dessas decisões. Porém, comparada à Hungria de Lukács, a América Latina encontra-se em uma condição melhor, pois nela está presente uma massa de pobres, que, nos últimos vinte anos, começou, lenta mas continuamente, a fazer ouvir suas vozes. Na Hungria de Lukács, e, depois, na dos anos setenta e oitenta, como em todos os outros países socialistas, as massas estavam totalmente ausentes do cenário político e econômico, desfrutavam de um padrão de vida superior daquele das massas latino-americanas, como ocorre ainda hoje, mas eram totalmente passivas, a ponto de os regimes socialistas desmorerarem sem a sua participação.

A Filosofia da Libertação se desenvolve na América Latina em meio a um sujeito social que dá sinais de transformação em sujeito político, condição que Lukács não viveu na Hungria socialista. Além disso, esse sujeito é também um sujeito espiritual, no sentido de que possui uma cultura própria, uma homogeneidade religiosa e linguística quase completa, e que se estende por uma enorme área geográfica, riquíssima em recursos econômicos, incomparável à pequena Hungria, comparável somente ao complexo de países socialistas ou à União Soviética. A América Latina constitui um continente cultural homogêneo, um *Altro Occidente*<sup>7</sup>, portanto, encontra-se em melhores condições do que aquelas dos países socialistas. Essa superioridade é dada sobretudo pelo espírito de comunidade que está difundido e enraizado entre as massas latino-americanas, enquanto que as massas dos países socialistas eram passivas e sonhavam com o *american way of life*, uma vez que viveram de modo muito superficial o *socialist way of life*. É verdade que a produção industrial e o ritmo de trabalho nos países socialistas eram mais brandos do que na América Latina, mas as massas não gozavam de autonomia própria nos campos da produção cultural e espiritual. De fato, toda novidade era vista com desconfiança pelos regimes, e as velhas formas espirituais foram marginalizadas, senão perseguidas, como as várias formas

---

7 Este é o título do livro que escrevi sobre Enrique Dussel e sobre a Filosofia da Libertação. Creio que seja o primeiro livro de um intelectual do Centro sobre a Filosofia da Libertação que tenha sido publicado em quatro línguas: espanhol (Buenos Aires: Antídoto, 2000), francês (Harmattan: Parigi, 2000), italiano (Roma: Aracne, 2010) e em português (Bauru: Praxis, 2014).



de religião. Nessa pobreza espiritual, o mundo capitalista, com seu consumismo, era visto como um mundo a ser alcançado. Também por esse motivo as massas não defenderam de fato o socialismo quando este ruiu, não tentaram salvar o que era possível; o que houve nessa experiência foi um abandono sem arrependimentos e sem hesitação. Um fracasso total daquela experiência histórica, social e econômica.

O fracasso do socialismo realizado ocorreu, também, devido ao fato de que ele não nasceu de uma história precedente, de uma experiência que tenha deixado uma marca na cultura e nos hábitos dos seres humanos que viveram em países socialistas; como é, ao invés disso, o caso das comunidades latino-americanas que possuem suas raízes na experiência pré-colonial. Essa era uma invenção, não muito bem projetada, que foi imposta à sociedade civil onde a experiência socialista se concretizou, e que, com o passar dos anos, revelou as razões que a sustentaram: a afirmação de uma nova classe social, a burocracia do partido e do Estado às custas da exclusão do restante da sociedade civil. Isso emerge claramente ao considerarmos o isolamento em que os seres humanos viviam nos países socialistas e os fenômenos relacionados a ele: alcoolismo, estranhamento, depressão, entre outros, que *mutatis mutandis* eram os mesmos do sistema capitalista. Os regimes socialistas não forçaram os seres humanos a saírem desse isolamento resignado, pois temiam a formação de grupos de debate, de grupos políticos e a ação das massas, que deveriam ser o propósito mais autêntico do socialismo. Também, neste aspecto, o capitalismo e o socialismo se assemelham, porque aquele, ao massificar o indivíduo, o isola em si mesmo, arrastando-o como um indivíduo em direção ao mercado.

Chegamos, aqui, ao ponto mais crucial de minha tentativa de relacionar a Filosofia da Libertação com o marxismo de Lukács. O mercado, enquanto campo de relações humanas, é também um campo de relações éticas. O capitalismo, como argumentou o jovem Lukács de *História e consciência de classe*, reifica essas relações, pois baseia suas relações humanas no fetiche da mercadoria:

A reificação surgida pela relação mercantil assume uma importância decisiva no que tange ao desenvolvimento objetivo da sociedade, ao comportamento dos homens em relação a ela; à submissão de sua consciência às formas pelas quais são expressas essa reificação; à tentativa de compreender esse

processo ou se rebelar contra seus efeitos desastrosos para que os sujeitos se libertem da escravidão que essa “segunda natureza” origina. (Lukács, 1978, p. 111).

E, na medida em que “a estrutura da reificação se manifesta cada vez mais profundamente, com significativas consequências na consciência dos homens, até se tornar seu elemento constitutivo” (Lukács, 1978, p. 121), ela passa a se tornar parte integrante do ser social dos indivíduos que vivem no sistema capitalista:

Trata-se da crescente sensação de que as formas sociais (a reificação) subtraem do sujeito sua essência humana e que, quanto mais a cultura e a civilização (isto é, o capitalismo e a reificação) se apossam desse sujeito, menos ele é capaz de ser humano. (Lukács, 1978, p. 179).

A essência humana é, então, profundamente modificada; uma nova antropologia surge no capitalismo e é manipulada com base nas necessidades e nos propósitos do sistema de produção, e não com base nos interesses dos seres humanos, os quais respondem com uma tendência contrária à de libertação:

Se a reificação é, portanto, a realidade imediata necessária para todo sujeito que vive no capitalismo, a sua superação não pode assumir outra forma senão a de uma tendência ininterrupta, sempre renovada, de rompimento com a estrutura reificada da existência, referindo-se de forma concreta às contradições que emergem concretamente do desenvolvimento geral e através da consciência do seu significado imanente em relação a este desenvolvimento. (Lukács, 1978, p. 260).

Como já citado, essa tendência estava presente também no socialismo realizado, que produziu, sob suas próprias formas específicas, a reificação.

No entanto, quando se fala de essência humana e de existência humana, fala-se de questões éticas e, como disse anteriormente, as relações internas ao mercado são sempre relações dessa natureza, e o mercado, ainda que de forma mais reduzida ou mais controlada, manteve-se na vida mesmo nos países socialistas. O problema da ética ou a tendência para as relações éticas liberadas mantiveram-se em vigor mesmo nos países socialistas, apesar de muitos intelectuais, muitos até honestamente, considerarem a questão ética superada no momento da construção do socialismo<sup>8</sup>. Como

---

8 Não tão honestos poderiam ser considerados os dirigentes políticos que sabiam quais

mostrarei mais adiante, Lukács queria escrever uma ética marxista, e, como marxista, ela certamente teria sido uma ética material, como a de Dussel, enraizada na vida cotidiana, na existência imediata dos seres humanos.

Como sabemos, Dussel não considera a vida um valor, mas o seu fundamento e, portanto, de toda forma de ética. Sem vida não existem valores ou sujeitos; o ser humano não existe e não é portador de nenhum valor. A vida, assim, não é um valor eterno, ela está fora de qualquer determinação temporal, como antes de qualquer determinação ética: “O princípio da vida humana não é intrinsecamente ético, mas o fundamento de toda eticidade possível. *Negar* a vida é o mal; *afirmar* a vida é o bom. Mas a vida como tal não é boa nem má. A vida é mais do que o bem e o mal” (Dussel, 1998, p. 165).

Essa atemporalidade da vida condiz literalmente com a advertência de Lukács sobre a inexistência de valores eternos e a historicidade dos valores existentes:

Os valores são todos, sem exceção, originados no decurso do processo social em um estágio determinado, e precisamente como valores: não que o processo tivesse que ser simplesmente levado à realização de um valor em si “eterno”, ao contrário, os mesmos valores experimentam no processo da sociedade um surgimento verdadeiro e também, em parte, um verdadeiro perecimento. A continuidade da substância no ser social é, porém, a continuidade do homem, de seu desenvolvimento, de seus problemas, de suas alternativas. E, na medida em que um valor, em sua realidade, em suas realizações concretas, entra nesse processo, ele se torna componente ativo desse processo uma vez que encarna um momento essencial de sua existência social; preserva-se assim, com ele e nele, a substancialidade do valor em si, a sua essência e a sua realidade. (Lukács, 1976, p. 394).

Se não existem valores eternos, mas a substância do ser social; a vida do ser social é eterna. Se não existissem seres sociais ou seres humanos, não existiriam valores; e esses valores se originam da vida material e prática dos seres humanos, de sua existência em uma sociedade específica, em um determinado momento histórico.

---

eram os reais desejos dos seres humanos. Na verdade, vários deles se aproveitaram do colapso dos regimes para se apoderarem dos meios de produção de riqueza.

Quanto à concepção de valor, Lukács e Dussel convergem, pois Dussel defende, como citado anteriormente, que a reprodução da vida do ser humano é o fundamento de toda ética possível e é, também, o primeiro critério de verdade<sup>9</sup>, e, enquanto tal, é também o fundamento de toda forma de valor. Lukács repete exatamente o mesmo conceito:

É evidente que, neste caso, tenhamos que lidar com um desenvolvimento que é em sua própria essência objetivo, mas é igualmente evidente que o fato que aqui surge e se desenvolve, o desdobramento das faculdades e das necessidades humanas, constitui o fundamento objetivo de todo valor, de sua objetividade. (Lukács, 1976, p. 329).

É evidente que os dois pensadores marxistas remontam a mesma fonte, isto é, Marx. Marx argumenta que o princípio dos valores é o trabalho:

O trabalho, como constituidor de valores de uso, como trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, é uma necessidade natural eterna que tem a função de mediar a troca orgânica entre o homem e a natureza, ou seja, a vida dos homens. (Marx, 1975, p. 52).

O trabalho é o meio de reprodução da vida humana e, portanto, é o princípio de todo valor, pois o trabalho está na origem da sua reprodução<sup>10</sup>. Conforme Lukács, a reflexão de Marx, ao analisar e descrever os fundamentos da sociedade capitalista em sua crítica à economia política, apresenta uma ontologia do ser social em termos amplos e em alusões únicas e episódicas, disseminadas em suas obras, uma ontologia fundada no trabalho vivo, no trabalho do ser humano vivo. Dussel não defende abertamente a existência de uma ontologia do ser social fundada no trabalho, ele o faz de forma implícita, como veremos mais adiante, mas sem dúvida retoma de Marx a concepção de que o trabalho vivo é a origem da economia, isto é, da esfera da reprodução da vida humana. O trabalho produz um objeto concreto para uma necessidade concreta e, através da troca, o trabalho vivo se coloca a serviço do Outro<sup>11</sup>.

---

9 Dussel, E. *16 Tesis de economía política*, México: Siglo XXI, 2014.

10 Infranca, A. Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács. Buenos Aires: Herramienta, 2005.

11 Dussel, E. *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI, 2014.

Para Dussel, porém, a crítica à economia política de Marx decorre de uma postura crítica de natureza ética: a tomada de partido da vítima do sistema dominante, o sistema capitalista inglês da época, para julgá-lo criticamente. “*O Capital. Crítica da economia política* de Marx é uma ética enquanto analisa exatamente onde se encontra a injustiça, o mal, a perversão do sistema capitalista” (Dussel, 2014, p. 75). Dussel responde a essa ideia com um maior sentido político:

Marx tinha plena consciência de que sua descoberta era útil não apenas por desvendar a essência do capital como teoria científica, mas que tal conhecimento teórico (que é aquele que *interpreta a realidade*) era a condição possível para mostrar com clareza a *consciência política, ética e econômica* do trabalhador pobre, miserável (que é ele próprio que *transforma a realidade social, econômica, histórica*) a causa de sua negatividade. (Dussel, 2014, p. 104).

Lukács tomou para si a tarefa de dar continuidade à crítica da economia política de Marx em sua ontologia do ser social. Hegel havia descrito essa ontologia social, mas ocultou-a sob sua lógica<sup>12</sup>, afirmando que lógica e ontologia são a mesma coisa. Lukács não se propôs a analisar ponto a ponto a *Lógica* de Hegel para trazer à tona a ontologia que a fundamenta. Este é um trabalho que Enrique Dussel realizou em seu pequeno ensaio *Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y El capital de Marx*<sup>13</sup>, no qual mostra que o *ser* hegeliano tem como fundamento próprio o valor, portanto tem como *fonte originária* (*Urquelle*, escreve Marx) o trabalho, que o *ser em si* ou o *ser determinado* possuem como fundamento a mercadoria, que a *qualidade* tem como fundamento o valor de uso, que a *quantidade* tem como fundamento o valor de troca, que a *medida* tem como fundamento o dinheiro, que a *essência* tem como fundamento o capital, pois a passagem para a essência é a transformação do dinheiro em capital, que a *essência como reflexão em si mesma* é a produção, que o *mundo fenomênico* é o da circulação de mercadorias e de dinheiro,

---

12 “Egli [Hegel], dando espressione alla sua nuova ontologia in questa nuova logica, ha sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche” (Lukács, 1976, p. 195).

13 Dussel, E. *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva America, 1994. Dussel, E. *Un Marx sconosciuto*. Roma: Manifestolibri, 1999.

ou seja, a circulação do capital, que a *realidade como unidade de essência e existência* é a realização do capital como unidade do processo de produção e circulação; resumindo, em linhas gerais, a análise de Dussel, que deve ser retomada passo a passo para a *Lógica*, de Hegel, e *O Capital*, de Marx. Dussel conclui com simplicidade marxista:

Marx põe Hegel de cabeça para baixo porque no discurso dialético afirma uma positividade que não está presente nem no processo dialético do dinheiro nem no do capital. O dinheiro se converte em capital porque o trabalho vivo foi subsumido (formalmente e realmente, conforme os casos) nessa dialética. (Dussel, 1994, p. 198-199).

Apesar de indicar um caminho para complementar a *Ontologia* Lukácsiana, Dussel reconhece, ao mesmo tempo, o paralelo entre a crítica da economia política de Marx e a lógica de Hegel, admitindo que a crítica da economia política de Marx é uma ontologia; ele não afirma o que está implícito em sua análise, que a *Lógica* de Hegel é uma expressão implícita da crítica da economia política que o próprio Hegel, em sua juventude, havia esboçado. Esta é a interpretação que Lukács desenvolve naquele extraordinário texto sobre a história da filosofia hegeliana, *O jovem Hegel*, e que atraiu para o filósofo as aversões da DIAMAT, pois tornava Hegel um precursor de Marx e dos hegelianos ocidentais, tornando-o um pensador prático, comprometido com a história de seu tempo.

Podemos desenvolver um discurso silogístico a partir do paralelo entre a crítica da economia política e a lógica: a) se a lógica de Hegel é, por sua vez, uma ontologia; b) se a crítica da economia política de Marx é desenvolvida tendo como modelo a lógica de Hegel; c) então a crítica de Marx à economia política é uma ontologia. Lukács fundamenta a sua crítica da *falsa e verdadeira ontologia de Hegel* justamente na identidade da lógica e da ontologia em Hegel:

O presente real como realização da razão constitui os pontos ontológicos do pensamento hegeliano. Seu entrelaçamento faz com que a lógica e a ontologia estabeleçam uma relação de intimidade e uma intensidade até então desconhecidas. (Lukács, 1976, p. 166).

Lukács e Dussel, seguindo Marx, estão, por sua vez, engajados em um projeto de libertação universal. Nesse ponto, os dois filósofos apresentam atitudes distintas. Dussel está direta e pessoalmente

engajado em uma prática imediata de luta política, que, em sua Argentina natal, teve momentos de grande drama, como o atentado de outubro de 1973, que ocasionou seu exílio no México mais democrático. Paradoxalmente, Lukács foi muito mais engajado do que Dussel, participando duas vezes de processos revolucionários avassaladores – ambos na Hungria, em 1919 e em 1956 –, vivendo por décadas sob regimes stalinistas extremamente perigosos para intelectuais autônomos como ele, até a completa manifestação de dissidência nos seus últimos anos de vida, quando – como diz Sêneca, em *Fedra* – “a coragem dos velhos se aproxima da liberdade”. Mas, na sua produção filosófica, também se nota uma certa afinidade, uma reflexão contínua sobre a práxis. Para Lukács,

(...) objetivamente o ser social é, de fato, a única esfera da realidade em que a práxis assume o papel de *conditio sine qua non* para a manutenção e o movimento da objetividade, para sua reprodução e seu desenvolvimento. E, por causa dessa função originária na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetivamente, gnosiologicamente, o critério determinante de todo conhecimento correto. (Lukács, 1976, p. 5).

Portanto, a práxis, a ação prática, assume o papel de elemento fundante do ser social e com ela também a sua própria ontologia, pois só se conhece aquilo que foi produzido. Se, no confronto com a natureza, o conhecimento se deve ao reflexo dialético dos vínculos naturais; no contexto do ser social, é a práxis que permite ao sujeito recriar mentalmente os vínculos objetivos do real. E a práxis não é estranha ao pensamento de Dussel, como vimos; a sua reflexão está, de fato, sempre ligada à dimensão existencial e, eu diria, ontológica do pertencimento à cultura latino-americana, dimensão a partir da qual se eleva à universalidade.

É claro que as condições históricas em que Lukács viveu ou nas quais vive Dussel são profundamente diversas e isso cria uma diferença substancial entre os dois filósofos. Apesar dessas distinções, ambos sempre se envolveram em ações políticas; Lukács sempre enfrentou um inimigo interno, o Partido Comunista Húngaro, do qual era membro e o qual constantemente criava obstáculos para a autonomia de seu pensamento. Dussel, por sua vez, não militou em nenhum partido, mas, no passado, exerceu sua fé católica e, como intelectual católico, obteve importante reconhecimento das hierarquias da Igreja latino-

-americana. Reconhecimento este que foi diminuindo a partir de sua adesão cada vez mais explícita ao marxismo, embora o respeito universal às suas teorias tenha aumentado. Dussel está sempre comprometido com um trabalho de crescimento cultural dos jovens ao seu redor. Lukács, desse ponto de vista pedagógico, manteve-se sempre bastante isolado, com poucos e altamente selecionados alunos. Entre os dois, há uma diferença de cinquenta anos, um longo intervalo temporal, e uma diferença óbvia de estilo de vida.

Ambos os pensadores estão engajados mais ou menos diretamente na ação política, mas, em relação à questão ética, compartilham, em minha humilde opinião, de uma posição análoga, isto é, compartilham de uma atenção à ética material da vida cotidiana. Para Lukács, esse interesse é visível, ainda que não amplamente desenvolvido pelos motivos já aqui mencionados, justamente porque o marxismo não aceitava tradicionalmente a ideia da possibilidade de desenvolvimento de uma ética marxista. Especialmente e, sobretudo, na versão leninista do marxismo, havia o desejo de se sustentar uma antítese substancial entre marxismo e ética, essencialmente porque, sabendo que é necessário o enraizamento da teoria na práxis, pretendia-se a manutenção de uma linha divisória precisa entre teoria e prática, uma área vazia onde teoria e prática não coincidissem. Infelizmente, o stalinismo invadiu essa zona, aproveitou-se do não dito e desenvolveu sua própria ética sectária e irracional de obediência do cidadão ao partido, do partido ao líder, e da primazia da economia em relação à ética e demais esferas da espiritualidade humana. Nesse sentido, podemos entender a evolução farsesca de alguns regimes stalinistas que chegaram à monarquia comunista, como à coreana, de Kim.

Dussel esclarece porque ocorre a assunção da ética na economia:

O próprio ato econômico, a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, etc. *pressupõem sempre* requisitos normativos que estruturam por dentro o ato econômico como econômico. [...] As narrativas explicativas econômicas de A. Smith ou F. Hayek, economistas clássicos, sempre supõem uma ética ou princípios normativos; estes estão em estado oculto e, portanto, implícito. (Dussel, 1998, p. 202).

Justamente por deixar esses princípios normativos implícitos e ocultos permitiu-se ao stalinismo a imposição de um sistema que não era essencialmente socialista, porque não era justo, igualitário e libertário, da mesma forma que o sistema capitalista, que não respeita



em nada os fundamentos da liberdade e igualdade, fundamentos dos quais se orgulha em sustentar fora do processo produtivo.

O pensamento de Dussel avançou ainda mais na direção de uma reflexão sobre a economia, que, em Lukács, se manteve em segundo plano. Nesse sentido, Dussel preencheu um vazio na tradição do pensamento marxista: nenhum grande pensador marxista, com exceção de Lenin, jamais deu continuidade a uma crítica da economia política do presente. Lukács, naturalmente, tinha em mente a crítica de Marx à economia política e, ao menos sobre um ponto, desenvolveu uma concepção inteiramente paralela à de Dussel:

Neste momento, o desenvolvimento das forças produtivas, que necessariamente se manifestam primeiro em pontos isolados, provocará nestes um lucro extra, que naturalmente se torna a finalidade dos atos teleológicos dos produtores individuais; na verdade, dada a redução assim obtida no valor dos produtos, a mercadoria pode ser vendida acima de seu valor e por um preço inferior àquela de outros produtores. Somente em um tal grau de desenvolvimento que permita uma migração – relativamente – ilimitada do capital de um setor para outro não se produz um monopólio duradouro, ao contrário, ocorre a diminuição do preço que cai ao nível da diminuição máxima do valor gerada pelo aumento da produtividade. (Lukács, 1976, p. 308).

O lucro extra é o que Dussel chama de excedente:

Toda produção humana possui excedentes. A espécie *humana* se diferencia das outras espécies por sua capacidade de produzir excedente; isto é, por produzir mais do que ela necessita para simplesmente produzir e reproduzir sua vida. (Dussel, 1998, p. 57).

Além do excedente, Lukács também antecipa nessa etapa o deslocamento da mais-valia de um país atrasado para um desenvolvido. Isso acontece porque o capital se funda sob a concorrência, que ainda é uma relação entre seres humanos e seres sociais, que ocorre no mercado. Entretanto, a concorrência não é apenas uma relação com o Outro, mas sobretudo consigo mesmo, para aprimorar a própria práxis a fim de se produzir mais e melhor. A concorrência pode ser reconduzida à categoria de “trabalho bem feito”, sobre a qual fala Lukács<sup>14</sup>. Dussel destaca uma tendência

---

14 Lukács, G. *Testamento político*, cit.

da concorrência, aquela da equiparação dos preços, embora permaneça, como dizia Lukács, uma diferença, que ocorre devido à produção de menor valor, o que cria a seguinte situação:

O que acontece é que a extração da mais-valia de um país que é transferida para outro empobrece o país como tal, em sua totalidade, empobrece a burguesia e os trabalhadores, o povo do país subdesenvolvido, e, neste caso, não é mais somente um problema burguês, mas um problema social. Nos países do socialismo real (...) essa tal extração de excedentes poderia ocorrer (uma questão sobre a qual Ernesto “Che” Guevara alertou e que rendeu a ele, segundo alguns, o ostracismo). E, não menos importante, isso também mostra a cumplicidade que uma classe trabalhadora explorada pode ter (...) no país desenvolvido e metropolitano que expropria a mais-valia do país explorado, mesmo quando é neocolonial (...), que super explora o trabalhador periférico. (Dussel, 1998, p. 162).

Esse efeito de participação da classe trabalhadora na exploração da classe trabalhadora periférica é um efeito desejado pelo capitalismo, uma consequência de sua ação sobre a totalidade social, global e mundial. Assim foi, por exemplo, após a Primeira Guerra Mundial, quando a exploração dos povos coloniais pagou pelos danos da guerra; e, novamente, após a Segunda Guerra Mundial, quando, apesar da descolonização, as relações comerciais estabelecidas pelo Centro com os Subúrbios permitiram o pagamento dos custos bélicos do Centro; mesmo após a crise do petróleo de 1973, quando o estabelecimento de ditaduras militares na América Latina e em outras áreas da periferia permitiram o pagamento do déficit energético no Centro.

Na citação anterior, Dussel se refere à totalidade. Como se sabe, a totalidade foi um dos conceitos lukácsianos de maior êxito, expresso primeiramente em *História e consciência de classe*, derivado da filosofia hegeliana, e introduzido por Lukács na tradição marxista. Tal conceito é citado por Dussel, pois representa um importante instrumento hermenêutico, mas também é criticado pelo filósofo argentino. Lukács, Kosik e outros têm demonstrado a importância da *totalidade*, mas não compreenderam que ela se abre desde a *exterioridade*<sup>15</sup>. A exterioridade é a condição da vítima explorada pelo sistema, tal qual o operário inglês conhecido por Marx, que está fora do sistema em relação às suas necessidades vitais e materiais, mas dentro dele porque sua força de trabalho

---

15 Dussel, E. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo divino, 1993.

reproduz a riqueza do sistema. O trabalhador dos países socialistas não estava nessa condição, pois sua força de trabalho produtiva não estava inserida no sistema dominante do capitalismo, mas era orgânica ao modo de produção<sup>16</sup> estatal, voltada, em grande parte, ao mercado interno; e, somente quando se dirigia ao mercado periférico, como afirma Dussel, transformava-se em um sistema explorador.

A exterioridade é a perspectiva a partir da qual um intelectual da Periferia, como Dussel, pode olhar a totalidade do sistema dominante, apreendendo todos os seus aspectos positivos e negativos do Centro e da Periferia, mas pode ver, sobretudo, quão negativos são nestes aqueles aspectos que, no Centro, são considerados positivos. É na condição de *Weltverseher*, de observador do mundo, a posição de juiz. Já vimos um desses: a exploração que a classe explorada do Centro exerce sobre àquela da Periferia. A Lukács, este aspecto teria escapado, pois ele não estava na condição de exterioridade, não estava em condições de julgar a totalidade do sistema dominante, ou o que, no léxico de sua ontologia, seria todo o *complexo de complexos*. O Estar, em grego κειμενον, é uma categoria da lógica aristotélica da qual vem a palavra *fundamento*, υποκειμενον; estar na exterioridade é paradoxalmente uma condição vantajosa, pois permite permanecer na condição de fundamento do sistema dominante.

A descoberta dessa condição fundamental nos possibilita, então, apontar a questão final da análise dos conceitos de Lukács e Dussel, dois filósofos que têm tantos pontos em comum, mas que *estão em posições* geográficas, sociais, históricas, econômicas profundamente diferentes: qual é o objetivo da luta de libertação desses autores? Qual é o sujeito para o qual eles dirigem sua luta de libertação? Lukács responde que o objetivo dessa luta é a emancipação humana, mas entendida em um sentido muito preciso:

Como a consciência propriamente humana pode nascer somente em relação e como efeito da atividade social dos homens (trabalho e linguagem), a pertença consciente ao gênero se desenvolve a partir de sua convivência e cooperação concretas. Segue-se, porém, que, desde o início, a própria humanidade não se manifesta como gênero, mas apenas a comunidade humana concreta, na qual os homens em questão vivem, trabalham e estão em contato concreto uns com os outros. Já por essas razões a gênese da consciência humana

---

16 Lefebvre, H. *Lo Stato*. Bari: Dedalo, 1976-1978, vol. 4.

genérica apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: que vão desde tribos, com laços ainda quase naturais, até grandes nações. (Lukács, 1976, p. 381).

O pertencimento ao gênero humano (*Gattungsmässigkeit*) é o objetivo ao qual Lukács se dirige, ou seja, pensar uma emancipação do ser humano social que o aproxime cada vez mais do sentimento de pertença à raça humana, a fim de aumentar e aprofundar sua própria humanidade.

Dussel defende que a ação emancipatória deve sempre visar o princípio material, ou seja, a reprodução da vida humana, o princípio formal, isto é, a busca do consenso entre todos os envolvidos na ação e o princípio da factibilidade, isto é, a garantia da eficiência das decisões tomadas.

A economia, para ser tal, deve desenvolver sua atividade tanto na afirmação quanto no crescimento qualitativo da vida humana (*materialmente*), na participação livre e válida dos membros da comunidade (*formalmente*) e respondendo às condições objetivas de eficiência (de modo factível). (Dussel, 2014, p. 203).

A progressividade da reprodução da vida em Dussel e do pertencimento ao gênero em Lukács são análogas em sua estrutura lógico-ontológica. Há uma sutil diferença no fato de que, para Lukács, a pertença a uma comunidade é um fato natural, enquanto que, em Dussel, é um dado de fato, o que se confirma para o filósofo húngaro na quase total perda do senso de comunidade em que ele vive, enquanto que, para Dussel, é um dado de fato incontestável e inegável, uma realidade em que ele vive. Para este, a reprodução da vida deve preservar o caráter comunitário e reproduzi-lo junto com a vida, pois a vida comunitária é a vida humana.

Em ambos os autores percebemos que há algo de indivisível no ser humano: em Lukács, é a tendência a se libertar dos aprisionamentos ideais para realizar na prática a essencialidade humana, o pertencimento ao gênero; em Dussel, não é possível o discernimento entre o indivíduo e a comunidade a que este pertence. Estamos diante de duas concepções de *in-dividuum*, de um ser sobre o qual não se pode discernir o que pertence ao singular ou ao particular, e o que pertence à comunidade, ou ao universal. Esse *in-dividuum*, não dividido, é o ente que pertence ao gênero e, ao mesmo tempo, o membro da comunidade. Não há gênero que não seja composto por esses indivíduos, não há comunidade em que os

membros não pertençam a ela livremente e efetivamente. Este é o objetivo da luta política que os dois filósofos nos propõem, mais genérico em Lukács, mais concreto em Dussel, mas em ambos o objetivo é prático, é preciso praticar o pertencimento ao gênero, é preciso praticar a ética da libertação. Essa é a dimensão da factibilidade: nenhuma teoria é correta se não puder ser transformada em uma práxis da vida cotidiana.

Nós, europeus, devemos aprender a renovar nossa herança cultural e espiritual a partir das experiências espirituais que nos são oferecidas pela Periferia. Não são substancialmente as nossas, mas a essência é a mesma: a tradição histórica e cultural humana. Nós também tivemos comunidades originárias exterminadas pelo genocídio cultural capitalista. Não podemos retornar a elas porque os aniquilados não podem ressuscitar, mas podemos construir comunidades acolhedoras de seres humanos que recorrem a nossos países para realizar seu próprio projeto de vida, que são também e por sua vez comunidades de integração de nós, europeus, com aqueles não europeus. Não falo de comunidades que acolhem e integram ao mesmo tempo, mas daquelas que acolhem primeiro e, depois, integram. Este é o grande desafio que a Europa deve ser capaz de enfrentar e vencer. Se perdermos esse desafio, a Europa nunca será construída, continuará a ser um conjunto de pátrias regionais com a sua própria língua falada por comunidades cada vez menores. Temos diante de nós a América Latina, um *Outro Ocidente*, que, em séculos passados, viveu enormes tragédias devido à conquista europeia, mas que integrou várias e diferentes culturas e, atualmente, começa a ser encarada como um modelo de tolerância e de convivência civil entre outras culturas.

Caso permitam-me uma nota pessoal: em meu livro, *L'Altro Occidente*, classifiquei Enrique Dussel como um pensador herético, compreendendo este termo em todos os seus sentidos. *Herege* porque está sempre disposto à heresia, a divagar da opinião certa, a ortodoxia, mas *ερευτικος* é *remador*, e um remador é aquele que vagueia, que viaja, sempre olhando na direção de onde partiu para a origem de sua jornada. Os remadores na Grécia antiga eram cidadãos livres e os hereges não são mais escravos. No filme sobre a sua vida, Enrique Dussel comenta com estas palavras uma fotografia em que é retratado quando criança, em um pequeno cavaleiro de balanço, com uma pasta na mão: “Uma foto que prevê um destino. Quantas viagens em minha vida!”. Aqui está

o herege: Dussel viajou para o novo mundo, a América Latina, sempre considerando a antiga tradição, a europeia, e com essa atitude contribuiu para a formação de toda uma classe de intelectuais latino-americanos. Nós, europeus, devemos aprender com este exemplo, tornarmos-nos hereges.

## Referências

- DUSSEL, E. (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- LUKÁCS, G. (1976) *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti.
- \_\_\_\_\_. (2012) *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo divino.
- \_\_\_\_\_. (1978) La reificazione e la coscienza del proletariato, in *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugar, 1978.
- MARX, M. (1975) *Il capitale*. Torino: Einaudi, 1975.

# A crítica de Georg Lukács à democracia burguesa: da cidadania revolucionária à manipulação imperialista<sup>1</sup>

LUCAS DE OLIVEIRA MACIEL<sup>2</sup>

**Resumo:** Em sua obra tardia, Lukács, em distintos contextos, trata das mudanças pelas quais passou a democracia burguesa desde a sua conformação clássica, cuja melhor representante é a Revolução Francesa, até a forma que ela adquire em seu tempo, no pós-Segunda Guerra Mundial. O autor constata que, se por um lado, certos traços gerais da democracia burguesa originária se mantêm mesmo com o passar do tempo, por outro, as transformações pelas quais passa o capitalismo ao longo dos séculos XIX e XX são decisivas para compreender o caráter estranhado e manipulatório da democracia burguesa que então se erige.

**Palavras-chave:** democracia; imperialismo; manipulação; estranhamento.

## Introdução

Em sua *Ontologia do ser social 2* (2013), Lukács tece considerações bastante gerais sobre a esfera política, a qual insere em suas discussões sobre a ideologia, e sobre a qual coloca reflexões que remetem para bem além da conformação da política na sociedade capitalista. Com efeito, o autor chega a afirmar que:

Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de políticas (Lukács, 2013, p. 502).

---

1 O artigo desenvolve tema tratado pelo autor em fala para o Congresso Internacional Lukács 50 anos depois: pensamento vivo. A referida apresentação se encontra em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lcl9Wsdz4fc&t=4027s>. Acesso em: 23/12/2021.

2 Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e graduando em Filosofia pela mesma instituição de ensino. E-mail: lucas.maciel@gmail.com.

Desse modo: “Gottfried Keller disse certa vez com alguma razão que tudo é política” (*Idem*)<sup>3</sup>. As reflexões lukácsianas, colocadas em tal grau de abstração, remetem à posição da política no ser social em geral.

Em que pese a importância de tais considerações na *Ontologia*, no presente trabalho se pretende analisar a crítica de Lukács à democracia burguesa, principalmente no texto *O processo de democratização* (2011), no qual o autor, ao buscar uma alternativa ao regime político de molde stalinista, rechaça a democracia burguesa como alternativa (Lessa, 2002). Veremos, pois, não só no texto mencionado, mas também em outros da obra tardia do autor, os traços gerais da crítica do pensador à democracia burguesa.

Tal empreendimento exige que passemos, primeiramente, pela conformação revolucionária da democracia burguesa, cuja forma própria Lukács identifica na Revolução Francesa. Veremos como, em especial a partir de *Sobre a questão judaica* (2010), de Marx, o filósofo húngaro caracteriza a nova vida política que surge com o advento do capitalismo.

Em seguida, veremos como a democracia burguesa, a partir de certas tendências imanentes, modifica-se de modo a se tornar o que o pensador analisa no período do pós-Segunda Guerra, ainda que retenha certos traços gerais anteriores. Veremos como o estágio imperialista do capital engendra uma esfera política estranhada cujo estranhamento (*Entfremdung*) se apoia na manipulação.

Nossa análise dos textos lukácsianos se dará a partir do que José Chasin (2009) denominou análise imanente, segundo a qual todo escrito estudado possui determinações próprias, objetivas, independentes da vontade do leitor. Trataremos de captar a objetividade dos textos de Lukács. Assim Chasin resume o procedimento:

Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses (Chasin, 2009, p. 25-26).

---

3 Essas passagens colocam a discussão sobre se, para que utilizemos uma expressão de José Chasin, Lukács reconhecera ou não uma “determinação ontonegativa da politicidade” (Chasin, 2009, p. 63). Sérgio Lessa é resolutivo em afirmar que a posição lukácsiana é a de que “[...] não há sociabilidade sem política” (Lessa, 2002, p. 114), o que contraporia o autor húngaro a Chasin. Contudo, não adentraremos esse debate.



Interessa-nos, pois, como Lukács efetivamente se posicionou, em seus escritos, acerca da democracia burguesa.

## 1. A democracia burguesa clássica

A caracterização, por parte de Lukács, da democracia burguesa em seu período clássico, cujo modelo é o da Revolução Francesa (2011, p. 88), parte da seguinte passagem de Marx:

[...] os elementos da vida burguesa, como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estatamento e da corporação. Nessas formas, eles determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado*, ou seja, sua relação *política* (Marx, 2010, p. 51).

O autor, pois, parte de comparação com a vida da sociedade precedente, feudal, para captar a distinção no que toca à política no âmbito da sociedade capitalista. Na primeira, elementos da vida privada e da vida política se imiscuíam. A sociedade feudal é uma sociedade de caráter político imediato, o que quer dizer que elementos que hoje consideramos somente parte da vida civil-burguesa eram, anteriormente, simultaneamente políticos.

Tendo isso em vista, Lukács afirma a diferença específica da democracia burguesa: nesta, a vida política se separou da vida privada e se constituiu como esfera colocada acima desta. Portanto, surgiu uma esfera autônoma chamada a garantir o interesse público, universal. O autor, nessa linha, diz:

Marx observa, com razão, que a vida política – realmente unificada em comparação com sua existência dispersa no feudalismo, liberada em seu nível imediato das características da sociedade civil – pôde assim se tornar um objeto do interesse geral público, numa independência ideal com relação aos elementos particulares da vida civil (Lukács, 2011, p. 89).

A vida política feudal era, pois, dispersa, pois se confundia com a vida privada. Separada desta, a esfera pública, enquanto esfera política, pode se tornar esfera própria, autônoma, oposta aos interesses privados, uma vez que visa à manutenção do interesse geral. Nisso, ela ganha aparente independência diante da vida privada.

De qualquer modo, a vida privada não pode desaparecer, mas permanece como contraparte inevitável da vida política autônoma: “[...] o idealismo do Estado, da vida política, que se produz em seguida à superação do feudalismo, pressupõe como base uma realidade inversa, ou seja, o materialismo da sociedade civil” (*Idem*). A democracia burguesa se caracteriza, pois, pela existência simultânea de dois polos opostos, mas que são, ao mesmo tempo, indissociáveis: de um lado, vida privada, de outro, o Estado enquanto encarnação do interesse geral. Este se conforma de modo abstrato, uma vez que se encontra separado da esfera mais próxima da concretude da vida cotidiana. A vida privada, nesse sentido, aparece, como o filósofo aponta, como esfera materialista<sup>4</sup>.

A referida relação é, segundo Lukács, o essencial para compreender os mais importantes documentos políticos do período, as Constituições da Revolução Francesa:

Estas constituições partem da oposição-unidade entre *homme* (*bourgeois*) e *citoyen*. *Citoyen* quer dizer aqui, obviamente, o cidadão tornado “idealista”, destacado de todos os vínculos materiais da vida socioeconômica; o *homme*, ao contrário, é aquele que faz parte da sociedade civil (*Ibidem*, p. 89-90).

Tais textos legais, pois, pressupõem e reconhecem exatamente a situação aqui descrita: eles sancionam a existência, de um lado, do *bourgeois* (aqui tratado em termos do indivíduo privado em geral, não somente daquele que porventura integre a classe burguesa, capitalista), considerado o indivíduo concreto, que atua no seio da vida material vigente na sociedade civil-burguesa, e, de outro, do *citoyen*, o cidadão abstrato que atua no âmbito do Estado que se separou, enquanto esfera dos interesses universais, da vida privada<sup>5</sup>.

---

4 Em termos próximos dos de Lukács, Marx já havia dito, em *Sobre a questão judaica*: “Só que a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa” (Marx, 2010, p. 52). O autor alemão já havia captado, também, a maior concretude da vida privada no estado de coisas descrito: “Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (*Ibidem*, p. 40-41).

5 Sartori (2016) aponta para o fato de que, ao mesmo tempo em que tal movimento é indissociável do advento do capitalismo, há certa tensão entre *bourgeois* e *citoyen* no período revolucionário que mostra a própria relação tensa entre capitalismo e democracia:

Contudo, para a mera relação de oposição, Lukács identifica relação de subordinação entre uma esfera e outra. Mais especificamente, a democracia burguesa se caracteriza pela submissão da esfera pública à esfera privada:

E Marx não se esquece de observar que, neste liame indissolúvel (na medida em que todo *citoyen* é também *homme*), as Constituições revolucionárias rebaixam o cidadão à condição de servidor dos chamados direitos humanos. Com isso, elas admitem a supremacia social do homem material, econômico, privado, sobre o cidadão ideal<sup>1</sup> (*Ibidem*, p. 90).

Portanto, a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa é também subordinação do primeiro, esfera abstrata, ao segundo, âmbito da vida concreta, privada, econômica. A atuação do cidadão no plano do interesse público é, em verdade, a manutenção do interesse privado, ainda que isso se dê a partir de uma esfera autônoma diante da vida civil-burguesa, que é o Estado. Lukács adianta que os direitos humanos reconhecem esse caráter de submissão. Eles não são senão os interesses do *homme* egoísta que devem ser garantidos pelo *citoyen*<sup>2</sup>.

Assim, pois, caracteriza-se a liberdade sancionada pelos referidos textos legais. Ela é nada mais que a liberdade do *bourgeois*, tomado enquanto indivíduo isolado, separado dos demais:

Sobre a forma mais geral da situação social do homem na democracia burguesa, agora reconhecido em sua concretude,

---

“Ao se tratar da questão da democracia em Lukács, percebe-se, por conseguinte: ao mesmo tempo que há de se reconhecer que os direitos do homem e a cidadania trazem consigo certa tensão frente à emergente sociedade civil-burguesa – até mesmo ao passo que a universalização de direitos poderia abranger também, embora nem sempre tenha acontecido assim, a classe trabalhadora -, há uma reconciliação real e efetiva entre a figura do burguês e a figura do cidadão. A tensão entre a democracia e o capitalismo é, assim, constitutiva do ser do capital” (Sartori, 2016, p. 15). Veremos, posteriormente, como, no período imperialista, o ideal vazio de liberdade resulta no esvaziamento das esferas de decisão popular das democracias burguesas.

1 A referência a Marx remete ao seguinte trecho: “[...] a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviço do *homme* egoísta” (Marx, 2010, p. 50).

2 É assim que Marx os trata: “Os *droits de l’homme*, os direitos humanos, são diferenciados *como tais* dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade [civil-] burguesa*” (Marx, 2010, p. 48)

Marx diz que, para ele, os outros homens constituem não a realização, mas o limite de sua liberdade. É esta realidade social básica do capitalismo, ou seja, o fato de que o sujeito da práxis real na sociedade é o homem egoísta, o homem que, precisamente por isso, não se eleva acima da particularidade (*Idem*).

Diante do cenário de oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, pois, a liberdade se conforma enquanto liberdade do indivíduo contra os demais membros da sociedade. Estes não contribuem para a realização desse direito, mas, antes, constituem seus limites. Trata-se da famosa liberdade concebida enquanto direito de se fazer o que se queira, desde que, com isso, não se viole a liberdade alheia<sup>3</sup>.

Segundo Lukács, é essa a liberdade típica da democracia burguesa, pois ela é concebida a partir do indivíduo privado que se desconectou da vida pública, uma vez que esta se autonomizou na forma do Estado. Separado da esfera dos interesses públicos gerais, ao *homme* resta o gozo da liberdade não em comunhão com os demais, mas separado deles.

O pensador adianta tópico a que voltaremos na seção seguinte: o indivíduo egoísta da sociedade civil-burguesa, porque oposto ao cidadão abstrato, mantém-se preso à sua particularidade. Veremos como essa prisão à particularidade ganha novos contornos com o desenvolvimento da democracia burguesa. Veremos, ainda, como se modifica o ideal de liberdade.

O próprio Lukács, antes de passar a esse outro estágio, adianta certas tendências da democracia burguesa que se mostrariam de maneira bem mais explícita no período que analisaremos posteriormente. Afirma o autor que:

[...] a práxis que visa a um objetivo material, própria do *homme* da sociedade [civil-] burguesa, tem caráter dinâmico universal, ou seja, possui a tendência de sujeitar ao próprio interesse todos os fenômenos da formação social com os quais entre em contato (*Ibidem*, p. 91-92).

---

3 Marx caracteriza a liberdade nos seguintes termos: “A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a *não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (Marx, 2010, p. 49).

É próprio, pois, do indivíduo privado da sociedade civil-burguesa que, em sua atuação concreta, vise submeter aos próprios interesses particulares todos os fenômenos de sua vida social. O *bourgeois*, como vimos, não é senão o indivíduo fechado em si mesmo e na própria existência privada, separado da esfera pública, de modo que não é surpreendente que, tendencialmente, ele procure ajustar qualquer esfera social aos próprios interesses.

Lukács fundamenta sua constatação a partir da seguinte passagem de Marx e Engels: “A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem” (Marx; Engels, 2007, p. 181) (Ressalte-se, que, ainda aqui, trata-se do burguês no sentido de *bourgeois*).

Nenhum indivíduo privado, pois, contesta a existência da esfera pública. Trata-se, porém, de que somente os outros a obedeçam. Com isso, de acordo com o pensador húngaro, Marx e Engels identificaram a tendência de que o *homme* egoísta procura sempre submeter aos próprios interesses mesquinhos a esfera pública separada dele. Esta, pois, tendencialmente, é cada vez mais capturada pelo interesse privado e por sua realização.

Evidentemente, tal tendência é produto da relação de submissão, já descrita, do Estado por parte da sociedade civil-burguesa. O primeiro, de qualquer modo, no período revolucionário aqui descrito, conserva sua autonomia na forma de esfera dos interesses universais: “Decerto, a superestrutura democrática não pode deixar de conservar, no plano sócio-ontológico geral, o seu caráter ‘ideal’; contudo, seus conteúdos, as formas operativas que a tornam realidade, aderem cada vez mais às necessidades do *homme*” (Lukács, 2011, p. 92).

Na próxima seção, veremos como a subordinação da vida pública à vida privada varia. Cumpre importante papel a tendência aqui descrita, uma vez que, como veremos, o Estado é capturado pelos interesses de capitalistas monopolistas no estágio imperialista do capital. Trata-se de momento histórico distinto do modo de produção capitalista, em que, como Lukács afirma, já se chegou ao momento de “decadência ideológica da burguesia” (Lukács, 2016, p. 99), consequência da “[...] tomada de poder político pela burguesia, quando a luta de classes entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (*Ibidem*, p. 100).

## 2. A democracia burguesa no pós-Segunda Guerra Mundial

Ao caracterizar a democracia burguesa de seu tempo, Lukács aponta para o fato de que, ao mesmo tempo que a superestrutura política capitalista retém seus traços mais gerais do período revolucionário burguês, ela adquire novas características em virtude das modificações fenomênicas por que o capitalismo passou. Assim, afirma:

É evidente que, em função das transformações qualitativas sofridas pelo capitalismo desde seus inícios até hoje, também a sua superestrutura política [...] teve de sofrer algumas mudanças, embora tenha permanecido essencialmente intacta a sua estrutura fundamental, aqui descrita nos termos de Marx (Lukács, 2011, p. 94-95).

A caracterização mais geral, portanto, da democracia burguesa como democracia em que se opõem *bourgeois* e *citoyen* segue válida. Esta, porém, adquire nova conformação que lhe acrescenta novos elementos. Falar na democracia nos termos de Marx, pois, é somente o primeiro passo para compreender a democracia burguesa do pós-Segunda Guerra. É necessário compreender o que o capitalismo traz de novo.

O filósofo húngaro deixa clara a impossibilidade de retornar à democracia burguesa revolucionária. Em que pese o desgosto que um ou outro pensador sinta pela política de seu tempo, à qual se pode desejar contrapor a democracia passada, é impossível que esta retorne. A nova base econômica capitalista impede essa volta ao passado, de modo que a defesa da democracia burguesa se coloca, quer se queira, quer não, dentro dos marcos da democracia atual. Em referência a tais ideólogos sonhadores, Lukács escreve: “Seus sonhos podem ir de Cincinato a Rousseau, de Cromwell a Robespierre, mas o fato é que uma democracia burguesa hoje só pode se realizar ao modo de Nixon ou de Strauss” (*Ibidem*, p. 95).

A democracia burguesa, pois, adquire novos traços. Uma vez que se mantém baseada sobre o modo de produção capitalista, o qual possui, ele próprio, certos caracteres gerais, também sua superestrutura política mantém os seus, colocados, como vimos, por um Estado pautado pela separação entre indivíduo privado e cidadão. Por outro lado, as novas exigências colocadas pelas modificações na conformação particular do capitalismo ao longo das décadas resultam na alteração da própria democracia burguesa. Esta adquire novas características, as quais serão analisadas a seguir.

A presente seção se subdividirá em três, nas quais analisaremos as novas características de democracia burguesa as quais, segundo Lukács, caracterizam-na no período pós-1945. Trataremos, primeiramente, da conformação atual do estranhamento. Em seguida, do que o autor denomina “ideologia da desideologização”, e o aspecto manipulatório a ela atrelado. Por fim, descreveremos o novo ideal de liberdade burguês.

## 2.1. Estranhamento e consumo

O estranhamento é detalhadamente analisado por Lukács em sua *Ontologia do ser social*, no último capítulo da obra. Evidentemente, não poderemos adentrar todos os meandros das reflexões do autor sobre o assunto<sup>4</sup>. Abordaremos a questão somente dentro do estritamente necessário para a compreensão da democracia burguesa tal como descrita pelo pensador.

Lukács define o estranhamento, de modo mais geral, nos seguintes termos:

[...] 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).

Segundo o filósofo, o movimento histórico até nossos dias representou o desenvolvimento das capacidades humanas, ou seja, houve, como tendência, um grau cada vez maior de domínio do ser humano sobre a natureza, e, desse modo, de “recuo das barreiras naturais”, de maior controle sobre a nossa própria existência na medida em que se foi possível controlar o mundo natural e adequá-lo à existência humana<sup>5</sup>.

---

4 Desse modo, também não poderemos adentrar as deficiências da análise lukácsiana sobre o tema. A esse respeito, cf. Costa, 1999.

5 Contudo, que fique claro que tal afirmação acerca do desenvolvimento histórico não implica qualquer tipo de fatalismo no pensamento de Lukács. O autor deixa claro que não se pode conceber a necessidade de certo desenvolvimento como espaço da inevitabilidade, diante da qual o árbitro humano seria impotente. É, antes, uma dialética

A vida humana é, pois, socializada em grau cada vez maior. À medida que a natureza, por assim dizer, recua, o ser humano se defronta com um mundo que é cada vez mais produto de sua própria atividade. O pensador resume o processo nos seguintes termos:

Quando Marx se refere a um constante ‘recoo das barreiras naturais’, pretende indicar, por um lado, que a vida humana (e, portanto, social) jamais pode desvincular-se inteiramente de sua base em processos naturais; mas, por outro, quer mostrar que [...] diminui de modo constante o papel do elemento natural (quer na produção, quer nos produtos) e que todos os momentos decisivos da reprodução humana – basta pensar em aspectos naturais como a reprodução ou a sexualidade – acolhem em si, com intensidade cada vez maior, momentos sociais, pelos quais são constante e essencialmente transformados (Lukács, 2009, p. 238).

A existência humana, enquanto parte de um mundo natural, jamais cessa. Contudo, o elemento natural é, em grau crescente, reduzido à medida que o ser humano modifica a natureza e, com isso, engendra um mundo humano por meio do qual regula a própria existência. Mesmo elementos de nossa vida mais próximos do ser orgânico, como a sexualidade e a reprodução, utilizadas pelo autor como exemplos, recebem mediação social, e somente através desta regem a existência humana. Para que nos lembremos de famoso exemplo marxiano, são distintas a fome saciada por carne crua, consumida com unhas e dentes, e a fome saciada por carne cozida, consumida com garfo e faca (Marx, 2011, p. 47). No segundo caso, um impulso humano natural é satisfeito por meios sociais, produzidos pelo próprio ser humano.

É evidente que tal desenvolvimento humano continua sob o capitalismo, no qual, pois, as capacidades humanas, o gênero

---

entre teleologia e causalidade que explica o movimento histórico: “Um antagonismo metafisicamente excludente de necessidade (absoluta não-liberdade) e liberdade não existe no âmbito do ser social. Existem apenas estágios desenvolvidos da práxis humana, dialeticamente determinados, histórico-sociais, geneticamente demonstráveis, que produzem, reproduzem, desenvolvem, problematizam etc. no plano social a sua essência sempre e em toda parte baseada em decisões alternativas, em correspondência com as condições e exigências dessa essência, em distintos modos fenomênicos, com diferentes conteúdos e formas. Isso decorre da constituição ontológica do ser social, na qual de forma alguma ocorre uma necessidade que não fosse determinada geneticamente por atos conscientes. Todavia, como já foi exposto na análise do trabalho, as consequências causais dos atos teleológicos dissociam-se das intenções de quem os põe, rumando muitas vezes até na direção diametralmente oposta” (Lukács, 2013, p. 368).



humano continua a se desenvolver, a modificar a natureza e a engendrar uma existência cada vez mais social:

A sociedade deve se socializar radicalmente, deve ocorrer um recuo das barreiras naturais da vida social, como condição para que seja possível esta generidade do homem, sua verdadeira saída do reino animal onde teve origem. É um processo realizado pelo capitalismo na economia e, por meio desta, no conjunto da sociedade (Lukács, 2011, p. 98).

O capitalismo, pois, continua o processo de desenvolvimento do gênero humano, ou seja, o processo de recuo das barreiras naturais e de socialização da vida. Contudo, há certas barreiras nesse desenvolvimento que são intransponíveis dentro dos limites de tal modo de produção. De acordo com Lukács: “A generidade do homem se realiza contraditoriamente: esta unidade autocriada é, ao mesmo tempo, em cada acontecimento singular e no processo global, também destruída, convertida em seu oposto” (*Ibidem*, p. 98-99).

