



ANUÁRIO

LUKÁCS 2023

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

Revisão e diagramação final: Daniele Rosa e Paula Alves

Capa: Laura De Bona

Imagem da Capa: https://br.freepik.com/fotos-gratis/formas-geometricas-3d-em-fundo-interno_59583646.htm#query=arte%20inspirada%20escher&position=1&from_view=keyword&track=ais&uuid=4423a25a-d0bd-411b-9937-756fe6ec67da

Catálogo na Fonte
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Comissão Editorial do Anuário Lukács.

Anuário Lukács 2023 / organizadoras Ana Laura Corrêa...

[et al.] ; autores Georg Lukács... [et al.]. Brasília: Comissão Editorial do Anuário Lukács, 2023.

406 p.

Inclui bibliografia.

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

CDU: 141:314/316 (058)

Bibliotecário responsável: Thiago Pitaluga 3135/CRB - 1

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 - 2023

Comissão Editorial do Anuário Lukács

www.anuariolukacs.com.br

ANUÁRIO LUKÁCS 2023

1ª Edição - 2023

Comissão Editorial do Anuário Lukács

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	8
-----------	---

Dossiê

A atualidade de <i>História e consciência de Classe</i> <i>Jorge Grespan</i>	19
---	----

Mercadoria-corpo e corpo da mercadoria. Sobre a atualidade do ensaio de Georg Lukács sobre a reificação em <i>História e consciência de classe</i> <i>Werner Jung</i> <i>Tradução de Paula Alves</i>	42
--	----

A dialética em <i>História e consciência de classe</i> <i>Antonino Infranca</i> <i>Tradução de Ranieri Carli</i>	59
--	----

Redução Real: A Antinomia de Georg Lukács <i>Adrian Johnston</i> <i>Tradução de Fernanda Coutinho</i>	76
---	----

<i>História e Consciência de classe</i> e as artes <i>Arlenice Almeida da Silva</i>	101
--	-----

Romance e reificação: Georg Lukács, Theodor W. Adorno e Fredric Jameson. À ocasião do centenário de <i>História e Consciência de Classe</i> <i>Bruna Della Torre</i>	131
---	-----

A Alienação, Reificação e Racionalização Social: A influência lukacsiana na Teoria Crítica <i>Daniel Valente</i>	160
---	-----

Astúcia del despertar: ¿rastros de *Historia y conciencia de clase* en el proyecto político de Walter Benjamin? 180

María Belforte

El instante de la secesión. Georg Lukács y Ágnes Heller 196

Rüdiger Dannemann

Tradução de Francisco García Chicote

Ironia e revolução. Uma nota sobre uma nota de rodapé em *História e consciência de classe* 208

Patrick Eiden-Offe

Tradução de Paula Alves

Uma senda do caminho de Lukács rumo a Marx: 221

“Legalidade e ilegalidade”, de *História e consciência de classe*

Ana Aguiar Cotrim

Documentos/Traduções

Meu caminho até a cultura húngara 240

Georg Lukács

Tradução do Húngaro para o alemão de Antónia Opitz

Tradução para o português de Paula Alves

Artigos

As anotações de Lukács em Viena e as origens de uma teoria marxista da literatura 260

Ranieri Carli

Por sorte, você não nos foi poupado. Os últimos artigos de Georg Lukács sobre Endre Ady e Béla Bartók 274

Antónia Opitz

Tradução de Paula Alves

Lukács ante Aristóteles: la catarsis como categoría general de la estética <i>Leonardo Bruno Lopresti</i>	286
Características gerais da antítese estética do século XIX e o Realismo como categoria possível <i>Thiago Sampaio Pacheco</i>	300
A miséria ecológica: para a crítica aos ecologismos capturados pelo capital <i>Julio Cesar Pereira Monerat</i>	328
Características gerais da antítese estética do século XIX e o Realismo como categoria possível <i>Paulo Henrique Furtado de Araujo</i>	362

Resenhas

Resenha de <i>O indivíduo abstrato – subjetividade e estranhamento em Marx</i> (2021), de Vinícius dos Santos, São Paulo: Paco Editorial <i>Wesley Sousa</i>	397
---	-----