O processo de incremento das capacidades humanas, pois, não se conforma de modo unilateral e linear. Ao mesmo tempo em que se efetuou ao longo da história, engendrou distintas formas concretas, fenomênicas, que, ao mesmo tempo, negavam-no em uma ou outra dimensão da existência humana<sup>6</sup>. Portanto, foi

---

6 O tópico remete a assunto que não poderemos aprofundar: a relação entre essência e fenômeno, a qual, por sua vez, diz respeito à construção da totalidade social a partir de uma dialética entre teleologia e causalidade. Segundo Lukács, o ser humano sempre atua dentro de seu ambiente social por meio de pores teleológicos, ou seja, por meio de atuação consciente com vista a determinado fim, seja esta o trabalho ou pores secundários. A síntese dos distintos pores teleológicos individuais gera um complexo causal, cujo efeito e consequências independem, pois, da vontade de cada indivíduo envolvido. O próprio pôr teleológico individual pressupõe, também, determinados complexos causais, produzidos socialmente, a partir dos quais se é possível atuar, de modo que o pôr não é senão o escolher entre alternativas dadas de antemão. Nesse sentido, afirma o filósofo: “Não há alternativas que não sejam concretas; elas jamais podem ser desvinculadas do seu *hic et nunc* (no mais amplo sentido dessa expressão). Todavia, precisamente por causa dessa concretude, que nasce de uma indissociável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua, todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independentemente das intenções conscientes –, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social estão indissolúvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estringência social que é

possível que, simultaneamente, o gênero humano se desenvolvesse enquanto tal, ou seja, com o desenvolvimento das forças produtivas enquanto forças genéricas, mas, de outro lado, fosse negado em determinadas esferas particulares da vida humana<sup>7</sup>.

Aqui entra, justamente, a figura do estranhamento. O desenvolvimento do gênero humano não corresponde, necessariamente, ao desenvolvimento de cada indivíduo que o compõe. É possível que ocorra certa inversão: o gênero humano pode se desenvolver às custas dos indivíduos, como algo oposto a eles, e como, pois, um processo que os rebaixa. É efetivamente o que ocorre sob condições estranhadas, e o capitalismo é uma sociedade que se desenvolve de modo estranhado.

Sob o capitalismo, pois, há, ao mesmo tempo, desenvolvimento das forças produtivas, e, assim, desenvolvimento das capacidades

---

independente de tais atos” (Lukács, 2018, p. 345). Historicamente, temos um determinado direcionamento do desenvolvimento causal, o qual, como vimos, diz respeito à crescente socialização do ser humano: “Não há dúvida de que temos aqui um desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social, cuja objetividade ontológica se mantém, independentemente das intenções dos atos singulares que efetivamente permitiram a sua emergência e de todas as avaliações humanas acerca do ocorrido, avaliações feitas dos mais variados pontos de vista e sob as mais diversas motivações. Portanto, encontramos-nos diante de um fato objetivamente ontológico da tendência de desenvolvimento interna ao ser social” (*Ibidem*, p. 344). Contudo, o fato de que a totalidade social, de qualquer modo, depende de pores teleológicos faz com que esse desenvolvimento essencial se conforme dos mais distintos modos, uma vez que suas causalidades sintetizam os atos finalísticos de pessoas das mais diversas. Desse modo, os complexos fenomênicos engendrados, ainda que pressuponham o desenvolvimento essencial descrito, podem ser dos mais variados. Essa conformação não é passiva, mas indissociável da conformação da própria essência. Esta só se coloca mediante formas fenomênicas as quais, como vimos, podem variar. Assim, Lukács afirma: “O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços fundamentais, ontologicamente decisivos, da história da humanidade. Porém, ela só obtém a sua forma ontologicamente concreta em decorrência de tais modificações do mundo fenomênico (tanto da economia como da superestrutura)” (Lukács, 2013, p. 495). Temos, pois, uma dialética entre fenômeno e essência, na qual esta só se realiza através de determinadas conformações da primeira. Como vimos, isso pode envolver o engendramento de formas estranhadas, as quais pressupõem o desenvolvimento de capacidades humanas ao mesmo tempo em que as negam no plano individual.

7 Nessa linha, afirmam Vaisman e Fortes: “O máximo desenvolvimento das capacidades humanas historicamente efetivado implica consentaneamente a desrealização das individualidades, ou a realização contraditória e estranhada em relação às potencialidades do gênero humano. Em última análise, o estranhamento pode ser descrito como antítese entre o desenvolvimento e potencialização da capacidade e o desenvolvimento da personalidade” (Fortes; Vaisman, 2014, p. 129).

humanas, do gênero humano. Porém, ao mesmo tempo em que este se desenvolve, os indivíduos que o compõem se aviltam. Ao desenvolvimento genérico não corresponde o desenvolvimento individual, pelo contrário.

Isso vale não somente para o período do pós-Segunda Guerra, mas mesmo para a ascensão dos regimes políticos revolucionários capitalistas, cujos traços já analisamos. Sobre estes Lukács diz:

E, dado que, como componente necessário desta fase da evolução, a genericidade do homem alcança um nível mais alto (em termos sociais objetivos) do que em qualquer outra formação precedente, menos socializada, a genericidade aqui realizada – ou seja, a vida genérica real do homem – apresenta-se em “oposição à sua vida material” (*Ibidem*, p. 90).

O capitalismo representa estágio de alto grau de desenvolvimento do gênero humano, ao mesmo tempo em que este aparece como algo oposto à vida humana material.

Como adiantamos, o estranhamento pode atingir distintas dimensões da vida humana, e Lukács é assertivo ao afirmar a multiplicidade dos estranhamentos (2013). Pode-se usar como exemplo os *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004) de Marx, nos quais se analisa o estranhamento em relação ao produto do trabalho, à atividade vital humana, o estranhamento dos indivíduos uns diante dos outros, e, o que mais se relaciona com a descrição feita até aqui, o que se dá em relação ao gênero humano, o qual, enquanto esfera referente ao mundo humano engendrado por meio de produção social, aparece como esfera oposta e hostil ao indivíduo<sup>9</sup>. O pensador alemão deixa clara, pois, a existência de diferentes lados de um mesmo fenômeno. O próprio Lukács (2013), principalmente a partir dos escritos marxianos de 1844 supracitados, trata de distintas dimensões do estranhamento, por exemplo, do homem diante da mulher, e do caráter animalesco da fruição do tempo livre diante do trabalho estranhado.

Contudo, ainda que afirme a multiplicidade dos estranhamentos, o pensador húngaro dá ênfase a uma de suas dimensões

---

8 Lukács, aqui, citou a seguinte passagem de Marx, de *Sobre a questão judaica*: “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (Marx, 2010, p. 40).

9 Lukács bem se atenta à presença do tema no texto de Marx: “Lembremos que Marx afirmava que, na sociedade burguesa, a vida genérica do homem entra em contraste com sua vida material” (Lukács, 2011, p. 97).

no tratamento da democracia burguesa, a qual, para ser adequadamente descrita, exige que se adentre a esfera do estranhamento colocado no consumo. Em que consiste essa dimensão do estranhamento e quais foram as condições para que ela recebesse a importância que Lukács a atribui para a compreensão da política burguesa de seu tempo? Começemos com a segunda dessas questões, que nos permitirá elucidar a primeira.

De acordo com o autor, nas décadas precedentes, o capitalismo passou por certas importantes mudanças:

Nos últimos quarenta ou cinquenta anos, a produção capitalista se estendeu a todo o conjunto da produção, a indústria de consumo tornou-se capitalista e vemos, dia a dia, que a atividade terciária ocupa uma posição cada vez maior no mundo capitalista (Lukács, 2020b, p. 146).

Até então, afirma, os serviços tinham um “caráter capitalista menor” (*Idem*) e os bens de consumo ficavam nas mãos da produção artesanal. Ao longo do século XX, porém, a produção propriamente capitalista se apoderou dessas esferas, e o próprio consumo adquiriu caráter capitalista. Segundo Lukács, “[...] trata-se, no plano econômico, do recuo da mais-valia absoluta em favor da mais-valia relativa” (Lukács, 2011, p. 96). Desse modo, a exploração capitalista, à época do filósofo húngaro, tinha por ênfase não a prolongação máxima possível da jornada de trabalho, mas, com o desenvolvimento da produtividade, a redução do valor da força de trabalho, e, com isso, o aumento do tempo de trabalho em que o trabalhador produz não o que lhe será repostos na forma do salário, mas somente para o capitalista. Desse modo, é possível extrair mais-valor sem aumentar a jornada de trabalho. Como Marx (2017) já havia indicado, com a imposição de limites legais para esta, o capital se vê obrigado a recorrer a formas distintas de exploração, no caso em questão, por meio do mais-valor relativo, sob o qual, Lukács ressalta a partir de Marx (Lukács, 2011, p. 96), há a subsunção real da produção pelo capital.

Trata-se, pois, de forma de extração de mais-valor que possibilita maior fruição do tempo livre por parte do trabalhador, com o que surge o “[...] interesse dos capitalistas pelos proletários enquanto compradores de mercadorias” (*Idem*). Com o ganho de espaço do mais-valor relativo, aumenta o tempo livre do operário, e, com isso, o tempo em que este consome, a partir do que o capitalismo se apodera plenamente da indústria do consumo: “[...] para o

capitalista estadunidense do século XX o operário representa um dos principais consumidores” (Lukács, 2020b, p. 146).

Com isso, abre-se maior espaço para a supracitada dimensão do estranhamento, realizada, pois, no tempo livre do proletário: “O problema consiste naquilo que faz o operário em seu tempo livre a partir do momento que o capitalismo se serve desse tempo livre para levar o trabalhador ao estranhamento” (*Ibidem*, p. 147). Explicitado, pois que o estranhamento descrito por Lukács se refere ao consumo realizado pelo trabalhador em seu tempo livre, estamos, agora, em condições de explicar em que consiste exatamente esse estranhamento.

A caracterização lukácsiana (2011; 2013) parte da seguinte passagem de Marx:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. [...] O lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de *todos* esses sentidos, pelo sentido do *ter* (Marx, 2004, p. 108).

O centro da questão é, pois, o *ter*, a posse de mercadorias, o *ter* que se sobrepõe ao *ser* e que o determina.

Ainda que o trecho marxiano se refira ao capitalismo do século XIX, Lukács diz resolutamente que: “Seria ridículo imaginar que estas características sociais do capitalismo [...] tenham desaparecido junto com o século XIX” (Lukács, 2011, p. 100). Ao contrário, com o recuo do mais-valor absoluto, e com o recuo, portanto, de lutas trabalhadoras colocadas no plano da oposição às más condições de trabalho e à duração da jornada de trabalho, ou, como Lukács coloca, com o recuo do “predomínio assumido pelas questões da exploração material” (*Idem*), o estranhamento colocado no sentido supracitado adquire dimensão universal. O estranhamento deixa de ser questão secundária para se tornar questão fundamental de nosso tempo: “[...] somente agora essa consequência social do capitalismo está sendo vivida como uma questão humana absolutamente universal” (*Idem*).

Essa consequência, por sua vez, consiste no *ter* como determinação do *ser*, ou no consumo como determinador da personalidade. O estranhamento referente ao consumo diz respeito

à tentativa dos trabalhadores de, por meio dos produtos que compram, determinar a própria personalidade, ou seja, “[...] na tentativa de aumentar o valor pessoal pela quantidade e qualidade do ter” (Lukács, 2013, p. 796). Acredita-se, pois, que no mundo reificado da troca mercantil, justamente a mercadoria, adquirida por meio da compra, é capaz de estabelecer a personalidade e o mérito pessoal de cada indivíduo.

Vimos que o estranhamento se refere à relação de oposição entre indivíduo e gênero humano, e que este, por sua vez, diz respeito ao desenvolvimento das capacidades humanas, as quais engendram um mundo humano, portanto, um mundo social. Contudo, o indivíduo, porque se estranha do desenvolvimento das forças sociais, as quais lhe aparecem como algo distinto dele, não determina a própria personalidade em correspondência com esse desenvolvimento. Antes, o indivíduo aviltado busca a si mesmo nas mercadorias que adquire.

Com isso, o consumo mercantil se torna fim em si mesmo, pois que convertido em meio individual de se diferenciar dentro de certo círculo social. Assim, a questão se torna “[...] o prestígio pessoal que será proporcionado ao comprador por sua aquisição” (*Ibidem*, p. 798). Se, como Marx já havia afirmado, uma das propriedades da mercadoria é o valor de uso, ou seja, a possibilidade de satisfazer necessidades humanas, estas, agora, dizem respeito à distinção pessoal do comprador em sua vida cotidiana individual.

O estranhamento colocado na esfera do consumo, portanto, consiste em que, no seio da sociedade da produção mercantil universal, o indivíduo procura, por meio da compra de mercadoria, determinar a própria personalidade. Esta, pois, não caminha ao lado do desenvolvimento do gênero humano, mas se encontra, simplesmente, nos produtos pessoalmente consumidos. Para o indivíduo estranhado nessas condições, pois, a posse de uma ou outra mercadoria é capaz de se converter na “[...] expressão da própria personalidade” (Lukács, 2011, p. 101).

A seguir veremos como o estranhamento no consumo se relaciona ao tema da manipulação individual, bem como as consequências políticas e ideológicas disso.

## 2.2. Manipulação, publicidade e desideologização

A categoria chave para compreender o estranhamento nas sociedades capitalistas no pós-Segunda Guerra é a manipulação. Segundo Lukács, o estranhamento colocado no plano do consumo se dá por essa via. Em que consiste, porém, esse manipular os indivíduos, e como isso é feito? O pensador afirma: “[...] 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).

A manipulação é, pois, instrumento de manutenção do estranhamento. Como vimos, este consiste na oposição entre o indivíduo e seu ser genérico, o que, no estranhamento colocado no consumo, dá-se pela determinação do ser pelo ter, ou pela expressão da personalidade por meio da aquisição de mercadorias. A existência do estranhamento pressupõe o indivíduo afastado do gênero, de modo que a ação manipulatória é a que é capaz de impedir o indivíduo de se alçar para além de sua condição particular, em que, no caso, temos uma condição estranhada. A manipulação, portanto, visa manter o indivíduo em oposição ao desenvolvimento das capacidades humanas, preso à individualidade determinada pelo consumo.

Tal acorrentamento se dá em diversas esferas, para as quais, porém, o modelo é sempre o mesmo: “O modelo social disso é a publicidade moderna” (*Idem*). Assim diz Lukács: “Através dos meios de comunicação inflados de modo inaudito, a propaganda do consumo tornou-se o modelo do ‘esclarecimento político’” (Lukács, 2011, p. 100). A manipulação através de meios de comunicação se dá pelo modelo da publicidade, e isso mesmo em esferas como a política. O modelo do consumo serve como meio de manutenção do estranhamento no plano da política.

O autor traz exemplo sintomático, que é a posição de Adolf Hitler sobre o assunto: “Bastante característico dessa transição espiritual é o fato de que o próprio Hitler, em sua obra programática, ilustrou a essência da sua propaganda política propriamente dita usando como modelo uma peça publicitária persuasiva de um sabonete” (Lukács, 2013, p. 790). A perspectiva hitleriana era de que fosse possível moldar os indivíduos a seu modo, e o modelo de instrumento de convencimento para se atingir tal fim estaria, justamente, na publicidade, daí a afirmação de que a inspiração

da propaganda política deveria ser uma propaganda de sabonete. Hitler assinala o que denomina “constituição feminina das massas<sup>10</sup>” (*Idem*), a partir do que ele explicita “[...] sua vontade de formá-las de acordo com a sua vontade, de acordo com os seus fins” (*Idem*).

A manipulação como meio de manutenção de estranhamento e de aprisionamento do indivíduo a sua particularidade depende, pois, da possibilidade de, diante do indivíduo estranhado, moldá-lo de acordo com o puro arbítrio:

Se considerarmos essa publicidade num país capitalista altamente desenvolvido em sua totalidade social, ela pressupõe, por um lado, como Hitler já havia constatado, uma influenciabilidade quase ilimitada dos homens, da crença de que qualquer coisa lhes poderá ser sugerida, desde que se descubra o método correto de fazê-lo (Lukács, 2013, p. 797).

A referida influenciabilidade ilimitada das pessoas remete, justamente, à particularidade estranhada dos indivíduos, dentro da qual se quer que estes se mantenham por meio da manipulação. Desse modo, coloca-se a possibilidade de que se determine a individualidade humana de modo estranhado, sempre preso à própria particularidade, e que, ainda, isso seja feito de modo manipulatório, através de instrumentos de comunicação que tomam a publicidade como modelo:

No caso da sugestão, o que importa é, antes de tudo, influenciar de tal maneira o desejo dos homens de serem tidos como personalidades que eles o satisfaçam justamente com a compra do objeto de consumo ou do serviço que constitui o objeto da publicidade. Portanto, o efeito sobre o homem está direcionado primordialmente para que ele acredite que a aquisição das respectivas loções capilares, gravatas, cigarros, automóveis etc., que frequentar determinados balneários etc. faz com que

---

10 Em seu estudo sobre o fascismo, Daniel Guérin traz a passagem hitleriana a respeito da assim chamada “constituição feminina das massas”: “Em sua grande maioria, o povo [...] se encontra numa disposição e num estado de espírito tão femininos que suas opiniões e atos são muito mais determinados pela impressão produzida nos sentidos do que pela pura reflexão [...]. Quem quiser ganhar a massa deve conhecer a chave que abre a porta de seu coração” (Hitler *apud* Guérin, 2021, p. 74). A partir dessa suposta suscetibilidade à emoção, tornar-se-ia possível manipular o povo por meio da propaganda: “A propaganda tinha de ser muito anterior à organização e conquistar para ela, antes de tudo, o material humano a ser manipulado” (*Ibidem*, p. 82). Lukács resume o referido procedimento nos seguintes termos: “Trata-se de substituir o convencimento pela sugestão, de criar por todos os meios uma atmosfera sufocante de fê cega, de histeria de homens crédulos e desesperados” (Lukács, 2020a, p. 630).



ele seja considerado como personalidade autêntica, reconhecida pelo seu entorno (*Ibidem*, p. 798).

O indivíduo, pois, conduz a própria vida de modo estranhado. Ele não só acredita que determina a própria personalidade por meio da aquisição desta ou daquela mercadoria, como os instrumentos manipulatórios visam mantê-lo justamente nessa condição. Eles assumem a ausência de limites na possibilidade de influenciar a conduta individual humana, a partir do que atuam no sentido de moldá-la de modo estranhado, presa à particularidade que se opõe ao gênero humano. O modelo de atuação nesse sentido é a publicidade.

Como já se sabe, desejamos tratar da democracia burguesa no pós-1945, e é nesse sentido que tratamos, aqui, da manipulação. No entanto, não se pode deixar de notar que o grande exemplo trazido por Lukács para mostrar a relação entre publicidade e manipulação no plano político é ninguém menos que Adolf Hitler, figura que justamente se conforma enquanto o divisor de águas entre a Segunda Guerra e o período posterior, e que é completamente avessa à democracia burguesa. Trata-se, pois, de líder político anterior ao período que nos interessa, e hostil a seus regimes.

Contudo, Lukács se atenta para certas continuidades entre o regime nazifascista e as democracias burguesas que deseja analisar, com ênfase nos Estados Unidos. Ainda que se possa falar, em um caso, de um regime autocrático, e, em outro, em uma democracia, ainda que burguesa e formal<sup>11</sup>, trata-se, em ambos, de diferentes conformações, no plano político, do capitalismo imperialista e monopolista<sup>12</sup>, com o que se torna perfeitamente possível encontrar

---

11 Lukács é claro quando afirma as diferenças entre os regimes políticos estadunidense e alemão. A comparação entre ambos exigiria o estudo das distintas vias de conformação do capitalismo nos dois países, o que resultou, quando se chegou ao estágio monopolista do capital, em formas políticas variadas. Em referência aos Estados Unidos, diz: “Nesse país, a existência do sistema capitalista não chegou a se encontrar em perigo nem nos mais profundos períodos de crise. A Constituição dos Estados Unidos foi desde o princípio, ao contrário da alemã, uma Constituição democrática, e a classe dominante havia conseguido ali, especialmente durante o período imperialista, consolidar as formas democráticas de tal modo que se pudesse assegurar, com os meios da legalidade democrática, uma ditadura do capital monopolista pelo menos tão vigorosa quanto a que Hitler havia conquistado com seus procedimentos tirânicos” (Lukács, 2020a, p. 667).

12 De acordo com Lenin (2012), o capitalismo, ao final do século XIX, atinge novo estágio, o qual, distinto do capitalismo de livre concorrência, é monopolista e imperialista. Tal mudança atinge nações das mais distintas, o que inclui os Estados

continuidades entre os dois<sup>13</sup>. Trata-se, então, da “[...] continuação, em sua variação idealmente racionalista, politicamente democrática [...], das importantes tendências neoimperialistas que tiveram início no fascismo” (*Ibidem*, p. 792). De qualquer modo, ainda que, no que diz respeito à existência de mecanismos manipulatórios, haja continuidade, há ruptura no que toca ao funcionamento destes, no que o autor destaca o seguinte:

Com efeito, a propaganda política de Hitler era abertamente ideológica [...]. Já na vida política depois da vitória sobre Hitler, ou seja, no período da Guerra Fria, [...] inventou-se contra o “totalitarismo” (que quer dizer, sobretudo, socialismo<sup>14</sup>), a nova ideologia da desideologização (Lukács, 2011, p. 101).

---

Unidos e a Alemanha. Ainda que tenham tido trajetórias políticas diferentes, ambos os países se acomodaram, cada qual a seu modo, ao imperialismo, condição em que ainda se encontravam quando da Segunda Guerra Mundial. Desse modo, a Alemanha nazista representou uma forma de capitalismo monopolista, bem como a democracia burguesa estadunidense. Lenin define o imperialismo nos seguintes termos: “Se fosse necessário definir o imperialismo da forma mais breve possível, dever-se-ia dizer que ele é o estágio monopolista do capitalismo. Essa definição compreenderia o essencial, pois, por um lado, o capital financeiro é o capital bancário de alguns grandes bancos monopolistas fundido com o capital de grupos monopolistas industriais, e, por outro, a partilha do mundo é a transição da política colonial, que se estende a regiões ainda não apropriadas por nenhuma potência capitalista, para a política colonial de dominação monopolista de um mundo já inteiramente repartido” (Lenin, 2012, p. 124).

13 Lukács já afirma certas continuidades, no que toca à manipulação, em *A destruição da razão*: “Mas essa mistura de filosofia da vida alemã e técnica publicitária norte-americana não tem nada de casual. Ambas são formas de expressão do período imperialista. Ambas apelam à falta de orientação e rumo das pessoas dessa época, a sua condição de cativos do sistema de categorias fetichizado do capitalismo monopolista, o seu estado de submissão e sofrimento, bem como a sua incapacidade de livrar-se dele. A única diferença é que o sistema publicitário norte-americano apela ao homem mediano, e, de fato, às suas demandas vitais mais diretas, em que se misturam a estandartização objetiva empreendida pelo capitalismo monopolista e o vago anseio de preservar a própria “personalidade” dentro desse quadro” (Lukács, 2020a, p. 632).

14 Segundo Lukács, a categoria do totalitarismo surge como arma da democracia burguesa, após a Segunda Guerra, para atingir primariamente seu novo inimigo, o socialismo. A vitória sobre o fascismo permitiu que tanto este quanto o comunismo pudessem ser objeto de repúdio pelas nações capitalistas vencedoras, com o que a noção de totalitarismo aparece como meio de igualá-los: “A coalisão contra o fascismo se desfez rapidamente e a ‘cruzada’ contra o comunismo, o principal *leitmotiv* da propaganda hitlerista, passa a ser, de modo cada vez mais enérgico, a pauta das potências ‘democráticas’. Isso, naturalmente, modifica a orientação (e, com ela, o conteúdo e a estrutura) de tais concepções ‘democráticas’. Como haviam lutado na Guerra Mundial contra o fascismo,

Não é possível, dentro dos limites do presente trabalho, aprofundar a noção lukácsiana de ideologia, à qual se dedicam várias páginas da *Ontologia*. Basta afirmar que ela é uma forma de consciência que, baseada em sociedades classistas, é meio de atuação nos conflitos engendrados pelo antagonismo entre classes: “A ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir” (Lukács, 2013, p. 465). Portanto, “[...] a ideologia é meio de luta social” (*Idem*). O caráter ideológico tanto da atuação nazista quanto da atuação dentro da democracia burguesa é inevitável. Em ambos os casos, são necessárias elaborações ideais para que se atue em meio aos conflitos que emergem<sup>15</sup>. Contudo, no caso do nazismo, o fato de que há certa valoração da realidade, ou seja, que se atua tendo em vista os interesses de determinado setor social diante de outro, é algo que não se esconde. Na democracia burguesa, porém, surge a ideologia que não se reconhece enquanto tal.

Portanto, a ideologia hitleriana não mascarava seu caráter. Que se tratava de meio de atuar diante de conflitos sociais, e através da tomada de certo partido, era algo explícito. Como vimos, tratava-se de moldar o indivíduo em sua particularidade a partir da assim chamada “composição feminina das massas”. Apesar de, como Lukács afirma (2013, p. 467), uma ideologia não precisar

---

era natural que elas às vezes, e com razão, se sentissem – ou pelo menos posassem – como as herdeiras do período de florescimento da democracia burguesa, período já há muito deixado para trás pela história. Em virtude da grande força de atração desse movimento, que, finalmente, toma uma direção à frente, tenta-se preservar, mesmo depois de sua completa transformação, a aparência de uma certa continuidade com a etapa anterior, a aparência de continuar lutando contra o ‘totalitarismo’, termo agora usado para se referir indiscriminadamente tanto ao fascismo quanto ao comunismo” (Lukács, 2020a, p. 664). Para uma crítica da categoria de totalitarismo, cf. Chasin, 2012.

15 Na *Ontologia do ser social*, Lukács insere suas reflexões sobre a política, justamente, no capítulo em que trata da ideologia. A política é indissociável, pois, de elaborações ideais cujo intuito é servir de meio de intervenção em conflitos sociais. A especificidade de tal esfera está em que ela, ao atuar no âmbito fenomênico, é capaz de remeter à essência: “A política é uma práxis que, em última análise, está direcionada para a totalidade da sociedade, contudo, de tal maneira que ela põe em marcha de modo imediato o mundo fenomênico social como terreno do ato de mudar, isto é, de conservar ou destruir o existente em cada caso; contudo, a práxis desencadeada desse modo inevitavelmente é acionada de modo mediado também pela essência e visa, de modo igualmente mediado, também à essência” (Lukács, 2013, p. 502).

ser falsa para ser ideologia, no caso alemão, tratava-se, de maneira evidente, de falsidade, principalmente no que toca à teoria racial<sup>16</sup> (2013; 2020a).

Por outro lado, a “ideologia da desideologização”, colocada nas democracias burguesas, visa solucionar toda e qualquer questão social sem ideologia. Não se nega que se deseja dirigir de certo modo a conduta humana. Como vimos, trata-se de meio de manipulação, o que quer dizer que o intuito é manter o indivíduo preso à sua particularidade estranhada. Deve-se, pois, manusear a individualidade de certo modo.

Esse modo, por sua vez, como Lukács pontua, é, em pretensão, “puramente racional” (Lukács, 2013, p. 793), ou “[...] de modo ‘puramente fático’” (*Idem*). O que se tem, é, em primeiro lugar, pretensão de neutralidade, como já afirmamos. A racionalidade é colocada como contraposta a qualquer elemento valorativo, o que a faria cair no terreno ideológico, do qual se deseja que ela se afaste. Por meio de uma oposição entre a ideologia e o “puramente racional”, visa-se direcionar a conduta humana pela segunda via, que tiraria de campo qualquer conflito social, qualquer conflito de interesses, uma vez que se trataria somente de agir em respeito aos fatos, sem ideologia, sem a defesa de qualquer interesse.

Em segundo lugar, a manutenção dentro do plano do “puramente fático” é a manutenção do plano da particularidade<sup>17</sup>. O fato ao qual se deseja se ater é a conduta individual estranhada da vida genérica, com o que o indivíduo cuja personalidade se quer dirigir é o indivíduo estranhado, que se determina sem referência ao gênero humano, preso à sua esfera particular. Afirma Lukács:

---

16 Segundo Lukács, a teoria racial nazista “[...] representa o rompimento mais brusco imaginável com os métodos científicos de concepção da realidade até ali alcançados pela humanidade” (Lukács, 2013, p. 791).

17 É nesse sentido que Lukács compreende o advento do pensamento neopositivista. A recusa deste em discutir questões ontológicas, rejeitadas como metafísicas e o se ater ao fato imediato são vistos pelo pensador como instrumento manipulatório: “Porque se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática” (Lukács, 2018, p. 47).

[...] a postura em relação à realidade por princípio só toma conhecimento da existência dos homens particulares. Assim como o mercado de mercadorias converte-se na forma universal objetiva de desenrolamento de toda atividade cultural, assim também, na vida privada dos homens, a particularidade deve dominar de modo absoluto o ser do homem, mediada pela manipulação consumada de todas as manifestações vitais (*Idem*).

Ainda que, como o pensador afirma (*Idem*), mais refinada em relação à manipulação nazista, trata-se, em todo caso, de condução da vida humana particular de modo estranhado, hostil à generidade humana, que prende a personalidade dentro de tais amarras. Com isso, temos, de qualquer modo, instrumento de manipulação: “A desideologização equivale, portanto, à manipulabilidade e manipulação ilimitadas de toda a vida humana” (*Idem*). Ainda que pretensamente não ideológica, a desideologização permanece dentro dos limites da categoria até aqui descrita: a manipulação enquanto meio de manutenção do estranhamento.

Se, portanto, na seção anterior, captamos a especificidade do estranhamento da democracia burguesa do pós-Guerra na manutenção do indivíduo em sua particularidade através da determinação da personalidade pelo consumo, sabemos, agora, que o instrumento para se prender o ser humano a sua vida particular se coloca na manipulação efetuada a partir do modelo da publicidade. Hitler colocou isso em prática durante o nazismo, a partir da crença de que o modelo da propaganda política é o da peça publicitária de sabonete. O líder fascista acreditava na possibilidade ilimitada de moldar o indivíduo particular. A democracia burguesa herdou a manipulação de modo mais sofisticado, pois procurou retirar dela o viés ideológico. Este, porém, é inevitável, uma vez que, em qualquer caso, trata-se de elaboração ideal de solução de conflitos sociais. De todo modo, nas democracias burguesas, procura-se manipular os indivíduos de modo pretensamente neutro, anti-ideológico, pois à ideologia se procura contrapor a pura racionalidade.

A desideologização, porém, é complementada por elemento que aparentemente a contradiz: a liberdade. Esta se torna elemento importante da manipulação democrático-burguesa. Veremos como ela se relaciona com a pretensão de neutralidade da manipulação, e como ela joga novas luzes sobre os elementos da

democracia burguesa que, segundo Lukács, já haviam sido identificados por Marx. A liberdade, evidentemente, não é ideal que surge somente em meados do século XX, mas que acompanhou a democracia burguesa desde seu início, como já apontamos. Veremos, portanto, como ela se conforma sob novas condições.

### 2.3. O conceito vazio de liberdade e sua *práxis*

Para voltar ao tópico da liberdade, Lukács retoma a caracterização marxiana da democracia burguesa, a qual, como vimos, pressupõe o dualismo entre *bourgeois* e *citoyen*. O autor cita mais uma vez a seguinte passagem de Marx e Engels: “A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem” (Marx; Engels, 2007, p. 181).

Desse modo, reafirma-se a submissão do cidadão ao indivíduo privado. Contudo, Lukács procura mostrar como essa tendência se fortalece cada vez mais, o que faz com o seguinte comentário ao trecho supracitado:

Este comportamento individual, em sua necessária generalização para toda a sociedade, ao se transformar em um fenômeno de massa, faz que o mundo “ideal” do *citoyen* se torne, na prática, cada vez mais um instrumento do egoísmo do *bourgeois* (Lukács, 2011, p. 102).

A subordinação da vida pública à vida privada se intensifica, generaliza-se, com o desenvolvimento da democracia burguesa. Com isso, a tendência afirmada por Marx, de que o *bourgeois* transgride a lei sempre que pode, ao mesmo tempo que quer que os demais a respeitem, mostra-se de forma cada vez mais clara. As instituições públicas se tornam, de maneira crescente, mero brinquedo nas mãos de interesses privados mesquinhos. Estes adquirem preponderância cada vez maior.

Como vimos, o dualismo entre *bourgeois* e *citoyen* é próprio da democracia burguesa desde seu nascimento, bem como a subordinação do segundo ao primeiro. Contudo, os ideais cidadãos ainda se apresentavam, por assim dizer, com cores próprias, em especial no período da Revolução Francesa, em que se visava realizar certo ideal de cidadania com autonomia diante da vida privada. O movimento que ocorre é o da preponderância crescente do ego-

ísmo privado sobre qualquer conteúdo pretensamente autônomo que pudesse vir a ter a esfera pública.

Com isso, a esfera do *citoyen* não é suprimida, mas ganha novo conteúdo: “A liberdade e a igualdade [...] não desaparecem neste processo; na verdade, suas formas cada vez mais vazias recebem como conteúdo os interesses cada vez mais concretos do *bourgeois*” (*Ibidem*, p. 102-103). Os ideais surgidos das revoluções do século XVIII seguem vivos como guias políticos. Contudo, a invasão crescente da esfera privada os despe de seus conteúdos de pretensão universal próprios. Liberdade e igualdade tornam-se noções vazias a serem preenchidas por quaisquer que sejam os interesses capitalistas que se queiram impor:

O que ocorre é que, quanto menos a liberdade se liga por seu conteúdo aos ideais (e ilusões) originários, tanto maior é a glória tributada ao fetiche vazio da liberdade; quanto mais a vida real é dominada pelos interesses dos grandes *lobbies*, tanto maiores são as honras prestadas a este fetiche como base e coroamento de toda manifestação propagandística (*Ibidem*, p. 103).

A nova liberdade, portanto, caracteriza-se por poder ser adaptada ao gosto dos *lobbies* capitalistas capazes de se imporem politicamente. Já não possui conexão, em seu conteúdo, com os ideais revolucionários que lhe pariram.

De todo modo, o que isso tem a ver com a manipulação, tal como vimos? Esta, conforme mostramos, conforma-se a partir de uma “ideologia da desideologização”, o que quer dizer que ela procura se mostrar como neutra, racional, com o que se contraporia, em intenção, a qualquer conteúdo ideológico. A liberdade, por sua vez, é ideal político, de modo que dificilmente se poderia convencer de sua neutralidade diante de conflitos sociais. Dificil é, pois, afirmar seu conteúdo anti-ideológico.

O problema, contudo, não passa sem solução. A manipulação por meio do modelo da publicidade, segundo Lukács, ainda que se pretenda valorativamente neutra, tenta induzir o consumidor a se crer livre em sua vida cotidiana estranhada. Afirma o autor: “Por meio da propaganda, toda pessoa é induzida a comprar ‘livremente’ aquela mercadoria que, conforme se afirma, corresponde perfeitamente às suas necessidades de consumo” (*Ibidem*, p. 101).

Vimos que a manipulação consiste em direção da conduta individual, a qual se pretende reter dentro da própria particularidade de maneira oposta à generidade humana. Isso se dá, como já mostrado, por meio do consumo, que se torna meio de expressão da própria personalidade. A tal caracterização se soma que a construção estranhada do ser por meio do ter visa simular o desenvolvimento livre de si. Desse modo, ao agir como consumidor, o indivíduo crê que age como sujeito plenamente livre. A manipulação, a direção da conduta individual, coloca-se como atuação livre do indivíduo. Lukács afirma, a respeito de tal processo, o seguinte: “[...] isso se dá [...] de um modo que aparenta ser incomparavelmente mais livre, pois se pretende que justamente o método de manipulação simule para o homem manipulado a aparência consciente de sua liberdade plenamente realizada” (Lukács, 2013, p. 793).

Com isso, tornam-se compatíveis a “ideologia da desideologização” e o ideal vazio de liberdade. A direção pretensamente racional e neutra da vida individual é, ao mesmo tempo, uma vida livre. Lukács não nega que se trata, ainda assim, de uma contradição. Contudo, trata-se de contradição presente na própria realidade, e não de duas esferas que seriam incompatíveis uma com a outra, e, assim, não relacionadas. Pelo contrário: ao mesmo tempo em que se contradizem, a manipulação “anti-ideológica” e a liberdade se complementam:

A desideologização enquanto suposto substituto prático da ideologia, bem como a veneração ideológica da liberdade carente de conteúdo, constituem em si uma antítese real e, portanto, também conceitual; mas, na prática, apesar disso, são princípios que se complementam reciprocamente na ação social, ainda que não nesta simples antítese de natureza conceitual abstrata (Lukács, 2011, p. 103).

Ambas são, pois, parte de um mesmo fenômeno, que remete à conformação da democracia burguesa após a Segunda Guerra Mundial. Os regimes políticos a partir de então, em especial o estadunidense, caracterizam-se pela manipulação estranhada da vida individual por meio da pretensão de que a personalidade se construa por meio do consumo, o que se dá como se se tratasse da mais plena liberdade. Esta, no plano abstrato do *citoyen*, torna-se cada vez mais carente de conteúdo, na medida em que a vida privada se apodera cada vez mais da direção da vida política. Os ideais que regiam esta se tornam vazios, e passam a ser preenchidos pelos interesses de *lobbies* capitalistas que os determinam. A liberdade vazia se torna ideal político que rege a vida manipulada.



De todo modo, a complementação não se dá somente no plano da representação ideal. Como vimos, a ideologia não se conforma somente no plano da elaboração de ideias. Esta, por si só, não caracteriza o terreno ideológico, o qual apenas se coloca em cena caso a representação ideal seja meio de luta social. Dessa forma, se, como vimos, o ideal de liberdade, como complemento da manipulação, insere-se no plano ideológico, ela deve, ao mesmo tempo, ter eficácia prática: “No plano social, o fetiche da liberdade – para não se converter, de ornamento ideologicamente ativo (e, por isso, socialmente importante), em mera retórica – tem necessidade de reais e poderosos organismos dirigentes e operativos” (*Idem*).

A liberdade, pois, depende de mecanismos que a permitam funcionar na prática e intervir na realidade social. Desse modo, ela não se reduz ao mero fetiche presente somente enquanto representação ideal. Lukács dá exemplo do que talvez seja o principal órgão realizador da liberdade concebida de forma manipulada, o qual nasce nos Estados Unidos:

O organismo operativo cuja atividade contribui, em caso de necessidade, para o sucesso de fato dos interesses decisivos, em cada conjuntura, dos grupos monopolistas é a CIA. É ela que dirige em última instância, do sul dos Estados Unidos ao Vietnã, a defesa da “liberdade” pelos EUA (*Idem*).

A CIA é, pois, o instrumento estadunidense de garantia da liberdade vazia e manipulatória, a qual corresponde aos interesses dos capitalistas monopolistas que regem o poder político no país. Como vimos, a liberdade, no contexto em análise, é carente de conteúdo, o qual se conforma a partir de uma esfera privada que crescentemente invade a esfera pública com seus interesses mesquinhos. No contexto do capital imperialista, temos grupos monopolistas no leme dos Estados Unidos, grupos esses que, a seu bel prazer, determinam na prática o conteúdo da liberdade a partir de seus próprios interesses. Por meio da CIA, a liberdade concebida em tais termos se torna capaz de produzir efeitos reais e de intervir em conflitos sociais, tanto internos quanto externos: “[...] é a CIA que, valendo-se de tal manto ideológico-desideologizado, dirige *de facto* esse imperialismo mundial neocolonial dos EUA, defendendo essas tendências também na política interna, e atua como poder, se necessário também como poder brutal [...]” (Lukács, 2013, p. 794).

A atuação da CIA em suas distintas intervenções ao redor do planeta revela, melhor que qualquer exemplo, o caráter vazio da liberdade manipulatória:

Esse conceito – sumamente ideológico – da liberdade, precisamente por causa dessa sua função de resolver problemas universalmente, significa ao mesmo tempo tudo e nada. Toda manipulação do imperialismo dos EUA, como o império de um governo marionete totalmente desenraizado no Vietnã do Sul, é defendido em nome dessa liberdade: a liberdade interna dos EUA estaria correndo perigo, caso o povo do Vietnã não queira saber desse seu governo. E assim por diante, de Santo Domingo até a Grécia (*Idem*).

A liberdade estadunidense representa, ao mesmo tempo, tudo e nada. Ela é carente de conteúdo, e se molda ao sabor dos interesses do capital monopolista. Com isso, justifica-se qualquer intervenção política, e mesmo qualquer barbaridade que seja realizada em nome dessa liberdade. Seu caráter manipulador faz com que a manutenção desse nobre ideal dependa do que quer que os *lobbies* capitalistas consigam impor.

O caráter de tal liberdade resulta, ainda, em interessante novo traço das democracias burguesas: o esvaziamento dos espaços tradicionalmente tidos como de realização democrática:

Todo aquele que examinou historicamente o desenvolvimento da sociedade capitalista sabe que o poder dos órgãos públicos eleitos vem diminuindo constantemente, em favor das burocracias militares e civis que trabalham na obrigação de respeitarem o ‘segredo de ofício’ (Lukács, 2011, p. 104).

Revela-se, pois, certo paradoxo da democracia burguesa. Esta retém suas instituições e, especialmente, a ideologia da liberdade enquanto farol da atuação política. Contudo, justamente esse ideal de liberdade, o qual, como vimos, conforma-se de modo vazio e manipulatório, tende a reduzir a influência dos órgãos eleitos por toda a população em favor de mecanismos mais capazes de levar a cabo as tarefas colocadas pelos grupos monopolistas.

Vimos, portanto, como o ideal de liberdade, próprio da democracia burguesa desde seu nascimento, adquire novos traços à medida que ela se desenvolve. A crescente intromissão da vida privada e de seus interesses egoístas na esfera política, em especial no estágio do capital imperialista, resultou em que, apesar dos velhos ideais não terem sido suprimidos completamente,

perderam seu conteúdo próprio pretensamente universalizante. Desse modo, puderam, e podem ainda, ser moldados a partir dos interesses do capital monopolista. Apesar do conteúdo inevitavelmente ideológico da liberdade, ela, a despeito de contradizer a pretensa neutralidade da manipulação baseada no modelo da publicidade, complementa-a, uma vez que se pretende que a determinação da personalidade através do consumo seja a realização livre do indivíduo.

### Considerações finais

Nossa análise mostrou como na obra lukácsiana há uma posição explicitamente crítica da democracia burguesa. Posições como a de Sérgio Lessa (2002), segundo as quais o autor húngaro rejeita tal forma de organização política, estão corretas. Ora, Lukács é explícito no começo de seu texto *O processo de democratização*, quando afirma que pensar a democracia socialista implica rejeitar a democracia burguesa como alternativa. Em verdade, sua reflexão sobre essa última forma política é, desde o início, realizada para mostrar a falsidade de qualquer proposta de reformar o socialismo por tal via.

A democracia burguesa é a democracia do *bourgeois* e do *citoyen*. Ela é, pois, mesmo no melhor dos cenários, no contexto da Revolução Francesa, uma democracia da separação entre indivíduo privado, o qual se volta para sua própria particularidade, e interesse público geral, que encarna a forma do Estado. A liberdade que se realiza nesse cenário é a liberdade do *homme* egoísta separado dos demais, e que vê em seus semelhantes o limite de sua liberdade. O Estado é subordinado à vida privada, e, tendencialmente, é cada vez mais invadido pelos interesses mesquinhos do *bourgeois*.

As coisas não melhoram no estágio imperialista do capital. O estranhamento, já presente no período anterior, adquire nova coloração. A dimensão, já identificada por Marx, do ter que se sobrepõe ao ser, ganha proeminência. A prevalência do mais-valor relativo e o ingresso da produção capitalista na indústria de bens de consumo e serviços permitem o avanço da referida faceta do estranhamento nas vidas dos trabalhadores, em especial em seus tempos livres. Assim, os indivíduos acreditam que constroem as próprias personalidades por meio do consumo, mantendo-se estranhados diante do desenvolvimento do gênero humano.

Tal direcionamento da vida particular é realizado pela via da propaganda, e tem por modelo a publicidade. Visa-se manter o trabalhador preso às amarras de sua particularidade, e, assim, estranhado. A manipulação parte da premissa da possibilidade ilimitada de modelar o comportamento individual. Ela se propõe a fazê-lo de modo puramente racional, e, assim, de modo pretensamente não ideológico.

A ideologia, porém, entra pela porta dos fundos. A vida guiada pelo consumo é tida pela vida verdadeiramente livre, com o que surge o fetiche da liberdade. Antigo ideal da Revolução Francesa, a liberdade volta como frase oca, sem conteúdo, a ser preenchida pelos interesses dos grupos monopolistas que regem o poder político.

Assim, a tendência afirmada por Lukács se realiza: a esfera pública da democracia burguesa de seu tempo é cada vez mais capturada pelos interesses mesquinhos do capital monopolista, que o controlam a seu gosto. Desse modo, o ideal de liberdade deve perder qualquer conteúdo e se guiar pelo que os *lobbies* capitalistas desejem.

O organismo concreto de efetivação dessa liberdade é a CIA, cuja atuação, tanto no interior quanto no exterior dos Estados Unidos, é a práxis concreta, material, dessa liberdade, que não corresponde, senão, à liberdade dentro do imperialismo manipulatório.

## Referências

- CHASIN, J. (2009). *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. (2012). Sobre o conceito de totalitarismo. *Verinotio*: revista online de Filosofia e ciências humanas. n. 15, Ano VIII, ago., p. 15-21.
- COSTA, M. H. M. (1999). *As categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Belo Horizonte: UFMG/ Fafich.
- FORTES, R. V.; VAISMAN, E. (2014). A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. *Revista Estudos Políticos*: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, Vol. 5, N. 1, p. 118 – 132.

- GUÉRIN, Daniel (2021). *Fascismo e grande capital*. trad. Lara Cristina de Malimpensa. São Paulo: Editora da Unicamp.
- LENIN, V. I. (2012). *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular.
- LESSA, S. (2002). Lukács: Direito e Política. In: LESSA, Sérgio; PINASSI, Maria Orlando (org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, p. 103-122.
- LUKÁCS, G. (2009). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, G.. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 225-245.
- \_\_\_\_\_ (2011). O processo de democratização. In: LUKÁCS, G.. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 83-206.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Para uma ontologia do ser social, II*. trad. Nélio Schneider. Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2016). Marx e o problema da decadência ideológica. In: LUKÁCS, G.. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, p. 99-156.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Para uma ontologia do ser social I*. trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2020a). *A destruição da razão*. trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács.
- \_\_\_\_\_ (2020b). Conversa com Lukács. In: LUKÁCS, G.. *Essenciais são os livros não escritos: últimas entrevistas (1966-1971)*. trad. Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, p. 143-155.
- MARX, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Sobre a questão judaica*. trad. Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. trad. Mário Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

- \_\_\_\_\_ (2017). *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. tradução Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ ; ENGELS, F. (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. supervisão editorial, Leandro Konder; trad., Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.
- SARTORI, V. B. (2016). *Lukács e as figuras da política na sociedade capitalista: apontamentos sobre democracia e liberalismo*. Prim@ Facie. vol. 15, n. 28, p. 1-37.

# O romance e o mundo moderno, o romance é o mundo moderno: forma romance e modernidade na *Teoria do romance* de Georg Lukács<sup>1</sup>

ANOUGH KURKDJIAN<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo explora a relação entre a forma romance e a modernidade estabelecida por Lukács em sua obra *A teoria do romance*. Trata-se não apenas de mostrar como o romance é uma forma, entre outras, historicamente situada na modernidade, mas, principalmente, como o romance é a forma moderna por excelência, forma que guarda em seus princípios formais – como a não-organicidade, a fragmentariedade e a ironia – uma expressão desta época. Partindo da teoria do romance do Romantismo, em particular a de Friedrich Schlegel, o artigo busca comparar esta perspectiva com a de Lukács, extraíndo algumas consequências de suas diferenças. A principal delas é que, embora Lukács acate a caracterização romântica do romance como forma que contém em si todos os gêneros e que é atravessada pela subjetividade de seu sujeito criador, ele ainda situa o romance predominantemente no gênero épico e, nesse sentido, insiste que ele deve aceder à alguma objetividade em sua configuração. O caminho para esta objetividade, contudo, não pode ser o mesmo da épica antiga, mas passa por acatar e acolher a fragmentariedade e a perda da iminência de sentido do mundo moderno.

**Palavras-chave:** Georg Lukács; Friedrich Schlegel; Teoria do romance; modernidade.

Pode-se imaginar o romance sem o mundo moderno? O romance é o mundo moderno; não apenas não poderia existir sem este, como a onda sem o mar, mas por alguns aspectos identifica-se com este, é a mutável expressão dele, como o olhar e o contorno da boca são a expressão de um rosto (Claudio Magris, 2009).

---

1 O presente artigo é uma versão parcialmente modificada de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, *Romance e modernidade no jovem Lukács* (2015), pesquisa financiada pela FAPESP. O texto integral pode ser acessado em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-22062015-140405/pt-br.php>.

2 Doutora em sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Contato: [anouch.kurkdjian@gmail.com](mailto:anouch.kurkdjian@gmail.com).

Mais do que simplesmente compreender o romance como uma forma que tem sua gênese na modernidade – o que hoje seria algo mais ou menos banal e que pode sem dificuldade ser verificado empiricamente, se levamos em conta que uma forma ficcional longa e escrita em prosa era praticamente inexistente na antiguidade<sup>3</sup> – Lukács, em sua *Teoria do romance*, pensa o romance como forma literária mais representativa da época moderna. Assumindo uma comparação estabelecida pela primeira vez por Friedrich Schlegel entre formas literárias de validade permanente e formas específicas à determinadas épocas históricas, Lukács enxerga o romance não só como uma forma moderna, dentre outras, mas como a forma moderna por excelência, o que lhe permite tomá-la como via de acesso e de crítica à própria experiência social de alienação que vigora na modernidade<sup>4</sup> - itinerário que percorrerá no ensaio em questão, escrito entre 1914 e 1915 e publicado como livro em 1920.

O próprio Lukács não deixa de notar como a relação entre romance e época moderna fora uma percepção acertada e, mais do que isso, uma contribuição importante do romantismo de Jena para a reflexão sobre a forma romance:

O romantismo alemão, embora nem sempre esclareça em detalhes, estabeleceu uma estreita relação entre o conceito de romance e o de romântico. Com toda a razão, pois a forma do romance, como nenhuma outra, é uma expressão do desabrigo transcendental (Lukács, 2000, p. 37).

À primeira vista a relação entre “romance” e “romântico” aparenta ser quase óbvia nos escritos de Schlegel, já que muitas vezes a utilização dos dois conceitos é intercambiável. Em outros momentos, as tentativas de definição ganham a forma de tautologias, como a da “Carta sobre o romance”, na qual Schlegel define o romance como “um livro romântico” (Schlegel, 1994, p. 67). Um

---

3 Uma exceção seria o romance bizantino, mas este era normalmente considerado inferior à épica e a lírica em verso da Grécia e da Roma antigas. Ver: Schmidt, “Forms of modernity”, 2011, p.49.

4 As determinações mais propriamente materiais da sociedade moderna, enquanto forma social baseada no modo de produção capitalista, só serão investigadas por Lukács em obras posteriores, especialmente a partir de *História e consciência de classe* (1923). Embora já em *História do desenvolvimento do drama moderno* (1911) Lukács recorresse à leitura que autores da sociologia clássica alemã fizeram da obra central de Marx, na *Teoria do romance* o que predomina é a caracterização da sociedade moderna em termos de uma filosofia da história.



olhar mais apurado, portanto, não deixa de notar que prevalece certa ambiguidade na utilização desses dois conceitos e também de outros que compõem a mesma constelação, como o de “poesia romântica”, o de “romanesco”, o de “poesia progressiva”, entre outros. De fato, em seus textos, Schlegel utiliza esses termos de maneira variada: se em alguns momentos eles parecem se tratar quase de sinônimos, em outros há uma escolha deliberada por um ou outro conceito, o que parece assinalar com precisão certa diferença – sempre sutil – entre eles. Isso evidencia que o esclarecimento preciso dos significados dos conceitos de “romance” [*Roman*] e de “romântico” [*Romantische*], bem como da relação entre eles, está longe de ser óbvia. Como o próprio Friedrich Schlegel certa vez afirmou em uma carta a seu irmão August, só a ideia de poesia romântica exigiria 125 páginas para ser adequadamente exposta<sup>5</sup>.

Esta turbidez dos conceitos, aliás, deu ensejo a uma série de interpretações a respeito de suas relações e de seus significados e pode-se mesmo dizer que a partir dessa questão se constitui um dos debates clássicos da literatura sobre o primeiro romantismo. De maneira simplificada, é possível dizer que o cerne da questão foi estabelecer se por “poesia romântica” procurava-se designar o romance enquanto forma específica, o romance em prosa moderno, portanto, ou se antes, a referência era mais ampla e tinha como base a literatura do início da época moderna, expressa em obras tão díspares entre si no que diz respeito ao gênero literário quanto as de Dante, Cervantes e Shakespeare. O que essa discussão visava estabelecer era se a valorização do romance pelo romantismo tinha como foco o romance moderno – cujo ápice seria *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe – ou se, antes, essa valorização recaía em obras da época medieval e do início da época moderna, que não se limitavam necessariamente à narração em prosa<sup>6</sup>.

---

5 Carta de Friedrich a August W. Schlegel, primeiro de dezembro de 1797, KA XXIV, 53 *apud* Frederick Beiser, “The meaning of ‘Romantic Poetry’”, in *The romantic imperative* (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2006).

6 De um lado, Rudolf Haym em seu *Die romantische Schule* (1870), defendia que “poesia romântica” era apenas maneira de se referir ao romance e o tipo de literatura que ele inaugura. Para sustentar sua posição, Haym mostra as semelhanças entre o ideal de poesia romântica exposto no fragmento 116 da *Athenäum* e as características atribuídas ao romance de Goethe na resenha que

Pelo menos um dos sentidos do conceito de “romântico” é cronológico, já que nos textos de Schlegel o termo frequentemente aparece associado à época moderna, quando é mobilizado para caracterizar a arte da época moderna em contraposição à arte da época clássica. No entanto, embora o romântico esteja largamente associado à modernidade, em alguns momentos sua utilização aponta para o fato de que o romântico e o moderno não são equivalentes<sup>7</sup>. Na “Carta sobre o romance”, Schlegel estabelece essa distinção por meio do confronto entre *Emilia Galotti*, drama burguês de Lessing, que seria extremamente moderno, mas nada romântico, e a obra de Shakespeare, esta sim verdadeiramente romântica. Se o simples fato de uma obra ter sido produzida na época moderna não garante que ela seja romântica, “romântico”, portanto, não é apenas uma designação cronológica, mas diz respeito a certo ideal artístico, cujas primeiras manifestações Schlegel localiza, de fato, no início da era moderna:

É aí que procuro e encontro o romântico, nos velhos modernos, em Shakespeare, em Cervantes, na poesia italiana, naquela era do cavaleiro andante, do amor e da fábula, de onde provêm as coisas e mesmo a palavra. Até o momento, é só isto que pode fornecer uma oposição às poesias clássicas da Antiguidade; apenas estas inflorescências da fantasia, de eterno frescor, são dignas de ser utilizadas para coroar as antigas imagens da divindade. E decerto tudo o que há de melhor na poesia moderna tende para lá, segundo o espírito e mesmo segundo a modalidade; seria preciso, portanto, que houvesse um retorno aos antigos. Assim como nossa arte poética começa no romance, a dos gregos começou na épica e nela de novo se dissolveu (Schlegel, 1994, p. 67).

O verdadeiramente romântico, portanto, é encontrado nos “velhos modernos”: nas obras do Renascimento italiano, na época

---

Schlegel faz ao *Meister* de Goethe. De outro lado, Lovejoy, em um famoso artigo de 1916, contrapôs-se veementemente a essa interpretação, já que considerava o termo “romântico” como sendo referido não ao romance moderno, tal como supunha Haym, mas aos autores da transição da época medieval para a época moderna, tais como Dante, Cervantes e Shakespeare, autores que não escreviam romances no sentido moderno do termo. Cf. Hans Eichner, “Friedrich Schlegel’s Theory of Romantic Poetry”, *PMLA* 71, n° 5 (1 de dezembro de 1956): 1018–41, doi:10.2307/460525.

7 “Estabeleci um parâmetro preciso da oposição entre antigos e românticos. Peço a você, entretanto, que não suponha daí que o romântico e o moderno me sejam completamente equivalentes” (Schlegel, 1994, p. 66).

da cavalaria e nas primeiras manifestações do romance na Itália e na Espanha; resumidamente, naquela tríade composta por Dante, Shakespeare e Cervantes. Schlegel caracteriza as obras desse período como sendo atravessadas por uma tensão entre o fantástico e o sentimental, além de um predomínio da liberdade da fantasia e da imaginação, aliadas à presença de elementos mágicos e maravilhosos (Schlegel, 1994, p.65).

Em outra obra, na verdade em um conjunto de cadernos contendo as ideias e anotações incipientes de Schlegel sobre literatura que ficaram conhecidos como *Fragments sobre poesia e literatura*, é possível encontrar uma série de comentários sobre outros autores dessa mesma época: além de Dante, Cervantes e Shakespeare, figuram também Ariosto, Boccaccio, Boiardo, Guarini, Petrarca, Pulci e Tasso<sup>8</sup>, cujas obras Schlegel denomina “poesia romântica”. Por esta ideia, Schlegel procura marcar a combinação entre diferentes elementos presentes nas obras: o elemento fantástico, o elemento mímico e o elemento sentimental. O fantástico diz respeito à fantasia, ao voo livre da imaginação, uma característica que já no *Sobre o estudo da poesia grega*, Schlegel via como predominante na poesia moderna. O mímico associa-se à propriedade de representar o mundo, de ser um “espelho” da vida<sup>9</sup>. Já o conceito de sentimental, conforme exposto na *Conversa sobre a poesia* é “o que nos agrada, onde o sentimento domina, mas aquele sentimento espiritual, não o que provém dos sentidos. A fonte e alma de todas as emoções é o amor, e na poesia romântica é preciso que esteja pairando, quase invisível e por toda parte, o espírito do amor” (Schlegel, 1994, p. 65). Toda a poesia, portanto, deveria representar a realidade, mas também criá-la por meio do uso livre da imaginação, a partir do sentimento.

Voltando à “Carta sobre o romance”, nela Schlegel pondera que após esse feliz período, no qual a literatura do início da época moderna teria se aproximado da beleza da antiga, a literatura teria

---

8 Cf. Eichner, 1956, p. 1022.

9 Esse termo, usado pelo próprio Schlegel, não deve ser confundido com o sentido a ele atribuído posteriormente no âmbito da teoria literária, como uma representação fiel e realista do mundo, na medida em que para Schlegel o mímico sempre deve ser combinado ao elemento fantástico, sendo este último um órgão fundamental da poesia. Na “Carta sobre o romance”, Schlegel explica como a poesia romântica está assentada sobre bases históricas e frequentemente toma como seu ponto de partida histórias ou eventos verdadeiros, mas estes são sempre remodelados e reconfigurados pela invenção do autor.

atravessado uma fase de decadência. Nesse sentido, Schlegel critica uma série de obras do século XVIII em diante, “de Fielding a La Fontaine” (Schlegel, 1994, p. 62) que seriam obras puramente sentimentais – sentimental entendido aí de maneira pejorativa e corriqueira como o que comove de maneira trivial, sem profundidade. A crítica de Schlegel aos romances modernos se dirige, ademais, à ausência de fantasia e ao prosaísmo que neles predomina; essa preponderância de um realismo bruto e sem fantasia faz dos romances de Jonathan Swift, Fielding e Richardson obras dominadas pela trivialidade e por um humor tolo, pouco espirituoso, em nada parecido com a sátira de Cervantes, que Schlegel tanto valoriza. Por isso, ele propõe que a literatura moderna torne a beber de sua fonte original, das obras dos “verdadeiramente românticos”, ou seja, dos “velhos modernos”.

Apesar da concordância de Lukács a respeito do vínculo indissolúvel entre romance e modernidade estabelecido por Schlegel, parece haver, no entanto, uma diferença sutil, embora plena de consequências entre essas duas teorias do romance. Pelo que vimos até aqui é possível afirmar que por “romântico” Schlegel não compreende o romance enquanto forma específica, mas antes considera românticas as obras dramáticas, líricas e épicas do início da era moderna. E, de fato, quando na “Carta sobre o romance” Schlegel oferece um esclarecimento sobre seu conceito de romance, ele afirma de maneira peremptória que ele não deve ser entendido tanto como um gênero, quanto como um elemento de toda poesia, que se faz presente em menor ou maior grau, mas nunca pode faltar completamente em uma obra. Com isso, sua exigência de que toda a poesia deva ser romântica pode ser compatibilizada com o rechaço veemente “ao romance, na medida em que ele se pretenda um gênero específico” (Schlegel, 1994, p. 67). Se associarmos essa distinção à crítica dirigida por Schlegel aos romances modernos, chegamos à conclusão que o problema destes é justamente o de se limitarem a um gênero específico, restrito à representação realista do mundo, dominado por tendências prosaicas, sem qualquer espaço para a fantasia e para a poesia. Na concepção de Schlegel o verdadeiro romance não se restringe a uma manifestação moderna do gênero épico, mas distingue-se por ser uma mistura entre “narrativa, canção e outras formas” (Schlegel, 1994, p.68), isto é, seu traço característico é que ele deve ser uma mistura, não ficando restrito ao épico. Se para Schlegel o romance é a forma privilegiada de expressão da época moderna, isso se deve ao fato de que ele

não é apenas uma manifestação de um gênero dentre outros, mas porque ele é um gênero que abrange os outros em si mesmo – um gênero misto, mas também o gênero dos gêneros, o gênero único da modernidade.

Essa capacidade de representar seu mundo, de ser como que o espelho “de todo o mundo circundante, uma imagem da época” (Schlegel, 1997, p. 64. - Frag. 116), é um traço que o romance guarda em comum com a epopeia, forma literária representativa do mundo grego. Mas se ambas as formas têm em comum o fato de serem, cada uma à sua maneira, uma exposição extensiva do mundo que as circunda, há, no entanto, uma diferença crucial entre elas, já que “nada é mais oposto ao estilo épico do que as influências da própria disposição pessoal que se tornam, de algum modo, visíveis; para não falar do abandono ao próprio humor, do jogar com ele, como acontece nos melhores romances” (Schlegel, 1994, p. 68). Ao contrário da epopeia, uma exposição objetiva de um mundo que se apresenta imediatamente tal qual ele é, o romance é atravessado pela subjetividade de seu autor, cuja personalidade, experiências e visão de mundo informam a seleção do material a ser exposto e se fazem presentes na composição da obra. Assim, não é possível para o romance ter uma relação imediata com o material a ser exposto, que é sempre alterado e modificado pela subjetividade do autor: “o de melhor nos melhores romances é apenas uma autoconfissão mais ou menos encoberta do autor, o produto de sua experiência, a quintessência de sua singularidade” (Schlegel, 1994, p. 69).

Para Schlegel, portanto, o romance se distingue da epopeia por não ser uma exposição objetiva do mundo, baseada na distância entre o narrador e o objeto a ser narrado, mas por ser uma forma na qual a subjetividade se sobressai. Isso não significa que a criação do autor reine absoluta e que o elemento mimético esteja ausente do romance, mas aponta para o fato de que no mundo moderno a realidade não poderia ser mimetizada de maneira direta, mas dependeria da reflexão do sujeito criador acerca de seu entorno. O que distingue a atividade artística moderna da antiga é que aquela envolve uma atividade reflexiva, enquanto esta era feita de maneira mais espontânea e intuitiva. Por isso, Schlegel irá atribuir à arte moderna a marca da atividade reflexionante, na medida em que ela não se faz de modo natural, mas opera a partir do entendimento e da imaginação, instâncias eminentemente subjetivas, que carregam a marca da individualidade de seu portador.

Embora Lukács concorde com Schlegel a respeito da mistura dos gêneros e julgue este um fato incontornável para a compreensão das formas literárias na modernidade, algo que produz modificações formais importantes para o romance, ainda assim ele considera o romance como uma forma fundamentalmente épica, isto é, como o desenvolvimento moderno da epopeia. Por isso, Lukács acerca-se de seu problema central no ensaio *A teoria do romance* procurando estabelecer um contraste entre as duas grandes objetivações da “grande épica” [*die grosse Epik*], a epopeia [*Epopöe*] e o romance.

Epopeia e romance não se distinguem em suas intenções configuradoras – pois enquanto formas épicas ambas procuram dar forma à “totalidade extensiva da vida” –; a diferença entre elas reside, na verdade, no mundo que cada uma tem que configurar, ou para usar os termos de Lukács, nos “dados histórico-filosóficos” com os quais elas se deparam:

O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade (Lukács, 2000, p. 55).

Vimos que, para Lukács, a forma do romance é expressão do desabrigo transcendental. Com isso ele sublinha o fato de que os próprios elementos formais do romance carregam consigo sua historicidade. Isto é central: mais do que afirmar que as formas estão inseridas em um processo histórico, o argumento de Lukács insiste em apontar que os próprios elementos internos às formas artísticas são históricos.

Assim, o autor se dedica a expor as continuidades e discontinuidades formais entre essas duas objetivações de grande épica. Se partirmos de uma distinção puramente didática entre os três momentos que conformam um gênero literário, sua forma externa, seu conteúdo e sua forma interna, é possível afirmar que para Lukács a substância do gênero reside em sua forma interna, isto é, no modo de organização e construção da obra, segundo determinado princípio. Por isso, aquela que seria a diferença mais visível quando se compara epopeia e romance, isto é, o fato de que a primeira é constituída por versos, ao passo que o segundo é escrito em prosa, Lukács considera mais uma expressão do que a verdadeira essência que os distingue. Segundo ele, seria superficial e formalista definir gêneros literários única e decisivamente com

base na característica de serem escritos em verso ou prosa, uma vez que existiram romances escritos em verso<sup>10</sup>.

Apesar dessa ressalva, Lukács sublinha que a escrita em verso da epopeia desempenha um papel fundamental para a manutenção da harmonia dessa forma. Para ele, a compreensão pré-literária do mundo cristalizada no mito purificou-o de qualquer carga trivial, carga esta que começa timidamente a se fazer presente no mundo homérico, mas que é aí plenamente contornável pelo recurso ao verso, expressão que mantém coesos e dotados de sentido os elementos que poderiam vir a se desprender do todo e se tornar triviais. No mundo esvaziado de sentido do romance, porém, essa coesão não pode ser conquistada de um só golpe pelo verso, sob o risco de transformar o romance em um idílio ou em um jogo lírico. Estranho à matéria moderna, portanto, o verso é banido da grande épica e dá lugar à prosa, um meio expressivo mais maleável já que livre das obrigações do ritmo e da rima e, portanto, mais capaz de construir algum sentido a partir das fraturas da situação de mundo moderna:

No mundo da distância todo verso épico torna-se lírica – os versos de *Don Juan* e *Oniéguin* pertencem à companhia dos grandes humoristas – pois, no verso, tudo o que está oculto torna-se manifesto, e a distância, que o passo cauteloso da prosa transpõe com arte por meio do sentido que se insinua pouco a pouco, vem a lume em toda sua nudez, escarnekida, espezinhada ou como sonho esquecido na rápida carreira dos versos (Lukács, 2000, p.58).

Ora, se a diferença essencial entre a epopeia e o romance não reside na construção externa de ambos, o que Lukács sublinha como a diferença fundamental entre as duas formas é o fato de que “a epopeia dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si mesma, o romance busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida” (Lukács, 2000, p. 60). Uma vez que nem a totalidade objetiva da vida, nem sua relação com os sujeitos é espontaneamente harmoniosa, o romance não possui mais aquela relação *dada* com a totalidade e o sentido, como a

---

10 “Fenômeno que alguns qualificam como uma transição da epopeia tardia até a prosificação total a partir do século XVIII”, segundo Kurt Spang, mas também romances modernos que foram escritos em verso, como o exemplo citado por Lukács, *Oniéguin* de Pushkin (1831) e *Dom Juan* de Byron (1818-24). Cf. Kurt Spang, *Géneros literarios, Teoría de la literatura y literatura comparada*, no. 14 (Madrid: Editorial Síntesis, 1993), 122.

epopeia, mas necessita *descobrir* e *construir* essa totalidade. Há no romance, portanto, a presença de uma intenção configuradora fundamental que Lukács expressa por meio da ideia de “busca”. Essa ideia revela que, diferente do que ocorria no mundo da epopeia, no mundo moderno os caminhos não estão dados, o sentido não emerge de modo imediato e a existência aparece como algo estranho ao indivíduo.

Essa determinação do romance, isto é, a presença de uma intenção que conduz a configuração no lugar de uma harmonia previamente estabelecida, exprime-se objetivamente na psicologia dos heróis do romance: são pessoas em busca de algo [*ein Suchender*] e, pode-se mesmo dizer, em busca de si mesmas, na medida em que parte da narrativa de um romance consiste na exposição processo de formação, sempre problemática, dessas figuras. No centro da forma romance, portanto, está um personagem que busca compreender o mundo e sua própria vida, de modo que o romance se organiza como uma trajetória rumo ao autoconhecimento e ao desvelamento de algum sentido, antes oculto, do mundo. Essa ideia da busca revela também que, diferentemente do que ocorria na epopeia, no romance o sentido e os caminhos não estão dados imediatamente ao herói, ou mesmo quando eles aparentemente estão, isso não significa uma correspondência necessária com o mundo, mas pode ser apenas um dado psicológico, individual: daí porque o romance possa ter como heróis personagens loucos ou criminosos e toda série de indivíduos que agem a partir de valores incompatíveis com as normas sociais ou éticas e que, por isso, entram em conflito com o mundo.

Conflito de uma ordem tal que não tinha lugar na epopeia, uma vez que lá o mundo e suas normas jamais poderiam constituir-se enquanto algo estranho ao indivíduo. É claro que crime e loucura por vezes aparecem nos relatos épicos, mas com um significado totalmente distinto do que no romance. Na epopeia, o crime é imediatamente punido com vingança, isto é, não há lugar para uma vida inteira criminosa, nem para uma desorientação moral profunda como no romance: os homens conhecem as normas e sabem o que configura um crime, e sabem também que o crime acarreta uma vingança seja por parte de outro homem, seja uma vingança divina. No romance, ao contrário, loucura e crime aparecem como objetivações do “desterro transcendental”, isto é, a própria psicologia do herói romanescos dá testemunho da dissociação entre ação individual e mundo social, entre alma e valores



sociais, uma vez que não existe um fundamento imanente, um valor central e fundante que forneça sentido e unidade ao caos e à fragmentariedade da vida. E justamente pela ausência de um conjunto de normas imediatamente aceitas e de valores compartilhados por todos, as próprias fronteiras entre a loucura e a sabedoria, entre o crime e o heroísmo são instáveis e, no limite, meramente psicológicas, subjetivas.

## **A segunda natureza**

A atenção dedicada por Lukács ao fundamento sócio-histórico do contraste entre o mundo da epopeia e o mundo do romance, bem como sua preocupação em sublinhar a negatividade de seu presente, ficam patentes em um de seus conceitos mais frutíferos, o conceito de “segunda natureza”. Por meio dele, nosso autor procura caracterizar a sociedade moderna enquanto uma estrutura que se impõe ao indivíduo e suas aspirações como algo estranho. Se no mundo grego, como procuramos descrever, as aspirações do indivíduo coincidiam com a realidade objetiva do mundo, na modernidade, interioridade e mundo empírico são incongruentes e este se apresenta como um mundo inautêntico e convencional, desprovido de sentido:

Quando objetivo algum é dado de modo imediato, as estruturas com que a alma se defronta no processo de sua humanização como cenário e substrato de sua atividade entre os homens perdem seu enraizamento evidente em necessidades suprapessoais do dever-ser; elas simplesmente existem, talvez poderosas, talvez carcomidas, mas não portam em si a consagração do absoluto nem são os recipientes naturais da interioridade transbordante da alma. Constituem elas o mundo da convenção, um mundo de cuja onipotência esquiva-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. Ele é uma segunda natureza; assim como a primeira, só é definível como a síntese das necessidades conhecidas e alheias aos sentidos, sendo portanto impenetrável e inapreensível em sua verdadeira substância (Lukács, 200, p. 62).

A oposição entre eu e mundo, enfocada a partir de diversos prismas ao longo de todo o ensaio de Lukács – como perda da unidade dos homens entre si, perda da unidade com a natureza e com os deuses – encontra no conceito de segunda natureza sua formulação mais contundente.

Alguns comentadores – e mesmo o próprio Lukács no prefácio do livro – enfatizam que esse posicionamento crítico frente às estruturas sociais evidencia um afastamento, pelo menos no que diz respeito às questões de “natureza social” (e não, como defende Lukács, nas de natureza “estético-filosóficas”) entre o autor de *A teoria do romance* e seu “guia metodológico universal”, Hegel. Em seu *Princípios da filosofia do direito*, Hegel associa a ideia de segunda natureza, *grosso modo*, ao mundo do espírito:

§ 4 - O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo (Hegel, 1997, p.12).

Mais adiante, no parágrafo 151, Hegel especifica essa caracterização e descreve a segunda natureza como a cristalização dos costumes e das instituições de um povo, como a eticidade humana:

Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito (Hegel, 1997, p.147).

A segunda natureza é, portanto, vista positivamente como a saída do reino da necessidade e a entrada no reino da liberdade, onde o homem pode atuar e desenvolver-se livremente. As instituições sociais, tais como o Estado, a família, a sociedade, criadas pela atividade consciente do homem ao transformar seu mundo, são para Hegel vias para a realização plena da liberdade, na medida em que conciliam interesses individuais e coletivos.

Ao expor o percurso do desenvolvimento do espírito e sua objetivação, Hegel distingue uma primeira esfera do direito, a do direito abstrato, na qual o espírito busca dar a si um domínio

exterior, dado na propriedade. Mas trata-se de uma liberdade ainda formal, na medida em que esse direito pode ser violado por outra pessoa. A segunda esfera dos direitos seria a moralidade subjetiva, na qual o espírito se concretiza na figura do sujeito que busca ser livre na medida em que busca realizar o Bem. Mas nessa esfera a liberdade ainda não está plenamente realizada, pois o sujeito pode colocar seu bem-estar individual acima do Bem Universal. Por isso, para Hegel é necessário que o conteúdo moral adquira existência nas instituições, pois elas são capazes de mediar os interesses particulares e universais em uma síntese que efetiva a liberdade: essa é a esfera da eticidade, na qual operam as instituições da família, da sociedade civil e do Estado. Em Hegel, portanto, vigora a ideia de que as instituições estão em consonância com a vontade individual, ou ainda, que a própria vontade individual as põe.

Em Lukács, ao contrário, a segunda natureza aparece como índice da cisão entre vida e sentido, entre alma e mundo. As estruturas sociais são vistas sob um prisma negativo, na medida em que se apresentam como algo estranho aos homens, um mundo da convenção impenetrável para a interioridade. Assim como a separação do homem em relação à natureza (a primeira natureza), relação que se caracteriza pela subordinação desta ao puro conhecimento dos homens, isto é, por um distanciamento reflexivo do homem em relação tanto à natureza exterior quanto a sua própria condição natural, o mundo das estruturas sociais só é compreensível sob a forma de leis sobre seu funcionamento, que adquirem um caráter eterno, “imutável e fora do alcance humano” (Lukács, 2000, p.65). O conceito de segunda natureza, portanto, surge para dar conta daquilo que tendo sido historicamente produzido, aparece, no entanto, como natural. Nesse mundo de coisas criadas pelos homens, mas estranhas a eles, o indivíduo se posta como diante de enigmas que não pode decifrar. Tudo se passa como se aquilo que é produzido pelos homens e, portanto, histórico, se transformasse em natureza imutável, a história se tornasse natureza<sup>11</sup>:

Enquanto as estruturas construídas pelo homem para o homem lhe são verdadeiramente adequadas, são elas a sua pátria inata e necessária; nenhuma aspiração pode nele surgir que ponha e experimente a natureza como objeto de busca e descoberta. A primeira natureza, a natureza como conformidade

---

11 Cf. Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural”, in *Escritos filosóficos tempranos* (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 315–34.

a leis para o puro conhecimento e a natureza como o que traz consolo para o puro sentimento, não é outra coisa senão a objetivação histórico-filosófica da alienação do homem em relação às suas estruturas (Lukács, 2000, p.65).

Isso foi bem notado por Adorno, em cujas reflexões sobre a sociedade capitalista é possível notar a presença e o desenvolvimento dessa ideia de Lukács segundo a qual se procura designar a intersubjetividade na qual o mundo social, ele mesmo um produto da atividade humana, adquire perante o indivíduo isolado um teor convencional, torna-se um mundo petrificado e estranho, nas palavras de Lukács, não mais um “lar paterno, mas um cárcere” (Lukács, 2000, p.65).

A tensão entre a interioridade do indivíduo e o mundo circundante é o centro em torno do qual se move a trama romanesca e objetiva-se na problemática do herói do romance, que nasce justamente desse alheamento em face do mundo exterior. É o conflito entre o herói do romance e seu mundo é, por sua vez, o fundamento da tipologia romanesca esboçada por Lukács na segunda parte de seu ensaio<sup>12</sup>.

## A totalidade problemática do romance

O caráter orgânico da cultura grega, a ausência de qualquer tensão, seja entre vida e sentido, seja entre homem e mundo, ou

---

<sup>12</sup> Uma análise mais substantiva do conceito de segunda natureza formulado por Lukács, aliás, deve levar em conta a importância das teorias de Marx, mas também dos autores da assim chamada sociologia clássica alemã para a sua formulação, especialmente no que concerne à ênfase dada ao caráter alienante da sociedade moderna e as consequências disto para a subjetividade – contribuição suscitada pela leitura e pelo confronto das teorias de Simmel, Tönnies e Max Weber, com a teoria do fetichismo exposta n’*O capital*. Ainda que na *Teoria do romance* tal tema seja trabalhado de maneira mais abstrata e menos sociológica, é importante apontar que na primeira obra de Lukács, *Evolução histórica do drama moderno*, o diagnóstico de Lukács sobre a modernidade é feito a partir da chave da alienação e da objetificação da vida vigentes na sociedade burguesa, conforme o tratamento dado à questão por Simmel na *Filosofia do dinheiro*. Vale lembrar que nessa obra Simmel discute temas presentes n’*O capital*, como por exemplo a teoria do valor-trabalho e as consequências da divisão do trabalho para a subjetividade. Sobre essa relação, Arato e Breines afirmam: “É evidente que a compreensão inicial de Lukács sobre a reificação e sua visão sobre as tarefas de uma sociologia da cultura foram enfaticamente moldadas por Georg Simmel, especialmente por seu *Filosofia do dinheiro*” (Arato e Breines, 1979, p. 15).

entre interior e exterior, e o fato de que ela se constitui enquanto uma totalidade fechada a partir de si mesma e que se apresenta de maneira imediata, se expressa na própria estrutura e no conteúdo da epopeia. Em primeiro lugar, a inexistência de uma separação entre homem e comunidade, implica que não se possa falar de uma individualidade criadora nas narrativas homéricas. Se o sentido está dado no mundo e é imediatamente reconhecível por todos os membros de uma comunidade, a ela organicamente ligados, não existe a possibilidade de uma visão individual e idiossincrática acerca dos acontecimentos narrados<sup>13</sup>. Não apenas a questão da autoria em seu sentido moderno não se coloca nas narrativas homéricas, uma vez que se trata de uma coligação de histórias comunitárias, mas, além disso, na épica grega o mundo é narrado tal como ele é, sem a interposição da subjetividade do autor.

Segundo Lukács, essa ausência de uma subjetividade criadora na epopeia exprime-se, analogamente, na figura de seus heróis: “o herói da epopeia nunca é, a rigor, um indivíduo. Desde sempre considerou-se traço essencial da epopeia que seu objeto não é um destino pessoal, mas o de uma comunidade” (Lukács, 2000, p.67). O caráter orgânico da comunidade e os fortes laços que conectam seus membros a um mesmo sistema de valores que engloba a todos implica que nenhuma de suas partes pode se desconectar tanto do todo social a ponto de distinguir-se enquanto individualidade e nem voltar-se sobre si mesmo, isoladamente, de maneira a constituir uma interioridade. O equilíbrio entre a parte e o todo, isto é, entre o indivíduo e a comunidade, determina que o interesse da aventura narrada não resida propriamente no herói, mas na importância que este tem para sua comunidade. Explica-se assim a necessidade de que o herói da epopeia sempre seja um rei, pois a vida do herói deve cristalizar o destino de sua comunidade. Desse modo, o retorno de Ulisses à Ítaca e a importância do sucesso ou insucesso do herói não deriva tanto das possíveis consequências para ele, seu filho Telêmaco ou sua esposa Penélope, mas, sobretudo, para o destino de seu reino, que desprovido de seu líder, corre o risco de ser destruído pelos vorazes pretendentes que cobiçam seu trono e suas riquezas.

---

13 “Para o mundo grego da era homérica a conexão entre autoria e autoridade ainda não estava colocada, porque não era necessária; não era necessária porque não havia lugar ou necessidade para que uma visão idiossincrática se destacasse do interesse comunitário” (J. M. Bernstein, 1984, p. 51).

Se a vida comunitária apresenta-se como uma totalidade concreta e significativa em si mesma, formalmente o princípio que rege a epopeia também é o da organicidade. A epopeia é uma totalidade orgânica, o que significa que suas partes possuem vida própria, quer dizer, são unidades, mas integram-se imediatamente ao todo a partir de sua própria relevância interna. Além disso, o conjunto das aventuras de uma epopeia, embora seja articulado, não é de maneira alguma fechado, pois pode sempre incluir novos elementos, já que “o mero contato de fatos concretos entre si faz surgir relações concretas” (Lukács, 2000, p. 68). Chama atenção, portanto, o fato da epopeia não possuir uma estruturação estritamente lógica como a tragédia, que contém um início, um meio e um fim claramente determinados, mas poder começar *in media res*, sem orientar-se para um desfecho.

Uma vez que na modernidade a totalidade não é imanente à vida, Lukács ressalta algumas obras que tentaram contornar esse problema por meio de expedientes puramente artísticos. Este seria o caso das *Afinidades eletivas* de Goethe e do *Canto dos nibelungos* de Hebbel, onde o tratamento de tom dramático de materiais em si mesmos épicos funcionaria como meio para criar uma unidade em um contexto no qual a totalidade espontânea da vida já se desintegrara. Pois, segundo Lukács, por se situar na esfera da essência e não da vida concreta, o drama pode se estruturar a partir de um problema central, diante do qual cada parte ganha existência na medida em que se fizer necessária para esse centro. Mas o Lukács da *Teoria do romance* vê com maus olhos tais soluções, discernindo nelas um descompasso entre a matéria épica e a estrutura dramática que desequilibraria a obra como um todo – seus personagens não se sustentariam enquanto indivíduos empíricos, a ação não constituiria uma totalidade. Mesmo que esses problemas específicos fossem de algum modo disfarçados, a questão fundamental para Lukács é que o caráter composto da totalidade da obra ficaria evidente demais, justamente por ser determinado por um problema abstrato<sup>14</sup>:

A arte elevada de Goethe nas *Afinidades eletivas*, com razão chamada por Hebbel de “dramática”, é perfeitamente capaz de tudo matizar e ponderar em função do problema central, mas

---

14 No caso do “romance dramático” de Goethe, por exemplo, o caráter artificial da composição notado por Lukács se faz presente no tratamento dos relacionamentos amorosos, construídos a partir da metáfora fornecida pela teoria a respeito das afinidades existentes entre determinados compostos químicos.

mesmo as almas, guiadas de antemão para os estreitos canais do problema, não podem gozar aqui de uma verdadeira existência; mesmo a ação não se integra numa totalidade; a fim de preencher o casulo graciosamente delgado desse pequeno mundo, o escritor se vê forçado a inserir elementos estranhos, e ainda que isso sempre fosse tão bem-sucedido quanto em momentos esparsos de extremo tato no arranjo, disso jamais resultaria uma totalidade (Lukács, 2000, p. 54):

Lukács estabelece, assim, uma distinção entre dois tipos de configuração, a totalidade extensiva, própria à épica, e uma unidade composta, característica do drama. Como na épica a totalidade não pode ser apenas formal, como no drama, mas deve levar em conta uma multiplicidade de detalhes de modo a organizar a realidade extensiva da vida, isto é, de modo a dar uma ideia concreta do todo, e como, na modernidade, essa totalidade não é mais dada de modo evidente, a configuração de uma verdadeira totalidade épica encontra-se ameaçada. Para Lukács, uma vez que a totalidade se fragmentou e não é mais evidente, não seria possível buscá-la através de meios artísticos, pois por esse caminho pode-se ascender a uma unidade, “mas nunca uma verdadeira totalidade” (Lukács, 2000, p. 54). Ou seja, a configuração realizada pela forma não pode se dar de maneira abstrata, desconsiderando os dados fundamentais da realidade em prol de uma solução puramente artística, isto é, por meio da imposição de uma estrutura composicional estabelecida previamente, pois desse modo a obra de arte não se sustentaria enquanto tal, na medida em que a forma permaneceria externa ao conteúdo, ou dito de outra maneira, na medida em que o conteúdo seria mero suporte para uma estrutura composta de modo visivelmente arbitrário. Em resumo, a questão que Lukács localiza é uma questão central para a reflexão sobre a arte na época moderna, do caráter necessariamente fragmentário das obras artísticas que buscam formalizar sua época: pois de um mundo fragmentado não pode emergir uma totalidade harmônica clássica e toda tentativa de suplantá-la por meios composicionais permanece uma solução artificial, puramente abstrata, e revela o fracasso da obra enquanto forma, na medida em que ignora o traço mais essencial do mundo que deveria configurar.

A condição paradoxal do romance, para Lukács, se expressa no fato de que ele surge em um contexto marcado pela perda de imanência do sentido à vida, pela ausência de uma

totalidade claramente discernível, mas deve ainda assim configurar uma totalidade, sem, no entanto, recorrer a atalhos puramente composicionais. É aí que Lukács insiste em uma ideia radical do ponto de vista estético: diante de tal estado de coisas, a única alternativa que resta ao romance é justamente incorporar essa ausência de sentido como fio condutor, curvar-se ao contrassenso e, por esta via, procurar extrair alguma nesga de sentido:

Toda forma é a resolução de uma dissonância fundamental da existência, um mundo onde o contrassenso parece reconduzido a seu lugar correto, como portador, como condição necessária do sentido. Se portanto numa forma o cúmulo do contrassenso, o desaguar no vazio de profundos e autênticos anseios humanos ou a possibilidade de uma nulidade última do homem, tem de ser acolhido como fato condutor, se aquilo que é em si um contrassenso tem de se explicado e analisado, e em decorrência inapelavelmente reconhecido como existente, então é possível que nessa forma certas correntes desemboquem no mar da satisfação [*Erfüllung*], embora o desaparecimento dos objetivos evidentes e a desorientação decisiva de toda a vida tenham de ser postos como fundamento do edifício, como *a priori* constitutivo de todos os personagens e acontecimentos (Lukács, 2000, p. 61-62).

Na filosofia da história das formas exposta por Lukács, a *Divina Comédia* de Dante ocupa o lugar de transição histórico-filosófica da pura epopeia para o romance e, por isso, aparece como a síntese de elementos de uma e outra forma épica. Tanto do ponto de vista da teoria dos gêneros literários, quanto da história da cultura ocidental a obra escrita por Dante realiza, segundo Lukács, a mediação entre a Idade Média e a modernidade nascente. Desse modo, se poderia dizer que a obra de Dante é *ainda* epopeia, mas também *já* é romance, e também seria possível dizer que ela *já* não é mais epopeia e *ainda* não é romance. Por este seu caráter híbrido ou transicional, vale retomar as observações que Lukács faz a respeito da obra, na medida em que elas ressaltam características que serão importantes para a comparação que Lukács estabelece com a forma romance.

Súmula suprema de toda cultura medieval cristã, a *Divina Comédia* é o produto mais bem acabado da única época que, na filosofia da história de Lukács, se aproximou do caráter unitário da cultura grega. O caráter fechado do mundo medieval, entretanto, advinha não de um sentido manifesto da vida empírica, mas de uma imanência localizada no mundo do pós-vida, conferida pelo



Juízo Final, conforme os preceitos da teologia cristã. Nas palavras de Lukács, “a imanência do sentido à vida é, para o mundo de Dante, atual e presente, mas no além: ela é a perfeita imanência do transcendente” (Lukács, 2000, p. 59). No mundo terreno, vida e sentido estão separados; este último só pode ser encontrado na vida após a morte, na qual é dado a cada indivíduo reconhecer o lugar que ocupa na hierarquia divina<sup>15</sup>. Em Dante, a totalidade não é ainda pura criação estética, como o será no romance, mas é uma figuração artística da teologia cristã, que por sua vez é o que garante o acabamento da forma<sup>16</sup>.

Lukács nota que alguns traços, no entanto, distinguem o poema épico de Dante da epopeia clássica. A primeira diferença explícita é o fato da obra de Dante ser narrada em primeira pessoa. Em lugar da narração em terceira pessoa, distanciada e objetiva, característica da epopeia, a *Divina comédia* é narrada na voz do próprio poeta florentino, que se apresenta como um homem em meio a uma crise moral e religiosa em busca dos caminhos que o levem à vida correta. A profunda desorientação de Dante só é superada por meio da jornada milagrosa que o leva a percorrer as três esferas do reino dos mortos – inferno, purgatório e paraíso – até encontrar sua salvação junto a Deus. Nesse percurso, Dante encontra diversas personalidades históricas e personagens da história da literatura, destinadas a uma das três esferas de acordo com o tipo de vida que levaram na Terra. No que diz respeito ao conteúdo, portanto, a *Divina Comédia* é a primeira obra épica a representar individualidades, um traço que a aproxima do romance:

Ele [Dante] possui ainda a completude e a ausência de distância perfeitas e imanentes da verdadeira epopeia, mas

---

15 Erich Auerbach torna isso bem claro quando afirma: “A ordem unitária do mais além que Dante nos apresenta a captamos diretamente no sistema moral, na distribuição das almas entre os três reinos e suas subdivisões: o sistema segue, em conjunto, a ética aristotélica-tomista. Distribui os pecadores no *Inferno*, primeiro, segundo o grau de sua má vontade e, dentro dessa classificação, segundo a gravidade de seus atos; os penitentes do *Purgatório* segundo a malignidade de seus impulsos, dos quais não de purificar-se; e os bem aventurados do *Paraíso*, segundo o grau de contemplação divina que se lhes atribui” (Erich Auerbach, 1950, p. 180).

16 Nesse sentido, Auerbach comenta que a unidade do poema de Dante repousa no tema geral da vida após a morte, “o qual, enquanto juízo definitivo de Deus, deve constituir uma unidade perfeitamente ordenada, como sistema teórico, como realidade prática e também como figuração estética” (Auerbach, 1950, p.180).

seus personagens já são indivíduos que resistem consciente e energicamente a uma realidade que a eles se fecha e, nessa oposição, tornam-se verdadeiras personalidades [...] Tal individualidade, sem dúvida, é encontrada mais nos personagens secundários do que no herói, e a intensidade dessa tendência aumenta à medida que se afasta do centro rumo à periferia; cada unidade parcial conserva sua própria vida lírica, uma categoria que a antiga epopeia não conheceu nem podia conhecer (Lukács, 2000, p. 59).

A parcialidade do destino de cada personagem, no entanto, é progressivamente integrada ao todo à medida que se revela a totalidade do universo criado, delimitado e dominado pela instância divina. Revela-se, assim, a grandiosidade de Dante, que consegue representar a interioridade e a subjetividade de seus personagens ao mesmo tempo em que os insere em uma ordem universal, pois ele “transforma o individual em parte integrante do todo, as baladas em cantos de uma epopeia” (Lukács, 2000, p. 59).

O ponto mais importante para o argumento de Lukács, contudo, é que a obra de Dante antecipa com clareza certas novidades da estrutura formal do romance. É nisso Lukács não deixa de concordar com Schlegel, que em uma passagem de *Sobre o estudo da poesia grega*, localiza na obra de Dante os primeiros indícios do caráter artificial da literatura moderna. Segundo Schlegel, ainda que a força e a matéria dantescas fossem dadas pela natureza, a cultura moderna em seus primórdios não era mais orientada por um princípio organizador natural, quase instintivo, mas por certos “conceitos dominantes<sup>17</sup>”, provenientes do intelecto. A obra de Dante situa-se na passagem entre cultura natural e cultura artificial e, por isso, realizaria uma síntese entre elementos de ambas:

Em detalhe, ninguém deixará de reconhecer os grandes traços presentes em toda parte que só podem ter brotado daquela for-

---

17 Em uma nota Schlegel esclarece esse ponto: “Por muito obscuros e confusos que sejam esses conceitos dominantes, não podem nem devem ser confundidos com o instinto como princípio diretor da cultura. Ambos se diferenciam um do outro não por grau, mas segundo a espécie. É certo que os conceitos dominantes motivam inclinações semelhantes e vice-versa. No entanto, a força diretora é inconfundível porque a direção de ambos [conceitos dominantes e instinto] é oposta. A tendência de todo o instinto orienta-se para uma meta indeterminada; a tendência do intelecto isolador orienta-se para um objetivo determinado. O ponto decisivo é se a ordenação de todo o conjunto, a direção de todas as forças, está determinada pela tendência de toda a capacidade de esforço e de sentimento ainda não dividida, ou se por um único conceito e intenção” (Schlegel, 1996, p. 163)

ça originária que não pode ser ensinada nem aprendida. Mas a caprichosa ordenação do conjunto, a estrutura altamente estranha de toda a gigantesca obra não se deve nem ao divino bardo nem ao sábio artista, mas aos conceitos góticos do bárbaro (Schlegel, 1996, p. 71).

Ao contrário da obra de arte clássica, um organismo produzido naturalmente, a obra de arte moderna é dominada pela organização conceitual de suas partes, de modo que sua coesão formal é ao mesmo tempo menos imediata e mais rígida do que a da obra clássica. Isso quer dizer que a obra de arte romântica é, assim como a clássica, um todo orgânico, no entanto essa organicidade é alcançada por vias distintas em cada uma delas.

Na perspectiva de Schlegel, a unidade da obra de arte moderna é fruto da subjetividade do autor, que se faz presente em cada uma de suas partes e no todo: se a obra de arte clássica se caracterizava pela absoluta coesão formal de suas partes, uma unidade gerada naturalmente, a obra de arte moderna possui uma coesão formal relativa, na medida em que sua unidade depende de uma relação “da composição toda com uma unidade superior àquela unidade da letra”, através da “sequência das ideias, através de um centro espiritual” (Schlegel, 1996, p. 67). Ou seja, a unidade do romance não é um produto natural, como na epopeia, mas depende de uma organização intelectual de suas partes, depende portanto da intenção organizadora de seu autor para se realizar<sup>18</sup>.

Lukács aprofunda essas observações de Schlegel, demonstrando como a obra de Dante é a transição histórico-filosófica da pura epopeia para o romance, o que se evidencia pela mudança no princípio constitutivo de sua totalidade: a organicidade própria à epopeia é suplantada pela arquitetônica que transforma a antiga “independência épica das unidades orgânicas parciais em verdadeiras partes hierarquicamente ordenadas” (Lukács, 2000, p. 69). A totalidade dantesca é sistemática e conceitual, fundamentada na ética tomista, que informa toda a construção do poema. Nesse sentido, cada uma das três esferas está organizada a partir de princípios religiosos: a estrutura do inferno e do purgatório está assentada em diferentes classificações do pecado, ao passo que a arquitetura do paraíso baseia-se nas quatro virtudes

---

18 A subjetividade do autor, contudo, não pode proceder de maneira completamente arbitrária, mas só constitui uma obra de arte na medida em que aja de maneira autoconsciente, por meio da autorreflexão e da ironia, conforme veremos mais adiante.

cardeais (força, justiça, prudência e temperança) e nas três virtudes teologais (fé, esperança e caridade), as únicas que conduzem a Deus.

No entanto, a fundamentação religiosa do sistema lhe confere a legitimidade de uma realidade dada, tornando-o algo substancial e não meramente conceitual. Isso se evidencia, por exemplo, no fato de que a existência eterna de cada indivíduo é por assim dizer a figuração e a consumação de seu conceito e, ao mesmo tempo, a posição conferida a cada indivíduo na eternidade torna-se o símbolo e a realização total de sua personalidade terrena. Por isso Lukács afirma:

A totalidade do mundo dantesco é a do sistema visível de conceitos. Justamente essa aderência sensível às coisas, essa substancialidade tanto dos próprios conceitos como de sua ordem hierárquica no sistema, é que permite à completude e à totalidade tornarem-se categorias estruturais constitutivas, e não regulativas; que faz com que a marcha através do todo, embora rica em emoções, seja uma viagem bem guiada e sem perigos; que possibilita a epopeia numa situação histórico-filosófica que já impele os problemas às raias do romance (Lukács, 2000, p. 70).

Desaparecidas as condições sociais que sustentavam a organicidade própria à epopeia, a forma possível de totalidade fechada pode ser apenas “um sistema de conceitos deduzidos e que, portanto, em seu caráter imediato, não entra em apreço na configuração estética” (Lukács, 2000, p. 70). Ou seja, a criação artística na modernidade terá como fundamento último uma ideia, um sistema de conceitos, o que equivale a dizer que a obra de arte moderna e o romance especificamente possuem um ponto de partida extra-estético, da ordem da reflexão, traço que marcará uma série de características formais do gênero.

A primeira determinação formal do romance analisada por Lukács é a de que sua totalidade “só se deixa sistematizar abstratamente” (Lukács, 2000, p. 70). Não se trata mais de uma totalidade orgânica, mas sim de uma totalidade criada, conceitualmente composta. A relação entre as partes e o todo no romance, “embora tão próxima quanto possível do orgânico, não é uma legítima organicidade, mas uma relação conceitual reiteradamente superada” (Lukács, 2000, p. 76), uma pseudo-organicidade, nas palavras de Lukács. A diferença entre a estrutura da epopeia e do romance, portanto, “é aquela entre uma continuidade homogêneo-orgânica e uma descontinuidade heterogêneo-contingente” (Lukács, 2000, p. 76).

Assim, a organicidade da relação entre as partes da epopeia, a ausência de qualquer subordinação entre os diversos episódios – basta lembrar que na *Odisseia*, por exemplo, as complexas descrições de objetos aparentemente desimportantes como os vasos, artefatos guerreiros, vestimentas, possuem o mesmo estatuto narrativo de acontecimentos importantes ou a introdução de personagens centrais, etc. – são substituídas pela construção arquitetônica do romance, na qual as partes são ordenadas hierarquicamente de acordo com a relação que guardam com o problema central a ser narrado e só adquirem seu significado dentro da estrutura total da obra. O que Lukács procura destacar é que, em última instância, a totalidade do romance é fragmentária. O romance deve buscar o equilíbrio entre a descontinuidade de suas partes e sua amarração conceitual; nem um, nem outro, devem vir à tona de maneira acintosa, pois se assim o fosse ou o romance não alcançaria a totalidade exigida pela forma ou a preocupação excessiva com a composição implicaria em artificialidade.

Ora, se Lukács e Schlegel partilham do diagnóstico da fragmentação da realidade, da cisão entre sujeito e mundo exterior que caracteriza a época moderna, aos poucos vai ficando evidente que ambos divergem quanto à posição do romance diante dessa cisão. Em primeiro lugar, Lukács insiste no fundamento abstrato do romance, que só aparentemente é superado pela configuração.

Ao contrário do herói da epopeia, cujo caráter firmemente estabelecido era a manifestação de elementos da moralidade comunitária, a subjetividade do herói romanesco é casual, resultado de um desenrolar arbitrário de circunstâncias. Assim como a casualidade e a abstração definem a subjetividade das personagens, também o mundo exterior possui as mesmas características. Essa correspondência entre o mundo interior e o mundo exterior não é casual, mas relaciona-se à alienação entre sujeito e objeto que caracteriza a época moderna: por essa razão tanto o subjetivo quanto o objetivo ficam presos à particularidade e ao accidental. Essa dualidade entre o mundo exterior e a interioridade Lukács considera como sendo constitutiva do romance, não podendo ser superada pela configuração:

Sem dúvida, esse fundamento abstrato é justamente o fundamento último sobre o qual tudo se constrói, mas na realidade dada e configurada vê-se apenas sua distância em relação à vida concreta, como convencionalidade do mundo objetivo e como exagerada interioridade do mundo subjetivo. Assim, na

acepção hegeliana, os elementos do romance são inteiramente abstratos: abstrata é a aspiração dos homens imbuída da perfeição utópica, que só sente a si mesma e a seus desejos como realidade verdadeira; abstrata é a existência de estruturas que repousam somente na efetividade e na força do que existe; e abstrata é a intenção configuradora que permite subsistir, sem ser superada, a distância entre os dois grupos abstratos de elementos de configuração, que a torna sensível, sem superá-la, como experiência do homem romanesco, que dela se vale para unir ambos os grupos e portanto a transforma no veículo da composição (Lukács, 2000, p.70).

O problema fundamental que envolve o romance, para Lukács, é que, enquanto manifestação do gênero épico, ele tem que dar forma à totalidade extensiva da vida e, no entanto, ele é fruto de uma época em que a imanência do sentido à vida desvaneceu-se. Como então elevar-se a algum sentido? Como constituir-se enquanto forma sem contradizer sua realidade? Ou como aderir fielmente à realidade sem romper com a forma? O romance é premido por duas ameaças: de um lado, há um perigo que a fragmentariedade do mundo venha à luz de modo que não se atinja a imanência do sentido exigida pela forma; de outro, que o anseio pela resolução da dissonância entre vida e sentido ignore a fragmentariedade do mundo e leve a uma resolução precoce e artificial, transformando-o em uma forma vazia, desprovida daquilo que mais tarde Benjamin (e Adorno) denominariam “teor de verdade” das obras, um conhecimento sobre o mundo.

O único caminho possível para o romance superar essas ameaças, na visão de Lukács, é fazer da ausência de sentido o sentido: “a conversão em forma do fundamento abstrato do romance é a consequência do autorreconhecimento da abstração; a imanência do sentido exigida pela forma nasce justamente de ir-se implacavelmente até o fim no desvelamento de sua ausência” (Lukács, 2000, p.72). Se o mundo no qual nasce o romance já não pode ser apreendido em sua totalidade; se a vida perdeu seu sentido imediato e natural e nada mais nela é evidente, a não ser seu vazio; se o mundo que não é mais a casa de seus habitantes, mas um lugar que lhes é estranho, que impõe uma vida que não é sentida como própria e verdadeira, mas alienada; se ele carece de um fundamento que o organize e lhe dê algum sentido; se, em suma, entre o sujeito e sua vida abre-se uma distância insuperável, a ponto dele inclusive perder-se de si mesmo, resta ao romance fazer dessa distância entre mundo subjetivo e mundo objetivo o fundamento de sua

composição. A abstração inerente ao mundo moderno não pode ser superada pela vontade do sujeito criador; este, ao contrário, deve curvar-se a ela, adotando-a como o ponto de partida da configuração. O que Lukács sublinha é que o romance jamais supera essa distância entre mundo subjetivo e mundo objetivo, mas busca torná-la sensível, ao expor a experiência do herói romanesco.

Ora, o que distingue então o romance das outras formas literárias é que a existência da dissonância entre vida e sentido era nestas um dado anterior à figuração, ao passo que no romance a afirmação da dissonância é a própria forma. Nas outras formas, a ética era um pressuposto exclusivamente formal que orientava a fatura da obra de acordo com os princípios formais do gênero – o aprofundamento da essência, no drama, a extensão que expõe a totalidade, na epopeia. Já no romance, a intenção configuradora “é visível na configuração de cada detalhe e constitui portanto, em seu conteúdo mais concreto, um elemento estrutural eficaz da própria composição literária” (Lukács, 2000, p. 72). Ao contrário do drama e da epopeia, que possuem uma forma consumada e firmemente estabelecida de acordo com pressupostos claros e determinados antes de cada configuração, o romance não possui uma forma prévia, já que esta depende de cada escolha a respeito do conteúdo específico a ser configurado, de modo que qualquer lei formal só pode se constituir no próprio *processo* de criação: cada romance deve encontrar sua própria chave de composição, uma solução que será sempre exclusiva e intransferível, posto que atrelada à eleição por parte do autor de cada um dos conteúdos, conflitos e acontecimentos abordados.

Com a dissolução do sentido unívoco que sustentava a existência nas formas comunitárias, com a emergência do sujeito isolado testemunhada pela lírica, a pergunta que Lukács se coloca é como uma forma épica pode continuar a existir. Como pode um sujeito isolado, fragmentado, falar mais do que de si mesmo, comunicar uma experiência que transmite de fato um conhecimento a respeito do mundo? Isto é, se o princípio que orienta o romance é subjetividade do autor, árbitro da configuração em todos os seus mínimos detalhes, como alcançar a intenção de objetividade própria da grande épica? Tentar contornar esse problema, seja tentando calar a voz da subjetividade, seja buscando apresentá-la como algo objetivo, é inviável segundo Lukács, pois resultaria em um subjetivismo ainda maior do que o que se queria evitar. A única maneira de superar a subjetividade é

a partir de dentro, solução que Lukács vislumbra no procedimento da ironia teorizado pelos primeiros românticos: “o autorreconhecimento, ou seja, a autossuperação da subjetividade, foi chamado de ironia pelos primeiros teóricos do romance, os estetas do primeiro Romantismo” (Lukács, 2000, p.74).

Resumidamente<sup>19</sup>, extraída de seu contexto retórico clássico e ampliada em seu significado, a ironia ganha um sentido mais profundo na obra de Friedrich Schlegel, quando passa a designar o modo de funcionamento da criação artística na modernidade, pautado pela autorreflexão do sujeito criador. No entanto, o romance – e a poesia romântica em um sentido mais abrangente –, embora atravessados pela subjetividade de seu autor, não seriam inteiramente subjetivos para Schlegel, mas deveriam se equilibrar entre receptividade e criação, mediante a reflexão. Como notou Benjamin, a reflexão, ou “a relação consigo mesmo do pensamento” (Benjamin, 1993, p. 29) é um elemento fundamental para a teoria da arte do primeiro romantismo.

O que Lukács faz na *Teoria do romance* é desenvolver uma consequência que era implícita na teorização acerca da ironia feita por Schlegel, qual seja, atribuir ao narrador o espaço de reflexão irônica por excelência do romance. A ironia, enquanto constituinte formal da forma romanesca, significa uma cisão interna do sujeito criador em uma subjetividade como interioridade que se contrapõe ao mundo e busca impregná-lo de seus ideais e uma subjetividade que desvela a abstração e o alheamento intransponível entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo, mas que, mediante essa consciência da dualidade, configura um mundo unitário a partir da interação recíproca desses dois mundos. Ou seja, a reflexão do autor sobre sua própria visão a respeito do mundo, que é expressa na narrativa, torna-se o objeto de um novo nível de reflexão na instância do narrador, que reflete acerca da própria história narrada. A interação entre esses dois complexos que compõem a configuração, a ética da subjetividade criadora, que é lírica, e a ética normativa da objetividade, que é épica, consiste para Lukács no conteúdo da ironia:

A composição do romance é uma fusão paradoxal de componentes heterogêneos e descontínuos em uma organicidade

---

19 Uma exposição mais compassada da teoria da ironia romântica pode ser encontrada em Anouch N. de O. Kurkdjian, *Romance e modernidade no jovem Lukács*, capítulo 3, último item.



constantemente revogada. As relações que mantém a coesão dos componentes abstratos são, em pureza abstrata, formais; eis por que o princípio unificador último tem de ser a ética da subjetividade criadora que se torna nítida no conteúdo. Mas como esta tem de superar-se a si própria, a fim de que se realize a objetividade normativa do criador épico, e como nunca ela é capaz de penetrar inteiramente os objetos de sua configuração, nem portanto de despojar-se completamente de sua subjetividade e aparecer como o sentido imanente do mundo objetivo, ela própria necessita de uma nova autocorreção ética, mais uma vez determinada pelo conteúdo, a fim de alcançar o tato criador de equilíbrio. Essa interação entre dois complexos éticos, a sua dualidade no formar e sua unidade na figuração, é o conteúdo da ironia, a intenção normativa do romance, condenada, pela estrutura de seus dados, a uma extrema complexidade (Lukács, 2000, p. 85).