EDITORIAL

Desce profundo o relâmpago
de tuas águas em meu corpo,
desce tão profundo e amplo
e eu me pareço tão pouco
pra tantas mortes e vidas
que se desdobram
no escuro das claridades,
na minha nuca,
no meu cotovelo, na minha arcada dentária
no túmulo da minha boca
palco de ressurreições
inesperadas
(minha cidade
canora)
de trevas que já nem sei
se são tuas se são minhas
mas nalgum ponto do corpo (do teu? do meu
corpo?)
lampeja
o jasmim
ainda que sujo da pouca alegria reinante
naquela rua vazia
cheia de sombras e folhas

Gullar, Poema sujo, *Toda poesia* (1950-1980)

Escrito está: “Era no início o Verbo!”
Começo apenas, e já me exacerbo!
Como hei de ao verbo dar tão alto apreço?
De outra interpretação careço;
Se o espírito me deixa esclarecido,
Escrito está: No início era o Sentido!
Pesa a linha inicial com calma plena,
Não se apressure a tua pena!
É o sentido então, que tudo opera e cria?
Deverá opor! No início era a Energia!
Mas, já, enquanto assim o retifico,
Diz-me algo que tampouco nisso fico.
Do espírito me vale a direção,
E escrevo em paz: Era no início a Ação!

J.W. Goethe, *Fausto* (Tradução de Jenny Klabin Segall)

A nossos companheiros inestimáveis:
Bernard Hess e Diego de Matos.

Sobre esta edição do *Anuário Lukács*

Paula Alves
Francisco García Chicote

Assistimos ao centenário dessa que geralmente é reconhecida como a obra mais influente de György Lukács, *História e Consciência de Classe* – a compilação de ensaios escritos no período entre a queda da República dos conselhos, em meados de 1919, e a resolução do Comitê Central do Partido Comunista russo sobre a luta de facções que foi travada na filial húngara no exílio, três anos mais tarde. Não se deve considerar levemente essas datas: o terreno histórico no qual esses escritos surgem é marcado pelo fracasso da Revolução, pela burocratização da organização comunista e – talvez o mais importante para nós – pela conversão do pensamento revolucionário em um método científico. A relação problemática da obra de Lukács com seu tempo aparece de maneira cifrada no prefácio de 1922: os dois principais ensaios – aquele que trata sobre a reificação da consciência e o que versa sobre o problema da organização – teriam nascido em uma “época de ócio involuntário” (1969, p. LXIII; grifo nosso). Como se sabe, o autor se refere aqui à proibição da atividade partidária que recaiu sobre ele em 1922, enquanto se decidia em Moscou qual grupo iria dirigir o Partido Comunista húngaro. Mas, quem conhece a antessala do *outro* ensaio do jovem Lukács, *A teoria do romance*, não deixa de perceber o eco: o projeto sobre Dostoiévski, que pretendia articular a historicidade das formas literárias com o movimento da força messiânica, também remonta a um ócio imposto. De fato, em um contexto marcado pela guerra imperialista, pela violência dos Estados e pela estupidez cega dos acadêmicos, o primeiro esboço da filosofia do romance assumia a forma de um diálogo ameno entre amigos, encerrados em uma casa de Pest, splendidamente isolados do mundo.

É vão se perguntar se *História e Consciência de Classe* é realmente a obra mais importante do filósofo. Contudo, é um fato de uma clareza cristalina que esse é o escrito que representa o pontapé inicial do assim chamado “marxismo ocidental”. Por exemplo, Martin Jay ressalta que Lukács

(...) é de uma importância central enquanto pai fundador do marxismo ocidental, o teórico que colocou a categoria da totalidade em seu âmago. Sua obra de 1923 (...) tem sido em geral reconhecida como o documento constituinte do marxismo hegeliano, a inspiração altamente controversa de uma oposição leal (e às vezes não tão leal) ao marxismo institucional neste século [= século XX]. (Jay, 1984, p. 84).