Para Lukács, a ironia é justamente o reconhecimento dessa distância como um dado real e necessário e, como o próprio sujeito que reconhece essa oposição entre mundo interior e mundo exterior tem consciência de que, também ele, é parte desse mundo contingente e, portanto, está confinado a sua interioridade, quer dizer, não pode ser o detentor exclusivo de um sentido para o mundo, isso permite ao autor tomar-se a si mesmo e a sua criação literária como objetos de sua reflexão. Assim, a ironia para Lukács não seria um procedimento exclusivamente subjetivista (como o seria para Hegel<sup>20</sup>), mas justamente a autoconsciência da limitação subjetiva. A ironia funcionaria, portanto, como instância de normatividade do romance, pois viabiliza a expressão tanto da aspiração dos indivíduos por um sentido, quanto dos limites impostos a essa aspiração pelo mundo objetivo, evitando que a obra converta-se em uma falsificação do real. Ela oferece, assim, o caminho para a objetividade do romance<sup>21</sup>:

---

20 Cf, nesse sentido, o item “Ironia” na Introdução do primeiro volume da *Estética* de Hegel (1999).

21 Embora Lukács não se aprofunde na análise de procedimentos literários irônicos, ele menciona brevemente seu sentido geral: “[...] as relações inadequadas podem transformar-se numa ciranda fantástica e bem-ordenada de mal-entendidos e desencontros mútuos, na qual tudo é visto sob vários prismas: como isolado e vinculado, como suporte do valor e como nulidade, como abstração abstrata e como concretíssima vida própria, como estiolamento e como floração, como sofrimento infligido e como sofrimento sentido”. (Lukács, 2000, p. 76). Por aí se percebe que ele busca frisar a pluralidade de pontos de vista que promove a relativização do sentido dos acontecimentos e deixa irresolvidas as ambiguidades que eles despertam.

Pois a reflexão do indivíduo criador, a ética do escritor no tocante ao conteúdo, possui um caráter duplo: refere-se sobretudo à configuração reflexiva do destino do ideal na vida, à efetividade dessa relação com o destino e à consideração valorativa de sua realidade. Essa reflexão torna-se novamente, contudo, objeto de reflexão: ela própria é meramente um ideal, algo subjetivo, meramente postulativo; também ela se defronta com um destino numa realidade que lhe é estranha, destino este que, dessa vez puramente refletido e restrito ao narrador, tem de ser configurado (Lukács, 2000, p 86).

Em que pese a dívida de Lukács para com o conceito de ironia romântica, faz-se necessário, contudo, precisar alguns pontos de sua divergência frente às posições de Schlegel. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que para Lukács a oposição entre indivíduo e mundo exterior, que é da ordem do real e, portanto, constitutiva do romance, permanece inalterada pelo procedimento irônico, sendo superada apenas formalmente. Assim, embora o romance deva aproximar-se o máximo possível de uma aparência de organicidade, sob pena de recair em um artificialismo, a relação entre as partes que o compõem não é orgânica, mas conceitualmente composta. No que diz respeito ao tratamento do conteúdo, portanto, o romance se caracteriza pela perda da ingenuidade característica da épica, ou mais especificamente, pelo advento do que Lukács chama de “segunda ingenuidade”, que ele define como sendo uma inversão da primeira ingenuidade em seu contrário: para contrabalançar a proeminência da subjetividade no romance é necessário refletir constante e sucessivamente sobre o tratamento do conteúdo sendo exposto. A objetividade do romance, portanto, é sempre normativa, no sentido de que deve sempre ser buscada, mas nunca é alcançada de maneira completa e cabal.

Além do tato irônico que deve orientar a composição, o que confere a aparência de organicidade ao romance e viabiliza a conquista do equilíbrio é sua forma biográfica. Nela, “a aspiração sentimental e inalcançável tanto pela unidade imediata da vida quanto pela arquitetônica que tudo integra no sistema é equilibrada e posta em repouso – é transformada em ser” (Lukács, 2000, p. 78). O centro do romance, portanto, é a exposição da trajetória de um indivíduo, que permite realizar a mediação entre o mundo da vida empírica e o mundo dos ideais. Isso porque o indivíduo mantém uma relação com os ideais, mas ao mesmo tempo esses ideais só se realizam por meio da atuação desse indivíduo no mundo, no decorrer de sua experiência. Ou seja, é por meio da trajetória do

indivíduo em combate com o mundo que o romance consegue converter o ideal em ser e, assim, expor de maneira sensível a luta entre ideal e mundo. Mas não se trata de qualquer indivíduo, e sim daquele indivíduo problemático, cujos objetivos não lhe são dados de maneira evidente e para quem o mundo exterior aparece como algo vazio, desvinculado de qualquer ideia. Na verdade, “mundo contingente e indivíduo problemático são realidades mutuamente condicionantes”, pois é quando o mundo exterior não possui mais relação com as ideias que estas se convertem em fatos psicológicos subjetivos, isto é, em ideais, no homem.

Ao mesmo tempo, a irrepresentabilidade do mundo exterior, o fato de que o mundo não se apresenta como uma totalidade concreta, mas é uma profusão de elementos caóticos, que só são passíveis de serem representados por meio da relação que os sujeitos guardam com eles, é para Lukács um dado incontornável da época moderna. Desse modo, longe de ser um recurso estilístico ou mera preferência subjetiva, o tratamento reflexivo ou lírico das diversas situações em um romance revela a base que sustenta a configuração da totalidade romanesca: é apenas um sistema de ideias abstratas o que permite unir os diversos elementos heterogêneos da realidade.

A impossibilidade de realização dos ideais na contingência que caracteriza o mundo moderno estilha a própria unidade individual; o indivíduo torna-se agora um fim em si mesmo, é dentro de si que ele pode encontrar o essencial, não como algo simplesmente oferecido, mas como algo a ser buscado. A existência do indivíduo problemático é, então, a busca de si mesmo, e o romance afigura-se como a peregrinação do indivíduo problemático rumo ao autoconhecimento. Isso não significa, contudo, que encontrado o autoconhecimento o indivíduo esteja agora em completa harmonia com seu mundo, nem que este se torne novamente pleno de sentido:

Depois da conquista desse autoconhecimento o ideal irradia-se como sentido vital na imanência da vida, mas a discrepância entre ser e dever-ser não é superada, e tampouco poderá sê-lo na esfera em que tal se desenrola, a esfera vital do romance; só é possível alcançar um máximo de aproximação, uma profunda e intensa iluminação do homem pelo sentido de sua vida. A imanência do sentido exigida pela forma é realizada pela sua experiência de que esse mero vislumbre do sentido é o máximo que essa vida tem para dar, a única coisa digna do investimento de

toda uma vida, a única coisa pela qual essa luta vale a pena (Lukács, 2000, p. 81).

É nesse ponto que a crítica de Lukács à visão de mundo romântica vem à tona com mais clareza. Enquanto Lukács sublinha que, de acordo com o mundo que busca formalizar, o romance é fundamentalmente abstrato e fragmentário, Schlegel vislumbra nessa forma a reconciliação entre subjetividade e objetividade e, mais do que isso, a síntese de todos os contrários. Assim, no famoso fragmento 116 da *Athenäum*, ele assevera:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com a filosofia e retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-de-arte e poesia-de-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas de arte com toda espécie de sólida matéria para cultivo, e animar pelas pulsações do humor. Abrange tudo que seja poético, desde o sistema supremo da arte, que por sua vez contém em si muitos sistemas, até o suspiro, o beijo que a criança poetizante exala em canção sem artifício. Pode se perder de tal maneira naquilo que expõe, que se poderia crer que caracterizar indivíduos de toda espécie é um e tudo para ela; e no entanto ainda não há uma forma tão feita para exprimir completamente o espírito do autor: foi assim que muitos artistas, que também só queriam escrever um romance, expuseram por acaso a si mesmos. Somente ela pode se tornar, como a epopeia, um espelho de todo o mundo circundante, uma imagem de época. E, no entanto, é também a que mais pode oscilar, livre de todo o interesse real e ideal, no meio entre o exposto e aquele que expõe, nas asas da reflexão poética, sempre de novo potenciando e multiplicando essa reflexão, como numa série infinita de espelhos. É capaz da formação mais alta e universal, não apenas de dentro para fora, mas também de fora para dentro, uma vez que organiza todas as partes semelhantemente a tudo aquilo que deve ser um todo em seus produtos, com o que se lhe abre a perspectiva de um classicismo crescendo sem limites (Schlegel, 1997, Fr. 116).

A tarefa da poesia romântica (e da arte romântica como um todo), portanto, seria recuperar a unidade entre arte e filosofia, criação subjetiva e representação objetiva, ideal e real, em suma, fundar a partir da arte uma nova mitologia que superasse a realidade fragmentada da modernidade. O que os românticos almejavam era devolver poesia à prosaica vida moderna, infundi-la com um novo sentido, torná-la novamente plena de mistério e magia. Para

os românticos a arte não poderia ser apenas uma esfera dentre outras, mas deveria ter como meta a superação das barreiras que a separavam das outras esferas da vida de modo a ser capaz de repoeitizar o mundo.

A crítica de Lukács ao romantismo centra-se na percepção de que o sistema de ideias que informa a configuração de cada romance é meramente regulativo, isto é, é incapaz de penetrar a realidade e alterá-la; esta permanece descontínua e cindida e jamais será reunificada em um todo harmonioso mediante um toque artístico. As formas épicas estão intimamente ligadas à situação empírica de seu momento histórico e por isso o romance não pode simplesmente criar um mundo de beleza e ordem a partir do caos. O máximo que o romance pode oferecer é um vislumbre de sentido, um aprendizado, mas ele não transforma mundo.

Analisada enquanto princípio formal do romance, a ironia é também abordada por Lukács a partir de seu significado mais amplo como meio de configuração do problema essencial de sua época, “a era da perfeita pecaminosidade”, como, enfim, via de acesso à verdade de seu momento histórico.

Se de um lado a necessidade formal da reflexão consiste na “mais profunda melancolia de todo o grande e autêntico romance” (Lukács, 2000, p.82), pois implica na perda da ingenuidade épica, de outro ela revela a maturidade própria a essa forma, pois o romancista ultrapassa a crença romântica de que o mundo pode ser injetado de sentido e, então, recuperar sua harmonia a partir da criação poética. Tal reconhecimento é, sem dúvida, doloroso, mas vem acompanhado da consciência acerca da verdadeira potência do romance: se ele é incapaz de devolver qualquer espécie de magia ao mundo, se ele não é capaz de transformar efetivamente a realidade, ele pode, no entanto, denunciar a insuficiência desse mesmo mundo e, desse modo, impor-se como uma exigência contra essa vida desprovida de sentido:

O romance é a forma da virilidade madura: seu escritor perdeu a radiante crença juvenil de toda a poesia, de que “destino e ânimo são nomes de um mesmo conceito” (Novalis); e quanto mais dolorosa e profundamente nele se enraíza a necessidade de opor essa essencialíssima profissão de fé de toda a composição literária como exigência contra a vida, tanto mais dolorosa e profundamente ele terá de compreender que se trata apenas de uma exigência, não de uma realidade efetiva (Lukács, 2000, p. 86-87).

A ironia recai tanto sobre a ingenuidade dos heróis em sua busca infrutífera para realizar seus ideais no mundo, quanto sobre a própria sabedoria do escritor, obrigado a admitir o beco sem saída dessa batalha entre o homem e seu mundo e a vitória incontornável da realidade. Segundo Lukács, a ironia própria ao romance reconhece, no entanto, que tão inútil quanto lutar pela realização de seu ideal no mundo é abandonar de antemão essa luta e procurar adaptar-se de antemão ao mundo tal como ele é, ignorando a hostilidade entre o mundo e sua interioridade. Assim, a realidade é configurada como vencedora no romance, mas isso significa no máximo certa resignação e nunca a completa adaptação do indivíduo. Ao final de seu percurso solitário, o herói do romance poderá reconhecer a impossibilidade de realizar seu ideal, terá a consciência de que a distância entre ideal e real não pode ser superada, mas sempre restará um fundo de insatisfação com o mundo.

Na epopeia, não havia propriamente a aventura nesse sentido romanesco, pois sobre ela pairava uma atmosfera de segurança: é certo que os heróis enfrentavam diversos perigos e dificuldades, mas, guiados pelos deuses, a possibilidade do fracasso não se colocava verdadeiramente ou era apenas temporária. Já no mundo sem deus do romance, não existem caminhos conhecidos, nem qualquer auxílio divino no caminhar. “A psicologia do herói romanesco”, por isso, “é o campo de ação do demoníaco” (Lukács, 2000, p. 92). Por esse termo, tomado de empréstimo de Goethe, Lukács quer designar uma força interior misteriosa e inexplicável que impulsiona a ação dos indivíduos e os impele às aventuras em busca da essência de si mesmo e do mundo, quando a tendência seria apegar-se a essa vida corroída. Uma força que vem à tona com o surgimento do indivíduo moderno que, não mais inscrito em um cosmo previamente ordenado no qual ação e sentido estão integrados, passa a ter de descobrir e pôr para si mesmo seus próprios objetivos, restando-lhe buscar apenas dentro de si mesmo a medida de sua vida.

## Referências

- ADORNO, T.W. (2010) “La idea de historia natural”. In *Escritos filosóficos tempranos*, 315–34. Madrid: Ediciones Akal.
- ARATO, A; BREINES, P. (1979) *The young Lukács and the origins of Western Marxism*. New York: Seabury Press.

- AUERBACH, E. “Farinata y Cavalcante”. (1950) In *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, 166–93. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- BEISER, F. “The meaning of ‘Romantic Poetry’.” (2006) In *The romantic imperative*, 6–22. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- BENJAMIN, W. (1993) *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras.
- BERNSTEIN, J. M. (1984) *The philosophy of the novel: Lukács, Marxism, and the dialectics of form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- EICHNER, H. “Friedrich Schlegel’s Theory of Romantic Poetry”. *PMLA* 71, nº 5 (1 de dezembro de 1956): 1018–41. doi:10.2307/460525.
- HEGEL, G. W. F. (1997) *Princípios da filosofia do direito*. Traduzido por Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Curso de estética: o sistema das artes*. São Paulo (SP): EDUSP.
- KURKDJIAN, A. N. O. (2014). *Romance e modernidade no jovem Lukács*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/D.8.2015.tde-22062015-140405. Recuperado em 2022-01-19, de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br)
- LUKÁCS, G.. (2000) *A teoria do romance : um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Traduzido por José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- MAGRIS, C. (2009) “O romance é concebível sem o mundo moderno?”, in *A cultura do romance*. São Paulo: Cosac Naify.
- SCHLEGEL, F. von. (1994) *Conversa sobre a poesia e outros fragmentos*. São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Sobre el estudio de la poesía griega*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- \_\_\_\_\_. (1997) *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras.
- SCHMIDT, R. L. (2011) “Arabesques and the Modern Novel: Friedrich Schlegel’s Interpretation of Don Quixote”. In *Forms of modernity: Dom Quixote and modern theories of the novel*, 47–81. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press.

———. (2011) *Forms of modernity: Don Quixote and modern theories of the novel*. University of Toronto romance series. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press.

SPANG, K. (1993) *Géneros literarios. Teoría de la literatura y literatura comparada*, no. 14. Madrid: Editorial Síntesis.



# O realismo na composição de *Angústia* de Graciliano Ramos

NARA ANDEJARA GOMES DO VALE<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo realiza uma análise do romance *Angústia* (2011), tendo como base teórico-crítica os escritos estéticos de György Lukács sobre o realismo enquanto modo de composição e os estudos críticos de Antonio Candido sobre esse romance de Graciliano Ramos. O problema a ser enfrentado aqui diz respeito à forma como a representação realista pôde ser alcançada no romance a despeito, ou até mesmo por meio, da presença de aspectos imediatamente dissonantes em relação ao realismo, particularmente aqueles característicos do método naturalista.

**Palavras-chave:** Graciliano Ramos, *Angústia*, realismo.

## Introdução

Levantei-me há cerca de trinta dias, mas julgo que ainda não me restabeleci completamente. Das visões que me perseguiram naquelas noites compridas umas sombras permanecem, sombras que se misturam à realidade e me produzem calafrios. (Ramos, 2011, p. 21)

Essas são as primeiras linhas de *Angústia*, romance de Graciliano Ramos publicado em 1936. Já nessas linhas, o leitor é lançado, de chofre, no centro da angústia de um narrador-personagem, que parece falar ou escrever para si mesmo e cujo nome o leitor só conhecerá páginas adiante. No parágrafo inicial do romance já estão anunciados os eixos de composição de *Angústia*: narrador-personagem (“Levantei-me”), dados imediatamente inteligíveis (“há cerca de trinta dias”) justapostos à dimensão da incerteza e da indefinição (“mas julgo que ainda não me restabeleci completamente”), monólogo interior (“Das visões que me perseguiram naquelas noites compridas”), perspectiva sombria (“umas sombras permanecem”), confusão entre alucinação subjetiva e realidade objetiva (“sombras que se misturam à realidade”), atmosfera patológica (“me produzem calafrios”) e

---

<sup>1</sup> Mestre em literatura e práticas sociais pela Universidade de Brasília. E-mail: ngomesdovale@gmail.com.

narrativa composta em fragmentos, uma vez que, para compreender de que se tratam as linhas iniciais, o leitor terá que ir juntando os pedaços que emergem de forma caótica da consciência confusa de Luís da Silva. Alguns nomes – Julião Tavares, Vitória, Marina, Dr. Gouveia, Moisés –, que aparecem nessa ordem nas páginas iniciais, só serão efetivamente ordenados pelo leitor aos poucos, num movimento refinado entre a confusão interior do narrador-personagem, Luís da Silva, e a destreza do gesto compositivo do autor, Graciliano Ramos.

Em *Angústia*, conforme a narrativa avança, o leitor vai experimentando o exercício de encontrar, através do disperso e confuso mundo de Luís da Silva, a condição de um mundo onde os homens estão reduzidos à reificação. Dessa maneira, a confissão do narrador-personagem revela um destino humano concreto em sua falta de concretude. Tal contradição encarna o discurso narrativo porque

Em *Angústia* estão todos esmagados por uma objetividade que parece ter sua lógica própria (seja gratuita, seja de cruel causalidade) e que retira do homem a capacidade de decidir sobre o seu destino. (Bastos, 2012, p. 96).

Também essa forma da composição desperta no leitor uma série de associações com o próprio desenvolvimento da literatura no Brasil, como a suposta tensão entre romance social e romance intimista durante o período conhecido como modernismo brasileiro dos anos 30<sup>2</sup>. Na composição de *Angústia*, alternam-se técnicas vanguardistas (monólogo interior, descrição expressionista) e elementos naturalistas (certa dimensão regional e social ligada à tensão entre sertão e cidade, e, especialmente, a perspectiva animalizante do narrador-personagem acerca da vida: “vida de sururu”). Essas tendências opostas acabam por se tornar equivalentes ao se encontrarem naquilo que têm em comum: o fatalismo, que dirige o ponto de vista de Luís da Silva em relação a tudo e a todos que o cercam, a começar por ele mesmo, um “pobre-diabo”.

Apresenta-se, Luís da Silva, esse “pobre-diabo”, como o condutor desconcertado da própria narrativa. Esse narrador-personagem é um funcionário público, sufocado em meio a pilhas de textos burocráticos, a dificuldades financeiras e à repulsa pela sujeira tanto das ruas da cidade quanto do seu apartamento cheio de ratos. O romance é guiado por esse indivíduo frustrado com

---

2 Considera-se aqui a classificação do modernismo de 30 presente no recorte proposto por Luís Bueno, (2015) em Uma história do romance de 30.

suas memórias e sua situação de vida. De início, destaca-se seu itinerário: ainda jovem, mudou-se do ambiente rural em que nasceu e onde passou os anos da infância. A mudança tornara-se necessária devido à decadência da fazenda do velho Trajano, seu avô, do valor do couro (principal mercadoria comercializada na região), da estrutura de poder (o coronelismo) e, até mesmo, da dinâmica patriarcal familiar, pois é particularmente simbolizada em *Angústia* uma presumida virilidade em crise à medida que os homens da família perdem poderio financeiro.

Ao chegar na nova cidade, Luís da Silva assume uma “vida de cigano” por ter se retirado de um espaço e de uma vida que não poderia retomar. Além disso, durante meses, não tivera sequer interesse em cultivar amizades ou criar laços afetivos no espaço em que recém chegara. Porém, certo dia, olhando pela varanda com desgosto pela cidade hostil, avista a vizinha, Marina. Sente-se atraído pela moça e, sem tempo a perder, acerta com o pretenso sogro o noivado. E tão rápido quanto se fez o acordo para o casório, o interesse amoroso de Marina é arrebatado por outro – Julião Tavares – e desfaz-se, assim, o laço de união estabelecido entre ela e Luís. Em Julião, encerra-se a aparente causa da agonia do narrador-personagem, não só por ele ser amante da vizinha tão desejada, mas também por ser um figurão rico, apegado a longos discursos patriotas afetados, algo que sempre deixou Luís da Silva extremamente desconfortável. Desta forma, por entre lembranças antigas, de um fluxo de consciência intercalado ao presente, a ideia de desfazer-se do rival ordena a enorme perturbação no plano dos sentidos que dará título à obra de Graciliano Ramos em questão. Luís da Silva trilha uma jornada rumo ao desfecho já anunciado pelas palavras confusas das primeiras páginas do livro e vai tirando do armário o homem que, pouco mais tarde, irá delirar enquanto assiste outro estrebuchar-se até a morte.

## **O sentimento profundo representado por um olhar naturalista**

A predominância da dimensão fatalista no destino e no ponto de vista do narrador-personagem, aliada à forma animalizante que Luís da Silva emprega reiteradamente para expressá-la, conduz o leitor a se indagar sobre a possível presença de uma espécie de determinismo em vigor no romance, ao menos em um dos seus eixos centrais: na composição e na atuação do narrador-personagem. Este artigo analisa essa questão e, ao fazê-lo, se confronta com

um problema um pouco mais complexo, pois o conjunto do romance e o seu efeito sobre o leitor produzem uma amplificação crítica da inteligibilidade da vida social brasileira, levando o leitor a reconhecer em Luís da Silva, talvez, para além de como ele mesmo se reconheça, o desenvolvimento de um destino humano. Nesse sentido, o leitor percebe o desenrolar da vida de um indivíduo singular no interior de uma situação concreta determinada, mas conectada à dimensão histórica geral do país, sendo essa mesma situação articulada ao desenvolvimento da sociedade sob a universalização do capitalismo. A partir dessas questões, pode-se dizer que a composição e o efeito de *Angústia* concretizam uma obra realista?

Para responder a essa ampliação da questão inicial, é preciso considerar o que se entende por obra realista. A discussão sobre o realismo, provocada pela própria obra, se insere em um debate teórico-crítico antigo e amplo, que ultrapassa, de certa forma, o próprio romance de Graciliano. Para enfrentá-la, nesta análise de *Angústia*, optamos por duas linhas de base metodológica e teórico-crítica.

Primeiramente, é preciso realizar uma leitura imanente da questão do realismo em *Angústia*, ou seja, é necessário ouvir o que é *falado* no romance. Nesse sentido, vale o ponto de partida do método crítico de Antonio Candido: “Ler infatigavelmente o texto analisado é a regra de ouro do analista (...). A multiplicação das leituras suscita intuições, que são o combustível nesse ofício” (Candido, 1995, p. 6). Esse método está concretizado no conjunto da obra de Candido, especialmente na análise crítica que realiza dos romances de Graciliano Ramos e em seus célebres e decisivos ensaios sobre os romances *Memórias de um sargento de milícias* e *O cortiço*. Em sua análise sobre o livro de Aluísio Azevedo, considerando a filiação de *O cortiço* ao *L’Assommoir*, de Émile Zola, Candido afirma que:

(...) para o Naturalismo a obra era essencialmente uma transposição direta da realidade, como se o escritor conseguisse ficar diante dela na situação de puro sujeito em face do objeto puro, registrando (teoricamente sem interferência de outro texto) as noções e impressões que iriam constituir o seu próprio texto. (...) Mas nós sabemos que, embora filha do mundo, a obra é um mundo, e que convém antes de tudo pesquisar nela mesma as razões que a sustentam como tal. A sua *razão* é a disposição dos núcleos de significado, formando uma combinação *sui generis*, que se for determinada pela análise pode ser traduzida num

enunciado exemplar. Este procura indicar a fórmula segundo a qual a realidade do mundo ou do espírito foi reordenada, transformada, desfigurada ou até posta de lado, para dar nascimento ao outro mundo. (Candido, 2010, p. 107).

A obra, nesse sentido, deve ser entendida como “filha do mundo” e, simultaneamente, como um “mundo novo, que dá a ilusão de bastar-se a si mesmo” (Candido, 2010, p. 107). Assim, na própria obra deve estar a resposta para as questões que ela instiga e sustenta. Essa resposta, que garante coerência à composição narrativa, se apresenta, primeiro, pela maneira em que são dispostos os núcleos de significado da obra e, por fim, pela maneira em que a combinação desses núcleos figura no mundo da obra a realidade do mundo: reordenando-a, transformando-a, desfigurando-a ou afastando-a. Além disso, a reflexão de Candido quanto a essa abordagem da dialética intrínseca das obras de arte também aponta para um caminho de entendimento do realismo artístico que vai na direção oposta à transposição direta da realidade, que rege a composição naturalista. Apesar de assumir como ponto de partida essa concepção e essa metodologia de análise, Candido pôde reconhecer no naturalismo de *O cortiço*, derivado de Zola, uma figuração estética bem realizada das estruturas sociais do Brasil, pois Aluísio Azevedo apresenta em sua obra uma originalidade artística advinda do encontro entre dois procedimentos internos ao romance: trata-se de um texto “que filtra o meio”, uma vez que o autor buscou “reproduzir e interpretar a realidade que o cercava”, e de um texto “que vê o meio com lentes tomadas de empréstimo” (Candido, 2010, p. 109).

Evidentemente, toda a configuração de *O cortiço* é bastante distante daquela presente em *Angústia*, porém o método de Candido, em ação na análise de um romance naturalista como o de Aluísio Azevedo, parece uma indicação importante para investigar a presença de elementos deterministas – o fatalismo e a animalização – em uma obra de efeito realista como *Angústia*. Assim, ao adotar uma leitura imanente da narrativa, compreende-se que, para trazer o mundo em si e, ao mesmo tempo, criar um mundo artístico vivo, a obra reordena, transforma, desfigura ou até deixa à margem alguns aspectos da realidade. Nesse sentido, o realismo de uma obra literária não se mede por categorizações estanques e normas impositivas, mas pelas formas que o autor compõe, cria e modela para estar à altura do objeto a ser figurado, dentro dos limites e possibilidades históricas em que se encontra.

Portanto, o método de composição textual de *Angústia* é uma das principais chaves de interpretação da obra, pois revela como os elementos da trama foram posicionados e como o efeito do conjunto do romance, por fim, é realista.

## **O realismo e a “unidade viva” em *Angústia***

Com intenção de confirmar o aspecto particular do realismo em uma obra literária, é válido investigar como ela capta sentimentos singulares – e contraditórios – e os universaliza em uma “unidade viva”, considerando que “a arte deve tornar sensível a essência” (Lukács, 2010a, p.28). A ideia de transfigurar o eixo central da vida (a essência) em palavras para compor um romance parece intrincada, mas, apesar de ser de fato uma operação complexa, pode ser definida como a criação de uma espécie de espelho orgânico capaz de refletir a realidade em movimento e a consciência humana acerca dela.

Essa discussão nos conduz ao ponto de vista teórico-crítico do filósofo húngaro György Lukács, que, durante toda a sua vida, se dedicou a estudar o tema do realismo de forma rigorosa e dinâmica. Para tanto, toma-se como farol de orientação a sua perspectiva estética referente à crítica ao naturalismo e à defesa do realismo.

A partir da crítica lukacsiana, entendemos que é necessário examinar cada obra em si mesma e em sua relação com o presente como um momento no interior da história em movimento. A fim de criar uma representação estética de determinada época e local, de forma consciente, o autor é capaz de enquadrar elementos antirrealistas ou naturalistas para alcançar uma figuração profunda da realidade, como observa Lukács ao comentar a concepção de realismo reconhecida por ele em Marx e Engels:

A concepção marxista do realismo nada tem a ver com a cópia fotográfica da vida cotidiana. A estética marxista se limita a desejar que a essência individualizada pelo escritor não venha representada de maneira abstrata e, sim, como essência organicamente inserida no quadro da fermentação dos fenômenos a partir dos quais ela nasce. Não é absolutamente necessário que o fenômeno artisticamente figurado seja atingido como fenômeno da vida real em geral. Isso significa que até mesmo o mais extravagante jogo da fantasia poética e as mais fantásticas representações dos fenômenos são plenamente conciliáveis com a concepção marxista do realismo. (Lukács, 2010a, p. 27-28).

Tal concepção de realismo defendida por Lukács em muito se afasta, portanto, de uma abordagem *crítica* naturalista, que se resumiria em checar se haveria entre fato estético e fato social uma correspondência imediata. Além disso, verificar se uma determinada obra obedece a parâmetros estabelecidos pelas grandes obras realistas simplesmente transformando-os em regra fria e lei morta a ser aplicada cegamente em qualquer tempo e lugar pelo escritor tornaria a tarefa da crítica literária uma ação mecânica e inflexível. As críticas de Lukács ao naturalismo e ao subjetivismo como tendências literárias que se afastam da representação realista não se baseiam nas premissas burocráticas descritas acima. Quanto a essas tendências, ressalta o filósofo: “quer se trate apenas das forças fetichizadas da vida exterior, ou que se trate exclusivamente da alma, em ambos os casos os conflitos da verdadeira vida humana são excluídos da obra literária” (Lukács, 2010b, p. 89). Isto é, a questão central se dirige à dissociação entre objetividade e subjetividade que essas tendências assumem, renunciando a uma dimensão integrativa das contradições que constituem “a verdadeira vida humana”.

O caso de *Angústia* chama a atenção porque esta é uma obra que parece entregar uma experiência realista ao leitor a partir de uma composição em que estão presentes elementos antirrealistas. Neste caso, o romance de Graciliano Ramos estaria ameaçado tanto por uma perspectiva naturalista – porque apresenta recursos como a animalização e a descrição determinista – quanto por uma perspectiva subjetivista – porque parte da narrativa deriva do plano psicológico, caracterizado pela memória e pelo delírio do narrador-personagem.

Na integração organicamente construída em *Angústia* entre visão intimista e campo social, a introspecção vertiginosa, a fantasmagoria e a crise psicológica apresentam-se emaranhadas a uma forma de expressão animalizante e a uma visão fatal e determinista da vida, que se concentram no narrador-personagem da obra, que, por sua vez, se projeta como uma sombra imensa sobre tudo e todos: “há depravação dos valores, sentimento de abjeção ante o qual tudo se colore de tonalidade corrupta e opressiva. (...) A vida se torna pesadelo sem saída, onde as visões desnorream e suprimem a distinção do real e do fantástico” (Candido, 1999, p. 34-35).

Em *Angústia*, a composição, que apresenta um emaranhado entre intimismo e vida social, fantasmagórico e regional, e,

particularmente, a atmosfera de pesadelo sem saída presente no romance, dominada pela depravação, abjeção e opressão, levam o leitor a reconhecer na trama da obra elementos deterministas e naturalistas. Essa tensão parece ser significativa para apertar o nó da corda que arma *Angústia*. Entende-se aqui a corda como uma metáfora para a narração de Luís da Silva, que retrata uma ilusão de mundo determinista. Já o nó é um ponto de tensão na corda e, portanto, um efeito dessa construção narrativa de um mundo onde as voltas do narrador-personagem se transformaram em armadilha para seu inimigo mais imediato: Julião Tavares, que, em relação ao narrador-personagem, é um homem abastado e notoriamente sedutor de grande público pelos seus discursos, sua aparência e, principalmente, pelo seu reconhecido sobrenome, que lhe garante a alcunha de herdeiro de empresas e posses valiosas.

Em *Angústia*, o mórbido destino de Julião Tavares concretiza as ideias caóticas apresentadas pelos fluxos de consciência do narrador-personagem ao longo do livro. Desde a infância de Luís da Silva – quando ele morava em uma fazenda de criação de bois – até a sua vida adulta, é possível encontrar episódios em que, como nota Hermenegildo Bastos, a corda “como ‘matéria trabalhada’, inerte, é uma ameaça” (Bastos, 2011, p.91). Isso porque a corda, com poucas voltas, pode cumprir a função do laço que prende o gado assim como pode constituir o nó da forca que sufoca um homem. Inconscientemente, essa noção afeta o narrador-personagem que, após muito se angustiar com a sensação do nó preso na garganta, lança, literalmente, a corda e o nó em direção a Julião Tavares, pegando-o pelo pescoço e causando seu enforcamento. A decisão que Luis da Silva toma para solucionar os seus problemas nada mais é do que uma ilusão de mundo composta pelo determinismo, pois essa solução, originada nas memórias e sensações mais íntimas e desesperadas do narrador-personagem, falha, tendo em vista que a transferência do nó de suas mãos para o pescoço de Julião Tavares não anula as aflições do protagonista.

Apesar de Luís da Silva não se tornar um homem livre de amarras angustiantes após matar o seu rival, a apresentação, organizada em narrativa, de seu entendimento a respeito do mundo, recheado de elementos deterministas, ou ainda, antirrealistas, fez com que sua história ascendesse a um patamar realista. A corda assumiu, assim, duas concepções nessa análise: primeiramente, como objeto, ela não serve para solucionar os entraves da vida de Luis da Silva, e, como metáfora para a escrita – em que se amarram



os acontecimentos para que o narrador-personagem confesse a sua trajetória –, a corda nos serve para representar a ameaça da narrativa: revelar o mundo como uma realidade complexa e não determinada. Por causa dessa perspectiva, torna-se essencial investigar, dando nome ao fenômeno, a presença e a atuação dos elementos antirrealistas em *Angústia*.

A hipótese proposta neste artigo é a de que tais elementos colaboram para o efeito realista da obra, porque, concentrados na visão determinista do narrador-personagem, que, é verdade, os derrama sobre tudo e todos no mundo da obra, tais elementos são, entretanto, regidos pela destreza compositiva do autor, que, no sentido “global do livro”, extrai dos traços deterministas de seu narrador “suas muitas intenções no campo social” (Lukács, 2010b, p. 184). Graciliano Ramos arranca deles a força necessária para figurar “o drama humano e seus liames” (Lukács, 2010b, p. 184) em um destino humano que se desenrola numa situação concreta na obra e na vida do personagem sob os limites sufocantes da prosa do capitalismo, que transforma, “dia após dia e hora após hora, em ‘cadáveres vivos’ milhares de homens vivos, dotados de infinitas possibilidades humanas” (Lukács, 2010b, p. 184).

Se assim for, é possível supor que o trabalho de composição realizado por Graciliano Ramos, em *Angústia*, torna a trama realista, uma vez que eleva a condenação do narrador-personagem à possibilidade de ampliação da consciência do leitor. O realismo também surge no romance quando o acaso é elevado à necessidade, o que ocorre à medida em que o que parece determinado de forma natural e imutável, alheia aos homens, encontra forma e sentido na materialidade da obra e da vida. Outro traço realista em *Angústia* consiste na elevação do singular e do universal à categoria da particularidade, pois deslinda-se, no romance, o sentido histórico daquilo que se mostra apenas como determinismo e como dimensão individual: a vida de Luís da Silva. Em uma representação realista, como percebe Lukács:

A profundidade da intuição estética, da aproximação realista à realidade, é sempre constituída – qualquer que seja a concepção do mundo formulada pelo escritor no nível conceitual – pelo impulso a nada aceitar como resultado morto e acabado e dissolver o mundo humano numa viva ação recíproca dos próprios homens. (Lukács, 2010b, p. 81).

Um autor naturalista pode representar ou o mundo frívolo da classe dominante ou o mundo de misérias da classe trabalhadora, mas, de qualquer forma, acaba representando ambientes decadentes que negam qualquer possibilidade de superação histórica das contradições advindas do desenvolvimento histórico. Ao fim, é como se o autor usasse seus personagens como modelos para confirmar uma tese em que cada situação pertence a uma circularidade sem escapatória.

Em *O realismo e o romance como epopeia burguesa*, György Lukács (2011) fala sobre a transição de um mundo passível de ser representado pela forma épica para um mundo moderno que precisa de uma renovada forma poética para compreender o novo tipo de herói em sua jornada. O crítico percebe que esse novo herói deve retratar o desarranjo de um homem que foi desligado da totalidade comum do mundo antigo, isto é, um homem solitário à procura de um sentido sobre sua existência. A forma estética que surge como resposta a essa mudança dos tempos é o romance, gênero em cujo autor não deve sugerir a solução para realinhar os valores éticos do homem moderno com aqueles do passado, mas representar quais ações decisivas de um personagem condensam a dialética entre singularidade e universalidade perdida entre as contradições da sociedade burguesa. Essas ações colocadas em uma trama fictícia refletirão sentimentos humanos derivados de situações determinadas.

Dessa forma, o romance burguês, para que seja realista – e não naturalista –, precisa equilibrar, por um lado, a determinação do mundo circundante à trama e, por outro, o grau de liberdade da ação do personagem para além de uma perspectiva fatalista, sem o condicionamento de um destino pré-moldado. Se o autor não consegue manter esse equilíbrio, é porque faltou a firmeza para delimitar toda a existência da forma estética em razão da ação humana, como afirma Lukács:

Todo conhecimento das relações sociais é abstrato e desinteressante, do ponto de vista da narrativa, se não se torna o momento fundamental e unificador da ação; toda descrição das coisas e das situações é algo morto e vazio se é descrição apenas de um simples espectador, e não momento ativo ou retardador da ação. Esta posição central da ação não é uma invenção formal da estética; ao contrário, ela deriva da necessidade de refletir a realidade do modo mais adequado possível. (Lukács, 2011, p. 205).

Um dos problemas do naturalismo é justamente se apegar demais às descrições com intenção de cumprir um efeito estético semelhante a um ornamento sem funcionalidade na arquitetura de uma casa e transmitir um ideal estático através dele. Por isso, mesmo que a obra envolva uma infinidade de adjetivos e destaque detalhes impressionantes de uma cena, se ela não direciona a existência de cada elemento textual à ação do personagem, permanecerá, por sua vez, distante da realidade. Logo, o modo de refletir a realidade na esfera estética deve se dar por meio do desenvolvimento de acontecimentos fortemente ligados ao enredo, pois, de outra forma, a escrita não assimilará a vida humana: apenas servirá de distração sobre esta.

Além de voltar os elementos da narrativa à ação, ainda é necessário pensar sobre o sujeito que a exerce. A obra de arte realista, por evidenciar a verdadeira essência do homem, desmistifica a ideia apologética de que a realidade social não é passível de transformações ao conduzir o leitor, por meio das ações do personagem, à percepção real do mundo. Afinal, na literatura, por mais que o personagem não tenha consciência de que as causas de seu destino individual estão conectadas aos condicionamentos de classe, a obra permite que o leitor compreenda contradições absurdas e não naturalizadas de um tempo.

Em *Angústia*, Graciliano configura, no narrador-personagem Luís da Silva, um ser social preso à realidade imediata em seu limite máximo bem como apresenta as consequências disso. Mas a obra não se limita a essa imediaticidade. Prova disso é que, ao posicionar boa parte da narrativa na subjetividade do narrador-personagem, o autor foi capaz de apresentar aquela que Antonio Candido denomina “consciência dilacerada do subdesenvolvimento” (Candido, 2017, p. 195), pois Graciliano Ramos precisou posicionar as excessivas determinações do mundo descompassado, já que elas compõem a realidade brasileira, e relacioná-las a uma técnica antinaturalista: o monólogo interior.

Dessa forma, é possível compreender melhor como o discurso determinista do narrador não é suficiente para tornar a obra um relato naturalista, visto que seu inconsciente, ao mandar avisos de um adoecimento mental para Luís da Silva, esclarece para o leitor como é problemático viver sob aquele mundo concentrado na obsessão. Por isso, os aspectos psicológicos da narrativa podem ser tomados como forma de uma composição literária que promove um vínculo entre uma totalidade e a singularidade do

narrador-personagem e seus relatos, comprovando, assim, que a deformação que caracteriza a ambientação da narrativa está vinculada à história do Brasil e às atrocidades do sistema capitalista desumanizador.

Sendo assim, enquanto o naturalismo pretende representar uma derrota da história humana e não a contradição viva que faz a história progredir, a forma de *Angústia* nega a mecanicidade dessa derrota apesar de representá-la, em primeira instância, no pessimismo que toma conta de Luís da Silva. Isso porque o monólogo interior aponta a inadequação do narrador àquela atmosfera e, mesmo que a recusa em se submeter ao tédio de um mundo sem perspectiva de mudança termine mal para o narrador-personagem, apenas a indicação de que ela existe já é a afirmação de uma contradição e não de uma determinação derrotista.

Essa constatação ainda pode ser justificada pela importância do monólogo interior associado às exposições descritivas do mundo feitas por Luís da Silva. Observa-se como as descrições são úteis à composição da obra, pois apresentam detalhes significativos à narrativa e, precisamente, por partirem do discurso de um narrador-personagem afligido pelo sofrimento psíquico – uma questão ao mesmo tempo íntima e social –, parecem abrir portas para o leitor reconhecer a figuração dos problemas sociais brasileiros encarnados no destino do personagem e não, necessariamente, no destino de toda a humanidade.

Nesse sentido, é evidente que algumas descrições de aspecto naturalista surgem da linha de pensamento do narrador-personagem e, além do mais, se confundem com suas alucinações. Por isso a distância entre a realidade objetiva e a realidade apreendida pelos olhos embaraçados de Luís da Silva leva o leitor a se ocupar de suspeitas sobre a credibilidade dos acontecimentos narrados. Não obstante, em alguns casos, a descrição assume a função narrativa de tornar inteligível um fato social, pois evidencia o caráter problemático de um homem fragmentado que julga o mundo. Isso pode ser percebido na cena em que Luís da Silva cria toda a ambientação miserável da vida de uma mulher grávida com a qual ele esbarra na rua:

Era o tipo de mulher de subúrbio mesquinho, que varre a casa, lava as janelas e prega os botões com as dores do parto, pare sozinha e se levanta três dias depois, vai tratar da vida. Vida infeliz, vida porca. O homem para um lado, ela para o outro, arrastando a filha pequena, a barriga deformada, estazando-se,

aguentando pancadas nos olhos. Talvez estivesse na véspera de ter menino, talvez estivesse no dia, talvez já sentisse as entranhas se contraírem. Rebolar-se-ia dentro de algumas horas na cama dura, a carne cansada se rasgaria, os dentes morderiam as cobertas remendadas. E o macho ausente, ninguém para chamar a parteira dos pobres. (Ramos, 2011, p. 139).

Como ele pode fazer todas essas observações sobre a vida de uma mulher que meramente encontrou na rua? Esse tipo de descrição aparenta um tom naturalista, como se o absurdo do narrador criar essa narrativa a partir de um estereótipo remetesse ao que autores reconhecidamente naturalistas fazem: desdobram detalhes para que se acentue o cheiro, a pobreza, os elementos mais desagradáveis da realidade objetiva. Entretanto, a cena não termina nesse fluxo de descrição, visto que Luís da Silva logo lembra de outra mulher grávida. A mulher que vem à mente do narrador-personagem é Marina, a vizinha por quem ele se apaixonou e que o rejeitou. Assim, ele perde o caráter frio e analítico sobre a situação e se irrita ao enxergar uma gravidez se transformando na outra:

Nessa parte visível, endurecida pelo sofrimento, pouco a pouco se esboçavam as feições de Marina. [...] Eu fervia de raiva. Se tivesse encontrado Julião Tavares naquele dia, um de nós teria ficado estirado na rua. (Ramos, 2011, p.139).

A cena mencionada acima lembra, por uma parte do conteúdo, a cena do romance português *O Primo Basílio*, de Eça de Queirós. Nela, segundo a crítica de Machado de Assis, as descrições - tão fatalmente determinadas pela mão do autor - criaram um “realismo sem condescendência”<sup>1</sup>. Nesse tipo de realismo, a composição narrativa não se liga ao destino do personagem e todos os acontecimentos parecem, assim, circunstanciais e as emoções do personagem permanecem esvaziadas. O exemplo a que Machado de Assis se refere é:

De uma carvoeira, à porta da loja, diz ele que apresentava a “gravidez bestial”. Bestial por quê? Naturalmente, porque o adjetivo avoluma o substantivo e o autor [Eça de Queirós] não vê ali o sinal da maternidade humana; vê um fenômeno animal, nada mais. (Assis, 1986, p. 340-341).

---

1 Para Machado, neste texto, o termo “realismo” corresponde ao naturalismo.

Assim, em *O Primo Basílio*, a carvoeira grávida é apenas um elemento de impacto momentâneo que serve para supor uma noção de moralidade do autor desconectada do destino do personagem. Caso a existência da mulher grávida em *Angústia* não estivesse ligada à recém-descoberta do narrador-personagem sobre a gravidez de Marina e ao julgamento fatalista exclusivamente do narrador sobre a situação, Luís da Silva teria apenas esbarrado em uma oportunidade para que o autor discorresse sobre o meio social e as terríveis mazelas das mulheres do subúrbio. Entretanto, o trecho que, inicialmente, poderia se assemelhar a uma mera descrição naturalista encontra-se, então, ligado ao enredo, à personalidade do narrador e, ainda, a mais uma justificativa para o ódio de Luís por Julião – pai do filho que Marina esperava. Uma cena descritiva, impactante em si, ao ser ligada à ação central do livro, ao destino do protagonista, torna-se narrativa em movimento corroborando o que György Lukács afirma sobre o reflexo exato e profundo da realidade objetiva:

O verdadeiro conhecimento das forças motrizes do processo social e o reflexo exato, profundo e sem preconceitos da ação deste processo sobre a vida humana assumem a forma de um movimento: um movimento que representa e esclarece a unidade orgânica que liga a normalidade à exceção. (Lukács, 2010b, p. 161).

A triste decepção amorosa – ou até um possível sentimento de comiseração por Marina externalizado pela irritação de Luís da Silva ao pensar obsessivamente sobre situação – prejudica ainda mais a instável condição mental do narrador-personagem de *Angústia*. No entanto, a descoberta da gravidez de Marina, aquela que fora noiva de Luís até conhecer Julião, não constitui apenas uma trivialidade romântica em si porque a totalidade da narrativa de *Angústia* conecta os acontecimentos externos aos mistérios mais íntimos do sujeito. Nesse sentido, encarar a gravidez de Marina, fruto de suas relações com Julião Tavares, faz Luís da Silva reacender um sentimento de fracasso viril. Somente o leitor consegue chegar a essa conclusão porque se lembra de relatos do narrador-personagem em que ele assumia seu jeito atrapalhado de se relacionar com as mulheres.

Se, por um lado, o intercuro frustrado de Luís da Silva com Marina reflete relações e bloqueios sentimentais antigos e internos ao narrador-personagem, por outro lado, a situação material de Luís da Silva também influencia o mundo físico e psicológico sensibilizado no qual ele vive. Segundo análise de Hermenegildo

Bastos (2011) sobre *Angústia*, personagens como Vitória ou seu Ivo e as relações de ambos com o narrador indicam o valor social de troca em uma sociedade capitalista falida, pois o narrador-personagem toma um empréstimo do dinheiro que Vitória enterrava no quintal e, por causa dessa transgressão – já que ele retira clandestinamente as moedas no meio na noite –, “ele viola o mundo de Vitória e se habilita a assassinar Julião Tavares” (Bastos, 2011, p. 15). Em seguida, Luís da Silva recebe a corda de seu Ivo como compensação das refeições recebidas durante suas visitas à casa de Luís. Habilitado e com a arma em mãos, Luís ainda se justifica, como percebe Hermenegildo Bastos:

“Dinheiro foi feito para circular”, diz Luís da Silva, e de fato, quando ele devolve as moedas de Vitória, o faz com juros. Vitória, assim como seu Ivo, tem algo de bruxa. A saúde do dinheiro é circular, transformar-se em mercadorias que devem ser por sua vez transformadas em dinheiro. Esta é a “saúde” do dinheiro, o que, contudo, fica comprometido pelo entesouramento de que fala Marx em *O capital* (MARX, 1986, p.88). A saúde é abstrata, existe apenas em tese, donde as infundáveis crises do capitalismo. O mundo de *Angústia* é um mundo do capitalismo em crise, do Brasil dos anos 30. (Bastos, 2011, p. 14).

Entretanto, ele repete essa justificativa para si mesmo como se a saúde do dinheiro circulando fosse igual à saúde das pessoas presas à circulação da história se repetindo no ciclo decadente que ele enxerga da infância à vida adulta. Além disso, a lógica da narrativa é estranha em relação ao esperado de uma transação financeira, pois a mercadoria adquirida com o empréstimo do dinheiro é o preâmbulo para o ato de matar Julião, homem rico. Portanto, matar Julião Tavares é uma afronta à ordem social e à saúde do capital, ou seja, a ação anuncia uma pequena crise do capitalismo, entretanto isso não é nada que, por si só, possa abalar a existência desse sistema.

A morte, no enredo, não gera, por sua vez, um sentimento de perda que possa causar a descontinuidade de um processo cotidiano de vida daqueles que perduram. Pensar em Julião Tavares morto não afeta de forma objetiva a rotina de Luís da Silva: seu trabalho e sua casa ainda são os mesmos. O que se segue ao assassinato é que o narrador carrega o peso da concretização de um crime, mas antes ele já carregava a mesma angústia, que está presente através do anúncio mental de que tal fato aconteceria uma hora ou outra.

Essa forma de encarar a morte remete a outros momentos em que tal fato aparece no romance, como a lembrança da morte de Camilo Pereira da Silva por Luís da Silva, que se recorda apenas dos pés do cadáver do pai à vista, o restante do corpo permaneceu por baixo de um lençol branco, como se a única parte morta fossem os pés. Afirma o narrador: “Eu não podia ter saudade daqueles pés horríveis, cheios de calos e joanetes” (Ramos, 2011, p. 31). A fragmentação do pai morto impede que aconteça o luto, o desapego do passado, e por isso os fantasmas seguem povoando a mente do narrador. Isso fica evidente quando ele imagina por onde anda a alma do pai: “As outras almas mais antigas, Trajano, seu Evaristo, sinhá Germana, não me atemorizavam; mas aquela, tão próxima, ainda agarrada ao corpo, dava-me tremuras” (Ramos, 2011, p. 33).

A imagem dos pés em foco será retomada ao longo do romance porque Luís da Silva costuma caminhar enquanto direciona as vistas para baixo, desse jeito ele admite: “A minha curiosidade se concentrava nos sapatos dos transeuntes. Passaram os tamancos de um carregador, os chinelos de Antônia, umas botinas velhas que julguei serem de Lobisomem” (Ramos, 2011, p. 86). Essa fixação pelos pés talvez apresente, ao leitor, como a mentalidade de Luís da Silva está presa naquela parte do corpo que remete ao pai por causa de sua última lembrança, mas, além disso, aponta uma tendência expressiva no discurso do narrador-personagem: a metonímia usada para se referir ao outro.

Nesse sentido, Luís da Silva, comumente, ao descrever alguém, se fixa em uma característica e, pela ênfase, reduz a complexidade do outro a apenas um detalhe. Essa tendência de substituir o todo por uma parte cria um ambiente fantasmagórico, pois o foco de uma cena, por exemplo, recai apenas nos pés que caminham, nos braços musculosos, nos cotovelos que ganham calos e não se sabe a quem pertencem esses atributos. No romance, isso se torna ainda mais interessante quando se entende que a forma de ver o outro é um reflexo da concepção do narrador-personagem sobre si. Além de enxergar os outros por meio da fragmentação, Luís da Silva expressa o sentimento de que o seu próprio corpo está fragmentado: “Não sabia em que posição estavam as pernas. As mãos pesavam em cima do peito. Mas as pernas, onde estariam elas?” (Ramos, 2011, p. 114).

Em um terceiro plano, a fragmentação ainda se apresenta na forma da obra, isto é, no discurso do narrador-personagem, como é



possível perceber no trecho em que Luís da Silva tenta escrever, desconcentrado, e termina fazendo livre associação de palavras, imagens e sentimentos:

Em duas horas escrevo uma palavra: Marina. Depois, aproveitando letras deste nome, arranjo coisas absurdas: ar, mar, rima, arma, ira, amar. Uns vinte nomes. Quando não consigo formar combinações novas, traço rabiscos que representam uma espada, uma lira, uma cabeça de mulher e outros disparates. Penso em indivíduos e objetos que não têm relação com os desenhos: processos, orçamentos, o diretor, o secretário, políticos, sujeitos remediados que me desprezam porque sou um pobre-diabo. (Ramos, 2011, p. 22).

Vê-se que, ao dispender tempo pensando em Marina, Luís da Silva logo dá um jeito de transformá-la em palavra escrita. E usa seu domínio – adquirido por meio da rotina no jornal – sobre o nome grafado para desalinhá-lo e transformá-lo em pequenos significantes. A brincadeira de fazer anagramas parece uma descontração, mas indica o preceito de sua função no trabalho, que é a tarefa de um redator subordinado: distorcer palavras e arranjar notícias. Isso é evidente pelo que ele mesmo conclui, mais adiante, ao passar o olho no jornal: “Eram notícias sem importância, mas julguei perceber nelas graves sintomas de decomposição social” (Ramos, 2011, p.89). A partir da cena em que Luís da Silva disseca a palavra *Marina*, também é possível perceber sintomas de decomposição, mais especificamente, a decomposição do narrador-personagem mediante a influência de seus pensamentos sobre a vizinha. A medida que ele vai separando pequenas palavras com outros sentidos a partir do nome de Marina, ele parte de um grupo semântico composto por elementos naturais – *ar* e *mar* – até o grupo semântico composto por sentimentos humanos – a *ira* e o *amor* – e tudo isso é intermediado pelo ofício do poeta: a *rima*. Por fim, Luís da Silva, enquanto escritor, a quem resta a *lira*, fica entre uma *espada* e uma *cabeça de mulher* e, nesse trecho, paira uma tensão: ao brincar com as palavras, o escritor irá conjecturar uma cena em que a espada corta a cabeça da mulher? Ora, para o leitor a ideia já está subentendida, no entanto, Luís da Silva não avança o raciocínio e volta à realidade contida do trabalho burocrático em que processos, orçamentos, diretor, secretário, políticos e até sujeitos remediados o reduzem a *pobre-diabo*.

Dessa forma, entende-se melhor como as ideias progridem na obra. Ao passo que se começa a perceber, sob a análise da subjetividade do narrador-personagem, a intensificação da ruína mental do narrador a partir um acontecimento significativo, como a morte do pai, é possível acreditar que a todo tempo da narrativa a realidade objetiva assimilada por Luís da Silva se deteriora até que o personagem atinge o ápice de seu delírio: a morte de Julião Tavares. Sobre isso, Hermenegildo Bastos (2012) assinala:

Se o crime é um delírio não é porque a literatura suprime a realidade, mas sim porque a realidade ganhou qualidades fictícias ou fetichistas. Para nós, fictícia (no sentido pejorativo, ou delírio) é o mundo reificado. A história narrada é a única realidade disponível a Luís da Silva. O mundo não é real, a vida não é verdadeira, o que, sabemos, é decisivo em Graciliano, como observa Carpeaux (1978, p. 25): “[Graciliano] quer eliminar tudo o que não é essencial [...] para guardar apenas o que é essencial, isto é, conforme o conceito de Benedetto Croce, o ‘lirico’”. (Bastos, 2012, p. 88).

## Conclusão

O leitor de *Angústia* percebe que, para Luís da Silva, o crime confirmado nas últimas páginas do romance já estava determinado por muitos fatores que o antecederam, por exemplo, a corda que chegou até suas mãos através de seu Ivo. Para o narrador-personagem, matar Julião Tavares seria tomar um caminho a fim de aniquilar as aflições presentes na realidade e assim o faz, pois, para ele, o que chama atenção é uma parte de seus problemas, como a rejeição de Marina, o subemprego no jornal, as dívidas, e não o todo, isto é o mundo reificado.

Ainda sobre os movimentos do formato da obra que aperfeiçoam um desvelamento da realidade, é interessante notar que, quanto mais se aproxima o assassinato, Luís da Silva tem, em meio aos surtos, ideias extremamente sãs. Isso pode ser confirmado quando o narrador-personagem se compara a um autômato percorrendo a linha do bonde enquanto persegue Julião Tavares, o mesmo bonde que, em movimento, costumava fazê-lo ter digressões sobre o passado. Depois de tanto usar aquele meio de transporte para ir ao trabalho, ele próprio se torna o bonde, pois o seu corpo é um veículo alienado que responde a comandos e segue em uma linha determinada para frente e para trás. Esse trecho dá indícios de uma

possibilidade de consciência da alienação, pois o protagonista questiona a impossibilidade de sair dos trilhos, o que seria o ponto final para suas ações repetitivas, impulsionadas pelo ordenamento social degradado (trabalhar, obedecer ao chefe, ganhar dinheiro, gastar). Nesse momento decisivo, o narrador-personagem pensa sobre como estava a serviço da linha do trem enquanto a seguia, o que cria uma imagem potente de sua própria vida até então:

Nessas marchas compridas a que me habituei – um, dois, um, dois – a fadiga adormece e quase não penso. Exatamente como se uma vontade estranha me dirigisse, um sargento invisível que se descuidasse do exercício e fosse pelo campo, embrutecido pela cadência – um, dois, um, dois – esquecido da voz do comando, pensando nos versos de um Julião Tavares ou nos bilhetes de outra Marina. Ando meio adormecido. Se alguém me gritasse: - “À direita, à esquerda”, voltaria à direita, voltaria à esquerda, sem procurar saber onde partia a ordem. Por que à direita? Por que à esquerda? Poderia ser meia-volta. Mas ninguém fala, e vou para a frente, sem perceber que posso voltar, libertar-me da autoridade de um sargento invisível e caminhar naturalmente, parando, observando as casas e as pessoas. (Ramos, 2011, p. 189).

O soldado, sob o controle de um sargento, que serve de arquétipo para o diagnóstico de Luís da Silva, nem sabe de onde partiu o comando para sua marcha, pois está distraído com os percalços do caminho: como um Julião Tavares ou uma Marina). Não saber de onde partem as ordens ou qual o motivo para seguir uma direção é uma figuração da fantasmagoria em um mundo moderno em que elementos que complementam racionalmente a realidade estão disfarçados justamente para que o trabalho humano seja realizado irracionalmente a fim de manter a estrutura social do ambiente que oprime as pessoas. Nesta linha de raciocínio, o narrador-personagem afirma o que poderia ter feito naquele momento: dar meia-volta. Ou seja, considerando-se que, neste trecho, ele está perseguindo Julião Tavares para assassiná-lo, voltar representaria a desistência da realização desse ato.

Ora, o sentimento que cresce em todas as direções e se concentra bastante em Luís da Silva é o ódio a algo que ele mesmo mal compreende, um ódio que cresce, enquanto ele, sonâmbulo, não deixa de seguir os trilhos do trem. E por sentir-se dessa forma, ele comete um ato bestial, o que não nos surpreende, pois, ao longo de sua vida, a perspectiva animalesca tem o caracterizado: o narrador-personagem se transforma cada vez mais em

selvagem ao mesmo tempo que também transforma quem ele enxerga em selvagens. Portanto, o isolamento, o sonambulismo, em suma, a alienação como fenômeno histórico e social é que impede que a raiva do narrador-personagem seja emancipadora, a ponto de conduzi-lo a uma condição desumanizada. Entretanto, essa raiva representa um sentimento verdadeiramente humano na obra, pois é um dos únicos planos em que os sentidos conscientes da realidade de Luís da Silva são acionados. Portanto, o formato literário não está preso ao ciclo determinista do olhar do narrador, pois a desmoralização de Luís da Silva, em suas precárias relações interpessoais, rende uma reação humana, compartilhada, contextualizada e, pela soma de todos esses fatores, universal.

É importante sublinhar que os delírios do narrador-personagem não indicam que ele viva em eterno estado de torpor, já que sentir ódio por Julião Tavares é uma percepção sobre a dimensão da relação entre duas classes: a de um funcionário e a de um capitalista. Isso vem representado, primeiramente, no plano das sensações, através do monólogo interior, e, depois, no plano da ação, quando a corda se enrosca no pescoço de Julião Tavares. Acerca dessa questão, afirma Hermenegildo Bastos:

Estamos perante a narrativa de um surto psicológico, de histórias cuja veracidade não se pode atestar. Se a narrativa é ficção, o mundo também o é. Mas não porque exista mundo objetivo, sim porque no mundo reificado a realidade é ficção. Por outro lado, nessa narrativa ficcional, a alucinação é a única realidade disponível. Ela tem lá a sua lógica. (Bastos, 2012, p. 97).

Quanto ao espaço, é possível pensar que Luís da Silva vive entre dois mundos: aquele em que enxerga fantasmas de seu passado e aquele que representa a extremidade do mundo físico contemporâneo, pois as lembranças do pai, do avô e da infância não impressionam conscientemente seus sentidos. Na dimensão da narrativa, a fusão entre duas épocas e dois espaços (o passado rural e o presente urbano) está expressa principalmente nas cenas em que o narrador-personagem percorre as ruas como um espírito preso ao limbo, sem conseguir tocar ou ser tocado por sentimentos, além do ódio entrincheirado na obsessão. Entretanto, o espaço pelo qual o enredo desta história se desenvolve não é produto apenas da mente dilacerada do narrador-personagem, ele também é o local no qual a modernidade se desenvolve.

Por fim, cabe lembrar que György Lukács, de forma dialética, compreenderá que, uma obra de arte, ao refletir de modo realista o mundo, deve:

(...) representar mediante imagens sensíveis um particular que compreende em si e supera em si tanto sua universalidade quanto sua singularidade, cujas características formais não pretendem uma aplicação universal no sentido da ciência, mas tendem a fixar universalmente uma experiência que assumiu a forma deste determinado conteúdo. (Lukács, 2018, p. 195).

Na mesma linha, o autor húngaro enfatiza que “todo verdadeiro artista ou escritor é um adversário instintivo destas deformações do princípio humanista, independente do grau de consciência que tenham de todo este processo” (Lukács, 2010a, p. 19). Ao falar em “princípio humanista”, György Lukács se refere à defesa da integridade humana, algo que Graciliano Ramos concretiza ao fazer a representação acentuada da não integridade de Luís da Silva, chamando atenção às contradições diretamente ligadas a ela.

O realismo de *Angústia* se concretiza no fato de que o leitor, que une as pontas da narrativa, compreende que o livro evidencia a deformação da essência humana, pois Luís da Silva mostra a composição de mundo decadente e cheio de matéria morta. No entanto, a totalidade da obra não se resume a essa decadência, pois faz a exposição do narrador-personagem adquirir potência crítica em defesa da dignidade humana, deixando evidente que o sentimento angústia advém da estranheza e não conformação àquele mundo. Entende-se, também, que é possível, ao extrair lógica da confissão de um narrador-personagem, tornar cognoscível as contradições de um sistema orgânico para se pensar em superá-las.

## Referências

- ASSIS, M. (1986) Crítica. In: *Obra Completa*. Volume 5. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- BASTOS, H. (2011) Arte e liberdade em *Angústia*, de Graciliano Ramos. In: *Miscelânea*, Assis, v. 10, p. 9-22, jul.-dez. 2011. ISSN 1984-2899.

- \_\_\_\_\_. (2012) “O que tem de ser tem muita força”: determinismo e gratuidade em Angústia. In: *As artes da ameaça*. São Paulo: Editora Outras Expressões.
- BUENO, L. (2015) *Uma história do romance de 30*. 1 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Campinas: Editora da Unicamp.
- CANDIDO, A. (1999) *Ficção e confissão: ensaios sobre Graciliano Ramos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2010) De cortiço a cortiço. In: *O discurso e a cidade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- \_\_\_\_\_. (2017) Literatura e subdesenvolvimento. In: *Educação pela noite*. 6 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.
- \_\_\_\_\_. (1995) Na sala de aula. São Paulo: Ática.
- LUKÁCS, G. (2011) *Arte e sociedade: escritos estéticos: 1932-1967* (seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (2010a) Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: Marx, K. e ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos/ Karl Marx e Friedrich Engels* (tradução de José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida). 1.ed. São Paulo: Expressão popular.
- \_\_\_\_\_. (2018) *Introdução à uma estética marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética*. São Paulo: Instituto Lukács.
- \_\_\_\_\_. (2010b) Marx e o problema da decadência ideológica. In: *Marxismo e teoria da literatura*. (seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho). 2ed. São Paulo: Expressão Popular.
- \_\_\_\_\_. (2010b) Narrar ou descrever. In: *Marxismo e teoria da literatura*. (seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho). 2ed. São Paulo: Expressão Popular.
- RAMOS, G. (2011) *Angústia (75 anos)*. Edição comemorativa. Incluso Fortuna Crítica, organizada por Elizabeth Ramos. Rio de Janeiro: Record.

## Os cânones da pseudoesquerda identitária: um ensaio sobre *Torto arado*

CLAUDINEI CÁSSIO DE REZENDE<sup>1</sup>

**Resumo:** Na década de 1940, atuando como crítico literário magiar, György Lukács precisou lidar com o jdanovismo, um cânone literário modelado *ad hoc* para garantir ideologicamente uma cultura artística esquemática que mirava uma estética edificante, mas que só atingia um simplismo maniqueísta. Nos dias atuais, vislumbramos uma tendência na pseudoesquerda, a mais numerosa e influente, de promover um reducionismo de igual modo esquemático, criando uma espécie de cânone identitário para validação ou censura da cultura. Caso paradigmático desta tendência é o romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior, respaldado pela crítica literária alinhada ao identitarismo. Por essa razão analisamos precipuamente essa obra neste ensaio crítico.

**Palavras-chave:** György Lukács; jdanovismo; cultura artística esquemática; cânone literário; *Torto arado*.

**Abstract:** In the 1940's, the Hungarian literary critic György Lukács had to deal with the jdanovism, a literary canon *ad hoc* modeled to ideologically guarantee a schematic artistic culture, who sought an edifying aesthetic but only reached a simplist manicheism. Nowadays, we see a trend in the pseudo-left, which is the most numerous, to promote a reductionism, like jdanovism, creating a kind of identity model for culture validation or censorship. An exemplary case occurs with the novel called *Torto arado*, by Itamar Vieira Junior, for this reason it was supported by the identity critique. Thence, we analyze this work primarily in this critical essay.

**Keywords:** György Lukács; jdanovismo; schematic artistic culture; literary canon; *Torto arado*.

*Cerbero, fiera crudele e diversa,  
con tre gole caninamente latra  
sovra la gente che quivi è sommersa.  
(Dante, Comedia, Inferno, VI-13)*

---

<sup>1</sup> Claudinei Cássio de Rezende é doutor em Ciências Sociais pela Unesp, com tese sobre György Lukács, e pós-doutorado em História Moderna, com ênfase em história da arte. É professor de História da Arte na Cogear da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2015). E-mail: claudinei\_cassio@yahoo.com.br

Uma das missões mais hercúleas de György Lukács na década de 1940 era salvaguardar o realismo de alto nível literário combatendo as *diretrizes para o desenvolvimento do realismo socialista*. A defesa do realismo não era novidade na vida do filósofo magiar porque já era sua ocupação ao longo da década anterior – e não seria desmedido asseverar que essa missão ocupou parte substantiva do corpus teórico lukácsiano desde a juventude. A novidade, contudo, estava em torno dos acontecimentos concretos no campo da cultura comunista ao final desta década de 1940. Dentre outros escritos destes anos, plasma uma orgânica crítica basilar um pequeno ensaio de 1947 chamado *Arte livre ou arte dirigida*, no qual Lukács (2010) se refere ao anacronismo da questão do direcionamento ideológico da arte em períodos anteriores ao da sociedade burguesa<sup>2</sup>; ao mesmo tempo que mostra como a discussão da arte livre ou dirigida se arquiteta num falso dilema, cuja resolução da problemática está justamente na compreensão histórica do questionamento e na perspectivação do realismo no campo estético. No ensaio lukácsiano em questão se aclara uma posição sobejamente franca: na literatura realista, a narrativa se constitui na *ação* de um protagonista cuja resolução de sua vida é um momento particular do reflexo da realidade exterior à diegética da obra. Se, por um lado, a essência da literatura realista não implica uma obra sem engajamento, afinal, uma obra sem repercussão, que tenha caráter de um puro monólogo, seria tão irracionalista quanto uma filosofia que leva o solipsismo às consequências pétreas; por outro, um engajamento frívolo transformaria a literatura num panfleto de didatismo primário, impedindo a explicitação da complexidade do real – este segundo aspecto nos interessa particularmente.

Esse ilusório dilema sobre arte livre ou arte dirigida só pôde ser erigido com a paulatina chegada do capital entremeando a vida social dos indivíduos, o que resulta na remoção da personalidade que existia entre o artista e seu público consumidor. Isso implica dizer que o próprio questionamento que dá origem a esse dilema seria impensável em tempos pregressos. O artista do passado sabia exatamente a quem se dirigia com suas obras, ao passo que o artista moderno se depara com um público anônimo e amorfo. Esse

---

2 Para uma discussão sobre individuação e posição artística, recomendo meu ensaio: REZENDE, Claudinei Cássio de. (2020). A renascença e a nova individuação: a substância das formas artísticas e das narrativas historiográficas na Era Moderna. Revista Cerrados, 29(52), pp. 57–71.



horizonte fornece uma aparente liberdade artística ao autor, que faculta a própria formulação do problema sobre *a arte pela arte*. Essa liberdade é aparente porque o artista moderno se depara com a situação de ser produtor de uma mercadoria para um mercado abstrato. Diz Lukács (2010, p. 273) que sua liberdade é tão grande quanto a liberdade de um produtor de mercadorias em geral, pois se não há liberdade não há mercado. O que significa dizer que as leis do mercado dominam o artista pela mesma razão que dominam o produtor de mercadorias em geral. Em termos históricos, no que diz respeito às questões literárias, nos primórdios da relação de produção de capital existiu uma tendência literária de produção artística majoritariamente de baixo nível, mas capaz de se tornar objeto de um verdadeiro consumo de massas. À medida que o capitalismo criou uma vasta extensão produtiva global, tornou-se claro que a arte autêntica também poderia se converter em mercadoria do capital. Essa relação cria um entrave para a produção artística, que se subsume à lógica do capital, mas de nenhuma maneira é lícita a afirmação mecânica de que essa relação oblitera as possibilidades de uma obra de arte autêntica. E as grandes obras de arte, a despeito da posição ideológica de seus autores, ao representar no mundo um microcosmo da realidade objetiva em toda a extensão de sua complexidade, abrem uma fecunda evidência de que o realismo é o escape possível desta relativização da liberdade artística. Não foi sem motivos que, em 1935, num escrito sobre a crítica literária de Engels, Lukács (2016, p. 89) parafraseou o *segundo violino* a propósito de Balzac, afirmando considerar uma das maiores vitórias do realismo o fato deste escritor francês, na *Comédia humana*, ter sido forçado a agir contra suas próprias convicções de classe, compondo uma literatura autenticamente realista e verossímil.

Quando essas reflexões lukácsianas eram elaboradas, surgia no campo da cultura do movimento comunista internacional, e particularmente na Hungria, uma reformulação teórica doutrinária totalmente antípoda ao apelo realista. E no ano de 1949, por interferência de József Révai, que naquela altura controlava a política de estado da cultura húngara, Lukács fora submetido a uma investigação persecutória chamada *Debate Lukács*. O filósofo, que já havia sido preso pela polícia política soviética em 1941, agora tinha sua obra intelectual proibida; além disso, grandes reuniões públicas eram lançadas com o intuito de fazer com que Lukács se retratasse publicamente, recebendo advertências por

seu assim chamado desvio de direita, que não era outra coisa senão uma insubordinação ao esquematismo simplório e grosseiro da política cultural jdanovista<sup>3</sup>, ou da então *arte engajada*. Tudo isso fazia com que as atividades de Lukács e dos escritores húngaros no adentrar dos anos 1950 fossem comparadas às de um *partisan*. Desacatando os requisitos da apologia ao maniqueísmo obtuso *da luta do bem contra o mal*, os críticos literários corriam o risco do ostracismo, na melhor das hipóteses (não estando imunes a destinos mais trágicos). Efetivando crítica literária acerca de Rabelais, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Schiller, Balzac, Tolstói, Dostoiévski e Thomas Mann<sup>4</sup>, por exemplo, Lukács foi acusado por Révai de não se ocupar da literatura soviética, considerada *superior a todas* por expressar diretamente o didatismo social (Mészáros, 2018, p. 39). Como resultado da ascensão do jdanovismo no poder oficial, houve uma ampla difusão do esquematismo no campo da arte em geral, mais especificamente no campo literário.

A diferença entre a década de 1940 e a de 1950 está na maneira pela qual o jdanovismo se consolidou: num primeiro estágio, o jdanovismo gozava de apoio tácito do partido; num segundo, o jdanovismo se tornou a política oficial de estado, a ponto de não mais se admitir a possibilidade de outra orientação artística. Quaisquer posições discrepantes eram passíveis de censura, e seus autores deveriam assumir pedidos de desculpas ao mais vasto público

---

3 Para este assunto, Cf. MÉSZÁROS, István. A revolta dos intelectuais na Hungria. Os debates sobre Lukács e sobre Tibor Déry ao Círculo Petöfi. Tradução de João Pedro Alves Bueno. Revisão técnica, apresentação e notas de Claudinei Cássio de Rezende. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 31 e seguintes.

Por jdanovismo entendemos o esquematismo simplista originado na política cultural stalinista, especialmente evocado após a tendência oficial do realismo socialista. Etimologicamente, jdanovismo declina do antropônimo Andrej Jdanov (1896-1948), comissário de Stálin que ingressou no partido antes da Revolução de 1917 e passou à direção em 1934, em Leningrado. Foi o grande propagador da estética soviética que tomou corpo ao final dos anos 1930 e se fortaleceu ao longo da década de 1940. A relação de Stálin com Jdanov era próxima, a ponto do filho deste, Yuri, casar-se com Svetlana Alliluyeva, filha de Stalin. Com a dissolução do Komintern durante a Segunda Guerra, e a criação do Kominform, em 1947, Jdanov coordenou não só a política cultural dentro da União Soviética e de suas potências satélites, mas serviu de guia para todos os partidos comunistas do mundo, que de alguma maneira gravitavam em torno da União Soviética.

4 Para citar um dos inúmeros exemplos de crítica literária levada a cabo por Lukács na década de 1940. Cf. LUKÁCS, G. Ensaios sobre Literatura. Coordenação e Prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

devido à audácia em não admitir a tendência jdanovista. Romances esquemáticos deveriam ser produzidos respeitando a regra de representação do *herói positivo* que desmascarava a maquinaria do *ardiloso inimigo*, superando as dificuldades que lhe eram impostas no intercurso narrativo. Seus heróis eram *tipos puros*, entidades benéficas por natureza, lutando contra o mal, diante de conteudismo abstrato com personagens sem conflitos interiores. Com base nestes princípios, iniciou-se uma censura pública aos livros de autores que não respeitavam o esquematismo simplista. Ao mesmo tempo que obras eram impedidas de serem produzidas, a opinião pública conformava um desejo intenso de verem satisfeitas as vontades da luta do bem contra o mal, ainda que nada de realismo contivesse na construção de personagens de tipo totalmente puros. Com isso em vista, o *Index Librorum Prohibitorum* jdanovista continha incontáveis obras da literatura moderna, incluindo Dostoiévski, Imre Madács e – impressionantemente – *Dom Quixote* (Mészáros, 2018, p. 87). Grandes escritores desta geração também sofreram perseguições e foram alvo de *debate público*, como é o caso de Tibor Déry (Mészáros, 2018, p. 55-81). Como consequência, a cultura radiofônica e a organização museológica também se conformaram a essa nova experiência artística em vista de uma herança cultural a longo prazo. De recomendação à monopólio da cultura, edificou-se o cânone jdanovista.

Aqui peço licença para mostrar um paralelo histórico com nossos tempos, reflexão que motiva este ensaio. Paulo Arantes (2021, p. 72)<sup>5</sup> tem mostrado a raiz da questão da *teoria da desconstrução* num livro recém-lançado, elencando a problemática em suas escavações ontológicas pelo menos nos últimos quarenta anos. A certa altura, Arantes lembra da grotesca condenação da obra de Antonio Candido, *Formação da literatura brasileira*, por “vício de Logocentrismo e outras ‘clausuras’ metafísicas igualmente impatrióticas”. De minha parte, não é objetivo escavar como rebarbas da literatura jdanovista chegaram ao Brasil na altura da Guerra Fria – o que não deixaria de fora uma análise sobre a trilogia *Os subterrâneos da Liberdade*, de 1954, de Jorge Amado, na qual a luta dos heróis do romance é narrada com esplendor esquemático, sem faltar, obviamente, a caricatural encarnação da maldade nos personagens trotskistas. Minhas pretensões em termos

---

5 Paulo Arantes referia-se a Haroldo de Campos em *O Sequestro do barroco na Formação da literatura brasileira: o caso de Gregório de Mattos* (Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989).

históricos são mais modestas do que as de Paulo Arantes; e mais ensaísticas, ainda que motivadas pela percepção objetiva do mesmo fenômeno em âmbito filosófico no Brasil contemporâneo.

As referências a essa característica na literatura seriam bastante amplas, mas no limite deste ensaio, exprimo uma crítica literária de um exemplo deveras emblemático: *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior (2019). Obra premiadíssima, vencedor do Prêmio Jabuti 2020, e de tantos outros, foi o livro mais vendido no Brasil em 2021, com mais de duzentas mil cópias<sup>6</sup>, e rapidamente foi aclamado pela crítica como o nascimento de um novo clássico<sup>7</sup> (informações que bastam para colocarmos *Torto arado* na categoria de sintoma paradigmático de nossos tempos).

Literatura de parca qualidade, seria aceitável que leitores neófitos elegessem a obra como quintessencial, mas não críticos mais experientes e julgadores *ad hoc* em premiações há tempos consolidadas. Mas, então, por qual razão isso aconteceu? É aqui que se faz presente minha hipótese ensaística: a resposta está mais na mudança de atitude social, como apontou Paulo Arantes, do que na própria obra. *Torto arado* é um romance simplista, o que facilita a leitura de um grande público pouco versado na cultura livresco, justificativa que explica o apelo midiático; mas, para entender o fenômeno da crítica geral, é preciso compreender que este se associa ao *marketing digital* e, fundamentalmente, segue o rígido esquematismo proposto pela pseudoesquerda identitária em seus múltiplos campos de mídia. Este *cânone da pseudoesquerda identitária* tem um alcance agigantado, obliterando-nos uma listagem completa, e, justamente por isso, é muito facilmente observável em seus veículos<sup>8</sup>, que acabam por eleger as obras culturais que

---

6 <https://tribunapr.uol.com.br/blogs/promocoos-reviews/torto-arado-foi-o-livro-mais-vendido-no-brasilem-2021-veja-a-lista/>. Acesso em 05/01/2022.

7 <https://m.cbn.globo.com/media/audio/350654/escritores-e-especialistas-em-literatura-refletem-.htm>. Acesso em 05/01/2022.

8 A título de exemplo, uma rápida consulta aos perfis da rede social Instagram de Mídia Ninja e de Quebrando o Tabu, no dia 6 de janeiro de 2022, trazem-nos dados robustos sobre seu alcance: quatro milhões e cem mil seguidores, do primeiro; sete milhões e seiscentos mil, do segundo. No dia 28 de dezembro de 2021, o perfil Mídia Ninja publicou uma matéria sobre *Torto arado* como “uma obra prima [sic] da literatura brasileira”. Para exemplificarmos como o cânone do identitarismo trabalha com abstrações irrazoáveis e esquemáticas, no dia 5 de janeiro de 2022, o perfil Quebrando o Tabu, realizou uma publicação cuja capa se lê “Nem todo homem...” (em menos de um dia a publicação já tinha atingido mais de cento e trinta mil curtidas). Nos quadrantes seguintes vemos

mais à risca decalcam seu cânone<sup>9</sup>, e que também fazem as suas

---

o esquematismo identitário simplista com os seguintes dizeres: “Como humanos, nós generalizamos coisas. Por exemplo, nós dizemos ‘tome cuidado com os carrapatos, porque eles carregam muitas doenças’, mas ninguém diz ‘na verdade, nem todos os carrapatos carregam doenças’, porque logicamente todos nós entendemos que existem carrapatos suficientes com doenças para nos colocar em risco”. Esse não é um exemplo idiossincrático, mas bastante comum nesses perfis, que elegem como heróis exemplares os personagens do identitarismo, razão pela qual cunhei a expressão cânones da pseudoesquerda identitária.

9 Não precisamos ir longe para lembrarmos o estardalhaço feito em torno de um filme de qualidade narrativa bastante duvidosa: *Bacurau*, de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, 2019. Não é de se espantar que o identitarismo se regozijou com um herói transexual e nordestino que ataca os vilões estadunidenses. O filme foi roteirizado sob demanda vincada nos *cânones da pseudoesquerda identitária*. Permita-me uma digressão para refletir sucessivamente o roteiro do filme para pensarmos num exemplo concreto que poderia nos servir de paralelo: quando o Wikileaks nos apresentou a imagem chocante de um helicóptero da ocupação americana atacando civis no centro de Bagdá, aquilo tinha um sentido bélico específico. E por mais que seja uma atitude monstruosa, existia por trás de toda a situação uma lógica econômica específica e, no processo do ataque com o helicóptero Apache em 12 de julho de 2007, um objetivo bélico determinado. O assassinato brutal acometeu fotógrafos de guerra e jornalistas Namir Noor-Eldeen e Sayd Chmagh. A despeito da situação questionável da ocupação americana, que tem por trás interesses econômicos, dois pontos devem ser levados em consideração – não obstante, não anistiam o crime do exército americano –: o primeiro, é que Bagdá era responsável por mais de 70% das mortes da força de ocupação; o segundo, que logo após a ocupação, com ataques aéreos, a coalização de ocupação dissipou o exército iraquiano, sendo que os combatentes passaram a ser civis e rebeldes populares *jihadistas*. Se a intenção era eliminar os jornalistas, e possivelmente era, havia um interesse bélico e tático de guerra daquele grupo de ocupação; e a ocupação tinha um interesse econômico para além da questão política. Em *Bacurau*, os personagens que assaltam ao grupo de Bacurau com seus drones o fazem despropositadamente e, talvez, este tenha sido o objetivo alegórico do diretor: a morte banal e sem sentido. A despeito do que apregoa Arendt com a banalidade do mal, todos os conflitos catastróficos do século 20 tiveram um objetivo muito além de banalizar a vida alheia: o domínio estratégico do capital. *Bacurau* poderia flertar com a realidade ao observar o interesse mineral transnacional do capital, mas escolheu mostrar um grupo degenerado fazendo uma espécie de caça contra um povoado pernambucano. A maneira heroica pela qual o povo se defende também soou como uma inverossimilhança patente: o defensor desnudo explode a cabeça de seu adversário com uma espingarda, segurando-a num estilo caricaturesco. Utilizam armas antigas, escondem-se como Rambos sertanejos. Histórias nacionais ou americanas de defesas de

vítimas<sup>10</sup> com discursos de ódio, ataques sem direito à defesa em

seus povos originários não nos faltariam caso o diretor quisesse se inspirar em eventos verossímeis ou factíveis. Além dos casos atuais de assassinatos de povos originários no Brasil pela marcha do agronegócio transnacional. Mas *Bacurau* não nos ofereceu uma visão de defesa dos povos originários ou de comunidades contra o inimigo estrangeiro. Apresentou um conflito irracional e maniqueísta para que a pseudoesquerda identitária pudesse honrar a sua glória da vingança contra os maus ao fim do filme. Não faltou ao enredo nem mesmo o típico político caricaturesco. É um filme que só trabalha com uma camada superficial, não nos permite reflexões mais profundas sem forçar demais para além de sua narrativa, de sorte que por sua concretude imanente diz muito pouco ou quase nada sobre ou ao povo brasileiro senão num fator exemplar: representa muito bem o *cânone da pseudoesquerda identitária*.

10 Vale mencionar, entre tantos casos, a censura sofrida por José Roberto Torero e Marcus Aurelius Pimenta, em razão da obra “O Abecê da Liberdade: a história de Luiz Gama”, na qual os autores tentaram uma não muito bem-sucedida homenagem ao abolicionista Luiz Gama, contando a história adaptada para as crianças com ilustrações de Edu Oliveira. Ao não respeitar um cânone da pseudoesquerda identitária, e diante de uma infeliz passagem narrativa na qual crianças brincavam pela última vez em suas vidas num navio negreiro, a obra foi achincalhada nas redes sociais por um grande público, fator que forçou a censura da editora Companhia das Letras. Além do recolhimento dos livros, a editora emitiu uma nota oficial contrária aos autores. [<https://www.blogdacompanhia.com.br/conteudos/visualizar/Sobre-o-livro-Abece-da-liberdade-nosso-posicionamento-o-que-aconteceu-no-processo-e-o-que-estamos-fazendo0>] Acesso em 10/01/2022. Cf. também a notícia a seguir: [<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/09/11/cia-das-lettras-recolhe-livro-que-mostra-crianca-brincando-em-navio-negreiro.htm>]. Vale notar que a intenção de Torero, muito oposta à de fazer um escárnio, era de glorificar a imagem do povo africano trazido ao Brasil mediante sequestros. Está bastante evidente que o autor não teve intenção outra senão contar uma história de um abolicionista em homenagem a ele. É questionável, no entanto, a qualidade dessas passagens, mas indubitavelmente não vilipendiam sofrimento do povo africano. Parece-me, não obstante, que o problema maior esteve em torno de Torero não ter “lugar de fala”. “Lugar de fala” é o subterfúgio de silenciamento de argumentos diante da autorização de interlocutores para determinados termos ou assuntos. Funciona como uma falácia *ad hominem* na qual aquele que não detém o “lugar de fala” deve ser rebatido não pelo discurso que professa, mas pela individualidade de quem ousa argumentar. Na prática, pressupõe que somente o vetor da vivência empírica autoriza os interlocutores ao ato da análise histórica – o que, por si só, impugnaria a possibilidade de se escrever sobre a história, já que ninguém teria *lugar de fala* sobre um tempo remoto onde não estiveram presente; ademais, pressupõe que a história não detém fatos objetivos e verdadeiros, mas interpretações passíveis de serem compreendidas somente por determinados

## juízos de massa e comportamentos de manada de seu

indivíduos, diante da multiversa hermenêutica das infinitas subjetividades. Justamente por isso, o “lugar de fala” é a tentativa irracionalista de rejeitar o discurso não por sua inverdade na concreção dos fatos objetivos, mas pela censura de determinados interlocutores a determinados temas. Um outro fato notável, na mesma época, é bastante exemplar de como o “lugar de fala” não visa a garantia da expressão dos fatos e do diálogo crítico, mas da censura, e corrobora minha hipótese. Beyoncé, que é uma cantora negra americana, realizou uma glamourização bastante caricaturesca e estereotipada da África, incluindo estampa de animal e monarquia de caráter europeu nos seus personagens durante um lançamento de um trabalho de 2020 chamado *Black is King*. Mas Beyoncé, ao contrário de Torero e Pimenta, não foi “cancelada”. Aparentemente, o público que esteve chocado com Torero e Pimenta não se chocou com a caricatura grotesca de Beyoncé, que tentou elevar ao plano do ideal as monarquias europeias dos séculos 16 e 17 – as principais responsáveis pela escravidão, diga-se de passagem – adaptando-as ao mundo africano como quintessência do *empoderamento*. Beyoncé não só saiu ileso como fora defendida pelo identitarismo diante de uma crítica realizada por uma intelectual justamente sobre esse aspecto. O cancelamento, como era de se esperar, recaiu sobre essa intelectual, que foi o bode expiatório da vez por não ter autorização de crítica a uma cantora negra, já que a intelectual era uma “mulher branca heterossexual cisgênero” (portanto, sem “lugar de fala” para criticar a Beyoncé diante de sua negritude, a despeito do acerto da crítica). Falamos da antropóloga e historiadora Lília Schwarcz, uma das maiores autoridades no estudo racial no Brasil, e que há mais de quarenta anos dedica sistemática e seriamente a sua vida nessa temática. Ao realizar a crítica de Beyoncé, Schwarcz foi advertida sobre a sua impossibilidade de realizar a crítica por não ter “lugar de fala”. [<https://vejasp.abril.com.br/cultura-lazer/lilia-schwarcz-critica-beyonce-e-apanhas-redes-sociais/> Acesso em 6 de janeiro de 2022]. A fim de se preservar dos ataques de ódio do identitarismo, Lília Schwarcz se retratou nas redes sociais (incluindo no programa da TV Cultura Roda Vida, em 7/9/2020) por ter feito uma crítica a uma mulher negra. A principal crítica da antropóloga estava em torno da maneira simplista e caricatural que Beyoncé havia adaptado *Rei Leão* para a ocasião de seu álbum. Schwarcz estabeleceu a relação entre *Hamlet*, que trata da monarquia dinamarquesa, e a narrativa de Beyoncé, justamente para mostrar a incongruência da cantora. Muitos criticaram Schwarcz por fazer uso de Shakespeare, “uma literatura de gente branca”, o que fez a antropóloga se desculpar publicamente, a despeito do indubitável fato de que *Rei Leão* é de fato uma adaptação de *Hamlet*, de Shakespeare. Parece-me assustador o fato de que Beyoncé criou um estereótipo vexatório do continente africano com referências às monarquias europeias que escravizaram por séculos o povo africano e isso tenha passado ileso mesmo quando uma estudiosa chamou a atenção para esse fato. E os ataques se voltaram contra a estudiosa justamente por sua aparência física. O cânone do identitarismo exige que seus representantes renunciem incondicionalmente a todos os seus direitos e às suas

público. Sulca-se um Cérbero, um tríptico identitário formador do cânone: a subordinação de toda realidade à determinação racial, sexista feminina, e sexista transgressora dos gêneros orgânicos. Tendo a realidade social sempre moldada nesse arquétipo tríptico, trabalha-se tipos ideais totalmente abstratos que formarão o *cânone da pseudoesquerda identitária*, a exemplo do que outrora se estabeleceu com o jdanovismo.

Em que medida *Torto arado* é bom representante deste cânone? Para elaborar uma resposta à altura de afirmações tão ensaísticas, é preciso realizar uma análise literária em forma de leitura imanente do romance – afinal, a obra se destacou mais pela assimilação do cânone do que por suas qualidades literárias. Por isso veremos dois aspectos da obra, que indicam forma e conteúdo: (i) o problema da narrativa, que demonstra deficiência literária patente; e (ii) o problema do esquematismo, que demonstra a verve canônica.

Começemos doravante com o problema da narrativa. Sempre que um escritor vai contar uma história, e mais especialmente no caso dos romances, ele precisa se decidir por algo que é, de saída, o mais importante na narrativa: *quem vai narrar a história?* Itamar Vieira Junior apresenta um romance que conta a história de duas irmãs, Belonísia e Bibiana, diante de uma vida difícil no mundo sertanejo. Para isso, divide a narrativa em três partes, sendo que cada uma seria contada por um narrador diferente. Isso implicaria três narrativas apresentadas na composição do romance. Mas o autor não consegue esse efeito, e talvez esse seja o maior problema estrutural da narrativa. A primeira parte é narrada por Bibiana; a segunda, por Belonísia; e, a terceira, por Santa Rita Pescadeira, uma entidade transcendental que reivindica a ancestralidade – outro tema bastante característico do cânone identitário –, uma espécie de deusa esquecida que se encarnava no espírito dos homens e da própria natureza ao longo da história. Esse recurso narrativo é ao mesmo tempo a coisa mais sagaz e a maior perdição de Itamar Vieira Junior, porque desnuda a estreiteza de sua habilidade na escrita.

Para que um autor crie três narrativas próprias é preciso dar um tom diferente para cada narrador. Mas Vieira Junior força a

---

convicções diante da realidade dos fatos, glorificando qualquer forma de viés confirmatório. Àquele princípio irônico de Fichte, “se os fatos vão contra minhas opiniões, tanto pior para os fatos”, agora os cânones identitários renovam: se a realidade diz o oposto, a realidade deve ser adulterada a fim de defender os interlocutores de acordo com a conveniência oportunística das opiniões.



mão no didatismo repetitivo nas duas primeiras partes, fazendo das duas narrativas uma única. E o exemplo mais evidente disso é que o autor quer dar um tom grandiloquente, mas acaba dando um tom bastante afetado. Especialmente, no que se refere ao uso da figura de linguagem comparação. A comparação como figura de linguagem por si só deixa o texto mais poderoso, mas seu uso exagerado se torna uma espécie de vício de estilo, e, então, quando a comparação acontece, o seu vigor foi cansado ao longo dos excessos. Esses vícios estão nas três partes da narrativa, o que prova não ser um estilo de uma personagem narradora, mas um vício resultado da inexperiência do autor. Para exemplificar, na primeira narrativa temos: “Por isso, diferente das jovens da nossa idade, e mesmo com olhares invasivos *que nos despetalavam como flores*, éramos quase intocáveis ao assédio tão comum dos homens sobre as meninas que chegavam à mocidade” (Vieira Junior, 2019, p. 54). Ou, mais adiante: “Seu olhar era inquisidor, *árido como o tempo que nos cercava*” (Vieira Junior, 2019, p. 82). Seria justificável se a dicção narrativa desta primeira personagem assim se estabelecesse, tendo incursões distintas ao longo das outras duas narrativas. Mas não é o caso. Senão, observemos adiante a segunda narradora, logo na primeira página: “O que de longe parecia ser uma pedra era um pedaço de marfim que não se movia do chão, *parecia ter o peso do mundo*” (Vieira Junior, 2019, p. 91). Exemplos deste vício de estilo abundam e percorrem as três narrativas. Mais algumas passagens a seguir, apenas para constatação comprobatória: “Quanto mais criança via nascer, mais sentia como se meu corpo vibrasse, em movimento, pedindo para parir, *como a terra úmida parece pedir para ser semeada*” (Vieira Junior, 2019, p. 105). E três linhas a seguir: “Depois do fim da estiagem, nasceram crianças *como orelhas-de-pau em troncos apodrecidos nos charcos que se tornaram a vazante*” (Vieira Junior, 2019, p. 105). Poucas linhas depois “meu corpo *se desequilibrava como um potro*” (Vieira Junior, 2019, p. 107). Avancemos mais três linhas e lemos: “Mas não havia toda essa potência no desejo, era algo bom como *asas frágeis se movendo em meu corpo*” (Vieira Junior, 2019, p. 108). Na defesa do autor, alguém poderia argumentar que as duas irmãs teriam mais coisas em comum que a história trágica inicial e a vida no campo: que adquiriram estilos narrativos idênticos, com o mesmo vício de linguagem. Mas quando o espírito narra a história, na terceira parte, por que ele não apresenta uma dicção própria? A resposta não pode ser outra senão a defeituosa estrutura narrativa.

Vejam apenas mais um, desta vez da terceira parte: “Um grito atravessou o espaço *como um sabre afiado*”. (Vieira Junior, 2019, p. 206). Se o autor tivesse tomado a fórmula da narrativa em terceira pessoa, utilizando um narrador exógeno à diegética e onisciente, o fato de as três partes contendo o mesmo estilo empobrecido seria apenas uma marca do autor, e não um defeito tão destacado. Uma vez observando três narradoras em um processo mais ousado, essa estrutura incomoda tanto a leitura que, ao fim, chama mais atenção do que a própria história.

Mas essa situação está longe de ser a única inconsistência narrativa. Exemplifico o seguinte caso: se não é um narrador onisciente, mas a Bibiana a primeira narradora, a narrativa é pouco verossímil, afinal, ela é uma sertaneja dos anos 1970. A maneira como ela narra não condiz com a personagem quando usa termo técnico de linguagem jurídica, a exemplo de “éramos imunes ao assédio” (Vieira Junior, 2019, p. 54), num momento, e tabuísmo como “Crispiniana, que estava com barriga”, noutra. Situação que se repete ao longo da narrativa, quebrando o pacto de confiabilidade entre leitor e personagem. Afinal, quem utiliza termos técnicos como *imunes ao assédio* não teria dificuldade em dizer que uma mulher estava gestante em vez de *embarrigada*.

Outro ponto pouco crível está na maneira como o autor cria um suspense artificial para ocultar durante toda a primeira parte quem é que se mutilou. Se a protagonista narra em primeira pessoa, por qual razão ela criaria na própria história esse ocultamento? Aliás, se a primeira parte é narrada em primeira pessoa pela própria Bibiana, o que pode justificar ela falar sobre si mesma em terceira pessoa? Isso acontece porque o autor não se atentou ao fato de que a personagem estava *de si própria*, quebrando novamente a confiança que o leitor deposita na história. Quem conta uma história em primeira pessoa não precisa de suspense sobre sua narrativa, muito menos se refere a si na terceira pessoa como se fosse um narrador onisciente exógeno. Vamos ao início do romance para entender esse recurso da artificialidade do suspense e da narrativa em terceira pessoa: “Somente uma das filhas teria a fala e a deglutição prejudicadas” (Vieira Junior, 2019, p. 19).

Esse terceiro momento com a narradora espiritual da ancestralidade também padece das mesmas falhas da narrativa da primeira parte, fazendo das narrativas uníssonas suas claudicâncias. A terceira narradora não narra a sua perspectiva, repetindo o defeito ora mencionado. Com finalidade comprobatória, vejamos como a

narradora espiritual se comporta justamente como narradora onisciente para o leitor, em vez de narrar a experiência própria. Se tivesse sido levada à narrativa em sua projeção particular, não poderia ter utilizado a forma tão objetiva e tradicional de narrar em terceira pessoa:

Quando Bibiana retornou com a roupa suja de sangue, a mãe percebeu que algo havia se rompido dentro da filha, para todo o sempre. Fez com que retirasse as vestes marcadas de violência e vestisse algo para o velório do genro [...] Belonísia teve vontade de abraçar a irmã, mas parecia estar desaparecendo como a voz que ecoou algum dia. (Vieira Junior, 2019, p. 208).

As inconsistências não se encerram aqui. Se Belonísia abandona a escola, como escreve e narra esta segunda parte na norma culta, igual à irmã? Aqui também há uma contradição porque ela reafirma a hierarquia superior do conhecimento não formal do pai em relação ao conhecimento estático e inútil do professor. Se é assim, como ela adquire a capacidade da comunicação na norma culta? Essa situação é só mais um recurso narrativo que se conforma às regras do cânone identitário, afinal, o conhecimento formal, cuja escrita teria estrutura europeia, é inferior ao conhecimento consolidado na ancestralidade que entifica a invocação de religiões de origens africanas, como o Jarê. O apelo à ancestralidade como efeito de substância do personagem equivale à ideologia de que a raça guarda geneticamente os elementos da cultura, e de que isso entalha mais o indivíduo do que a experiência concreta.

Caso comparemos o recurso narrativo de Itamar Vieira Junior ao de João Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*, ambos retratados em geografia sertaneja, apenas a fim de ilustrar o argumento, poderemos ver como se constitui uma dicção peculiar na narrativa. Parece que Vieira Junior não foi capaz de dar pontos de vista próprios na narrativa, muito menos dicções originais para cada personagem. Se, por um lado, a ideia de dar uma narrativa tríptica ao romance foi original, por outro, a execução da narrativa foi precária.

Avançemos aos problemas do esquematismo no conteúdo, no qual o cânone identitário se consubstancia. Neste caso, a literatura canônica identitária procura sempre obter a mesma ordenação temática: protagonista feminina como herói positivo (que pode ser substituída por qualquer elemento do tríptico cérbero), um ou mais antagonistas masculinos que encarnam a maldade pura

(o gênero sexual deste antagonista não pode ser substituído, mas pode receber aditivos de sexualidade e raça que se configurem em oposição ao tríptico cérbero), uma jornada edificante que tende ao “empoderamento” do herói positivo (em geral, não pode haver conflito interno carregado pelo herói positivo)<sup>11</sup>.

Nada há de problemático num romance com protagonista feminina. O gênero sexual, o caráter ou o tipo que o protagonista representa são detalhes absolutamente irrelevantes ao realismo. Ainda que não tentasse a via do realismo, mas, se nos elementos mágicos seus personagens desenvolvessem uma intensidade psicológica vasta, ou que a extensão do conjunto social pudesse se erigir ao leitor para além de reduzir a história africana a um folclore, o romance de Itamar Vieira Junior teria salvação. A questão problemática da literatura canônica identitária está na tentativa de criar um herói positivo para viver a jornada edificante – o que impede a criação de qualquer romance sobre qualquer personagem que fuja deste tema. Para viver a jornada edificante, esses heróis precisam ser antirrealistas devido ao esquematismo maniqueístas que eles representam. Ao relembrar o jdanovismo, István Mészáros (2018, p. 44-45) lembra que seus cânones deveriam modelar o seguinte formato invariável: trata-se de sempre contar como o herói positivo consegue desmascarar a maquinaria do inimigo mau, superando as dificuldades (que são sociais) impostas na jornada. No intercurso se apresentam o *herói positivo*, o *inimigo*, um ou mais *hesitantes*. Características que conferem um *páthos* artificial e restringe ao máximo o eixo temático das narrativas, encerrando a riqueza multiforme das contradições mundanas da realidade. De algum modo, esse cânone jdanovista agora cede lugar ao cânone identitário, cuja similaridade se conforma na monumentalidade vazia: um herói positivo que encarna um interesse épico como representante da sua comunidade, seja a classe social, o gênero sexual, ou a identidade racial.

Trabalhando a formulação do gênero literário romanesco, Lukács (2009) se dá conta da impossibilidade da criação do herói totalmente positivo na literatura realista moderna. Quando pensamos no conjunto da grande épica, seus heróis representavam tipos puros que entificavam em si o interesse concreto de toda

---

11 Existe uma regra para analisar cinema chamada de Teste Bechdel – originada do nome da cartunista Alison Bechdel (1960-). Neste teste, a trama precisa cumprir o cânone para que seja aprovada: (1) O enredo deve ter ao menos duas mulheres; (2) Elas devem conversar entre si; (3) O assunto não pode envolver nenhum personagem masculino.

a comunidade. Heróis como Agamenon, por exemplo, não hesitavam em suas missões em defesa da comunidade, mesmo que tivessem de passar por cima de seus interesses pessoais. E essa é a característica da jornada heroica na grande épica. Articulando a reflexão com a estética hegeliana, Lukács pôde perceber que o caráter poético da época heroica repousa na autonomia e na atividade espontânea dos indivíduos, o que implica dizer que a individualidade não se separa do todo ético a que pertence, e tem consciência de si somente em interrelação direta com o todo, ou seja, com a comunidade a que esta individualidade pertence. Em outras palavras, significa dizer que havia uma relação reta entre indivíduo e sociedade. Com o desenvolvimento da individuação e a chegada do modo de produção do capital, que separa radicalmente o produto do trabalho de seu produtor ao mesmo tempo que coloca em ampla concorrência todos os indivíduos – Burckhardt (2009) chamou esse processo de *o indivíduo que perde o temor de ser conspícuo* –, estes indivíduos se encontrarão apartados dos interesses comunitários. Razão pela qual Lukács, respaldado anteriormente por Hegel, afirmou que, diferentemente do mundo Antigo, no mundo Moderno os indivíduos têm seus objetivos e interesses pessoais separados dos objetivos do todo, e, por isso mesmo, respondem apenas por sua própria ação, e não pelos atos do todo substancial ao qual pertencem. Expressando um reflexo da realidade material, os romancistas modernos só poderiam criar personagens conflituosos – inclusive nas composições dramáticas. Arrolando com o historiador britânico Ian Watt (1997) sobre os mitos literários mais consistentes da chegada da modernização, chegando a quatro, a saber, *Fausto*, *Dom Quixote*, *Robinson Crusóe* e *Dom Juan*, percebe-se que estes são ao mesmo tempo destaques diretos da sociedade e conflituosos, tanto em relação à comunidade a qual pertencem como em relação a si próprios. E essa fórmula não é aleatória ou arbitrária. Se observarmos os grandes personagens dos romances modernos e contemporâneos, todos expressarão conflitos e estarão impossibilitados de serem representados como tipos puro de herói positivo. Luciano, de *Ilusões Perdidas*, de Balzac; *Dom Casmurro*, de Machado de Assis; Raskolnikov, de *Crime e Castigo*, de Dostoiévski; *Ivan Ilitch*, de Tolstói; *Werther*, de Goethe; Adrian Leverkühn, de *Dr. Fausto*, de Thomas Mann – e podemos arrolar dezenas de páginas –, todos eles têm em comum o fato de serem heróis impedidos de representarem uma totalidade social, e por isso jamais representariam um tipo puro de herói positivo. Outra característica comum

a todos estes, além da profundidade psicológica, é que enquanto a objetividade da epopeia Antiga é conferida pelo mito diante de um destino pré-determinado; no romance, a objetividade dos heróis é conferida pela *ação* dos seus personagens diante de um maior campo de possibilidades decisórias. Por essa razão, a *ação* constitui o ponto fulcral da forma romanesca. Toda a descrição pura e simples do complexo social numa narrativa que não coloca no elemento central do romance a ação é vazia e desinteressante. Essa *posição central da ação* não é uma invenção formal da estética, mas, ao contrário, deriva da necessidade de refletir a realidade do modo mais adequado possível, portanto, da realidade mesma por meio do realismo direto. Esse realismo exige que o herói não consiga encarnar todo o interesse de um grupo maior do que seus interesses particulares. O que significa dizer que o romance é um produto da dissolução da forma épica. O romance é a epopeia da era burguesa, a epopeia de uma era em que a própria epopeia é impossível como forma de representar a totalidade comunitária. Se *Torto arado* intenta uma literatura edificante com protagonistas vivendo uma saga épica, somente será capaz de fazer se subverter a própria realidade num universo paralelo transcendental simplificado, no qual as jornadas das protagonistas perfazem um caminho de baliza moral idealizada em tipos abstratos puros. Por isso suas protagonistas encarnam um suposto interesse comunitário geral, e essa artificialidade é que torna o romance antirrealista. Em nossos tempos, esse antirrealismo, que apela a uma operação arrumativa esquematizada no padrão canônico identitário, talvez seja a razão de seu sucesso de crítica.

É forçoso um breve excuro ao tema literário para entendermos inclusive os limites desta reivindicação de padrão cultural identitário. Há uma vantagem para a manutenção do capitalismo que seus supostos opositores da pseudoesquerda embarquem em lutas identitárias que deixam intocadas a raiz da própria lógica produtiva econômica das mercadorias. O identitarismo só abarca medidas extraeconômicas. A historiadora Ellen Wood (2011) resolve essa questão em *Democracia contra capitalismo*, mostrando que, diferentemente ao que ocorreu nos modos de produção anterior ao do capital, a exploração capitalista não se liga a identidades, desigualdades ou diferenças extraeconômicas jurídicas. A extração da mais-valia ocorre entre indivíduos formalmente livres do ponto de vista jurídico. O que significa que o capitalismo tem uma tendência de solapar essas diferenças e diluir identidades como

gênero sexual ou raça, pois o capital luta para absorver pela via da menor resistência todas as identidades a fim de reduzi-las a entidades intercambiáveis de trabalho – e o trabalho como mais uma mercadoria. O que implica dizer que o capitalismo é indiferente às identidades sociais das pessoas que explora, ainda que seja bastante flexível para fazer uso de opressões sociais historicamente articuladas. Razão pela qual não se pode afirmar a existência de um racismo estrutural, mas de um racismo histórico. Para a manutenção do modo de produção do capital, a sua estrutura não depende de modo imprescindível do racismo – muito pelo contrário, o capitalismo pode tolerar uma luta antirracista desde que a sobrevalorização sempre ampliada do capital se mantenha intacta neste decurso de exploração sobre o trabalho. A existência de um racismo tem origem histórica e se manteve na era da acumulação originária de capital, fortificando-se na conquista de novos territórios. Mas isso não significa dizer que, uma vez dependente da força de trabalho pela escravidão africana, o capitalismo não tenha se emancipado desta condição incorporando um proletariado absolutamente indiferente à sua identidade racial. Ao mesmo tempo, contudo, a origem histórica do racismo e da exploração de identidades específicas são incorporadas pelo capitalismo no processo de rebaixamento do valor geral da mão-de-obra, a fim de garantir revalorização ampliada no processo produtivo transnacional. Apesar de tirar vantagem desta condição, especialmente em relação à questão racial e de gênero sexual, o capital não tem a *tendência estrutural* para a desigualdade de gênero ou racial, mas, pelo contrário – como afirma a historiadora – são essas opressões e a superestimação delas que escondem as realidades estruturais do sistema produtivo do capital, dividindo a classe trabalhadora. De igual modo, o sistema produtivo do capital não se erige sobre um suposto patriarcado, nem mesmo criou essa opressão de sexo. Cada vez, o capitalismo solapa as diferenças sexuais desde que isso garanta revalorização do capital em escala global.