A passagem é sugestiva não só por sua proveniência – Jay é uma autoridade no assunto –, mas também porque se condensa em sua formulação o modo como esse reconhecimento se dá, efetivamente e de maneira geral, e no qual é possível notar certo dualismo. Afinal, o que seria o mote do “hegelianismo”, senão uma mácula? É bem sabido que Marx, não sendo ele próprio marxista, estava longe de se considerar hegeliano. É verdade que a imputação de idealismo à *História e Consciência de Classe* é quase tão antiga quanto o próprio livro, ao ponto de que ela estrutura os debates de meados da década de 1920. Entre 1924 e 1926, Gustav Mayer, József Révai, László Rudas, Abraham Deborin, Karl Korsch, Siegfried Kracauer e Theodor Adorno – para citar os casos mais notórios – tacharam o livro de “idealista”. Já o fato de que se trata de críticas com sinais, calibre e rigor tão diversos deveria lançar ao menos alguma suspeita em torno do que se entendia então, e em cada caso, por idealismo; mas, como o próprio Lukács confessou, por ocasião da segunda edição em alemão, que certos conceitos

de *História e Consciência de Classe* tenderiam a “uma sobre-hegelianização de Hegel” (1969, p. XXV), a discussão parece já ter sido resolvida e, pelo menos desde meados da década de 1970, estabeleceu-se como verdade axiomática que a obra se sustenta em *a priori* metafísicos.

A disciplina que cruza história intelectual com teoria crítica vê no livro uma natureza dupla. Por um lado, Lukács desenvolveria um conceito “estático” (Buck-Morss, 1981, p. 272 ss.), “descritivo” (Jay, 1984, p. 82s.) de totalidade, o que outorgaria ao livro um potencial interpretativo e de diagnóstico do presente capitalista sem par nas análises teóricas anteriores. A tese motriz deste momento estaria nas primeiras seções do ensaio “A reificação e a consciência do proletariado” e suporia que a determinação concreta dessa totalidade é a subsunção real tendencial de toda esfera vital na forma mercadoria. Esse processo é chamado de “reificação” e é historicamente possibilitado por um processo de crescente socialização da sociedade (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*), impulsionado pela dinâmica expansiva *ad catastrophem* do capital. Tal perspicácia sócio-crítica se combinaria, ainda, com um segundo aspecto em *História e Consciência de Classe*: uma concepção idealista, cujas dimensões variam de acordo com as leituras, mas que consistiria no arranjo dos objetos de análises dentro do marco geral de uma filosofia da história. Esta, por sua vez, daria conta do caráter necessário e racional da revolução socialista e estaria apoiada em conceitos desprovidos de historicidade – por exemplo, totalidade, unidade, etc. Dentro da lógica argumentativa do livro, esses conceitos se encontrariam a serviço de um salto da mera facticidade do existente para o real, necessário e racional em um determinado instante. O suposto caráter idealista desses conceitos, somado ao suposto esvaziamento da processualidade nas noções de salto e instante, reforçaria aquelas posições que vinculam essa obra com o ativismo fichteano de matiz messiânico do autor durante a República dos conselhos e, em leituras mais contemporâneas, a um posicionamento geral arbitrário. Essas interpretações aparecem não só em textos influentes da história intelectual (Buck-Morss e Jay opõem ao nível “estático”, “descritivo” o “dinâmico”, “normativo”), mas também em contribuições de especialistas e editores da obra de Lukács (Werner Jung fala de “restos idealistas” (2011, p. 119) em *História e consciência de classe*), bem como em pensadores proeminentes da teoria crítica dos últimos anos. Citemos, apenas como um exemplo disto, Axel Honneth, que diz que a reificação é, para Lukács, um tipo de “patologia social”. A “análise da reificação”, afirma,

possui um conteúdo normativo, ainda que prescindia totalmente de um vocabulário moral. Afinal, o uso do conceito da “reificação” já denuncia a suposição de que deve se tratar, nos fenômenos descritos, de um desacerto na forma “própria” ou “correta” de se posicionar frente ao mundo; (...). (Honneth, 2007, p. 19).