A despeito da indiferença estrutural em relação a identidades extraeconômicas como raça e sexo, a história do capitalismo foi definitivamente marcada pelos racismos mais exacerbados de que se tem notícia – do colonialismo aos conflitos de classificação étnica, com o holocausto nazista no caminho. Quando comparamos o caso extremo da escravidão africana moderna aos casos do mundo Antigo, observamos que inexistia uma associação entre escravidão e rebaixamento natural das raças escravizadas, mesmo

no caso de escravidão de estrangeiros na Pólis. A escravidão parecia ser mais uma convenção justificada pela utilidade prática produtiva. Wood argumenta que esse fato reforça a peculiaridade da escravidão moderna em encontrar na inferioridade natural e biológica de certas raças justificativas para essa instituição. As teorias do racismo moderno, que nascem no século 18 e se desenvolvem particularmente no século 19, adquiriram reforço da pseudociência que cria a ideia de raças e de ancestralidade. Este fato serve de apoio para a continuidade ideológica da opressão racista mesmo depois da abolição da escravidão. Enquanto a força de trabalho da metrópole crescia vertiginosamente em termos de proletarização do contingente geral, a relação de trabalho contratual entre indivíduos formalmente livres e juridicamente igualitários trouxe consigo uma ideologia da liberdade formal. Por esse motivo, a pressão estrutural contra a diferença extraeconômica tornou a justificativa da escravidão a exclusão do conjunto racial, que, por essa estrutura, não adquiririam estatuto de liberdade e cidadania. Exatamente porque o capitalismo não reconhece diferenças extraeconômicas entre seres humanos, tornou-se necessário tornar alguns *menos que humanos*.

Não podemos dizer o mesmo em relação à opressão de gênero sexual. Se o capitalismo elevou a opressão racial à potência mais elevada, não é certo dizer que em termos de gênero sexual essa questão se aumentou mais do que historicamente já era constituída. Muito pelo contrário. A mulher tende a ganhar espaço social ao passo que a organização existente das relações entre os sexos, tratando-se dos custos para o capital da reprodução da força de trabalho, faz da gestação e da criação dos filhos uma determinação da esfera privada da família. Do ponto de vista produtivo do capital, esses custos sociais não são maiores ou diferentes daqueles outros igualmente indesejáveis: seguridade social, garantia legal trabalhista e aposentadoria. O capital tem uma tendência à hostilização desses custos, e sob esse aspecto o capital não é mais incapaz de tolerar a igualdade de gêneros do que a seguridade social. E embora a opressão de gênero sexual possa eventualmente aparecer em alguns casos particulares, essa opressão não tem estatuto privilegiado ou estrutural no capitalismo, e pode ser diluída no processo de opressão de classe, fundamento que dinamiza a vida social do capital e, este sim, tem validade estrutural. E tudo isso implica dizer que as lutas extraeconômicas, que deixam intocadas a relação estrutural do capital, jamais oferecem qualquer perigo fatal ao capitalismo; e ainda que possam obter vitórias parciais, o que é



muito bom, pautas extraeconômicas são inócuas para desmontar o sistema capitalista, e mais ainda para encontrar uma alternativa sociometabólica viável à relação de hierarquia de classe e opressão social sobre o trabalho.

A discussão é muito mais ampla do que esse breve excurso nos possibilitaria. Ainda que a história narrada no romance de Itamar Vieira Junior possa tocar em temas sensíveis como estes, suas personagens não têm relevo algum em termos de personalidades psicológicas, nem mesmo a amplitude da sociedade é apresentada de maneira satisfatória.

Quando observamos as duas narradoras iniciais, Belonísia e Bibiana, percebemos que as personagens criadas por Itamar Vieira Junior não têm conflito interno, não vivem diante de dramas próprios em que têm dilemas realmente complexos no campo de escolhas, nas alternativas do mundo que se dão pela ação nos rumos decisórios. Tanto seus personagens não têm ação, que as decisões destes não aparecem como alternativas ou dilemas, e até mesmo quando um mínimo de ação lhes é exigido, esta ação só pôde ser concretizada pela encarnação de uma força extramundana e transcendental. De igual maneira, os conflitos entre personagens secundários, que aparecem apenas para dar conteúdo exemplar no cânone, nunca são resolvidos, desaparecendo miraculosamente.

Essa deficiência típica de um romancista diletante faz com que o leitor não consiga se identificar com os destinos das personagens – que já parece traçado de antemão, afinal de contas, nas primeiras quinze páginas do romance já é perceptível o *de onde para onde* da narrativa, ainda que artificialmente o autor tente manter um suspense mórbido sobre quem dilacerou a língua. Não existem peripécias ou escapes narrativos. Esse suspense artificial empobrece ainda mais a pueril narrativa. A certa altura no decurso narrativo, já se torna desimportante descobrir qual das duas irmãs se mutilou, afinal de contas nenhuma das duas personagens têm dicções próprias, o que contribui para a indiferença de seus destinos.

Ainda que desimportante diante do pacto de confiabilidade diluído entre leitor e personagens, sabemos que a trajetória seguirá o padrão canônico exigido pelo esquematismo identitário: as personagens serão exploradas, passarão por uma redenção feminina, enfrentarão dramas menores contra personagens hesitantes e, por fim, realizarão a esperada luta contra um arquétipo do sexo masculino opressor cuja maldade encarnada é nítida, logrando a

salvação. Esse padrão jdanovista, que encontra o inimigo a ser enfrentado, é transfigurado no *arquétipo do homem “tóxico”*, didatizando e levando à exaustão o cânone, em todas as circunstâncias. Um exemplo bastante evidente de como Itamar Vieira Júnior tenta criar um recurso figurativo simbólico está na personagem Belonísia. Seu mutismo é representação metafórica do suposto mutismo feminino no caminho do enfrentamento do mal natural, que é o homem. Personagens masculinos sempre encarnarão a maldade. Mas há uma fuga deste padrão; e esta fuga representa outro cânone. Senão, vejamos o cânone no personagem Severo: ele é um membro sindicalista que morrerá pela causa, e a certa altura (Vieira Junior, 2019, p. 176) ensina que a história dos homens brancos não tem valor. Longe de representar anulação do padrão, reforça o cânone. Como também ocorre com o pai das meninas, Zeca Chapéu Grande, personagem que se conecta à sua ancestralidade africana, e, para tal, transveste-se com roupas femininas. O *transformismo de sexualidade* também aparece como cânone, cujo padrão, aliado a um outro cânone também obrigatório, a *ancestralidade*, articula o salvamento moral do personagem de sua maldade masculina. Reforça o cânone a trajetória exemplar de Belonísia. A princípio, ela cumpre certas convenções sem se dar conta da “toxicidade” do homem que a leva para ser esposa, o Tobias, paradigma da maldade. A maneira como Belonísia se dará conta da exploração de gênero sexual pela maldade intrínseca masculina também não será por um processo de vivência ou jornada que a levará a uma profunda reflexão. Muito pelo contrário, afinal, ela não é uma personagem com conflitos internos. Ela é naturalmente evoluída pelo fato orgânico de ser mulher. Tobias cumprirá o papel que deve ser ocupado pelo personagem *hesitante* no jdanovismo, porque o inimigo maior, em si, será cumprido pelo proprietário de terras, Salomão, o explorador. Tobias encarnará a maldade provisória dos percalços médios pela qual a trajetória das mulheres precisará transitar, com o objetivo de se atingir o fim último, que é a vitória contra o fazendeiro Salomão. Nesse sentido, Tobias tem traços de alcoolismo, de exploração do serviço doméstico e, apesar de inútil, realiza críticas até sobre o café que recebe da esposa (Vieira Junior, 2019, p. 116).

Também aqui temos outra inconsistência narrativa: se ela é ingênua, a princípio, como ela se dá conta durante a própria narrativa de que era explorada? Não há explicação senão a sua superioridade orgânica feminina. Eis aqui uma saída *deus ex machina*, isto é, inexplicavelmente, um fato desconectado e sem sentido ocorre

com a finalidade de salvar o roteiro narrativo. Justamente porque seus personagens são esquemáticos e maniqueístas, a maior parte das soluções aos impasses sempre serão *deus ex machina*, ou seja, descoladas da objetividade e vindas para dar conta de amarras soltas na tentativa de se criar um romance edificante.

Vejamos outra representação: a vizinha apanha do marido (Vieira Júnior, 2019 p. 118) e ela sabe que se coloca em risco ao tentar salvá-la, afinal, neste esquematismo, os homens não permitem que outras pessoas interfiram no relacionamento. Temos aqui um caso verossímil, mas que também serve apenas para montar a jornada edificante da sororidade. Nessa sororidade, temos as imagens também paradigmáticas da pureza e do carinho feminino: elas se encantam, acariciam-se e fazem tranças uma nos cabelos da outra, para enfrentar o homem bêbado que chegará, agressivo, em seguida. Como Belonísia enfrenta o vaqueiro mau nesse caminho? Com que força? Por meio de dois recursos artificiais. O primeiro é a pureza da mulher, que encarna em si a inocência e bondade naturais, e, por via de consequência, a sororidade também é orgânica da própria mulher; o segundo é pela invocação do recurso artificial da faca (Vieira Júnior, 2019 p. 128), encontrada novamente como *deus ex machina*, que remete à força feminina, que outrora estava em Donana, para enfrentar a covardia natural masculina. Aliás, com Donana, saberemos que a faca tinha história precedente ao enfrentar outro homem mau abusador de crianças, para fechar todos os estigmas exemplares do cânone masculino da literatura identitária. E é deste enfrentamento de Donana que nasce o medo de seu castigo ulterior, que só saberemos adiante, com o acidente que recai sobre sua neta.

Em *Torto arado* as relações humanas devem ser evitadas a fim de confirmar os cânones: os personagens são *puramente* bons se se conectam à ancestralidade; ou se são homens que se travestem; ou se representam a luta sindical contra a exploração dos trabalhadores da terra. Raríssimos conflitos internos, como o caso da narradora Belonísia ter sentido ciúmes ou rivalidade em relação à irmã Bibiana, são resolvidos artificialmente na trama e de modo a construir um esquematismo simplório como tentativa de edificação. Quando a mãe bate na filha, isso foi para educar. E, na segunda vez em que há o tapa moral na filha, novamente é para se criar o ar edificante: *não podemos falar mal nem dos nossos inimigos!* E quando a mãe nota que as irmãs não estão se dando bem, apela por uma entidade transcendental, que é o cânone da

ancestralidade. Tudo gira em torno da pureza excessiva. Por isso a mãe reivindica que as meninas façam as pazes novamente porque não é o modo correto de viver aquelas *que vieram ao mundo pelas mãos do encantado Velho Nagô* (Vieira Júnior, 2019 p. 49).

Tobias, o cânone da maldade masculina, o *hesitante*, também vai morrer repentinamente. Sua morte só serve para livrar a personagem depois de já ter cumprido o esquematismo de seu cânone. Sua saída também é no formato *deus ex machina*: desaparece repentinamente, sem maiores implicações (Vieira Júnior, 2019 p. 115). Tudo isso para chegar à conclusão final: a solução para a vida é a ancestralidade. Quando a narradora da terceira parte, a entidade espiritual Santa Rita Pescadeira, começa seu relato, ela fala sobre o rio de sangue do morto. E diz que o modo de vida contemporâneo acabou por afastar das entidades encantadas encarnadas, e essa é a razão da desgraça humana – quase um traço do romantismo bucólico que realiza a fuga para um passado idealizado. A solução é o simbolismo religioso de uma suposta ancestralidade africana. Isso pode ser visto também no estigma negativo do personagem que aparece na narrativa só para didatizar e cumprir mais um cânone *hesitante*: o pastor evangélico que seria vereador, que chega e desaparece sem motivo algum na trama senão para contrapor a *indefectibilidade das religiões africanas* em contraposição às evangélicas.

O modo como o estigma da maldade do inimigo principal é construído também é bem simplista. Proprietários de terra, grileiros e exploradores fazem parte indubitavelmente da história brasileira, e isso poderia ser mais bem retratado. Novamente, a apelação a um esquema didático empobrece a narrativa. A morte do personagem masculino positivo também serve para demonstrar que esse sistema estrutura a injustiça pela institucionalização: a polícia não consegue investigar adequadamente e Severo termina caluniado. Quando o proprietário de terras morre, a polícia investiga à exaustão, demonstrando verdadeiramente o caráter plutocrático do estado capitalista. Essa relação, que tem respaldo na realidade, também foi montada de maneira tão simplista que falta ligação narrativa nos acontecimentos, e a entidade narradora apenas menciona o fato para cumprir o cânone. No exemplo já mencionado, em que Severo menospreza a história europeia e os Bandeirantes de São Paulo, temos também um simplismo na tipificação do índio: o mito da pureza indígena aqui novamente é colocado como primeiro plano da compreensão histórica.

Severo é um personagem simplista, e chega a um processo de luta social sem que saibamos como ele adquire tal consciência. Mas para o simplismo dessa relação, isso é prescindível, desde que cumpra o cânone. Se o leitor esperar vivacidade do personagem Severo (enfrentando contradições, sendo essencialmente humano, para que haja envolvimento biográfico, ou que haja alguma peripécia), não encontrará. O personagem não tem eloquência necessária para que a sua história seja sentida pelo leitor. Sua esperada morte não surpreende nem emociona o mais inexperiente leitor.

Observemos a seguinte construção: Belonísia vai sendo tomada por uma voz forte e discursiva organizando o povo depois do assassinato de seu marido, e, o que é mais terrível, depois que ele fora injustamente acusado de ser traficante de drogas. Esta foi a maneira que o estado utilizou para encerrar a investigação. Mas nem nesse momento a história se torna comovente, e a personagem acaba mantendo um estatuto de consciência de classe nascido artificialmente. E o recurso artificial da narrativa em primeira pessoa desta terceira parte, na qual esses fatos são contados, se esgota, adicionando mais um fracasso a Itamar Vieira Junior, porque a entidade que conta a história precisa recorrer ao estilo mais tradicional de narrativa e dar voz entre aspas aos seus personagens.

Além das deficiências elencadas, o romance de Vieira Junior peca também na estrutura descritiva desconexa com o enredo. Num texto de 1936 intitulado *Narrar ou descrever: contribuição para uma discussão sobre o naturalismo e o formalismo*, Lukács (1965) expõe sua posição sobre a estrutura da natureza da descrição ao contrapor duas maneiras bastantes antípodas de narrativa. A fim de ilustrar, Lukács compara dois escritores contemporâneos: Émile Zola e Lev Tolstói. Do primeiro, observa a obra *Naná*; do segundo, *Anna Kariênina*. Nas duas obras existe uma descrição de uma corrida de cavalos, e como os dois escritores darão conta desta cena é determinante para colocar Zola na coluna de uma pura descrição, e Tolstói, na de narrativa. Ainda que o faça com virtuosismo literário que só existe nos grandes escritores, Zola narra um acontecimento da corrida de cavalos em seus mínimos detalhes, não obstante, nada do fato narrado se liga ao enredo senão por um fator totalmente trivial e desligado dos destinos dos personagens: o nome da égua vencedora é o mesmo nome da protagonista do romance. Ou seja, a descrição não passa

de uma digressão retardadora dentro do conjunto do romance; digressão que, se ausente, nada afetaria no construto narrativo sequente. Totalmente diferente é o acontecimento da corrida de cavalos em *Anna Kariênina*. Neste caso, o destino dos personagens faz com que tudo se ligue ao construto narrativo diante dos acontecimentos descritos na corrida de cavalos. Todos os personagens entram numa fase totalmente nova, o que atesta que a descrição daquela cena não é exatamente um quadro, como no caso de Zola, mas uma série de cenas altamente dramáticas que contribuem para a forma do enredo. Neste último caso, não se trata de uma mera descrição estática, mas de uma narrativa diante da ação. Indo além, Lukács continua a exemplificar como na mesma obra de Zola a descrição do teatro, de maneira cuidadosa e completa, numa obsessão monográfica pelo quadro, também não se vincula de maneira causal ao destino dos personagens. Em comparação com uma cena de teatro em *As ilusões perdidas*, de Balzac, o ponto de viragem da obra na complexidade psicológica de Luciano ocorre ali. Podemos levar a exemplificação lukácsiana aos romances brasileiros, comparando, por exemplo, como a descrição na trilogia indigenista de José de Alencar – *Iracema*, *O guarani*, *Ubirajara* –, em meados do século 19, contrapõe-se ao realismo machadiano na geração seguinte. Não há nenhuma descrição fenomênica dos personagens em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* que não se ligue ao formato psicológico ou à função dos personagens na trama, a exemplo de Balzac; de igual modo, a descrição dos olhares de Capitu pelo jovem Bentinho em *Dom Casmurro* é parte inextirpável do enredo do romance.

Obviamente que não é o caso de comparar levemente Itamar Vieira Junior a Machado de Assis ou aos escritores de magnitudes distintas ora elencados. Se, por um lado, Machado nos fornece modelos inigualáveis em nossos tempos, tal qual a poesia homérica ainda nos suscita emoção mesmo que separados no tempo por quase três mil anos; por outro, existem obras que o público de uma geração peculiar aclamou como clássicas, mas que possivelmente não permanecerão na história senão como modelos problemáticos. Por isso mesmo, vale notar que uma importante função da estética é prenunciar uma apreciação negativa das obras deficientes que seu público coetâneo, por alguma razão qualquer, esteja com dificuldades de perceber. Especialmente no caso de Vieira Junior, cujo labirinto de Dédalo joga uma geração toda a uma inescapável apreciação pouco escrupulosa

graças à crítica apressada do autor como escritor clássico e grandioso, quando, na verdade, ele consubstancia as deficiências de um escritor debutante com personagens estáticos e rasos.

De sorte que também neste caso do descritivismo, Vieira Junior incorre nos mesmos modelos antinarrativos apresentados criticamente por Lukács. Em *Torto arado*, por abusar da descrição desligada da ação, desamarrada do enredo, a obra se torna ainda mais cansativa. Podemos ilustrar com um ou outro casos, ainda que a obra toda padeça desta característica. Vejamos o exemplo abaixo:

Com a chegada do tio, ganhamos um tocador de pífaro para alegrar as festas de santos, porque as festas dos encantados eram dominadas pelos atabaques. Por muitos anos, a música do pífaro de nosso tio dominou nossas celebrações e a mais distantes, quando viajávamos para festejar são Francisco e outros santos de nossa estima nos povoados de Remanso e Pau-de-Colher. (Vieira Junior, 2019, p. 44).

Neste caso, como essa descrição se relaciona com o enredo? Não se relaciona. Cumpre uma função de aproximação descritiva do leitor ao cotidiano dos personagens. Mas Vieira Junior poderia ter feito isso ligando-a a algo que não deixasse tal descrição aleatória. Uma outra passagem será o bastante para exemplificar o estilo. Segue:

Larguei a lata aos pés do jirau, deixei o feijão de molho nos vasilhames que ia retirando da massa de entulho. Os imprestáveis, eu colocava de um lado, os que ainda poderiam ser utilizados, em outro. Trouxe os peixes para o jirau e aproveitei a faca que já estava ali. Retirei as tripas, salguei – os salva estava ao alcance de Tobias, na mesa – e deixei marinar no tempero verde e no limão fresco que tinha em seu quintal. Enquanto isso, enfiei as achas de madeira no fogo velho quase imprestável. Como acender aquele fogão, por cima da mesa, entre os entulhos. Nada. Não perdi tempo, estava decidida a dar um jeito em tudo enquanto separa os objetos bons dos avariados. (Vieira Junior, 2019, p. 112).

Caso removamos essa e outras tantas passagens da obra, caracterizando cerca de um quarto da obra, nas empobrecidas descrições folclóricas de Jarê, em nada afetaria o conjunto de *Torto arado* – que já é afetado por sua forma e conteúdo.

Um último fator que não se liga à crítica literária, mas pesa na compreensão do *páthos* de *Torto arado*. A obra é nitidamente

feita sob medida para agradar ao formato canônico do identitarismo – que não se liga somente aos aspectos da cultura, mas, atualmente, também à maneira esquemática da análise conjuntural da política. Assim, na obra cultural, o cânone representa muito mais um conteúdo do que uma forma. *Torto arado* é representante do irracionalismo assumido pela pseudoesquerda atual. Senão vejamos a solução do impasse representado pelo destino dos personagens de *Torto arado*. Uma entidade transcendental assume os corpos das protagonistas para realizar o assassinato, dito justicamento, de Salomão – o protótipo de homem branco mau, proprietário de terras. A faca, que dilacera uma das irmãs, é o objeto místico que percorre a obra toda, e na última parte saberemos que Donana já havia realizado outro justicamento de outro cânone da maldade. Como numa narrativa épica o herói paga o preço do seu desvio, o mesmo instrumento que havia sido a libertação da Donana no passado punira a menina. Se a relação é uma causalidade do fato inicial ou se é mero acaso, o romance indica ser causal. Mas a causalidade é mística, criando uma indicação possível de que esse instrumento carrega a magia como a encarnação espiritual. O recado que a obra passa é que a saída para os impasses materiais do mundo é o retorno aos rituais místicos que apelam à *ancestralidade*, virtual *empoderamento* do povo oprimido – um dos cânones mais fortes desta remodelagem do jdanovismo.

## Referências

- ARANTES, P. (2021) Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa. São Paulo: Duas Cidades e Editora 34.
- BURCKHARDT, J. (2009) A cultura do Renascimento na Itália. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das letras.
- LUKÁCS, G. (1965) Ensaios sobre Literatura. Coordenação e Prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LUKÁCS, G. (2009) O romance como epopeia burguesa. In Arte e Sociedade. Escritos estéticos (1932-1967). Introdução, organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ.
- LUKÁCS, G. (2010). Marxismo e teoria da literatura. Seleção, apresentação e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Expressão Popular: São Paulo.



- LUKÁCS, G. (2016). Marx e Engels como historiadores da literatura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- MÉSZÁROS, I. (2018) A revolta dos intelectuais na Hungria. Os debates sobre Lukács e sobre Tibor Déry ao Círculo Petőfi. Tradução de João Pedro Alves Bueno. Revisão técnica, apresentação e notas de Claudinei Cássio de Rezende. São Paulo: Boitempo.
- REZENDE, C.C. (2020). A renascença e a nova individuação: a substância das formas artísticas e das narrativas historiográficas na Era Moderna. *Revista Cerrados*, 29(52), pp. 57–71.
- VIEIRA JUNIOR, I (2019). Torto arado. São Paulo: Todavia.
- WATT, I. (1997). Os mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- WOOD, E. (2011). Democracia contra capitalismo. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo.

## **A continuação de algo. Sobre a história das obras completas de Lukács**

**WERNER JUNG<sup>1</sup>**

**TRADUÇÃO DE PAULA ALVES<sup>2</sup>**

**REVISÃO DA TRADUÇÃO DE VINICIUS M. PASTORELLI<sup>3</sup>**

Finalmente, no início deste ano, foi publicado pela Editora Aisthesis (Bielefeld, Alemanha) o penúltimo tomo, volume 3.1, da extensa obra completa de Georg Lukács. Esse alentado volume contém uma coletânea de ensaios do filósofo húngaro, datados do período de 1940-1945; ainda foi acrescido um ensaio publicado posteriormente, mas não enquanto Lukács vivia, “Socialismo e democracia” (1968). Trata-se aqui na essência de ensaios que o “crítico da razão impura” (László Sziklai) escreveu sobretudo com a intenção de esclarecer seus leitores (alemães) sobre o fascismo. Desse modo, ele atua em todos os campos que desde sempre o interessaram: a teoria política, a ideologia e a história da filosofia, a literatura. Todos esses textos poderiam, por isso, ser entendidos como epitextos para as monografias maiores, como por exemplo *A destruição da razão* (1954); afinal, eles se debruçam sobre o irracionalismo que grassa na filosofia alemã desde a morte de Hegel e que Lukács atribui às tendências apologéticas: de início, uma apologia indireta do imperialismo, mas depois cada vez mais abertamente direta. Não existe uma filosofia inocente, como tampouco a literatura e a arte – para Lukács, na esteira de Hegel, a “memória da humanidade” – estão livres das influências da respectiva época em que surgem. Quanto a isso, os organizadores

---

1 Werner Jung é professor aposentado da Universidade Duisburg-Essen (Alemanha). Além de autor de diversas publicações sobre literatura, sobre teoria e crítica literárias, ele organiza junto com Antonia Opitz e Zsuzsa Bognar os volumes 1 e 3 das obras completas de Lukács (N.T.)

2 Paula Alves é mestre em Teoria Literária pela Universidade de São Paulo. Email: paulaama@hotmail.com.

3 Vinicius M. Pastorelli é tradutor e pesquisador nas áreas de música e literatura, com mestrado pela FFLCH-USP sobre a obra de Brecht e Weill. Traduziu “Indústria cultural”, “Figuras sonoras e outros escritos” de Theodor Adorno (Editora UNESP) e “O despertar da primavera” de Frank Wedekind (Editora Temporal). Email: vmarquespastor@gmail.com.

desse volume observam entre outras coisas em seu breve posfácio: “assim, todos esses ensaios dão continuidade a reflexões e prolongam aquilo que Lukács desenvolveu desde meados da década de 1930 em seus grandes escritos. É certo que, por causa da intenção pedagógico-didática a que esses textos se sentem obrigados, os vínculos e as referências ao marxismo e aos clássicos do marxismo foram em grande medida apagados, de modo a alcançar uma burguesia burguesa, com mentalidade antifascista, e manter de pé o pensamento da “frente popular”, que paira no segundo plano da argumentação de Lukács. Trata-se de “textos instrutivos”, que buscam transmitir uma visão sobre o fascismo e suas raízes ideológicas, bem como procuram “oferecer perspectivas de um desenvolvimento melhor e humanista no pós-guerra” (BOGNAR et al., 2021, p. 664).

De modo a se ter uma ideia mais precisa do surgimento das obras completas do filósofo húngaro e importante marxista, Georg Lukács, é aconselhável consultar a correspondência com seu editor alemão (ocidental) Frank Benseler. Constam 256 comentários somente do período entre 1959 e 1964, 124 de Lukács e 132 de Benseler. Contudo, em grande parte essa correspondência diz respeito a questões da redação do contrato entre os parceiros, de um lado Lukács e, do outro, a Editora Luchterhand (Neuwied), além de aspectos práticos da estrutura da edição assim como desejos e indicações no momento da impressão. No entanto, a relação entre os correspondentes se modifica rapidamente; iniciada originalmente da parte de Lukács como uma relação comercial, da parte de Benseler com admiração pelos escritos de Lukács que ele conhecia, torna-se patente já depois do primeiro encontro pessoal em Budapeste, em 1960, uma estima mútua que se expressa em um tom cada vez mais privado e direto. Já foi publicada em 1995 uma série dessas cartas, as quais se encontram na coleção do (extinto) Arquivo Lukács em Budapeste, a outra parte consta na coleção particular de Frank Benseler (Paderborn). Em especial, é possível depreender delas o fato de que a edição foi tomando forma lentamente e como isso se deu.

O jurista Benseler, na época com apenas 30 anos, trabalhava como editor na Editora Luchterhand, onde, além de se dedicar aos títulos literários, também era responsável pelo programa de ciências sociais – um programa, aliás, cujo apogeu foi no final da década de 60 e na década de 70 e que tinha certamente a mesma importância que a (na época assim chamada) Suhrkamp-Kultur

[Suhrkamp-Cultura] ou também a “Neue Wissenschaftliche Bibliothek” [Nova biblioteca científica], sob os cuidados do escritor e editor de Colônia Dieter Wellershoff. Em uma carta de 11 de dezembro de 1959, Lukács agradece a proposta de Benseler para publicar uma antologia de seus escritos pela Luchterhand – no fim das contas, ela se transformou em dois tomos volumosos, organizados por Peter Christian Ludz, e que documentam, no primeiro, os textos estéticos-teóricos de Lukács, e no segundo, seus textos filosóficos e de teoria política. Na mesma carta, Lukács anuncia que ele estaria prestes a “concluir a primeira parte da obra de minha vida, uma estética marxista. Acredito ter daqui a aproximadamente três meses um texto pronto e redondo” (Lukács, 1959). Logo em seguida, ele acrescenta o aviso: “A extensão da obra é bastante grande, por volta de 1600 páginas datilografadas; portanto, ela só poderia ser publicada em dois grandes volumes”. É com esses dois volumes que o próprio Lukács gostaria de inaugurar a edição alemã das obras completas, que já fora assunto diversas vezes na forma de carta. Brevemente, ele menciona ainda sua situação pessoal complicada na Hungria, depois de seu retorno do exílio romeno, por causa do apoio a Imre Nagy – por um lado, isolado intelectualmente no seu país natal, por outro (sobretudo nos países ocidentais) valorizado e reverenciado. Ele prossegue:

Para mim e, em certo sentido, para o público, a questão é realmente importante porque, como o senhor sabe, não posso contar num futuro próximo com a minha antiga editora, que publicava minhas obras, de modo que nesse momento a publicação alemã da obra de minha vida está em suas mãos. As edições italianas e polonesas dessa obra estão por certo asseguradas, e estou tratando no México a respeito da edição espanhola. Mas, seguramente, não é um desejo privado meu se considero de extrema importância que essa obra seja publicada em língua alemã, não apenas para fixar na forma impressa o texto original, mas também para poder apresentar aos meus leitores em áreas germanófonas essa minha obra a mais essencial (Lukács, 1959).

De fato, *A peculiaridade do estético* de Lukács pode ser publicada em dois volumes pela Luchterhand em 1963; antes (conforme acordado com o departamento editorial), em 1962, já havia saído *A destruição da razão* como Volume 9 das obras completas. Também parece certo que, no mais tardar no inverno de 1961 / início de 1962, o “plano definitivo” (Lukács) a respeito da extensão e do número de volumes já estava estabelecido: 12 volumes, dos

quais os volumes 1 e 2 deveriam conter os escritos de juventude; o volume 3, escritos menores da década de 40; os volumes 4-6, a problemática do realismo; o volume 7, literatura alemã ao longo de dois séculos; o volume 8, *O jovem Hegel*; o volume 9, *A destruição da razão*; o volume 10, problemas da estética e os volumes 11 e 12, *A peculiaridade do estético*. Todos os volumes atêm-se ao estilo de uma edição puramente para leitura (não comentada) e Lukács acrescentou – quando necessário – textos introdutórios mais ou menos longos, nos quais – sem que isso fosse discutido ali – vêm à tona todos os problemas de uma edição revista pelo próprio autor: possíveis correções de trabalhos mais antigos, juízos do velho Lukács que rejeitam os trabalhos juvenis, distanciamentos ideológicos etc.

Como se sabe, assim que Lukács concluiu os manuscritos de sua grande Estética, ele começou a elaborar sua *Ontologia do ser social*, obra na qual ele, cujo objetivo final (ainda que inalcançado) seria uma ética marxista, identificava seu legado filosófico e sua contribuição independente para o desenvolvimento e a renovação do marxismo. Por isso, o planejamento das obras completas foi ampliado ainda à época de sua vida em dois outros volumes (13 e 14), os quais, contudo, só foram publicados postumamente na década de 1980. Após a morte de Lukács, em 4 de junho de 1971, foram combinados outros volumes com a participação de alguns alunos, entre outros Agnes Heller, György Markus e Ferenc Féher – volumes que aliás retomam materiais da edição húngara das obras completas (que veio a público depois da alemã) e documentam sobretudo a própria obra juvenil, lamentavelmente desprezada pelo velho Lukács: volume 15 *História do desenvolvimento do drama moderno* [Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas], volumes 16 e 17 escritos de Heidelberg 1914-1918 (para a habilitação pretendida, que depois malogrou). Esses volumes foram publicados entre 1974 e 1981. Mas, nessa altura, a edição subsequente foi interrompida, o que se deve principalmente ao fato de que, nas turbulências do final da década de 80, também a Editora Luchterhand não podia continuar a existir na forma antiga – uma editora cujo principal negócio na época consistia em se sustentar com sucesso no mercado livreiro da Alemanha Ocidental com o licenciamento de títulos da RDA (mas também de outros países socialistas). Depois de vários anos de idas e vindas, a Editora Luchterhand finalmente se reformulou e se reestabeleceu, momento no qual, entretanto, já não havia mais

lugar, não somente para Lukács, mas também para todo o programa sociológico e de teoria social. As más línguas afirmam que depois de 1989 os volumes das obras completas foram empilhados nos depósitos – todos prontos para a reciclagem!

Então é que finalmente também entra em jogo o próprio autor desse artigo e (co)organizador desse volume. Quando jovem estudante em meados dos anos 70 tomou conhecimento tanto na filosofia quanto nas ciências literárias das obras do húngaro, este o moldou de forma duradoura e decisiva – até hoje – na sua compreensão da história da literatura, da cultura e da filosofia, forçando-o a se ocupar com o marxismo – sobretudo depois da leitura de *História e consciência de classe*. Juntamente com alguns colegas, surgiu do incômodo com o desinteresse editorial quanto a Lukács (provavelmente também com a crescente incompetência para lidar com clássicos da ciência, pareada com reservas de ordem econômica) a ideia de difundir a obra do filósofo húngaro bem como a influência continuada de suas ideias através da criação de uma sociedade internacional Lukács. Em dezembro de 1996, na cidade de Paderborn, foi fundada a Sociedade Internacional Georg Lukács, ao mesmo tempo em que suas atividades foram vinculadas ao Lukács-Institut für Sozialwissenschaften [Instituto Lukács de Ciências Sociais] na antiga GHS-Paderborn, onde Frank Benseler atuou como professor de sociologia até se tornar emérito em 1994. Uma das tarefas principais da Sociedade, que então também deu início à coleção do Anuário (até 2021 foram publicados 18 volumes bem como 2 edições especiais), deveria consistir em dar sequência à edição das obras completas, sendo que uma dificuldade fundamental quanto a isso consistiu em, por um lado, seguir o plano que havia sido acordado com Lukács, mas por outro, contemplar também seus escritos férteis e por ele mesmo subestimados – entre eles, uma grande quantidade de textos, artigos, ensaios, resenhas, mas também palestras, que há muito haviam se tornado estranhos ao próprio autor e que ele não havia simplesmente ocultado ou impedido de divulgar, mas meramente esquecido. A isso se juntou então a ideia de que o número dos volumes deveria ser aumentado. Um volume próprio deveria ser necessariamente publicado, o qual deveria conter, ao lado dos diversos textos e anotações autobiográficas de Lukács, uma sequência de entrevistas e conversas mais tardias. Depois de uma curta intervenção da editora suíça Peter Lang, que cuidou da publicação das duas primeiras edições do Anuário Lukács [Lukács-Jahrbuch], pudemos convencer a editora

Aisthesis (Bielefeld) a dar continuidade à publicação das demais edições do Anuário. Após diversas tentativas, na maior parte malsucedidas, de conseguir apoio financeiro por meio de fundações para os volumes que ainda faltavam das obras completas (os volumes 1, 3 e 18), a editora resolveu lançar no mercado em 2005 o volume 18 – por sua conta e risco. No final de seu posfácio para esse volume, os dois organizadores observam: “Parece-nos que, nesse 18o., e assim, último volume das obras completas de Georg Lukács, é possível detectar acuradamente a biografia intelectual e essa continuidade na transformação. Mas o plano desse volume remonta a antigos acordos entre Frank Benseler e Georg Lukács, embora o volume agora publicado com sua seleção de textos divirja consideravelmente do plano original. No entanto, assim como estava previsto no plano original, foram incluídos nessa seleção apenas textos e gêneros de textos que documentam o desenvolvimento biográfico e intelectual de Lukács, nos quais de qualquer forma o próprio Lukács deveria sempre ter a palavra – o jovem filósofo assim como o filósofo em idade já avançada e, porque não dizer, ancião. Foram incluídos, portanto, comentários autobiográficos e biográficos, assim como conversas com Lukács e outros testemunhos (duas cartas) que poderiam atestar o “desenvolvimento intelectual do pensador húngaro” (Benseler e Jung, 2005).

Depois disso, passaram-se doze anos até que um outro volume – o volume 1 – pudesse ser publicado e que, em virtude de seu contingente volumoso de textos, teve que ser dividido em dois tomos. Diferentes motivos foram responsáveis por isso: de ordem pessoal, mas também problemas jurídicos não resolvidos, outros relativos à concepção, e finalmente a inevitável percepção de que a conclusão dos volumes restantes poderia ser alcançada apenas com a intensa colaboração de colegas da Hungria. Assim, tanto em relação à obra inicial, pré-marxista de Lukács (volume 1) quanto aos textos pequenos, que em parte surgiram durante o exílio moscovita e abarcam até os últimos anos de produção (volume 2), foi necessário, antes de mais nada, verificar diversos textos quanto a sua adequação para a impressão e nisso também eliminar redundâncias; mas, sobretudo, foi necessário primeiro traduzi-los para o alemão. Assim, o volume 1 contém numerosos textos que, graças à tradução de Antonia Opitz, podem agora encontrar o caminho até a recepção internacional. Algo semelhante vale para o volume 3, que também será publicado em dois tomos;

no segundo, constarão diversos textos que Lukács havia de fato considerado para a edição húngara de seus escritos, mas que queria deixar de fora das obras completas alemã (assim como da francesa e da italiana) – por um motivo ou outro, provavelmente pela presunção errônea de que ele havia tematizado questões específicas à Hungria e que não interessariam a ninguém fora do país.

Assim, depois que o volume 3.1. foi publicado no começo desse ano<sup>1</sup>, os três organizadores têm trabalhado incansavelmente para talvez lançar no próximo ano o volume 3.2. e com isso então finalmente – após 60 anos!!! – poder concluir a antiga obra completa.

- P.S.: Então, uma nova geração deveria refletir sobre outros, novos planos editoriais, para tornar acessível a obra descomunal do filósofo húngaro para as gerações que estão crescendo – por exemplo, contemplando também através de uma edição crítica, em forma híbrida, o espólio húngaro – do qual a antiga edição em grande parte prescindiu – bem como acolhendo o tesouro de correspondências não desencavado da Academia de Ciências Húngara e provendo ainda os textos com os comentários necessários.

## Referências

- BENSELER, Frank e JUNG, Werner (orgs.) com a colaboração de Dieter Redlich (2005) *Georg Lukács: Autobiographische Texte und Gespräche*. Georg Lukács Werke, Bd. 18. Bielefeld: Aisthesis.
- BOGNAR, Zsuzsa; JUNG, Werner; OPITZ, Antonia (orgs.) (2021) “Editorisches Nachwort”. Em: Georg Lukács. *Werke*, Bd. 3, Teilband 1. Bielefeld: Aisthesis.
- DANNEMANN, Rüdiger e JUNG, Werner (orgs.) (1995) *Objektive Möglichkeit*. Beiträge zu Georg Lukács’ „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“. Opladen: VS Verlag Für Sozialwissenschaften.
- LUKÁCS, György (1959). “Brief an Frank Benseler”. Real-MS, 18/02/2018, <http://real-ms.mtak.hu/id/eprint/16253>.

---

<sup>1</sup> Trata-se do começo de 2021. [N.T.]



# Grandeza e decadência do Arquivo Lukács. Uma crônica em palavras-chave. Ao mesmo tempo um obituário<sup>1</sup>

MIKLÓS MESTERHÁZI<sup>2</sup>

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES<sup>3</sup> E FRANCISCO GARCÍA  
CHICOTE<sup>4</sup>

---

1 *Lukács-Jahrbuch*, Aisthesis Verlag, 2016, p. 35-60. – Em sua primeira versão, esse escrito – que modifiquei ligeiramente para esta publicação, acrescentando alguns dados e tornando-o mais legível – serviu como introdução a uma apresentação que fiz – para dizê-lo suavemente – não tanto por uma iniciativa própria em uma conferência que foi realizada em Viena entre 2 e 3 de dezembro de 2014. A conferência deveria abrir caminho para a instalação de um Instituto Lukács virtual em Viena, produto de uma colaboração entre a Universidade de Viena e a Biblioteca da Academia de Ciências húngara. Por mais louvável que fosse (e é) o projeto da Universidade de Viena, a oferta de uma colaboração internacional chegou em um momento em que o arquivo foi forçado a suportar a supressão de toda sua autonomia e de todas suas competências... e eu não me senti especialmente animado pela ideia de que ao Arquivo (que em rigor havia sido concebido como uma oficina de trabalho filológico, editorial e interpretativo) se concederia no projeto unicamente o papel de aportar matéria-prima. Ao revisar o texto, tive, no entanto, que constatar que as observações irônicas da apresentação sobre as maquinações da grande Academia, observações irônicas causadas por esta situação, deveriam ter sido formuladas de maneira muito mais ríspidas. Havia motivos (sempre há motivos) para amansar a mordacidade das observações (o público vienense não tinha por que se interessar especialmente pelo conflito entre o Arquivo e a autoridade acadêmica); mas não me orgulho disso. O autor dessas linhas trabalhou no Arquivo desde 1978, pode ocorrer que não conte a história do Arquivo de uma maneira totalmente imparcial, o que ele não lamenta; além do mais, ele não pode servir com informações de *insider* de esferas superiores (políticas, acadêmicas), o que ele tampouco lamenta; já é algo mais problemático que no segundo e no terceiro capítulo se conte muito a partir da própria experiência, pois facilmente pode ocorrer a uma testemunha dos acontecimentos que não compreenda nada deles...

2 Miklós Mesterházi é historiador da Filosofia e da Literatura. Ele é autor de diversas publicações nessas áreas e trabalhou como filólogo e tradutor no Arquivo Georg Lukács de 1978 até seu fechamento, contribuindo para a publicação de diversos escritos de Lukács. É um dos fundadores da Fundação Internacional Arquivo Lukács [LANA - Lukács Archivum Nemzetközi Alapítvány].

3 Paula Alves é mestre em Teoria Literária pela Universidade de São Paulo. E-mail: paulaama@hotmail.com

4 Francisco García Chicote é professor na Universidade de Buenos Aires e Pesquisador

**Abstract/Resumo:** Se me permitissem, tal como se pratica em algumas revistas científicas, introduzir antes da conferência um *abstract*, poderia cumprir da maneira mais simples com esse gesto verdadeiramente cortês citando a canção infantil inglesa: *Ten green bottles hanging on the wall, / Ten green bottles hanging on the wall, / And if one green bottle should accidentally fall, / There'll be nine green bottles hanging on the wall. Nas estrofes que seguem a esta, há cada vez menos garrafas na parede, até que, nos últimos versos, lê-se: One green bottle is hanging on the wall, / One green bottle is hanging on the wall, / If that green bottle should accidentally fall, / There'll be no green bottles hanging on the wall.*



Gentilmente cedida por Gabriella Csozó (2022)

Como se pode adivinhar a partir da epígrafe em forma de Abstract/Resumo, trata-se aqui de uma história sem final feliz. Mas, antes de começar a narração, gostaria de remeter-me a dois pontos em que transpasso os limites da representação narrativa: no intento de explicar certos episódios, devo permitir-me algumas alusões a circunstâncias externas (intelectuais, institucionais) do

trabalho no Arquivo Lukács, sem com isso pretender oferecer um quadro da história das ideias. E, para que a palestra não degeneres<sup>5</sup> em um necrológio, tratarei de aludir a alguns problemas de pesquisa.

## Capítulo 1

O arquivo foi estabelecido imediatamente após a morte de György Lukács, formulado irônica e um pouco erroneamente, *para simplificar*. Em seu testamento, Lukács legou sua (brilhante) biblioteca (cheia de raridades, de livros que tinham atrás de si um interessante caminho até a Belgrád Kai 2, Budapeste) ao Instituto de Filosofia da Academia de Ciências húngara (no que segue, simplesmente, a Academia), e seus manuscritos à Biblioteca da Academia. A maneira mais simples de cumprir com sua última vontade era fundar um arquivo ali onde os livros e papéis já estavam, isto é, na casa do filósofo. Isso, naturalmente, não deve ter sido assim tão óbvio, supostamente se decidiu a respeito nos “níveis mais altos”; se houve, contudo, debate e, nesse caso, que tipo de debates foram esses, eu não sei. No que toca à organização, o Arquivo foi subordinado ao Instituto de Filosofia da Academia (uma instituição, em cuja fundação na década de 1950 Lukács teve uma participação de destaque).

Isso aconteceu na época áurea da pesquisa sobre Lukács, quando surgiram estudos que ainda hoje são pioneiros (Fehér, 1979; Heller, 1972, entre outros). Na verdade, ou primeiramente, isso aconteceu ainda *antes* do estabelecimento do arquivo e sem o material de arquivo. Ainda que o interesse se voltasse sobretudo para o jovem Lukács, o ensaísta, também se pretendia investigar e apresentar a diversidade do universo de suas ideias e, por exemplo, a lógica de seu caminho para Marx. Mas então se descobriu a mala de Heidelberg, que jazia em um cofre de um banco daquela cidade desde 7 de novembro de 1917, quer dizer, desde que Lukács se mudou daí para Budapeste (sem saber que não retornaria). Na mala havia uma profusão de manuscritos e cartas, cujo descobrimento se deveu a um funcionário do banco que ficou sabendo, a partir da biografia de Lukács escrita por Fritz J. Radatz, que naquela época Lukács usava seu nome na forma de Georg *von* Lukács e lhe veio à memória que havia em seu banco um depósito com esse nome. (Não conheço o nome desse

---

5 O que virou à força do texto, confira o “Epílogo”.

importantíssimo filólogo sobre Lukács, uma vergonha)<sup>6</sup>. Lukács (o Lukács que seus discípulos e intérpretes conheceram) nunca disse nada sobre o material que ele havia então depositado no banco, tampouco que ele o havia depositado, se bem que em 1930 ele cuidou para que a custódia fosse prolongada. Como comentário sobre esse material surgiram trabalhos fundamentais sobre Lukács (de Ferenc Fehér, György Márkus, Ágnes Heller)<sup>7</sup>, assim como muitos empreendimentos filológicos/editoriais: *Heidelberger Ästhetik und Philosophie der Kunst* [Estética de Heidelberg e Filosofia da arte], editada por György Márkus; *Ifjúkori Művek* [Escritos de juventude], editado por Árpád Tímár; *L. Gy. levelezése 1902-1917* [Correspondência de Georg Lukács 1902-1917], editada por Éva Karádi e Éva Fekete.

Sobre o tema pendências/pesquisa: o volume de correspondências editado por Fekete e Karádi é uma seleção excelente e na série de edições (“menores”) do Arquivo (chamada “Cadernos do Arquivo”) publicou-se, em 1982, o epistolário com Béla Balázs (Lenkei, 1982) e, em 1984, as cartas com Ernst Bloch (com notas, documentos etc.)<sup>8</sup>. Em 1993, foi editada também a correspondência com Leo Popper (o amigo próximo de sua juventude), junto com papéis deste que Lukács havia cuidadosamente conservado (Hévizi e Tímár, 1993). Mesmo que não considerando os papéis que haviam ficado na mala de Heidelberg, mas a partir do material manuscrito que se achava no Arquivo, foi editada a correspondência entre Lukács e Werner Hoffmann, com o título *Ist der Sozialismus noch zu retten?* [Ainda é possível salvar o socialismo?], e existe algo como uma quase antologia digital da correspondência húngara do pós-guerra. Todas as publicações do Arquivo a partir das cartas foram concebidas como preparações para uma edição completa da correspondência (assim como as outras edições do Arquivo que levam o título “Do legado de György Lukács” foram pensadas como prelúdio a uma edição crítica). Contudo, o Arquivo ainda se encontra bastante longe de uma edição séria das cartas.

---

6 No artigo de *Spiegel* (“Der Mann mit dem Koffer” [O homem com a mala], *Spiegel* 1973/35, de 23 de agosto), que informa sobre o achado do acervo e sobre a viagem dos papéis até o Arquivo, não se menciona seu nome; cf. *Der Mann mit dem Koffer*, 1973.

7 Heller, 1976; Fehér, 1977 etc.

8 Mesterházi, Mezei (ed.), 1984. As cartas de Bloch e as cartas da correspondência entre ele e Lukács (1948-1971) foram publicadas pela Suhrkamp (Bloch et al. (ed.), 1985). Inexplicavelmente faltam aí cinco cartas de Lukács, por mais que os editores não só tinham posse das cópias, mas também conheciam a edição do Arquivo.

Sobre a atmosfera intelectual da época: o interesse por Lukács (mais ou menos desde o começo da década de 1960) se desenvolveu sob o signo da busca de novos caminhos ou de reconstruções do marxismo (o próprio Lukács falava de um renascimento do marxismo e o *Marxismus und "Anthropologie"* de Markús (1991) era considerado como guia indispensável para a – enésima – redescoberta do jovem Marx). Formulado de forma ainda que algo frívola, os escritos e os problemas do jovem Lukács ainda foram interpretados com a intenção oculta de que devia haver algo no marxismo, para que uma figura tão interessante e tão familiarizada com a filosofia “burguesa” da virada do século e da década de 1910, como o jovem Lukács, pudesse ver no marxismo as respostas para suas perguntas... E isso apesar das desilusões, tal como foram articuladas no manuscrito (então inédito) de Heller, Fehér e Vajda: *Aufzeichnungen für Genosse Lukács zur Ontologie* (Heller et al, 1986, p. 209).

Aqui surgem aliás problemas curiosos, e com efeito não só, mas também para a pesquisa sobre Lukács e os trabalhos em torno da história de sua recepção. Como se hoje fosse algo já quase incompreensível o que Lukács queria entender por renascimento do marxismo ou como é que alguém poderia esperar de sua estética tardia inspirações filosóficas para a renovação do marxismo, inclusive alguma inspiração política etc.; como se os problemas, as esperanças, as ilusões dos anos de 1960 e 1970 tivessem sido ocorrências de uma puberdade que logo, como adulto, ninguém pode mais entender e das quais cada um se envergonha. Uma constelação que teve consequências para a fama póstuma de Lukács, mas também para a atividade do Arquivo, e essas consequências não se tornaram/tornam mais inofensivas pelo fato de que elas, assim como a própria situação, só podiam ser articuladas com dificuldade pelos contemporâneos.<sup>9</sup>

Na verdade, já desde o momento em que alguns do círculo mais estreito de Lukács (mas também outros colegas do Instituto de Filosofia, como por exemplo Zádor Tordai) protestaram contra

---

9 Em algum momento entre 1971 e 1972, Ferenc Fehér escreveu um ensaio mais abrangente para a revista *Magyar Filozófiai Szemle* sobre a filosofia política de Lukács. O ensaio já estava impresso quando sua publicação foi proibida; alguns exemplares fotocopiados circularam pela cidade, mas, ao que parece, hoje já não podem ser encontrados, por mais instrutivo que o ensaio também fosse. Hoje (ao menos na Hungria) não se pode esperar um trabalho com semelhante “empatia” sobre as ideias políticas (ou, se quiserem, ilusões políticas) do velho Lukács e seu círculo.

a ocupação da Checoslováquia foi possível sentir a tensão entre a política e os filósofos (quer dizer, os membros da assim chamada “Escola de Budapeste”). Em 1972, os discípulos de Lukács foram atacados abertamente pelas autoridades; em 1973, foi emitida uma resolução do Partido acerca das inaceitáveis opiniões antimarxistas de Heller, Márkus etc. com consequências administrativas (proibição de publicação, demissão). Em 1977, Heller, Fehér, Márkus e Vajda emigraram. O comentário posterior de Radnóti Sándor (em uma discussão pública): no país ficaram tão somente excelentes historiadores de filosofia, filósofos já não havia mais... Um desenvolvimento com consequências graves, mas que parecia demonstrar que Lukács ou a continuação do legado lukacsiano é explosivo, fascinante, perigoso, quer dizer, que de alguma maneira ainda está vivo. Mas em 1971, em uma época em que ao menos os não iniciados ainda podiam ter a impressão de que Lukács estava de algum modo “in”, György Bence e János Kis, posteriormente figuras proeminentes da assim chamada “segunda opinião pública”, realizaram uma crítica radical à obra de Lukács em um escrito, que circulou como manuscrito, intitulado “Sobre o jovem lukacsianismo e para além dele”<sup>10</sup>. Nele, rompiam com o paradigma em que Markús ou Fehér escreviam sobre Lukács e, por assim dizer, se anunciava que uma nova geração de filósofos (os autores pertenciam a um círculo frouxamente definido que se costumava designar como “jardim de infância Lukács”) era indiferente quanto à fascinação que emanava do jovem Lukács e já de todo indiferente quanto às esperanças que podiam ser associadas com uma nova interpretação de Lukács à luz de suas perguntas verdadeiras ou originárias.

---

10 Pelo que saiba, o trabalho nunca foi publicado, assim como tampouco a pseudo-antologia para a qual estava destinado (Marxismo no quarto X).



Gentilmente cedida por Gabriella Csoszó (2022)

## Capítulo 2

Por outro lado, foi permitido a discípulos de Lukács como István Hermann ou Miklós Almási lecionar (novamente) na Universidade de Budapeste e Dénes Zoltai pôde ter uma cátedra de Estética ostensivamente fundamentada no espírito de Lukács, o que até então tinha sido bastante inimaginável. Uma pergunta que não posso responder é se esse aumento de influência na Universidade foi permitido pela política com a segunda intenção de com isso minar a autoridade do rebelde Instituto de Filosofia, que causava tantas preocupações à Academia/política (Pál, s/d); mas, por sorte, tampouco preciso respondê-la aqui. Porém, e mesmo que se trate de uma mera suposição, talvez tenham sido as turbulências políticas em torno do Instituto de Filosofia entre 1968 e 1973 (até que Heller, Fehér, Márkus e Vajda foram expressamente proibidos de exercerem suas funções) que o tornaram uma instituição da Academia da qual esta quis uma e outra vez se desfazer. Se bem que o Instituto foi reanimado em 1978 depois de um longo interregno de aproximadamente seis anos. E sob seu novo diretor, József Lukács, decidiu-se – não se sabe se por iniciativa dele ou por iniciativa de esferas superiores – fazer

do Arquivo Lukács, que até então operava somente com uma bibliotecária, uma secretária e um arquivista<sup>11</sup>, um órgão científico. Retrospectivamente, não posso me livrar da suspeita (e vários a tiveram, presumo, à época) de que a institucionalização da pesquisa sobre Lukács por parte da política deve ter sido uma tentativa de domesticar o filósofo. Isso pode ser, se bem que nos anos de 1970 e 1980 a necessidade de uma legitimação ideológica era bastante modesta e o fato de que Lukács tinha de ser domesticado não era algo que seu Partido pudesse acreditar que seria fácil de realizar: é significativo que a resolução condenando as ideias revisionistas do camarada Lukács tenha permanecido válida até 1985...<sup>12</sup>

A nova concepção de trabalho no Arquivo estava sob a direção de László Sziklai, que também havia colaborado para o estabelecimento da cátedra de Estética na Universidade e que era considerado como especialista sobre a atuação de Lukács dos anos de 1930. Ele havia concluído seus estudos em Moscou (estudou em Budapeste com György Márkus, em Moscou com Moisei Kagan) e ali entrara em contato com Mihail Lifšic (Lifšic, Sziklai, 1989; Krausz, 2010)<sup>13</sup>; voltou para Budapeste com documentos do período moscovita de Lukács e com um conhecimento detalhado das discussões políticas, político-culturais etc. de então. A referência à sua área de especialização é uma boa ocasião para voltar ao tema...

Materiais no arquivo. Uma parte considerável dos materiais/manuscritos conservados no Arquivo provém da época do exílio moscovita; uma grande parte dele havia sido publicada na época de seu surgimento, em revistas da emigração alemã ou no periódico em que Lukács trabalhava, isto é, na *Literaturnij Kritik* (nela Lukács era publicado em russo e na maioria das vezes de forma abreviada); algumas coisas desse período, pelo contrário, só apa-

---

11 Especialmente porque a alegação de que o Arquivo não teria sido capaz de apresentar um catálogo da biblioteca de espólios e dos manuscritos reaparece com frequência nos novos papéis da Academia, não se deve deixar de mencionar que a bibliotecária à época, Katalin Lakos, e o arquivista, Ferenc Csóka, realizaram um trabalho respeitável: no que considero um tempo surpreendentemente curto, os livros de Lukács foram catalogados, suas referências anotadas nas margens, os papéis ordenados e inscritos em um índice etc.

12 ...mas ninguém mais se lembrava disso, o que levou ao cômico interlúdio de que, ao se organizar uma conferência sumamente oficial em 1985 para o centenário do nascimento de György Lukács, a mencionada resolução teve de ser suprimida com toda a pressa (obviamente por meio de uma nova resolução do Partido), para, como era previsto, poder convidar todas as instituições irmãs, como se dizia então.

13 Em Krausz (2010), encontra-se a correspondência completa entre Lukács e Lifšic.



receram muito mais tarde, por exemplo *O jovem Hegel*, a tese de doutorado de Lukács de 1938 (foi publicada pela Europa-Verlag, Zurique/Viena, em 1948). Outros escritos entraram em antologias da editora Aufbau no começo dos anos de 1950, até que Lukács não podia mais ser publicado na RDA. E havia manuscritos (por exemplo as duas resenhas de Lukács sobre Ernst Bloch) e até manuscritos grossos (como os dois livros sobre o fascismo) que nunca haviam sido editados. Até hoje, esse material não se está totalmente publicado, inclusive em húngaro (em partes, esses manuscritos ou os escritos corrigidos com base nos manuscritos foram publicados no volume *Esztétikai írások* [Escritos sobre estética] (Lukács, 1982), mas o volume paralelo com os escritos filosóficos já não pôde aparecer)<sup>14</sup>.

Por trás da reconfiguração do Arquivo se encontrava a hipótese de que ali se haveria de fazer todo o trabalho filológico, editorial e científico que correspondesse à preparação de uma edição crítica, e naturalmente serviria também à investigação científica (histórica, relativa à história da literatura etc.) sobre ou em torno a Lukács, tanto em um plano técnico como intelectual; na prática, isso implicava que, para a edição húngara das obras completas que estava em curso desde 1971<sup>15</sup>, mas também para a edição da Luchterhand, o arquivo tinha que fornecer materiais e

---

14 Mais sobre os materiais: há, naturalmente, manuscritos (datilografados), inclusive manuscritos extensos também do pós-guerra, mas se trata neste caso em parte de cópias limpas, que só se diferenciam da versão impressa pelo fato de que os revisores da editora Aufbau ou Frank Benseler na editora Luchterhand podiam fazer correções linguísticas livremente (na maioria das vezes Lukács eliminava cuidadosamente as versões preliminares, as anotações etc. assim que terminava seus manuscritos). Naturalmente, isso não vale para os manuscritos que não puderam ser publicados, como foi o caso do manuscrito de *O processo de democratização*, ou os que Lukács não pode concluir (*Pensamento vivido*).

15 (Depois de 1956) Lukács só pôde voltar a ser publicado na Hungria por volta de 1967 e graças a Ferenc Féher como editor e, especialmente, a István Eörsi como tradutor foram publicados ou voltaram a ser publicados muitos escritos (assim como por exemplo a *Estética tardia*). Mas aquilo que apareceu primeiro com o título *Obras* na editora Gondolat consistia em antologias que foram publicadas sob a pressão de que talvez justamente esse último volume editado poderia ser o último que se poderia publicar. Apenas em 1971 a editora Magvető, aliás a editora de literatura húngara moderna, ousou realizar o intento de lançar uma série com o título “Obras completas” (*Történelem és osztálytudat* [História e consciência de classe], editado por Mihály Vajda), mas o segundo volume só apareceu em 1977 (*Ifjúkori Művek* [Escritos de juventude], editado por Árpád Tímár).

trabalho vivo, preparar textos para a publicação, esclarecer questões relativas a publicações estrangeiras e consultar a pesquisadores que se dirigiam a nós etc. A nova definição das tarefas trouxe consigo que uma *crew* interessante se encontrou no Arquivo; mencione-se apenas aqueles que faleceram: Ágnes Meller-Vértes, a tradutora de todos os trabalhos sobre Lukács de Féher e Heller, responsável pelo deciframento e cuidado linguístico dos manuscritos e publicações em língua alemã; György Fehéri; György Mezei (Notas para a ética, a correspondência Bloch-Lukács). E, claro, muitos foram trazidos de fora.

Sobre a atmosfera intelectual da época: essa forma de impulsionar a causa da edição de Lukács através de contribuições filológico-filosóficas para a pesquisa sobre Lukács, bem como através de trabalhos preliminares para uma edição crítica, guardava a promessa de que poderíamos publicar textos cuja publicação húngara ou a publicação em geral haviam sido proibidas, sobretudo o grosso manuscrito de *O processo de democratização*<sup>16</sup>. Isso deu um traço erótico ao trabalho no Arquivo...<sup>17</sup>



Gentilmente cedida por Gabriella Csoszó (2022)

16 Também entrevistas, como os diálogos de Holz, Kofler, Pinkus com Lukács ou os escritos que apareceram na Rowohlt com o título *Marxismus und Stalinismus* [Marxismo e stalinismo].

17 Seguramente é indiferente para os de fora, para nós, os que trabalhamos no arquivo, era parte do *sex appeal* do Arquivo que a ninguém se proibia de perseguir suas ideias estapafúrdias, mesmo quando estas tinham pouco ou nada a ver com Lukács.

### Capítulo 3

Acredito que muito (ou algo) do que se fez no Arquivo nos anos de 1980 poderia ter sido continuado ou poderia ser continuado ainda hoje. Certamente, publicamos os escritos desse legado que poderiam contar com a maior atenção, se bem que em uma forma forçosamente problemática (com técnicas pueris de reprodução gráfica ou com a colaboração problemática da editora Akademie, que não estava particularmente interessada em que os tomos da série “Do legado de Georg Lukács” chegassem a seus leitores); a editora pela qual saía a edição completa das obras em húngaro se desintegrou nos anos de 1980<sup>18</sup>; a Luchterhand deixou, em circunstâncias escandalosas, seus autores em apuros e o interesse por Lukács na Hungria atingiu o fundo do poço<sup>19</sup>. Não quero dizer que reagimos sensivelmente às mudanças de clima, mas, paulatinamente, a atividade do Arquivo assumiu traços novos. Tentamos vender o Lukács em formas mais amenas para o leitor (sobretudo mais amenas para os estudantes): reedição de *Ästhetische Kultur* [Cultura estética] e *A alma e as formas* (nesta última foram assinaladas as diferenças entre as versões alemã e húngara da coletânea de ensaios)<sup>20</sup>. É, sobretudo, o Arquivo quis tornar acessível ao leitor a história reprimida da escola Lukács (com trabalhos de Heller, Fehér, Márkus e Vajda sobre Lukács nos dois tomos que receberam o título de *Budapester Schule* [Escola de Budapeste] ou com o livro, então inédito, de Sándor Radnóti sobre Walter Benjamin). Também quis promover trabalhos filosóficos novos que podiam ser associados de alguma maneira com Lukács e, dessa forma, tirar proveito das competências editoriais e filosóficas que haviam se concentrado no Arquivo. As séries de edições redigidas no Arquivo *Alternatívák*

---

18 O volume com os escritos políticos dos anos de 1920 a 1922, se se quiser, a preparação de *História e consciência de classe*, já não pôde ser publicado.

19 Para a investigação de todas as causas seria necessário nesse ponto um ensaio sobre a “ideologia húngara”, um ensaio de que prefiro poupar a mim e ao leitor; por certo, ele informaria sobre acontecimentos engraçados e surpreendentes, ainda assim não seria nenhuma peça de leitura cômica.

20 Para a versão alemã (*Die Seele und die Formen*, Egon Fleischel, Berlin 1911), Lukács reformulou levemente algumas coisas e adicionou o ensaio “A metafísica da tragédia”, escrito somente depois da publicação de *A lélek és a formák*. – Para os dados bibliográficos, cf. *Reihen des Archivs*.

e *Horror metaphysicae* (mais tarde *Gutenberg tér*)<sup>21</sup> já eram em si interessantes, mas com a colaboração da editora Argumentum e da fundação Gond-Cura, o Arquivo teve a possibilidade de lançar no mercado algo de e sobre Lukács, por exemplo *A teoria do romance* em uma tradução revisada e na companhia das assim chamadas *Dostojewskij-Notizen* [Anotações sobre Dostoiévski] que, até então, não podiam ser encontradas em húngaro, ou o tomo sobre a recepção anglo-saxã de Lukács (com o título *Vándorló évek*) com brilhantes contribuições tais como as de Alasdair MacIntyre, Fredric Jameson, George Steiner etc. Mas não somente por meio disso a atividade editorial do Arquivo constituiu-se como uma atividade que não era alheia a suas verdadeiras tarefas: na verdade, ela foi uma tentativa de remediar o silêncio de cemitério que reinava em torno de Lukács. (Pode-se explicar que, ao fazê-lo, tenhamos nos concentrado demais na cena húngara, afinal esse foi o meio pelo qual nos vimos obrigados a trabalhar e também os meios financeiros não permitiam planos mais ambiciosos, e, no entanto, foi um erro).

Seja como for, o Arquivo parecia ser uma instituição especial, inclusive de um ponto de vista material, como um agregado de museu, biblioteca e coleção de manuscritos (e o Arquivo foi admirado, por quê? Ou por que não?, entretanto nessa qualidade sua pelos visitantes); mas também como um agregado de tarefas filológicas, arquivísticas e de interpretação, como instituição na qual trabalhavam colegas que se concebiam como filósofos ou filólogos ou tradutores, ou *predominantemente* como filósofos, filólogos, tradutores ou *às vezes* como filósofos, às vezes como etc. Nota: na verdade, os trabalhadores do Arquivo eram trabalhadores do Instituto de Filosofia. Olhando para trás, devo dizer que, por mais evidente que fosse para nós que no Arquivo, pela sua natureza, houvesse filósofos, teóricos da arte e historiadores da literatura, nos marcos da Academia de Ciências húngara isso era considerado uma anomalia. Contudo, enquanto a autoridade respectiva (até 1991 o Instituto de Filosofia, entre 1991 e 2006 a Biblioteca da Academia, a partir de 2006 novamente o Instituto, a partir de 2011 novamente a Biblioteca) considerava o arquivo com bons olhos, ou *ao menos o ignorava*, foi possível trabalhar no Arquivo; no momento em que ocorreu à autoridade que ela poderia se permitir concepções sobre o ser e o não ser, sobre as tarefas e o aspecto do

---

21 László Sziklai foi o editor da primeira série, da segunda foram András Kardos e Otto Hévízi, ambos trabalhadores do Arquivo.

Arquivo, desatou-se o inferno. Não representarei os episódios, pois se trata de histórias muito complicadas e na verdade sem sentido, embora elas pertençam à história do Arquivo.

Seria possível supor que os estranhos complôs em torno do Arquivo estariam ligados à virada política. No entanto, ainda que o nome Lukács tenha sido ocasionalmente mencionado em contextos bastante estranhos, e em certos contextos tenha sido de modo igualmente estranho omitido, no fundo não se podia perceber no clima filosófico dos anos de 1990 um ressentimento em relação a Lukács, ao menos não na esfera pública; da mesma forma, o trabalho do Arquivo não foi criticado (nem mesmo da parte das autoridades acadêmicas). Dificilmente deve-se considerar como crítica que um dos diretores do Instituto de Filosofia tenha acusado Sziklai, em uma conversa telefônica, de querer transformar o Arquivo em um segundo Instituto de Filosofia, isso soa antes como elogio. As explicações corretas – as quais não posso servir – para as estranhezas em torno do Arquivo seriam provavelmente do tipo da sociologia do conhecimento, embora não pense na sociologia do conhecimento no estilo de Mannheim, mas em orientações mais recentes, que costumam investigar as *communities* científicas de um ponto de vista socioantropológico, em que não se discorre, portanto, sobre forma, estilo, analogias de princípio, mas sobre ambição e ganância.

De todo modo, o Arquivo perdeu gradualmente sua autonomia financeira relativa, bem como a possibilidade de realizar por conta própria alguma coisa que teria precisado de apoio financeiro; e, lentamente, por meio dos cortes de orçamento nos despedimos de alguns de nossos trabalhadores.

A penúltima cena dessa comédia foi o massacre do diretor nomeado em 2010 no Instituto de Filosofia, ao qual o Arquivo voltou a pertencer a partir de 2006; do diretor que, em seu discurso de posse, ainda realizou um elogio exaltado sobre a grandiosidade do Instituto, mas depois quis expulsar meio Instituto. Também nesse caso, os motivos do massacre são inacessíveis à pesquisa histórica, porque, provavelmente, eles eram incompreensivelmente subalternos. O vasculhamento, contudo, foi observado com aprovação tácita por parte das autoridades acadêmicas, o que não testemunha necessariamente a presença do espírito absoluto na Academia; pelo contrário, isso testemunha talvez que a atividade aparentemente irracional do senhor diretor não era inteiramente sem objetivo. E os acontecimentos ganharam de fato um sentido,

quando as lutas internas no Instituto desembocaram na denúncia de que algumas pessoas do Instituto e do Arquivo seriam cúmplices de uma maquinação financeira, a qual teria desviado milhões das verbas de financiamento – no contexto de projetos liderados por Ágnes Heller e Mihály Vajda etc. Provavelmente, o leitor conhece esse belo incidente dos jornais<sup>22</sup>, e nós, os funcionários do Arquivo, fomos na verdade apenas figuras episódicas na exibição, entretanto o Arquivo pôde recepcionar várias vezes em suas instalações uma pequena delegação da polícia. Mas o verdadeiro golpe de mestre da Academia só veio depois: para, de acordo com a justificativa oficial, resolver o conflito entre o Instituto e o Arquivo, este foi novamente subordinado à biblioteca da Academia – à biblioteca na qual vigora há alguns anos a máxima transcendental de que na biblioteca a pesquisa científica como forma de atividade oficialmente aceita seria indesejável. Nada mais posso dizer sobre o sentido superior da máxima, provavelmente a demanda de ciência da Academia já foi sanada, o que pode ser um belo sentimento. No entanto, qualquer um pode imaginar o quão bem o Arquivo se encaixou nessa cama de Procusto.

Adivinhem quantas garrafas verdes ainda estão penduradas na parede.

## Epílogo

O texto do qual este aqui é o adendo terminou em um ponto no qual o Arquivo como eu o conheci – para onde vinham pesquisadores de todos os cantos do mundo, a fim de trabalhar sobre Lukács, e onde se podia por conta própria ora ruminar sobre manuscritos, ora filosofar, a depender das circunstâncias etc. – já estava desmantelado, mas ainda existia, se bem que em chama branda. Essas foram épocas felizes, agora o Arquivo – de acordo com todas as declarações da Academia – será *fechado*. Fazia parte da (quase) singularidade do arquivo que se podia trabalhar ali onde Lukács

---

22 Uma vez que a memória política (assim afirmam os sociólogos) pode abarcar no máximo meio ano, uma breve explicação: o disparador nos acontecimentos foi uma simples intriga dentro do Instituto de Filosofia, que, com apoio político, se inflou em uma campanha de difamação contra figuras proeminentes da vida filosófica, através da qual o novo regime (o qual ainda hoje temos a alegria de desfrutar), que não é inexperiente no assassinato de reputação, procurou desacreditar não só os suspeitos, mas a crítica liberal como um todo. Escusado dizer que essa onda de denúncia também foi impulsionada por um desejo privado de vingança.

viveu e trabalhou por 25 anos, onde aconteceram as conversas com Rudi Dutschke ou Hans Heinz Holz, Wolfgang Abendroth, Leo Kofler e Theo Pinkus, ou onde Lukács discutiu com Tibor Déry sobre o quão divergente eram suas opiniões etc., e isso era algo que no mundo inteiro tinha uma enorme força de atração sobre estudantes e cientistas, e ainda era capaz de conceder um toque de elegância ao turismo científico, de outro modo tão questionável<sup>23</sup> – agora, o apartamento será restituído ao proprietário. A biblioteca deve ser alocada no novo (no momento apenas semiacabado) Centro de Ciências Sociais da Academia, onde supostamente será tratada como uma coleção especial – apenas que, com isso, o ordenamento que Lukács concedeu à sua biblioteca de acordo com a lógica do trabalho, que pena, deve ser destruído, pois as estantes de livros de Lukács são um tanto mais altas do que o novo prédio permite...<sup>24</sup> Os manuscritos e cartas devem percorrer um caminho mais longo, primeiro eles devem ir para a coleção de manuscritos da Academia, onde (assim foi prometido) serão escaneados, eventualmente também restaurados, e só então podem ir para o mencionado centro, para “ali ficarem disponíveis para a pesquisa em uma unidade com a biblioteca” (citação da declaração da Academia), embora ali não haja um espaço previsto para as cerca de mil unidades de manuscritos e para as cartas, e muito menos um espaço tal onde pudessem ser armazenados “em conformidade com os requisitos e regulamentos modernos para o tratamento de manuscritos” (como foi tão bem dito nas declarações acadêmicas). Por mais ridículo que isso tudo soe, não quero com isso afirmar que a Academia queira simplesmente jogar ao vento os papéis e livros de Lukács; também a pesquisa encontrará (bem, com o tempo) acesso aos materiais. Um pouco mais difícil do que até então, começando tudo do início, sem pistas, como se o Arquivo jamais tivesse

---

23 “É muito cedo para dizer o que restará das volumosas proezas de Lukács. Ele já parece uma figura do passado clássico europeu. Mas, inquestionavelmente, *História e consciência de classe, O romance histórico, Studies in European Realism* [Estudos sobre o realismo europeu], os grandes ensaios sobre a correspondência entre Goethe e Schiller, sobre Gottfried Keller, sobre Balzac, representam uma das principais proezas intelectuais da época. Do apartamento de Lukács, repleto até o teto de livros, suas janelas altas com vista para o Danúbio, vinham energias de espírito e deleite intelectual mais vitais e raras do que qualquer doutrina política”. (Steiner, 1970)

24 ...o que não é nenhum problema, já que ninguém mais se orientará na biblioteca: os arquivos do catálogo indicam (também na versão digital) o lugar onde os livros estavam originalmente na casa de Lukács (coluna, prateleira, primeira/segunda fileira).

existido. Alguns escritos de Lukács (alguns volumes de escritos de Lukács) permanecem enfiados em edições e revistas antigas, alguns livros importantes não ultrapassarão as fronteiras em direção a Budapeste, contatos serão perdidos, alguns estudantes (melhor dizendo, muitos) preferirão ir à Praga; e, sobretudo, Lukács é ainda mais esquecido do que já fora de qualquer modo – assim como neste país foi esquecido quase tudo a que se chamou *once upon a time* “progressista”. Mas é disso que se trata. É supérfluo discutir aqui que, com a ânsia que mostra ao fechar o arquivo, a Academia levanta sobre si a suspeita de ceder à pressão de certos humores políticos (como se até ela quisesse fazer da ciência a camareira da política – desculpem, não pude resistir à tentação): pelo visto, a Academia não se obriga à sua submissão: ela não quer ser associada com Lukács. Agora, se a Academia quer se envergonhar, não posso e nem quero impedi-la. Mas que ela feche o Arquivo – apesar do protesto indignado da parte de meritosos sábios, de estudantes engajados e de sociedades sérias de pesquisadores, apesar da intervenção de acadêmicos da mesma Academia que tomou essa decisão –, depois de todas as justificativas hipócritas (que o aluguel do apartamento é insuportavelmente caro, que as circunstâncias não correspondem aos requisitos modernos de armazenamento de papéis), com a justificativa mais hipócrita de todas: a saber, que com o fechamento do Arquivo apenas serão realizadas as intenções do filósofo prescritas em testamento, afinal ele legou sua biblioteca ao Instituto de Filosofia e seus manuscritos à Biblioteca da Academia – isso atesta uma impertinência digna do *Écrasez l’infâme* de Voltaire.

## **Um segundo adendo, por ocasião da publicação brasileira**

Quando esse pequeno relato sobre o destino do Arquivo Georg Lukács foi publicado – na página da Fundação Internacional Arquivo Lukács<sup>25</sup> – ainda tínhamos (isto é, a mencionada Fundação) a esperança de negociações com a Academia de Ciências Húngara (com a instituição a que o Arquivo pertencia desde a sua fundação em 1971 e que tentou paralisar o trabalho no Arquivo, e então, por uma questão de simplicidade, deixou fechar o arquivo); por isso, pareceu aconselhável deixar algumas coisas intocadas. Mas agora que esse pequeno escrito é publicado no outro lado do

---

25 [N.T.] O endereço online para o relato é <https://www.lana.info.hu/de/archiv/chronik/>



globo terrestre, sinto-me obrigado a escrever algo a respeito das circunstâncias, constelações intelectuais e contextos políticos que contribuíram para a decadência do Arquivo – e que, sobretudo, desempenham um papel naquilo que talvez seja o mais surpreendente, e que contrasta fortemente com a indignação internacional suscitada pelo destino do Arquivo, a saber, que aqui prevalece uma espécie de silêncio sepulcral em torno do Arquivo. Devo, no entanto, admitir: o que eu tenho a oferecer dificilmente pode ser considerado como uma análise aprofundada. Trata-se, no máximo, de observações, as quais eu mesmo não considero particularmente convincentes como explicações, e que podem antes levantar perguntas do que respondê-las. Mas essas perguntas talvez – talvez – não sejam totalmente desinteressantes.

Mas, antes de tentar iluminar a situação intelectual, é necessário, assim eu creio ao menos, contar um pouco sobre as ambiguidades de como Lukács aparecia desde o começo aos olhos do público húngaro. Deve haver algo na obra e na figura de Lukács que pode seguramente constranger alguém, afinal ele era um bolchevique esculpido em granito e um eterno herege, político e filósofo (etc.) ao mesmo tempo, mas aqui gostaria de indicar apenas três momentos.

Enquanto esteta e historiador da literatura, Lukács adquiriu fama internacional após 1945, por meio de seus ensaios sobre o classicismo alemão, sobre os realistas franceses e russos etc. (a redescoberta de *História e consciência de classe* só ocorreu nos anos 1960). Mas na Hungria, Lukács era considerado aos olhos do público literário sobretudo como o ideólogo dos anos de 1945-1949, isto é (por uma questão de concisão) como um dos censores que condenaram escritores e poetas respeitados – mas que na época foram considerados/estigmatizados pela oficialidade partidária como “burgueses” (retrógrados etc.) – a ganhar seu pão com traduções e livros infantis. Nisso nada pôde mudar que Lukács em 1949 se tornou ele mesmo alvo da política cultural oficial. Escapou ao público que Lukács fez seus julgamentos a partir de considerações outras que seus camaradas no Politburo. Pode simplesmente ocorrer que também tenha desempenhado um papel no modo como Lukács fez seus julgamentos aquilo que Ernst Bloch já havia diagnosticado a respeito do jovem Lukács, “a rejeição do liberalismo e da jocosidade dos advogados berlinenses e de Budapeste que têm na sua mesa de cabeceira as últimas novidades”. Para Lukács, entretanto, aquilo que ele escreveu nos primeiros anos do pós-guerra versava menos sobre tática política

do que sobre uma concepção (elaborada na década de 1920) sobre o desenvolvimento histórico da Hungria, de acordo com a qual a história recente da Hungria (desde o chamado Compromisso de 1867) se encontrava determinada por um compromisso, nomeadamente o compromisso político firmado pela burguesia com a elite dirigente, ao final do século XIX com a monarquia dos Habsburgo e seus aristocratas, depois de 1918-19 com a elite da pequena aristocracia do regime Horthy. Mediante esse compromisso, permaneceram inatingidas não apenas tarefas cuja realização era evidente para revoluções burguesas em outros lugares; o medo diante de todas as exigências oriundas “de baixo”, que se tornou a atitude hegemônica, expeliu – de acordo com Lukács – da burguesia húngara até mesmo o sentido para a democracia, o que faz com que suas (da burguesia) ideias, tradições etc. enquanto herança pareçam dúbias do ponto de vista da “nova democracia”. Se essa concepção (que Lukács defendeu durante toda sua vida), aqui evidentemente recapitulada apenas *in a nutshell*, se sustenta de um ponto de vista histórico, não precisa de nosso interesse aqui (no essencial, ela o faz); contudo, retrospectivamente, seu juízo me parece ser bastante malsucedido em um ponto nada insignificante. Como quer que figuras ou revistas singulares devam ser avaliadas do ponto de vista político, a cultura húngara da primeira metade do século era uma cultura de esquerda (“*adversary*”) e isso vale não apenas para figuras que o próprio Lukács considerava incontornáveis (e/ou que tiveram uma influência decisiva sobre ele, como Endre Ady), o que Lukács parecia reconhecer aqui e ali, como por exemplo quando ele, ainda em Moscou, tratou mais pormenorizadamente do poeta Mihály Babits ou da revista *Szép Szó* [Bela palavra]. Em retrospectiva, seríamos tentados a dizer que Lukács poderia ter encontrado suficientes motivos para escudar essa cultura “urbana” (“liberal” – mas essa designação, corrente à época, hoje soa quase esquisita), mas o veredito a que chegara outrora de que essa tradição (sobretudo essa literatura) conservou-se estranha às verdadeiras questões colocadas pela história húngara não o permitiu. Talvez possa ser considerado como uma maldosa piada da história que o mesmo turbilhão do esquecimento que ameaça engolir Lukács parece estar prestes a engolir também toda essa herança da primeira metade do século XX – em livros escolares os grandes dessa época ainda são tratados (se bem que, recentemente, na companhia dos poetas “cortesãos” desses anos...), afinal trata-se de um apogeu sobretudo da literatura, porém como se eles não estivessem mais presentes no negócio cotidiano da cultura.

A publicação de *Die Eigenart des Ästhetischen* [A peculiaridade do estético], a obra em que (junto da planejada *Ética*) Lukács pensava apresentar a sua filosofia na forma própria, finalmente sem ser perturbado por eventualidades, foi aguardada com grandes esperanças (nos anos de 1960, Lukács tinha um séquito bastante amplo de literatos, filósofos e estetas). Essas expectativas não foram de modo algum ilusórias, a obra está cheia de ideias surpreendentes e análises brilhantes, mas, acima de tudo, ela falava uma língua que era estranha ao desolado marxismo oficial e prometia retomar tradições autênticas de Marx e revitalizá-las – no clima da expectativa de um renascimento do marxismo (um clima que mal se pode reconstruir hoje), *Die Eigenart des Ästhetischen* era considerada como uma fonte de inspirações. Contudo, na recepção da obra, pôde ser percebida cada vez mais nitidamente uma espécie de decepção (não totalmente desvinculada da volatilização das mencionadas expectativas). Sem dúvidas, essa obra está longe de ser aproblemática. Não somente porque se trata, como se sabe, de um fragmento; os outros dois volumes que Lukács menciona no prefácio não só não foram escritos, como também não há em seu espólio notas, registros, esboços que na verdade apenas indicariam como a continuação deveria ter aparentado. Mais importante parece ser que o caminho que Lukács precisou deixar para trás a fim de poder escrever *Die Eigenart* foi, ao que tudo indica, um caminho longo e não sem complicações (um caminho, aliás, que precisou conduzi-lo de volta a seu passado), e a mudança de suas linhas de raciocínio não ocorreu antes, mas durante a (e através da) escritura de sua obra (o que é provável que seja não raro o caso entre pensadores). Contudo, há também coisas mais sérias. Acusou-se Lukács de seu conservadorismo (uma acusação antiga), mais precisamente de que ele não encontrara uma chave para a arte moderna, e, por isso, também não tinha nenhuma chave a oferecer para a decifração de figuras e correntes de vanguarda. Mesmo isso, contudo, parece ser meramente um sintoma de um problema mais profundo. Parece-me que *Die Eigenart* é algo como a última obra (a penúltima: a *Teoria estética* de Adorno foi publicada como se sabe cinco anos depois) na tradição do pensamento estético, cujas problemáticas, representações sobre a missão da arte etc. remontam até Schiller (ou Kant), foram explicitadas por Hegel e que (não só, mas) sobretudo marxistas como Lukács e Adorno continuaram a pensar – tenderíamos a dizer, uma última obra na tradição da filosofia da arte. Poderíamos objetar que Adorno era um ferrenho opositor

de Lukács justamente nas questões da arte moderna – mas, tanto quanto posso julgá-lo, a quase ninguém ocorre tratar os mais novos desenvolvimentos na arte da perspectiva da teoria estética. De modo algum quero dizer com isso que o material conceitual da estética clássica teria se tornado de uma vez por todas obsoleto; no que me diz respeito, lamentaria profundamente o declínio definitivo dessa tradição. Mas parece ser um fato que novas abordagens (Semiótica, Estruturalismo, Hermenêutica etc.), às vezes alternando-se rapidamente, ocuparam a língua com a qual se costumava falar de arte.

A essa desilusão juntou-se então a decepção ao ser ler o manuscrito da *Ontologia* no círculo dos discípulos mais próximos de Lukács. Talvez seria possível decifrar em contornos vagos quais eram as esperanças nos esboços da crítica de então de Heller, Márkus, Vajda, intitulada *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* [Anotações para o camarada Lukács sobre a *Ontologia*]; no entanto, é na verdade duvidoso se as esperanças ainda hoje são compreensíveis. A crítica era, formulada um pouco imprecisamente, uma “crítica à esquerda”, que acusou Lukács de não ter nem de longe alcançado o padrão que ele havia outrora estabelecido – a saber, em *História e consciência de classe* – em questões de dialética, marxismo, tarefas e caráter do filosofar etc. Contudo, seja como for que as objeções lamentem, elas indicaram de modo bastante inequívoco que o ar em torno da obra havia se tornado rarefeito. Na verdade, nem mesmo é totalmente claro o que Lukács pretendia com seu trabalho (como afinal os trabalhos preparativos para uma ética de repente se tornaram trabalhos preparativos para a *Ontologia*); e, se através da mencionada crítica ou não, enfim se tornou claro para ele que ele deveria esclarecer suas intenções ou emprestar-lhes uma expressão mais clara – daí surgiram então os *Prolegômenos*. É uma afirmação que dificilmente pode ser considerada ousada demais que Lukács lutou ao longo de toda a obra com preconceitos arraigados (não só, mas sobretudo) do, digamos, marxismo oficial. No entanto, tampouco por meio do novo procedimento ele teve êxito em escrever uma obra no espírito do ansiado renascimento do marxismo, na qual estalos teóricos iluminariam ao mesmo tempo o caminho histórico (ou ao menos o articulariam). Para ser claro, dele não veio uma resposta para a pergunta que àquela altura talvez não estivesse colocada abertamente, mas que era perceptível, a pergunta sobre se o socialismo ainda poderia ser salvo. Ou não veio nenhuma resposta que se estaria disposto a aceitar, visivelmente uma cama-

da impermeabilizante de evidências já então o separava de seus seguidores mais próximos.

É claro que não contei tudo isso para justificar o enterro contemporâneo de Lukács, apenas queria apontar para algumas coisas que podem ser desconhecidas para um observador à distância, e para o fato de que aquilo que é louvável em Lukács, e é louvado em toda parte no mundo, projetou sombras sobre a recepção húngara de sua obra – e, de maneira antes inconsciente e subterrânea, pôde desempenhar um papel no fato de que o protesto contra os ataques que a memória de Lukács teve de suportar conservou-se aqui titubeante e vago. (Os ataques em si mesmos não tiveram nada a ver com esses contextos tão sutis, eles se serviram dos *slogans* anticomunistas mais simplórios). Contudo, todos os problemas de que tratei brevemente não podem explicar como puderam ser empurradas para o reino das sombras os pensamentos e a memória de um filósofo que deixou vestígios indeléveis na história intelectual do século XX e a quem mesmo aqueles que se distanciaram dele ora nessa, ora naquela direção devem importantes impulsos. Pode soar evidente que Lukács e todos aqueles e tudo o que se deixasse/deixassem associar com ele, mesmo a filosofia enquanto tal, eram uma pedra de tropeço aos olhos dos conservadores da Hungria, sobretudo se levamos em conta que, recentemente, por “direita” ou “conservadorismo” deve ser entendido algo a que as ideias pós-fascistas, dito amavelmente, não são estranhas. Mais espantoso – e a perplexidade quanto a sua própria ruína parece até hoje ser um traço fundamental da fisionomia intelectual da oposição liberal de esquerda, tal como ela se denomina – é a (aparente?) indiferença com a qual foi aceito o alinhamento [*Gleichschaltung*] político de instituições importantes, a devastação da paisagem de organizações culturais, os ataques contra conquistas no direito trabalhista etc. etc. – o silêncio sepulcral que também rodeou a ruína do Arquivo Lukács. (Houve protestos e petições da parte de estudantes e acadêmicos, isso não deve deixar de ser mencionado; a indignação não ocorreu). Mais espantoso porque, para compreendê-lo, ao menos à primeira vista, alguém teria de ser capaz de explicar o inexplicável, pois evidentemente é o absurdo. Apenas para mencionar algumas coisas como degustação: por que figuras, dentre elas ministros, que visivelmente não conseguem formular por conta própria uma única frase gramaticalmente correta não recebem nenhuma gargalhada escarnejadora? Por que não recebem uma

gargalhada escarnecedora todas as declarações do primeiro-ministro e de seus colegas que anunciam uma luta pela independência contra Bruxelas em um país no qual até mesmo o completo idiota sabe o quanto seu bem-estar é dependente dos apoios da UE? Por que não recebem uma gargalhada escarnecedora as hipócritas profissões de credo cristãs de uma elite para a qual nada é mais estranho do que a *imitatio Christi* (e comparada a quem Tom Sawyer poderia ter sido um aluno exemplar da escola dominical)? Por que não recebe uma gargalhada escarnecedora a conversa-fiada sobre o alto objetivo da criação de uma burguesia nacional, embora ninguém saiba qual a serventia de uma burguesia nacional, e sua criação (para ser claro: o financiamento de círculos próximos ao governo) consome a maior parte das verbas públicas? Etc. etc. Apesar de que, olhando mais de perto, seja provável que ao menos as precondições desse declínio da opinião pública pareçam evidentes, até mesmo banais, não se deve de modo algum deixar de considerar que o partido conservador de direita e seus seguidores (na administração, na imprensa etc.) trabalharam duramente nessa estupidação. (Stupidificação, isso pode soar arrogante, mas como se poderia denominá-lo de outra maneira tendo em vista que o Fidesz [o partido no poder] não perdeu quase nada de sua popularidade depois de toda a flagrante hipocrisia, manipulação de dados, hesitação, dissimulação etc., ao lidar com a pandemia?). Para se apreender mais exatamente o estado das coisas, seria necessário um mapa histórico mais exato do que o que posso oferecer de como as fronteiras do dizível (no sentido político) – e daquilo que de preferência não se deve dizer/pensar – foram deslocadas nas últimas décadas, sobretudo depois de 2010, nos 10 anos de regime Fidesz. Para encurtar a história longa e algo tediosa: visivelmente, também em uma democracia precisa-se de placas de sinalização que indiquem onde é em cima (o que/ quem está em cima) e onde é embaixo (o que, quem está embaixo), sobretudo quando a sociedade não está livre de abalos (e o colapso do, como ele se chamava, socialismo real, a grande onda de desilusões depois da virada [*die Wende*], mais precisamente, a perda da ilusão de que o bem-estar andaria de mãos dadas com o capitalismo – aqueles que admiravam como turistas a abundância de mercadorias das lojas não sabiam nada quanto ao fato de que o objeto das esperanças ele mesmo, o Estado de bem-estar social, não estava mais na ordem do dia –, a crise por volta de 2008: isso foram abalos). E para tornar perceptíveis mesmo no cotidiano a lei e a ordem, já os primeiros servidores do povo ligeiramente conservadores

(comparados ao Fidesz de hoje) recorreram – fique em aberto se foi por pura falta de imaginação ou por instinto político – aos modos e ideias do regime Horthy. Não foi de todo malsucedido: na competição por/ na defesa dos próprios recursos, depende-se de distinções (privilégios verdadeiros ou inventados) para assegurar a própria posição. Naquela época, contudo, a grande maioria achou de mau gosto essa tentativa de evocar o passado que, ao seu tempo, já era antiquado. Entretanto, a relação entre política e povo parece ser problemática mesmo em quadros democráticos; não é o credo que eu aceitaria como o cerne de uma filosofia política com a qual simpatizo, mas o *bon mot*, que se diz ter vindo de Churchill, de que o melhor argumento contra democracia seria uma conversa de três minutos com um eleitor (o que, dito de passagem, talvez seja menos uma crítica do eleitor) parecer acertar no alvo. Seja como for, o público voltou suas costas para a política depois que os governos social-liberais também não conseguiram erigir o paraíso terrestre em um país da semiperiferia (também, a política econômica neoliberal/neoconservadora – naquela época, assim se diz, a teoria econômica *mainstream* – talvez não fosse o meio mais adequado para esse fim). Para aturar as senhorias, basta que os confortos da vida permaneçam intocados (nos últimos anos só houve protestos de massa quando o governo quis fechar os centros de compras aos domingos e taxar o uso de internet – antigamente isso era diferente). E aqueles cuja vida não promete conforto nenhum graças à política não vão mesmo votar. Para eles, a política sempre foi um assunto que é resolvido em algum lugar do andar de cima, quiçá um tipo intragável de *reality show* na televisão. Uma reação que não é incompreensível, mesmo se dessa maneira não se pode mais corresponder à afirmação aristotélica de que o homem é um animal político. Uma reação que não é incompreensível, mas que facilmente se converte em superstição e credulidade. (Viktor Orbán [o primeiro-ministro que a Hungria tem que aguentar há dez anos] é para nós como o príncipe Argylus [um personagem do universo das histórias de ninar], explicou uma velha senhora por ocasião da visita da mencionada pessoa na província, como se ela quisesse ilustrar a teoria de Bloch da não-simultaneidade). E, nesse estágio de desorientação e desproteção, tudo que promete um abrigo parece ser bom o suficiente: ideias, preconceitos, padrões de comportamento emergem de um passado que se acreditava ser tão horrível que ele mereceu sobremaneira o seu fim. Mas, apesar de tudo que foi dito, o partido no poder trabalhou duro para que fosse possível

evocar as ideias dominantes (preconceitos mais estúpidos) do passado, talvez menos para eliminar os rivais políticos do que para fazer brotar seu próprio séquito, um bando de seguidores devotos; para isso nenhum preço era alto demais, nem mesmo a devastação imprevisível que aqui apenas pude indicar. (Não preciso acrescentar que ao mesmo tempo os negócios acontecem *as usual* às custas dos menos privilegiados, desde que, é claro, se adicione ao “*usual*” a corrupção promovida a política econômica). Mas como decidi escrever aqui, um pouco levianamente demais, sobre o silêncio que envolve Lukács, devo, com alguma hesitação, acrescentar algo ao que já foi dito: nós, o público que se autodenomina oposição liberal de esquerda, não somos tão completamente inocentes quanto ao que acontece conosco e ao nosso redor. No clima do fim da história aprovado com júbilo, a esquerda – isso não é totalmente incompreensível – ficou ali bastante sem jeito; quais as consequências que o colapso teve, tem e/ou deveria ter para o pensamento crítico ou para o destino do marxismo é por si uma questão (intrigante, complicada) que eu gostaria de deixar aqui como está. A inermidade surgida desse modo da esquerda teve também uma consequência mais imediata, qual seja, que também pareceu não mais ser digno de defesa o pedaço de Iluminismo que as décadas cinzentas do socialismo real, apesar de tudo, podiam contabilizar a seu favor (a valorização das “classes populares mais baixas”, a estima quase religiosa da cultura, o acesso gratuito/financiado ao ensino etc.). Tal distanciamento de tudo aquilo que lembra igualitarismo, utopia etc. (um tipo de menoridade por culpa própria) não foi (e não é) totalmente isento de culpa sobre o fato de que se começou a pensar sobre o próprio passado e sobre o próprio presente não mais com base nas lembranças e percepção próprias, mas com base naquilo que se podia ficar sabendo sobre isso, por exemplo, na televisão comercial. E de resto: o declínio da fantasia rebelde, mesmo que tenha de ser explicado, foi (e é) uma contribuição para o Contra-Iluminismo que se esforça por transformar a Hungria em uma província no cu do mundo...

... em uma província na qual pode reinar sem receio um silêncio sepulcral em torno de Lukács.



## Referências

- BLOCH, Ernst; Bloch, Karola et al. (ed.) (1985). *Briefe 1903-1975*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DER MANN MIT DEM SPIEGEL. Em: Spiegel 35, 1973. Disponível em: <https://www.spiegel.de/kultur/der-mann-mit-dem-koffer-a-4bca5968-0002-0001-0000-000041926433>
- FEHÉR, Ferenc. (1977) “Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution 1918”. Em: Heller, Ágnes; Fehér, Ferenc; Márkus, György; Radnóti, Sándor. *Die Seele und das Leben*. Studien zum frühen Lukács. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1977) A dráma történetfilozófiája, a tragédia metafizikája és a nem-tragikus dráma utópiája [Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des nicht-tragischen Dramas]. *Irodalomtörténet* 1.
- \_\_\_\_\_. (1979). Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig, *Irodalomtörténet*, 2-3.
- HELLER, Ágnes. (1972) A lelki szegénységről [Da pobreza no espírito]. Új Irás 1.
- \_\_\_\_\_. (1976) Lukács György és Seidler Irma. Em: *Portrétvázlatok az etika történetéből* [Portraitskizzen aus der Geschichte der Ethik]. Budapest: Gondolat.
- \_\_\_\_\_; et al. (1986) Aufzeichnungen für Genosse Lukács zur Ontologie. Em: Dannemann, Rüdiger (org.) *Georg Lukács*. Jenseits der Polemiken. Frankfurt a. M.: Sandler-Verlag.
- HÉVIZI, Ottó; TÍMÁR, Árpád. (1993) *Dialógus a művészetről*. Popper Leó írásai/Popper Leó és Lukács György levelezése [Dialog über die Kunst. Die Schriften von Leo Popper/Die Leo Popper–György Lukács-Korrespondenz]. Budapest: LAK–T-Twins.
- KRAUSZ, Tamás. (ed.) (2010) *Lukács György és a szocialista alternatíva* Budapest: l’Harmattan.
- LENKEI, Júlia (ed.). (1982) *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez*. Egy szövetség dokumentumai [Die Briefe von B. B. an G. L.]. Budapest: MTA Filozófiai Intézet/Lukács Archívum.

- LIFSIC, Mihail; LÁSZLÓ, Sziklai. (1989) *Moszkvai évek Lukács Györggyel* [Moskauer Jahre mit Georg Lukács]. Budapest: Gondolat.
- LUKÁCS, Georg; KARÁDI, Éva e FEKETE, Éva (ed.). (1982) Georg Lukács: *Briefwechsel 1902-1917*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- \_\_\_\_\_.; MÁRKUS, György (ed.). (1974) *Heidelberger Ästhetik und Philosophie der Kunst*. Neuwied: Luchterhand
- \_\_\_\_\_.; KARÁDI, Éva e FEKETE, Éva (ed.). (1981) *L. Gy. levelezése 1902-1917* [Correspondência de Georg Lukács 1902-1917] Budapest: Magvető.
- \_\_\_\_\_.; SZIKLAI, László (ed.). (1982) *Esztétikai írások 1930-1945*. Budapest: Kossuth.
- \_\_\_\_\_.; TÍMÁR, Árpád (ed.) (1977) *Ifjúkori Művek* [Escritos de juventude]. Budapest: Magvető.
- MÁRKUS, György (1981). *“Anthropologie” und Marxismus*. Hamburg: VSA.
- Mesterházi, Miklós; Mezei, György (1984) *Ernst Bloch und Georg Lukács*. Dokumente zum 100. Geburtstag, Budapest: MTA Filozófiai Intézet/Lukács Archívum.
- PÁL, Horváth (s/a) *A Filozófiai Intézet története* [História do Instituto de Filosofia]. Disponível em: <https://docplayer.hu/3566392-A-filozofiai-intezet-tortenete-1.html>
- REIHEN DES ARCHIVS. Disponível em: <https://www.lana.info.hu/de/archiv/reihen/>
- STEINER, George (1970). Georg Lukács. A Tribute by George Steiner. *The Sunday Times*, 10 de abril 1970.

## **Resenhas**

**Resenha de “*El joven Lukács*”, de López Soria,  
Lima, Editorial Ande, 2021, pp. 349<sup>1</sup>**

**ANTONINO INFRANCA<sup>2</sup>**

**TRADUÇÃO DE ELISABETH HESS**

**REVISÃO TÉCNICA DE RENATA ALTENFELDER GARCIA  
GALLO**

O livro de López Soria sobre o jovem Lukács já havia aparecido na Venezuela em 1978, pela editora Monte Avila, e consistia em uma coletânea de artigos e ensaios escritos nos anos anteriores e publicados em diversas revistas do mundo hispânico. Atualmente foi republicado no Peru, pela Editorial Ande, acrescido de alguns artigos e da tradução de ensaios de Lukács, enquanto os ensaios anteriormente publicados foram revistos e ampliados. O fato de que seja uma coletânea de vários ensaios gera a única limitação do livro, porque encontram-se presentes algumas repetições. Mas esse limite não prejudica o alto valor da obra, escrita por um grande especialista na produção filosófica do jovem Lukács, que é López Soria. Ele se estabeleceu em Budapeste entre os anos 1971 e 1974 e entre 1978 e 1980, estudando no Arquivo Lukács e aprendendo o húngaro. Naqueles anos, o Arquivo Lukács estava se organizando e, não obstante a confusão daquele momento inicial, López Soria conseguiu reconstruir momentos importantes da vida intelectual de Lukács. Além disso, o conhecimento do húngaro permitiu que ele se tornasse, não apenas no mundo hispânico, um dos maiores

---

1 Este livro traz a compilação de artigos e traduções sobre e de autoria do jovem Geörgy Lukács, dirigindo-se a aspectos estéticos, culturais, literários, políticos e filosóficos da primeira etapa de formação do filósofo húngaro. Além disso, são abordadas temáticas como o drama e a arte, a luta de classes e o marxismo, o romance e a sociedade no pensamento de Lukács. O material recolhido são investigações e traduções do húngaro, do alemão, do francês e do espanhol realizadas pelo autor José Ignacio López Soria, que datam de 1974 a 1982.

2 Antonino Infranca, filósofo italiano, é doutor pela Academia Húngara de Ciências e pela Universidade de Buenos Aires. É autor dos livros *Individuo, lavoro e storia; Il concetto di lavoro in Lukács; L'Altro Occidente. Sette saggi sulla Filosofia della Liberazione*; dentre outros títulos, bem como é responsável pela organização de livros sobre Lukács e Enrique Dussel.

conhecedores do jovem Lukács. Atualmente, grande parte do material que López Soria consultou está disponível em versões impressas ou online, mas, nos anos setenta, isso não ocorria, o que demandou de López Soria um enorme esforço, recompensado pelo sucesso que seu livro obteve na primeira e, espero, também, nesta atual edição.

López Soria parte da rejeição de Lukács ao seu pertencimento de classe, isto é, à alta burguesia financeira de Budapeste. A essa rejeição, soma-se o substancial desinteresse do filósofo pela cultura hebraica, apesar do próprio filósofo compartilhar de tal origem. Nesse sentido, Lukács é quase uma exceção, porque outros filósofos famosos de origem hebraica fizeram dessa cultura o objeto da sua própria reflexão. A rejeição do próprio pertencimento de classe empurra Lukács, de um lado, à solidão (cf. Soria, 2021, p. 93-95) e, de outro, à tentativa de modernizar a cultura húngara (Soria, 2021, p. 53 e seguintes); então, trata-se de uma escolha ética. Como é típico dos jovens, também Lukács pensou poder transformar o mundo segundo as próprias ideias inovadoras. A primeira tentativa “modernizadora” foi aquela de fundar uma companhia de teatro – de nome Thália (1904) –, que comportasse o teatro fora do teatro, isto é, que se tornasse um teatro ambulante, voltando-se, assim, para os estratos mais pobres da população húngara. Tal tentativa parecia bizarra aos outros membros da companhia e, assim que se tornou um teatro estável, a polícia negou autorização à montagem das obras teatrais (cf. Soria, 2021, p. 120), provavelmente sensibilizada pelos protestos de outras companhias de teatro, invejosas do sucesso de Thália, e ao incômodo que a nobreza de Budapeste sentiu em relação a essa iniciativa demasiado inovadora (cf. Soria, 2021, pp. 119-120).

Outra tentativa de “modernizar” a cultura húngara foi a sua colaboração com revistas e periódicos críticos da cultura tradicional da Hungria. Os títulos dessas revistas são particularmente significativos; *Nyugat*, que significa, em húngaro, “Ocidente”, e *Huszadik Század*, que significa “Século vinte” (Cf. Soria, 2021, pp. 17 e 26). A colaboração de Lukács, porém, não foi contínua e, após a publicação de alguns de seus artigos, tal colaboração cessou, embora Lukács mantivesse o apoio financeiro às duas revistas. Naquele período, o filósofo se dedicou à crítica teatral e à literária e produziu artigos que foram reunidos na coletânea *Eszétikai Kultúra* (Cultura estética). Outra obra importante, mas que permanecia naquele momento inédita, foi *Dráma formája* (A

forma do drama (1906), mais conhecida como Evolução do drama moderno). Sem dúvida, Lukács revelou, nesse período, entusiasmo pelas novidades que despontavam na cena cultural europeia. Fechando esse período, ocorreu a publicação de *A alma e as formas*, a partida de Lukács, primeiro para Florença e, depois, para Heidelberg (1912) e, sobretudo, o suicídio de Irma Seidler (1911), com quem Lukács não quis estabelecer uma relação amorosa.

López Soria revela que “O sentimento trágico, enquanto ‘vivência’ da decadência, aflora em Lukács na forma de crítica radical às vigências tradicionais da cultura oficial” (Soria, 2021, p. 38). Aparecem claramente aqueles elementos característicos do pleno desenvolvimento do pensamento de Lukács, tais como “viver” com o pensamento a situação na qual se encontrava. De fato, a crítica de Lukács parece sem saída, sem margens para resolver aquele sentimento de tragicidade e de decadência que impregnava a cultura oficial húngara. A Hungria é um pequeno país, comprimido pelas nações eslavas do oriente e pelo mundo alemão no ocidente, e onde se fala uma língua especial, não indo-europeia. Um dos traços característicos de sua cultura são as eternas questões: ilha ou ponte? Ocidente ou oriente? Tradição ou modernidade? O jovem Lukács mantém-se suspenso e não encontra respostas a essas perguntas, daí o sentimento de auto-estranhamento ao seu ambiente familiar e social, que caracteriza esse período juvenil. Mas pode-se conceber esse “sentimento trágico da vida” como presente em toda a vida de Lukács? López Soria não chega a essa afirmação, mas insere uma outra questão:

¿Cuándo se da históricamente una situación tal que exige la forma dramática como única forma capaz de expresar su más íntima esencia? En el momento, dice Lukács, en el que el mundo de sentimientos de un determinado grupo humano es de tal naturaleza que entiende la vida como una dialéctica de fuerzas que se aniquilan mutuamente con energía inquebrantable (Soria, 2021, p. 170).

Lukács procura uma fuga dessa situação existencial, vislumbra por um momento uma solução transcendente (Soria, 2021, cf. p. 40) ou da mística franciscana (Soria, 2021, cf. p.18), a ponto de cogitar o ato extremo do suicídio (Soria, 2021, p. 94). Sem dúvida, no período juvenil, até aderir ao movimento comunista, a existência de Lukács foi caracterizada por esse sentimento, o qual deixou marcas na pesquisa lukacsiana acerca da *harmonia praestabilita* e de uma dialética sintetizadora de opostos, não de “uma dialética de forças que se aniquilam reciprocamente”.

López Soria destaca que o sentimento trágico da vida é um horizonte dentro do qual a obra se cumpre e encontra seu complemento em uma solidão que dá forma à vida. “La vida es la soledad, y desde la soledad nace la obra. Por su parte la obra, en cuanto nacida de la soledad, es expresión de la vida” (Soria, 2021, p. 95). A única saída da própria solidão é dedicar-se à obra, mas mesmo essa dedicação significa o sacrifício de Irma Seidler, que, rejeitada por Lukács, lança-se primeiro nos braços de seu amigo íntimo, Bela Balázs, e, depois, no rio Danúbio. A tragédia, assim, invade a vida de Lukács, que abandona sua vida de então e se muda para Heidelberg, na Alemanha, para se dedicar definitivamente à sua obra. López Soria resume a reação vida e obra em Lukács com palavras precisas: “La obra, por tanto, no es otra cosa que la vida dotada de forma” (Soria, 2021, p. 151). Em Heidelberg, encontrou amizades novas e mais estimulantes, como Max Weber, Georg Simmel e Ernst Bloch, radicalmente diferentes daquelas dos círculos radicais da burguesia húngara, que preconizavam o grande gesto, mas não materializam-no em ações. Os conhecidos alemães reforçaram a tendência - já presente em Lukács - para a tradição dos clássicos da literatura mundial; tendência que aparece em *A alma e as formas*, mas sobretudo em *A teoria do romance*, em que Lukács expõe sua esperança de modernização remetendo-se à Grécia e à comunidade russa, seguindo, nesse último caso, a inspiração oriunda da leitura das obras de Dostoiévski. São os primeiros sinais de um interesse pela questão social.

Será a Primeira Guerra Mundial, um grande acontecimento histórico, que interromperá esse momento idílico para Lukács. Sua posição sempre foi antibelicista e apenas Ernst Bloch compartilhava dela. Os professores alemães e os amigos húngaros se declararam entusiasticamente favoráveis à guerra. Lukács evitou o serviço militar voluntário e retornou a Budapeste (1916), buscando recriar em torno de si aquele ambiente estimulante que deixara em Heidelberg. Nasce, assim, o “Círculo dominical”, formado pelos maiores representantes da cultura húngara do século XX, entre os quais, para citar apenas os famosos, Karl Mannheim, Arnold Hauser, Bela Balázs, Bela Bartok (cf. Soria, 2021, p. 337). Os acontecimentos bélicos, no entanto, precipitaram a derrota do Império austro-húngaro, em novembro de 1918, e repercutiram na adesão de Lukács ao Partido Comunista Húngaro, em dezembro do mesmo ano. López Soria é enérgico em sustentar

que “el paso de Lukacs al marxismo no es una ‘conversión’ de Saulo a Pablo, una ‘conversión agustiniana’” (Soria, 2021, p.37), porque “hay hasta una lógica histórica en la pretendida “conversión” de Lukács, pues su camino hacia Marx repite sin quererlo el proceso de la filosofía clásica alemana, que va de Kant a Marx pasando por Hegel” (Soria, 2021, p.31). Portanto, ainda uma escolha existencial, que é também um retorno à tradição da filosofia clássica, um “pensamento vivido”.

A adesão de Lukács ao movimento comunista foi uma escolha ética: finalmente Lukács encontrava um sujeito social, o proletariado, que se tornava agente histórico de transformação e modernização social. Não se tratava mais de uma elite de intelectuais, que compunham projetos utópicos irrealizáveis, mas de um movimento de massa, composto por indivíduos sedentos por emancipação e libertação. Lukács se engajou como aquilo que era, isto é, como intelectual, contribuindo, sobretudo, teoricamente; ainda que, imediatamente depois, a sua adesão fosse ampliada à República dos Conselhos (março-setembro de 1919); principal tentativa de replicar a experiência da Revolução de Outubro fora da Rússia. A República dos Conselhos oferece a Lukács a possibilidade de realizar o ideal ético-político de uma democracia social. López Soria revela que “el camino bolchevista, dictatorial, comporta, a los ojos de Lukács, una “aporía”: llegar al bien (eliminación de toda opresión) desde el mal (dictadura, terror), a la verdad desde la mentira” (Soria, 2021, p.33). Para realizar essa democracia social, seria possível, inclusive, instaurar uma ditadura do proletariado como um meio temporário para criar as “circunstâncias” (cf. Soria, 2021, p. 34), que levariam à plena instauração daquela democracia social. Além disso, como que para redimir a solidão sentida antes da adesão ao Partido Comunista, Lukács propõe o valor ético da solidariedade, porque uma verdadeira revolução é também uma transformação profunda da interioridade humana, de modo que é necessário um processo pedagógico para permitir ao ser humano mudar os próprios valores éticos, passando da ética individualista à social (cf. Soria, 2021, p.35).

A experiência revolucionária foi reprimida com a intervenção militar romena e Lukács foi obrigado a fugir para Viena, porque o regime fascista de Horthy, instaurado após a repressão da Revolução dos Conselhos, o havia condenado à morte. Em Viena, o filósofo publica sua obra-prima, *História e consciência de classe* (1923), em que reúne ensaios que datam de 1919 até a data de sua



publicação. No livro estão presentes ecos da anterior produção intelectual de Lukács, como é o caso da “consciência possível” do proletariado. Segundo Janos Kelemen, já no ensaio juvenil “Observações sobre a teoria da história literária”, Lukács teria expresso uma concepção da “consciência possível”, que retoma depois em *História e consciência de classe*. Para López Soria, essa herança da “consciência possível” pode ser rastreada na época em que Lukács era o hóspede tolerado do radicalismo burguês, quando era incapaz de compreender o caráter revolucionário do proletariado, pois totalmente absorvido pelo próprio utopismo (Cf. Soria, 2021, p. 42). López Soria, na antiga edição do livro, *De lo trágico a lo utópico*, esclarece essa herança do período juvenil:

Que en su reflexión posterior sigan vigentes ciertos rezagos de sus viejas concepciones epistemológicas, es algo que debe ser comprendido, y no sólo criticado como ocurre con demasiada frecuencia, en función del desarrollo interior de un hombre que ha iniciado el penoso camino de tránsito de una clase a otra (Soria, 2021, p. 38).

Não é possível abandonar o passado de uma vez, seria até mesmo suspeita uma tal mudança, seria sinal de uma capacidade intelectual superficial, aspecto que não se pode atribuir a Lukács.

Em *História e consciência de classe*, se compreende claramente a tendência da possibilidade real de libertar o ser humano da reificação e da coisificação capitalista, era, finalmente, a “humanização” e “La creencia en esta posibilidad es lo que lleva a Lukács al socialismo y lo que le mantiene dentro de él a pesar de los ‘procesos’ a los que se viera sometido y de larga noche del stalinismo”<sup>3</sup> (Cf. Soria, 2021, p.141). López Soria sublinha como *História e consciência de classe* e todas as obras que a sucedem se inserem na luta de classes, sem renegar as motivações profundas que levaram Lukács à filosofia e que permaneceram em sua obra, mesmo em sua virada revolucionária (Cf. Soria, 2021, p. 286).

A última fase do pensamento de Lukács, que é analisada no novo livro de López Soria, é aquela subsequente à condenação que *História e consciência de classe* recebe do líder da Terceira Internacional. Essas polêmicas e o isolamento político dentro do Partido Comunista Húngaro levaram Lukács ao retorno à crítica

---

3 A crença nessa possibilidade é o que leva Lukács ao socialismo e o que o mantém dentro dele apesar dos “processos” aos quais se vira submetido e da longa noite do stalinismo. (trad. livre)

literária, mas, mesmo ali, logo começaram as polêmicas. Lukács condenou a arte de vanguarda, ainda que com algumas exceções. O que separava Lukács e a arte de vanguarda era o subjetivismo, o abandono da tradição por parte dos artistas e o abandono da totalidade objetiva (Cf. Soria, 2021, p. 251). Como alternativa, Lukács propõe:

Se trata entonces de clarificar, con los medios expresivos del arte y sin acudir a añadidos extraliterarios, las conexiones profundas de la realidad que explican, más allá de la apariencia, la superficie de la vida. El resultado es también superficie, inmediatez, pero superficie trascendida de esencialidad. La obra es entonces inmediatez mediada, apariencia que apunta a la esencia, fragmento que expresa la globalidad, particularidad que se abre a la totalidad (Soria, 2021, p. 261).

Lukács entende a relação entre história e literatura como aquela que existe entre a totalidade e um elemento do todo. Obviamente, trata-se de uma inter-relação dialética, na qual a literatura mantém sua autonomia, mas que, em geral, depende do desenvolvimento social.

Deixo para o final algumas observações sobre a relação de Lukács com o stalinismo, um tema que, para mim, é particularmente caro. Não me encontro sempre de acordo com as poucas sugestões que López Soria faz, mas o desacordo entre intelectuais é normal, e isso não diminui nenhuma vírgula do juízo positivo que apresento sobre o ótimo trabalho de López Soria. Antes de mais nada, Lukács não foi obrigado a “emigrar” para a Romênia (cf. Soria, 2021, p. 21) após a repressão da Revolução Húngara do ano de 1956, mas foi deportado. Não foi libertado como consequência da abertura do governo Kádár (cf. Soria, 2021, p.21), mas porque a sua fama mundial não permitiu ao regime de Kádár processá-lo e condená-lo, como fez com Nagy e com outros companheiros da prisão. Com efeito, um prisioneiro relatou – e publiquei sua declaração – que Lukács não quis ser libertado para não deixar o grupo de prisioneiros sem sua proteção. O regime de Kádár foi obrigado a “sequestrá-lo” para libertá-lo. Lukács permaneceu sempre um opositor do socialismo realmente existente, ainda que precisasse expressar sua oposição de maneira velada, mas, com o passar dos anos e com a velhice, pôs em ação uma oposição cada vez mais clara e ampla, até pedir ao regime kadarista a implementação de uma reforma radical. Mesmo a C.I.A., em comunicação interna, a qual publiquei, assinala que Lukács é um opositor ao regime.

Mas são documentos publicados somente nos últimos anos, isto é, muito tempo depois que López Soria havia escrito seus ensaios, sendo, então, compreensível que algumas nuances de seu julgamento sobre a relação de Lukács com o stalinismo não correspondam à realidade dos fatos como nós a conhecemos hoje.

**Resenha de *Goethe e seu tempo*, de György Lukács. Tradução de Nélio Schneider, com a colaboração de Ronaldo Vielmi Fortes. Revisão da tradução de José Paulo Netto e Ronaldo Vielmi Fortes. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2021, 224p.**

**MARTÍN KOVAL<sup>1</sup>**

Más allá del muy bello aspecto externo (portada y contraportada negras, lomo rojo, letras del título en amarillo y del nombre del autor en rojo) de esta primera traducción al portugués del clásico libro *Goethe und seine Zeit*, publicado en alemán en 1947, que viene a aumentar la Biblioteca Lukács de la editorial Boitempo, el lector de habla portuguesa interesado en la filosofía y la teoría literaria marxistas del siglo XX – y, por supuesto, en la literatura alemana de la época de J. W. Goethe – tiene una serie de importantes razones para deleitarse grandemente con esta obra que, aunque ya lejana en el tiempo, tiene un aire inquietantemente actual en el Brasil contemporáneo.

El libro original de Lukács está compuesto por un prefacio y cinco ensayos escritos, en su totalidad, entre 1934 y 1936. Estos capítulos están dedicados, por orden, a las dos grandes novelas de Goethe *Los sufrimientos del joven Werther* y *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, a la correspondencia entre Schiller y Goethe, a la teoría schilleriana de la literatura moderna y al *Hiperion* de Hölderlin. La presente edición incorpora una presentación verdaderamente magistral a cargo del Dr. Miguel Vedda – que sitúa a Lukács, lukacsianamente, “en su tiempo” –, una exhaustiva cronología de la vida y obra de Lukács, un índice onomástico-bibliográfico, un listado de las obras de Lukács publicadas en Brasil y, finalmente, una indicación de los volúmenes que componen la mencionada Biblioteca Lukács.

Lukács se ocupó con Goethe durante toda su vida: desde su ensayo sobre Novalis (1907, incluido luego en *El alma y las formas* de 1911), en el que Goethe le sirve de polo de oposición

---

1 Doutor em Letras pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Trabalha atualmente como Pesquisador Assistente no Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet) e Professor Adjunto na Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), Argentina. E-mail: martinignaciokoval@gmail.com

positivo frente a la decadencia representada por el poeta romántico, pasando por *Teoría de la novela* (1914/1915, publicado como libro en 1920), hasta la conferencia “Marx y Goethe”, pronunciada el 28 de agosto de 1970, el filósofo “vuelve” una y otra vez a la obra del mayor escritor de Alemania (para un resumen esclarecedor, conforme la presentación de Vedda, pp. 11-15). En pocas palabras, Goethe siempre es considerado como alguien que propuso la mejor “solución” históricamente posible en el interior de la clase burguesa al desgarramiento de la modernidad; además, le sirve a Lukács para pensar los diferentes problemas “del presente” a lo largo de su carrera intelectual.

Los diversos ensayos que componen el libro de Lukács persiguen un propósito muy claro: recuperar al burgués Goethe para el bando progresista, arrebatárles el trofeo, por así decir, a los fascistas (todos los artículos, como dijimos, fueron escritos pocos años antes de la Segunda Guerra), quienes buscaban erigir a Goethe en el precursor de una filosofía de la vida idiosincrática del *Sonderweg* alemán. La influencia de la conformación del frente popular antifascista es notoria en la revalorización de Lukács de la necesidad de recuperar la herencia burguesa para la causa socialista – como de hecho advierte Vedda en la presentación (p. 16) –, en franco contraste con el Lukács que (en *Teoría de la novela*, por ejemplo) consideraba la era burguesa *in toto* como la de la “pecaminosidad consumada”.

Más allá de que también lo declara explícitamente en el prefacio, la vinculación de Goethe y de otros autores del periodo con el ideario ilustrado-progresista constituye una verdadera obsesión a lo largo de toda la argumentación en ciertos momentos reiterativa del libro. Muy en particular, en el modo en que Lukács analiza, para el caso de Goethe, la tragedia de Werther – una obra que considera “falsificada” como prerromántica y antiilustrada, como todo el movimiento *Sturm und Drang* del que la novela *Werther* participa, si bien paródicamente – y su “superación” en el desarrollo de Wilhelm en *Años de aprendizaje de Wilhem Meister*, y, por otro lado, la desilusionada obra de Friedrich Hölderlin, a quien los nazis llegaron a considerar “un ilustre predecesor do Terceiro Reich” (Vedda, “Apresentação”, p. 17), y que Lukács entiende como fruto de la situación socio-histórica alemana en la degradada época napoleónica y no como el producto del carácter reaccionario del autor.

La crítica de, por así decir, “lo francés” en autores como Lessing o Goethe y otros jóvenes integrantes del *Sturm und Drang* es en realidad una afrenta (notoria en el joven Goethe, de hecho) contra los rígidos límites dentro de los que el neoclasicismo constriñe la libertad del sujeto creador y se dirige, en realidad, al despotismo antinacional de las pequeñas cortes alemanas y su pseudocultura hecha a imitación de Versalles. No hay en ningún sentido un rechazo chovinista de la corrompida civilización francesa frente a la *Kultur* alemana ni, mucho menos, de importantes autores prerrevolucionarios franceses (pero universales) como, entre otros, J.-J. Rousseau, Voltaire, Montesquieu o Diderot.

Una de las tesis fundamentales del libro es precisamente que el *Sturm und Drang* y el clasicismo de Weimar fueron una continuación de la Ilustración y no una reacción conservadora contra ella. Esto implica desarmar la oposición mecánica, anti-dialéctica de razón (*Vernunft*) y sentimiento (*Gefühl*), a la que son propensos tanto los historiadores burgueses (neokantianos) de la literatura alemana como los fascistas. En el estudio concreto, es decir, no abstracto-descontextualizador, de la literatura escrita por el joven Goethe, por los autores del *Sturm und Drang* y otras figuras del periodo así como por el Goethe maduro de Weimar, en efecto, en lugar de unas supuestas tendencias irracionalistas (sentimentalistas), contrarias al sentido de la *Aufklärung*

pode se-ver claramente [a participação dessa literatura no] processo universal de desenvolvimento do Iluminismo e, em seu âmbito, do Iluminismo alemão, o qual, por seu turno, é fenômeno colateral e companheiro de lutas daquele grande processo que prepara ideologicamente a Revolução Francesa. Portanto, a juventude de Goethe (e de Schiller) é um componente orgânico e importante de um movimento progressista de dimensões mundiais (p. 39).

Respecto del *Werther*, Lukács afirma que esta famosa novela epistolar no anuncia el “romanticismo reaccionario” como querría una Madame de Staël (o los nazis), sino el fracaso de los ideales humanistas de grandes novelistas del siglo XIX como Balzac y Stendhal. Con esto se refiere al conflicto humano del individuo que debe resignar sus ideales vitales para poder insertarse en la degradada sociedad existente. Los obstáculos que Werther encuentra para el despliegue armonioso de su personalidad son de dos tipos: la jerarquía estamental feudal (el autor se refiere así al episodio de la *expulsión del baile* por los miembros de la alta sociedad),

por un lado, y la rígida moral burguesa-filistea, por otro, que, por ejemplo, le impide a Lotte romper su alianza con Albert, a quien claramente no ama.

En *Años de aprendizaje*, en cambio, Wilhelm Meister, así como los hermanos nobles Lotario y Natalia, sostiene Lukács, sí acceden a la formación humanista de la personalidad total: el primero a través del teatro (que es la forma que asume en la novela la educación estética); los hermanos, en la medida en que aprovechan su nacimiento noble y su riqueza heredada. El teatro como la condición noble, empero, son solo medios, y no fines en sí mismos. Es por esto que Wilhelm, tras atravesar su proceso de maduración, abandona las tablas para siempre, y Natalia y Lotario renuncian conscientemente a sus privilegios feudales. Si bien los diferencia el origen, estos tres personajes comparten un mismo gesto, el de la *renuncia*: al subjetivismo egoísta el primero, a la inactividad e inoperancia, “culpables” del cataclismo ocasionado por la Revolución francesa, los segundos.

Lukács dice que aquí se puede apreciar el decidido realismo de Goethe. La sociedad aristocrático-burguesa alemana de fines del siglo XVIII, sin embargo, no podía ofrecer un suelo apropiado para la acción conjunta a la que da lugar la renuncia individual: es por esta razón que el novelista configura una “isla” dentro de esta sociedad, la Sociedad de la Torre (*Turmgesellschaft*). En sus propias palabras: “[a] ‘ilha’ de Goethe é um grupo de homens ativos, atuantes na sociedade” (p. 69). Este es un elemento utópico en la novela, pero no por ello antirrealista (pues no implica una “huida” romántica hacia el pasado o un repliegue sobre la interioridad anímica): se trata más bien – a la manera de las utopías de un Charles Fourier – de “uma sociedade dentro da sociedade, como um embrião da transformação gradativa da toda a sociedade burguesa” (p. 99).

Esto se deduciría, al parecer, de ciertas frases proferidas por uno de los miembros de la selecta sociedad que guía en secreto al héroe en su desarrollo (Jarno), quien afirma que la Sociedad de la Torre no es más que un conjunto de hombres honrados, hábiles, unidos por el “espíritu de asociación” con vistas al progreso social. La “isla” configurada por el *Wilhelm Meister* serviría para pensar, asimismo, por otro lado, en qué medida la novela de formación de Goethe es una superación de su *Werther*: Wilhelm encuentra en su camino individuos con los cuales formar una comunidad (Lukács ya se había referido a esto en su premarxista

*Teoría de la novela* con la fórmula “comunidad de destino”, “*Schicksalsgemeinschaft*”), más allá de la diferencia de clase; a Werther, en cambio, en su trágica soledad, solo le queda el suicidio.

En este contexto, Lukács propone una definición de la novela de educación o de aprendizaje (ambos términos son apropiados para traducir el término *Erziehungsroman*), del cual – como ocurría ya, de nuevo, en *Teoría de la novela* – el *Wilhelm Meister* sería el modelo más perfectamente logrado. En el tipo de novela representado por el *Meister* –y en la obra de Goethe en particular – lo característico y definitorio es que el héroe “renuncia a una postura meramente interior, subjetiva em relação à realidade, [e] se empenha para chegar à compreensão da realidade objetiva, à atividade na realidade como ela é” (p. 72). En este sentido, concluye, “*Os años de aprendizaje de Wilhelm Meister* é um romance educacional [*Erziehungsroman*]: seu conteúdo é a educação dos homens para a compreensão prática da realidade” (p. 72).

El de *Erziehungsroman* es un término extraño para referirse a la novela de formación de Goethe. En esto también se advierte el carácter combativo del texto de Lukács: la palabra *Bildungsroman*, que es la que mejor se ajusta para clasificar el tipo de novela inaugurado por Goethe, había sido popularizada por Wilhelm Dilthey en *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 1906). El *Bildungsroman*, había afirmado Dilthey, es un género específicamente alemán, testimonio de la tendencia “superior” del espíritu alemán de “aquella época” hacia el mundo anímico: en novelas como la de Goethe o Hölderlin los jóvenes e idealistas héroes realizan sus ideales de espaldas a una realidad adversa, que solo se tornó favorable cuando se fundó el Segundo Reich en 1871.

Lukács, por el contrario, piensa que las novelas de formación (sobre todo en Goethe y Gottfried Keller) representan héroes que se dejan instruir dialécticamente por la realidad circundante. La preferencia por el término *Erziehungsroman* señala en esta dirección, más que en la de una pretendida connivencia con el estalinismo (como sugiere, por ejemplo, el crítico Nicholas Vaszony): se trata de aprender – de un modo materialista *avant la lettre* – de la realidad y no de desarrollarse anímicamente *a pesar* de la fealdad de esta, como decía Dilthey que ocurría en las mismas novelas que lee Lukács. La idea de aprendizaje o educación, por lo demás, liga al género directamente con la tradición progresista de la Ilustración (el *Émile* de Rousseau es considerado de hecho la primera *roman d'éducation* moderna), y lo distingue del romanticismo.



La Sociedad de la Torre, que es para Lukács el “elemento consciente” en la novela, aparece como la deuda goetheana con los ideales ilustrados dieciochescos europeos. Encarna el ideal de la educación como una orientación consciente del ser humano por parte de otro(s). La sociedad secreta liderada por el abate y Lotario representa, así, tanto un principio educador como aquella “isla” goetheana a la que referimos más arriba. No se trata de la aceptación de la realidad por tratarse de la realidad dada, sino de un proceso de integración consciente en un doble sentido: los educadores son conscientes de su objetivo, así como el héroe elige unirse a los miembros de la torre por convicción propia, porque entrevé en ello un sentido auténtico y no por un mero formalismo o convencionalismo.

En las famosas consideraciones sobre la novela que hace W. F. Hegel en la *Estética* (publicada en 1835), la formación del hombre para la realidad implica necesariamente la victoria inevitable de la prosa capitalista; para Lukács, en cambio, esto es válido únicamente para el gran realismo burgués de la primera mitad del siglo XIX, dentro del cual incluye la última parte de la saga goetheana sobre Wilhelm Meister, *Años de viaje de Wilhelm Meister* (1821; versión completa, 1829). En *Años de aprendizaje*, por el contrario, perdurarían aún las esperanzas de que los ideales humanistas, derivados de los contenidos sociales y humanos de la Revolución francesa, según subraya el autor de *Goethe y su época*, puedan ser realizados y la sociedad, progresivamente (nótese la concesión a la cosmovisión burguesa progresista) mejorada.

En “*O Hipérion de Hölderlin*”, el ensayo con el que se cierra *Goethe e seu tempo*, como ya sugerimos, Lukács explica el choque de Hölderlin con la realidad “prosaica” posterior a Termidor a partir del hecho de que este autor habría continuado siendo fiel a sus ideales revolucionarios juveniles sin encontrar en Alemania (ni ya en Francia) un terreno fértil en el que realizarlos. La tragedia de Hölderlin consistió en que se mantuvo puro frente a cualquier forma de compromiso. La lectura que hace Lukács es historizante, está apegada a los hechos históricos y filológicos concretos: esta es la manera en que busca atacar el embuste reaccionario de los críticos consciente o inconscientemente afines al nazismo (se alude a Dilthey y a Gundolf), quienes habrían ayudado a ver en el pretendido “irracionalismo” de Hölderlin a un precursor del misticismo nazi.

*Rescatar a Goethe*. Este es el propósito que persiguió Lukács con su brillante *Goethe e seu tempo*. ¿De qué? En la década de 1930 era necesario rescatarlo de su falsificación por el fascismo, que lo había colocado como representante excelso del alma alemana y antecesor del romanticismo. Lukács lo logra con las herramientas del método marxista, que lo impelen a llevar a cabo una lectura rigurosa e historizante de Goethe y los demás autores de “su tiempo”: Schiller, Hölderlin, Hegel, Lessing y un largo etcétera, a contrapelo de la técnica falsificadora de los críticos reaccionarios que sacan las citas de sus contextos originales para hacerles decir solo lo que se ajusta a su propio gusto (reaccionario).

La primera publicación en portugués de este ya viejo libro persigue, tal vez, el mismo objetivo que inspiró a Lukács en esos años oscuros de la historia europea y universal: rescatar a Goethe. Pero también rescatar a Lukács. Pensándolo bien, es como si en cada época fuera necesario hacerlo. No parece necesario aclararles explícitamente a los lectores brasileños (aunque también a los argentinos y, en general, a los latinoamericanos) *por qué* urge, de nuevo hoy, emprender la tarea de leer rigurosamente su obra (la de Goethe, pero también la de Lukács) sin caer en generalizaciones abstractas y dogmáticas ni en falsificaciones reaccionarias. Tenemos, pues, que celebrar que, gracias a la extraordinaria tarea de Nélio Schneider, Ronaldo Vielmi Fortes y José Paulo Netto, dispongamos de este libro en portugués para llevar a cabo una parte de esa tarea.

**Resenha: *Assim caminhou a humanidade*. Walter Neves, Miguel Junior e Rui Murrieta(orgs). Ed. Palas Atenas – São Paulo – segunda edição 2018. 318 p.**

**SÉRGIO LESSA<sup>1</sup>**

Tudo começou com Charles Darwin. Alguns até poderiam indicar Lineu. Todavia, foi aquele – e não este – que, ao comparar os animais, não apenas visualizou uma sequência evolutiva como descobriu a seleção natural, o processo pelo qual, ao longo do tempo, as espécies que conseguem se reproduzir mais eficientemente terminam por predominar. Isso era tudo o que se sabia naquele momento do século XIX em que o livro *A origem das espécies* foi publicado, em que Marx já abandonara os *Grundrisse* e avançava na redação de *O Capital* e em que o capitalismo caminhava para superar seu período concorrencial e adentrar à sua fase imperialista. Karl Marx, Nietzsche, Balzac, Flaubert, Tolstói, Zola, Victor Hugo; no Brasil, Machado de Assis, Castro Alves; Lenin, Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht... Trotsky e Lukács (estes, na juventude) – eles todos e muitos mais pensavam que o universo seria apenas e tão somente a Via Láctea e que, de fato, os seres humanos teriam vindo dos macacos. Por aqueles anos, o texto de Engels, *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, era entendido pelo que de fato seu autor pretendia dizer: os seres humanos teriam vindo do macaco. Gibão, chimpanzé, gorila, um “elo perdido”, ainda a ser encontrado, e o *Homo sapiens* era a sequência mais aceita.

O Homem de Piltdown fazia, então, furor. Era o candidato mais forte a ocupar o lugar do elo perdido entre os macacos e os humanos. O que não passava de uma fraude foi revelado apenas em 1953: alguém, provavelmente Charles Dawson (seu “descobridor”), misturara uma mandíbula de um símio (com dentes limados para parecerem velhos) com um crânio de um *Homo Sapiens*. Esse foi o primeiro passo para uma série de descobertas.

---

1 É Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Fundamentos do Serviço Social, atuando principalmente nos seguintes temas: lukács, ontologia, marxismo, trabalho e Marx. E-Mail: lessa.sergio@yandex.com

O segundo passo gigantesco foi dado por uma jovem sem formação científica que se dispôs a investigar chimpanzés em um parque tão isolado na Tanzânia que ninguém mais se apresentou para a tarefa. Foi dela, Jane Godall, o relato de que os chimpanzés faziam ferramentas e sua descrição, recebida com incredulidade pela comunidade científica, derrubou a definição de humano que predominava desde o século XVIII, quando Benjamin Franklin nos caracterizou como o “animal que faz ferramentas”. É famoso o telegrama que lhe enviou Louis Leakey, seu “orientador”: “Teremos agora de redefinir o ser humano, ou redefinir ferramenta, ou aceitar os chimpanzés como seres humanos!” Isso já no início dos anos de 1960! Lukács dava os primeiros passos no que viria a ser sua *Ontologia* e Gordon Childe falecera poucos anos antes de uma queda, provavelmente um suicídio, nas Montanhas Blackheath, Austrália! John Kennedy e Kruschew eram os maestros da Guerra Fria e não demoraria nada para os primeiros vietnamitas enfrentarem o exército estadunidense.

O terceiro passo gigantesco foi dado há pouco, em 2003. Trata-se da descoberta de fósseis de *Homo erectus* associados indiscutivelmente a uma vida social, humana: pinturas rupestres, enterro dos mortos, fogueiras etc. Pela primeira vez comprovou-se haver seres humanos com uma base biológica que não a de um *Homo sapiens*. Foram denominados *Homo floresiensis*, pois foram descobertos na Ilha das Flores, na Indonésia.

Hoje, sabemos que os seres humanos não vieram dos macacos. A linha evolutiva até nós se separou da dos macacos (chimpanzés, gibão, gorilas etc.) há cerca de sete milhões de anos. Temos uma ideia bastante precisa, ainda que haja muito a se descobrir e conhecer, de como evoluímos desse ancestral comum com os macacos até nossos dias. Novos fósseis, datações mais precisas etc. possibilitam um conhecimento cada vez mais próximo do que ocorreu na história.

A discussão parece se centrar, agora, ao redor da definição predominante entre os antropólogos: o ser humano é aquele que produz “cultura”. Este é um termo impossível de ser precisamente conceituado: ele vale para praticamente tudo! O que traz problemas insolúveis para a ciência. Além disso, definir o ser humano pela “cultura” levanta a questão da sua gênese: de onde teria vindo a “cultura”? A ideia de que a cultura, qualquer que seja o modo como se a defina, apenas pode existir em uma socialidade capaz de trabalho – portanto, capaz de, ao transformar a natureza, transformar

os próprios humanos – é uma descoberta que ainda não teve nenhum impacto entre os cientistas, tanto quanto eu saiba ao menos.

Por outro lado, o debate vem sendo enriquecido por descobertas que reenviam a origem da cultura a épocas cada vez mais remotas: há a possibilidade de que os primeiros sinais de uma “cultura” tenham já aparecido entre os *Australopithecus bosei* (seu fóssil mais famoso é Lucy). É praticamente certo que ao menos entre alguns *Homo habilis* também já se encontrava “cultura” e que ao menos alguns *neanderthalis* também eram humanos. Há certeza, inclusive, de que houve relações sexuais entre *sapiens* e *neanderthalis*, e esses provavelmente desenvolveram relações sociais entre si. O ser humano tem existido na Terra por mais tempo do que Marx ou Lukács jamais sonharam e – hipótese que seria uma aberração para Darwin e Engels – com várias bases biológicas distintas do *Homo sapiens*.

Esse é o tema de *Assim caminhou a humanidade*. Uma coletânea de sete textos que cobrem nossa evolução desde os primatas mais primitivos, a separação da evolução que daria origem aos humanos da linha evolutiva que conduziria aos macacos da Europa e da África até a Revolução Neolítica, em que surge o que se denomina por “complexidade social”. Sabemos: essa última é de fato uma sociedade com grau muito mais elevado de complexidade porque marca a passagem das sociedades primitivas às primeiras sociedades de classe. Esse livro apresenta “Provavelmente o relato mais completo em língua portuguesa sobre tudo o que sabemos a respeito de nossas origens”, como afirma com precisão Romão Trigo de Aguiar na apresentação da contracapa. Não sou um especialista na área, mas desconheço qualquer outra obra com esta amplitude e profundidade.

Os textos são maravilhosamente bem escritos. O leitor segue suas linhas como se fossem (em parte não deixam de ser) a narrativa de uma enorme aventura. Ao final de cada capítulo, indicações bibliográficas e uma exposição do que se investiga atualmente naquela área específica da ciência indicam inequivocamente que há ainda muito a ser descoberto. A descrição e discussão da evolução da capacidade humana em produzir ferramentas, em desenvolver sua relação produtiva com a natureza e as relações entre os humanos é muito interessante. A exposição da evolução biológica não é menos fascinante.

Além de seu significado como excelente divulgação científica, a coletânea cumpre, a meu ver, uma segunda função social:

com a crise em que vivemos e com o avanço da ignorância e do irracionalismo, se converte em uma ainda maior responsabilidade dos cientistas (e filósofos, ainda que aqui se trate de um texto científico) a qual consiste em levar o conhecimento conquistado para camadas cada vez mais amplas da população. Sabemos que a luta entre o irracionalismo e o racionalismo, em nossos dias, não será decidida pela educação. Contudo, quem pode duvidar que a ignorância apenas favorece o irracionalismo e as alienações a ele associadas? Espalhar o conhecimento científico se tornou, também por isso, ainda mais importante.

*Assim caminhou a humanidade* é um livro que veio para ficar. Como seria bom se os físicos e cosmólogos realizassem algo similar acerca do desenvolvimento do universo, os biólogos acerca do metabolismo humano, os historiadores acerca da evolução das sociedades e assim por diante!

Período histórico fascinante o que vivemos: há uma infinidade de tarefas importantes a se realizar e a conferir sentido a nossas vidas! Não nos faltam boas razões para nossas existências!

**Resenha de *Ideologia, ciência e filosofia: unidade e diferença no pensamento de Lukács e Mészáros*, de Sergio Gianna, publicado pelo Coletivo Veredas, Maceió, 2021, 160 p.**

**SERGIO LESSA<sup>1</sup>**

O livro de Sergio Gianna é o mais significativo estudo comparativo do tratamento que Lukács e Mészáros conferiram aos complexos da ideologia, ciência e filosofia até hoje publicado. É o resultado de uma prolongada convivência com o tema, que teve em seu doutoramento o primeiro momento importante: é um texto maduro.

É composto por dois longos capítulos, o primeiro traz uma exposição e um balanço das contribuições de Lukács em sua *Ontologia do ser social* e, no segundo, se dedica a uma sistematização das posições de Mészáros a partir de duas de suas obras, *Estrutura social e formas de consciência* (2001) e *O poder da ideologia* (2009). Termina com uma densa conclusão, em que sintetiza sua posição, intitulada “Sobre a ideologia e sua mediação com a ciência e a filosofia: unidade e diferença em Lukács e Mészáros”.

O complexo da ideologia e seu tratamento pelo último Lukács é um terreno não de todo inexplorado. Um dos primeiros textos que, entre nós, investigaram a ideologia na *Ontologia* de Lukács foi a dissertação de mestrado de Ester Vaisman, em 1986 (“A ideologia na Ontologia de G. Lukács”), que depois publicou uma síntese em forma de artigo (1989). Várias teses de mestrado e doutorado também passaram por esse tema e Gilmaisa Macedo publicou textos importantes na exploração desse complexo categorial. Nicolas Tertulian e Guido Oldrini possuem textos importantes sobre a questão (por exemplo, “Préface”. In: *Ontologie de l'être sociale; Os marxistas e as artes; Hegel e Lukács: duas estéticas em confronto*). Para citar apenas alguns casos.

---

1 É Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Fundamentos do Serviço Social, atuando principalmente nos seguintes temas: lukács, ontologia, marxismo, trabalho e Marx. E-Mail: lessa.sergio@yandex.com

Se, portanto, Gianna não parte de um terreno de todo inexplorado ao tratar da ideologia em Lukács, o caso é exatamente o oposto em se tratando da obra de Mészáros. Em que pese sua importância e seu peso no debate contemporâneo, não é um exagero afirmar que, salvo o texto pioneiro de Cristina Paniago, carecemos de estudos aprofundados sobre seu pensamento. Verdade que há alguns poucos trabalhos de pós-graduação que o abordam; na grande maioria, contudo, são ainda estudos de particularidades de sua concepção de mundo, não da estrutura categorial de seu pensamento como um todo. Deixemos claro: não são estudos nem desimportantes nem pouco sérios, em muitos casos, mas correspondem ainda àqueles primeiros e indispensáveis passos de aproximação a uma obra na qual ainda não se é possível ir além da apreensão de seus elementos.

Por isso, quando Gianna aborda os dois textos de Mészáros que formaram seu objeto de investigação, adentra em um terreno largamente inexplorado; tem que abrir as primeiras picadas por um texto ao mesmo tempo denso e intrincado. Some-se a isso o estilo peculiar de Mészáros, um obstáculo a mais na compreensão do seu pensamento. Creio que, por essa razão, o capítulo dedicado a Mészáros não exhibe uma exposição tão clara e cristalina quanto o anterior; por vezes, no seu esforço de seguir (como é devido) o pensamento do autor, Gianna traz para seu próprio texto um tanto do estilo pouco claro de seu objeto de investigação. Algo, creio eu, (ainda) inevitável neste patamar da investigação da concepção de mundo de Mészáros em que nos encontramos.

O resultado da investigação de Gianna acerca da relação entre ciência, filosofia e ideologia em Mészáros é o que de melhor foi produzido até aqui. Demonstra, com riqueza de citações e uma argumentação articulada, que Mészáros exhibe duas concepções distintas, em parte contraditórias, acerca da ideologia: uma, que afirma ser ela um complexo peculiar das sociedades de classe e que tenderia, portanto, a desaparecer numa sociedade comunista futura e, uma segunda, que afirma o caráter universal (na linguagem mézárariana, “trans-histórica”) da ideologia, um complexo, portanto, que faria parte de qualquer forma de socialidade. Seriam essas duas concepções passíveis de coexistirem na concepção de mundo de Mészáros -- ou, pelo contrário, em suas obras posteriores, como *Para além do capital*, teria ele abandonado uma das concepções em favor da outra? Esta é uma questão que Gianna deixa para uma investigação futura, que abarque entre outros textos a obra-prima de Mészáros, *Para além do capital*.



Gianna mostra que há uma decisiva confluência de ambos os autores. A ideologia não se define gnosiologicamente (ser ou não um falso reflexo do real), mas sim pela sua função social. Mészáros, demonstra Gianna, define a ideologia como voltada para a vida cotidiana, com uma função essencialmente prática, enquanto Lukács percorre caminhos similares ao defini-la como aquele complexo das posições teleológicas secundárias voltadas a dirimir os conflitos sociais. Ambos concebem a ciência como o complexo social fundado pelo trabalho, cuja função é refletir na consciência o ser-precisamente-assim do mundo. O seu conteúdo, ao longo da história, é resultante do esforço desantropofizador realizado pela humanidade na busca do conhecimento do mundo. Nesse sentido e neste particular, ambos os pensadores se afastam liminarmente tanto das concepções positivistas ou idealistas, como também do marxismo vulgar: os complexos ideológicos exercem um “poder” na reprodução social sem, contudo, serem fundantes ou serem o momento predominante na evolução do gênero humano. O que distingue a ideologia da ciência e da filosofia não é o conteúdo falso ou verdadeiro do seu conteúdo, mas sim sua função social: ser mediação prática nos conflitos entre os seres humanos.

Na conclusão do livro, Gianna apresenta a sua hipótese para explicar as diferenças entre Lukács e Mészáros ao redor da ideologia, filosofia e ciência. As diferenças seriam devido ao fato de terem vivido períodos históricos distintos: Mészáros pôde refletir sobre a falência final da URSS, enquanto Lukács morreu com a falsa concepção de que os soviéticos teriam já realizado a transição ao socialismo no plano do trabalho, da produção, faltando ainda completar a transição no plano político e ideológico. Não parece haver dúvidas de que esse fator histórico joga um papel importante, talvez mesmo decisivo, na concepção de mundo, em particular na visão acerca da transição para além da ordem do capital, nos dois pensadores.

Parece-me, contudo, a partir do próprio texto de Gianna (pois não há melhor investigação acerca desse complexo de questões que este seu livro), que talvez tenhamos algumas mediações outras que possam explicar, por exemplo, a razão de termos em Mészáros uma dupla, em parte ao menos contraditória, concepção de ideologia. Talvez a própria concepção geral de mundo de Mészáros comporte lado a lado essas duas concepções de ideologia – tal como, por exemplo, temos em Lukács as

ideologias em sentido amplo e em sentido restrito. Pode ser que, sob o estilo peculiar e de difícil compreensão de Mészáros, seja encontrada uma articulação entre as duas concepções contraditórias de ideologia, uma possibilidade que aumenta se levarmos em consideração o quanto que ainda temos de inexplorado em sua obra. Podemos, ainda, ter uma terceira alternativa: que, nas obras posteriores, Mészáros tenha abandonado uma das duas concepções – hipótese que o próprio Gianna menciona.

Que há muito a ser investigado nesse enorme complexo de questões, de relações entre complexos sociais distintos, da função social da ideologia, da filosofia e da ciência no mundo contemporâneo, é algo que o texto de Gianna, corretamente, afirma em vários momentos. Indiscutivelmente, contudo, este é um texto profundo, maduro, fruto de uma investigação muito bem realizada e que traz significativa contribuição para a compreensão do último Lukács e de Mészáros. Não mais será possível tratar dessas questões, nestes dois autores, sem ter este texto de Gianna por referência.

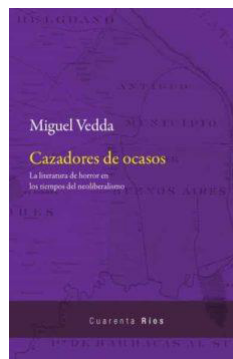
## Referências

- VAISMAN, E. (1989) “A ideologia e sua determinação ontológica”. Revista Ensaio 17/18. São Paulo: Ensaio.
- TERTULIAN, N. (2012) “Préface”. In: *Ontologie de l'être sociale*. Paris: Éditions Delga.
- OLDRINI, G. (2020) *Os marxistas e as artes*. Maceió: Coletivo Veredas.
- OLDRINI, G. (2021) *Hegel e Lukács: duas estéticas em confronto*. Maceió: Coletivo Veredas.

## **Livros para se ler**

**VEDDA, Miguel. *Cazadores de ocasos*. Editorial Las cuarenta, 2021, 392 páginas.**

A partir da análise imanente de narrativas de horror recentes e que podem ser consideradas representativas em seus respectivos contextos (Stephan King, Samanta Schweblin, Mariana Enríquez, Luciano Lamberti), Miguel Veda apresenta um diagnóstico crítico do nosso presente. Ao se voltar para a literatura de massas, o autor se vale das contribuições do Marx tardio, cuja crítica da economia política tem experimentado – não por acaso – um interesse renovado nas últimas décadas. Assim, por um lado, Veda desdobra a figuração peculiar e, “por vezes, a reação” da literatura de horror recente diante da realidade contemporânea; por outro, estabelece as bases de um projeto mais amplo, que é o exame “da gênese histórica da literatura de massas”.

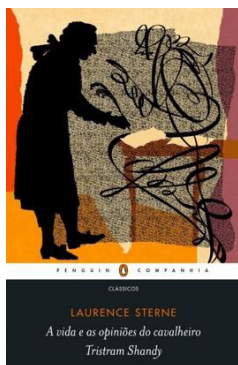


**LUKÁCS, György. *Goethe e seu tempo*. Tradução de Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. Editora Boitempo, 2021, 216 páginas.**



Essa obra de Lukács, até então inédita em português, é o décimo volume da coleção Biblioteca Lukács. Os ensaios, que foram escritos na década de 1930, fazem parte do esforço do filósofo húngaro para recuperar autores fundamentais da tradição literária alemã, como Goethe, para o campo progressista, diante da falsificação do sentido desse legado operada pelos fascistas. A edição conta, ainda, com uma apresentação de Miguel Veda.

**STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*. Tradução de José Paulo Paes. Penguin-Companhia, 2022, 768 páginas.**



Com essa nova edição, o romance fundamental do escritor irlandês Laurence Sterne volta depois de muito tempo a estar disponível nas livrarias brasileiras. Perpassado por uma aguda ironia, com muitas digressões e saltos temporais, esse romance exerceu uma grande influência na literatura mundial, inclusive sobre Machado de Assis. As questões formais relacionadas à obra desse autor mobilizaram a atenção de Lukács sobretudo em suas obras de juventude (*A alma e as formas* [1911] e *A teoria do romance* [1916]).

**SIMMEL, Georg. *Sobre la guerra y la vida*. Escritos belicistas. Edição, tradução e estudos de María Belforte e Francisco García Chicote. Editorial Las cuarenta, 2022, 192 páginas.**

Esse volume reúne escritos de Georg Simmel, considerado um dos fundadores da sociologia contemporânea, sobre a Primeira Guerra Mundial. No estudo que introduz esses escritos, María Belforte e Francisco García Chicote investigam a aliança entre pensamento filosófico e posicionamento político. Somente a partir de um exame sócio-histórico das categorias do sociólogo e filósofo alemão seria possível de fato determinar o sentido dessas contribuições quanto a uma possível justificação dos esforços de guerra alemães.



**HAUG, Wolfgang F; HAUG, Frigga; JEHL, Peter; KÜTTLER, Wolfgang. (eds.) *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo-Feminismo*. Edição em castelhano de Mariela Ferrari, Victor Strazzeri e Miguel Vedda. Ediciones Herramienta, 2022, 360 páginas.**

Resultado de uma colaboração entre o Instituto de Teoria Crítica de Berlin (InKriT) e um coletivo de tradutores argentinos, esse Dicionário reúne artigos compostos por pesquisadores e pesquisadoras de contextos diversos e visa contribuir para a consolidação de um marxismo e um feminismo não dogmáticos. A motivação para a publicação vai nesse mesmo sentido: estimular o debate sobre questões importantes e atuais na América Latina, de um ponto de vista democrático e radical.



**TORRIGLIA, Patricia Laura (org.) *Ontologia crítica e os diferentes objetos na pesquisa educacional*. NUP/CED/UFSC, 2018, 394 páginas.**



Esta coletânea reúne artigos de pesquisadoras e pesquisadores do Grupo de Estudos em Ontologia Crítica da UFSC, além de uma contribuição de um interlocutor de outro estado. Partindo de uma matriz em comum, a ontologia do ser social lukacsiana, são abordados diferentes objetos no campo da Educação, com o objetivo de se fornecer elementos para uma crítica ontológica da formação social atual. O livro tem acesso gratuito no *site* da Editora Em Debate da UFSC.

**LUKÁCS, Georg. *Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?* Tradução de Mariana Andrade. Coletivo Veredas, 2021, 160p.**



Esta obra – até então inédita em português brasileiro – é um manuscrito de Lukács, publicado postumamente, escrito no calor da Segunda Guerra mundial (1941-1942). Nesta publicação, o filósofo húngaro investiga complexos sócio-históricos e ideológicos que estão na base do advento do fascismo, particularmente na sua figuração alemã. Ele tem em vista, entre outras questões, o dilema da relação entre o fascismo e o povo alemão, dilema cuja resposta só pode ter uma natureza histórica. Este é um trabalho que se pode considerar preparatório para *A destruição da razão*. O livro tem acesso gratuito no *site* do Coletivo Veredas.

**LUKÁCS, György; CERAOLO, Francesco (org.) *L'anima e l'azione*. Scritti su cinema e teatro. Tradução de Luisa Coeta, Francesco Ceraolo e Ivan Lantos. Pellegrini Editore, 2020, 200 páginas.**

Essa coletânea é composta por duas partes, uma dedicada às reflexões de Lukács sobre o teatro, extraídas da obra do jovem Lukács; a outra, dedicada ao cinema, contém textos escritos entre 1911 e 1965, bem como entrevistas do final dos anos 1960. Além do interesse que a importante discussão de Lukács sobre o drama moderno ainda possui, e não só para os estudos sobre teatro, o volume tem o mérito reunir esse material esparsa sobre um tema a que Lukács se dedicou com maior ou menor ênfase desde a juventude e que ainda é pouco debatido na sua fortuna crítica, o cinema.





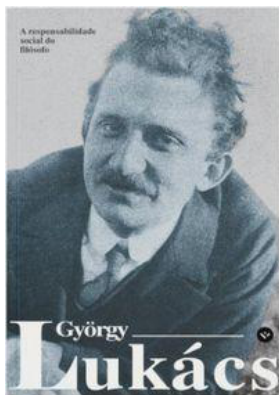


**WEDEKIND, Frank. *O despertar da primavera: uma tragédia infantil*. Tradução de Vinicius Marques Pastorelli. Temporal Editora, 2022, 192 páginas.**

Essa peça pouco convencional, que foi escrita em 1891 pelo autor alemão Frank Wedekind, ganhou uma nova tradução para o português brasileiro. Ela traz temas diversos relacionados à experiência da adolescência, como sexualidade, religião, aborto, temas que à época – e talvez ainda hoje – eram considerados tabus sociais. A edição conta com um prefácio do tradutor, bem como com um texto de Lukács em que o filósofo húngaro analisa essa peça, ainda inédito em português brasileiro.

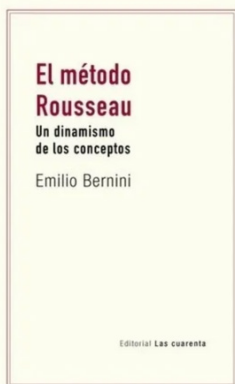


**LUKÁCS, György. *A responsabilidade social do filósofo e outros escritos políticos*. Tradução de André Brandão e Bruno Bianchi. LavraPalavra Editorial, 2021, 276 páginas.**



Essa coletânea reúne textos de Lukács escritos em diferentes momentos da sua trajetória intelectual, mas que têm em comum um caráter mais eminentemente político. Abarcando desde questões mais organizacionais até o papel do intelectual e o lugar da cultura, é possível acompanhar certas inflexões na maneira como Lukács se posiciona no e diante do contexto político de sua época.

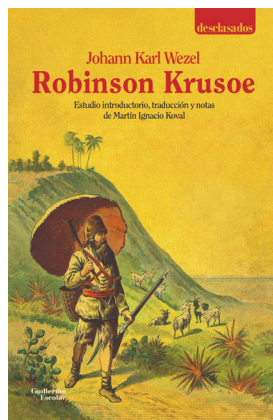
**BERNINI, Emilo. *El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos*. Editorial Las Cuarenta, 2021, 325 páginas.**



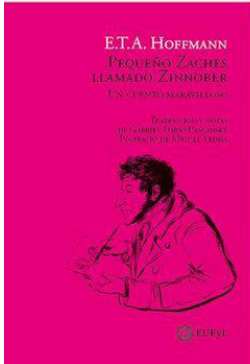
Este livro busca recuperar algo como o “método” do polêmico pedagogo, filósofo e escritor do Iluminismo sentimental; seu autor o encontra em sua forma de pensamento heterodoxa, incrivelmente versátil, a qual liberta o genebrino, ao longo de toda a sua vida, de toda pretensão de unidade sistemática. Uma das hipóteses centrais de Bernini é que esse proceder modernamente ensaístico de Rousseau, longe de ser ingênuo ou casual, obedece a um posicionamento político, sendo a recusa de toda forma de reconciliação com um “sentido último”, um de seus elementos fundamentais.

**WEZEL, Johann Karl. *Robinson Crusoe (Revisado)*. Estudo introdutório, tradução e notas de Martín Koval. Editorial Guillermo Escolar, 2022, 248 páginas.**

O romance do escritor, ensaísta e satirista Wezel, talvez o autor mais corrosivo da *Spätaufklärung* alemã, é uma nova versão, muito mais cética e crua, da famosa história do naufrago, em que se reflete, na verdade, uma visão desencantada sobre a sociabilidade humana. O *Robinson* wezeliano, nitidamente influenciado pelo materialismo francês, foi publicado em duas partes, em 1770 e 1780, e passou quase despercebido na Alemanha até a década de 1980. Esta é a primeira tradução para o espanhol não só de um romance, mas de uma obra de Wezel em geral.

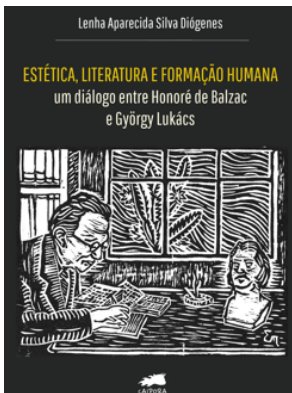


**HOFFMANN, E. T. A. *Pequeno Zaches llamado Zinnober. Un cuento maravilloso.* Tradução e notas de Gabriel Darío Pascansky. Posfácio de Miguel Vedda. Editorial EUFyL, 2022, 144 páginas.**



Trata-se da primeira tradução para o espanhol deste conto de fadas artístico (*Kunstmärchen*) do conhecido escritor romântico; nele é narrado de maneira humorística e, muitas vezes, satírica, a “luta” entre o poeta idealista Balthasar e o pequeno Zaches, um “monstro” que, graças ao auxílio de uma fada, obtém cada vez mais poder e se converte em uma figura tirânica. A grande qualidade literária desse conto tardio de Hoffmann o coloca, sem dúvida, à altura de suas melhores e mais famosas produções literárias.

**DIÓGENES, Lenha Aparecida Silva. *Estética, literatura e formação humana: um diálogo entre Honoré de Balzac e György Lukács.* Caipora, 2020, 334 páginas.**

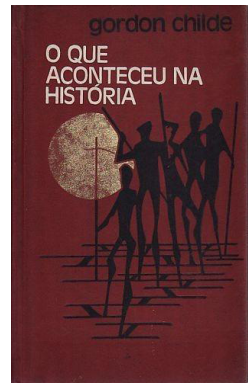


Esse livro nos apresenta um estudo sério e sensível sobre a aproximação do filósofo György Lukács e o escritor francês Honoré de Balzac. A centralidade do livro está em mostrar a capacidade do realismo em literatura de proporcionar a formação humana para o sentido da emancipação do gênero humano. Ressalta-se a categoria do típico, que nesse autor é plasmado no cotidiano e na sua produção pelos sujeitos com todas as suas singularidades. Com esse estudo, fica nítido que a visão de mundo reacionária de Balzac não foi determinante para a produção de sua literatura. Aqui é explicitado o

compromisso de Balzac com a realidade, que independe dos seus desejos subjetivos, e, principalmente, demonstra o seu compromisso com a Obra de Arte, com sua autonomia-relativa e com seu conteúdo de verdade, plasmado pela apropriação do cotidiano, dos dramas do gênero humano na sua determinação histórica (e para “quem quiser”: de classes). No arco de desenvolvimento desse livro, a autora trabalha com a trajetória de Lukács, seu desenvolvimento filosófico e a presença de Balzac em sua trajetória, até chegar em suas grandes obras de maturidade, *Estética - a peculiaridade do Estético* [1963] e *Para uma ontologia do Ser social* [1969].

**CHILDE, Gordon. *O que aconteceu na história*. São Paulo: Círculo do livro (Sem ano), 292 páginas.**

O arqueólogo e antropólogo australiano Gordon Childe foi, sem dúvida, o maior historiador marxista das origens da formação humana. Com suas descobertas, esclarece que a agricultura foi a primeira revolução social da humanidade. Num arco que vai da origem da formação humana até o declínio do mundo clássico, neste livro Childe traça historicamente o percurso de desenvolvimento da humanidade por meio das descobertas arqueológicas escassas de sua época, mostrando o surgimento do ser humano, a formação de grupos, o surgimento da linguagem, dos equipamentos materiais e espirituais desses seres sociais em *devir*. Central nesse estudo é o trabalho humano e como o ser humano modifica seu ambiente, fundando as determinações



necessárias para a preservação e realização da comunidade humana através das transformações sociais e econômicas, da formação da divisão social do trabalho e de seu desdobramento para a formação das classes. É importante frisar a importância desse autor e de suas obras para todos aqueles que querem entender o que é o Ser social e como ele se constituiu ao longo do tempo; não à toa, seus estudos têm presença recorrente nas obras de maturidade de György Lukács (como em *Estética - a peculiaridade do Estético* [1963], Gordon Childe é o primeiro historiador citado pelo filósofo).