“Always historic” é a fórmula metódica do imperativo crítico para Fredric Jameson (2002, p. IX), talvez porque revele o ponto em que teoria crítica e história intelectual se articulam. A questão da atualidade de uma obra é a questão que busca, por assim dizer, aquele “encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa” (Benjamin, 1991, p. 178). Mas a “fraca força messiânica” que sustenta tal encontro não está nos conteúdos, mas nas formas, e estas também só podem ser traduzidas com referência ao terreno histórico em que emergem, se desenvolvem e morrem. Não seria, nesse sentido, uma forma de traição ao pensamento crítico imputar “idealismo” a uma obra do passado por causa de supostos equívocos conceituais? Não só porque dá por encerrada, ao julgá-la de um modo definitivo, a possibilidade de que a obra diga algo, inclusive apesar de si mesma, mas, acima de tudo, porque coloca o crítico em um lugar onde, sem dúvida, ele ainda não chegou. Pois, muito possivelmente, só poderemos dizer que esta ou aquela teoria é idealista com relação ao seu conteúdo conceitual no momento em que todas as alienações – as econômicas, as sexuais, as ideológicas – tenham sido

definitivamente superadas e pudermos, assim, estar seguros de nós mesmos. Até lá, o que temos é a forma e a consciência de sua historicidade radical. Do contrário, não podendo haver confiança suficiente quanto ao próprio lugar, imputar idealismo a este ou aquele conceito acaba por reproduzir aquela “imutabilidade” que Lukács denuncia como condição necessária para o dinamismo cego do capital. Já Michel de Montaigne, que apontava para uma obscura afinidade entre o caráter fixo das leis do conhecimento e a burocracia jurídica, dizia que “a afirmação e a teimosia são sinais de nescidade” (2013, p. 954 e 963). O próprio Lukács estava, em meados da década de 1920, ciente de que a falta de segurança era condição para o verdadeiro conhecimento e que sua obra tinha, forçosamente, que ser superada. Sobre *História e Consciência de Classe*, ele confessava: “Se alguma discussão não tivesse deixado pedra sobre pedra em meu livro, mas tivesse representado um progresso nesse âmbito, eu teria me alegrado em silêncio com esse progresso e não teria defendido uma afirmação sequer do livro” (Lukács, 2016, p. 37).

Com relação a tão comentada “identidade de sujeito e objeto”, Tamás Krausz e Miklós Mesterházi sugerem que a ideia de que o proletariado revolucionário encarnaria uma síntese dialética pertencia mais ao contexto de discussão em que surgiu a obra de Lukács do que à sua própria obra. Nesse sentido, é sugestivo que prefiram falar não de “erros lógicos ou conceituais”, mas de “brilhantes limitações da época”: “Afim, não se pode negar que o ‘emocionalismo messiânico’ do período constituiu um terreno fértil para a recuperação de aspectos críticos, humanísticos e não especializados do pensamento marxista, isso é, aquelas características que estavam em declínio na tradição marxista” (1993, p. 162). Ainda assim, é notável que, embora o problema da forma e sua historicidade radical estructure os ensaios centrais do livro, isso acabe sendo muitas vezes negligenciado pela crítica, que debate, mesmo ao se debruçar sobre a teoria da reificação, com um suposto espírito mágico da história. Entretanto, se analisamos os ensaios historicamente, isso não encontra respaldo textual. “O raro mérito de Lukács”, sugere Maurice Merleau-Ponty (1974, p. 53) com relação à *História e Consciência de Classe*, “é precisamente o fato de que a filosofia não era entendida nesse livro como dogma, não servia para ‘preparar’ a história, mas era o encadeamento mesmo da história em uma experiência humana”. Com efeito, o ponto de partida de Lukács é a “historicidade de todas as formas categoriais e seus movimentos” (Lukács, 1969, p. 164); assim, ele empreende a explicação das *formas* do pensamento como produtos da história, ou seja, como expressões dos modos dominantes de socialização material geral. “A única coisa que importava aqui”, pode ser lido no ensaio sobre a reificação, “era indicar o ponto em que o pensamento da sociedade burguesa vê aquela tendência dupla de seu desenvolvimento se impor filosoficamente” (1969, p. 132).

Ao tomar o caráter histórico das formas como o ponto de partida para sua análise da miséria moderna, Lukács deve necessariamente rejeitar qualquer tipo de soluções abstratas, externas, a-históricas. Ele propõe um exame histórico destas e a convicção de que a superação se encontra cifrada no próprio processo daquilo que deve ser superado, como um elemento necessário dele. Essa ideia de que a alienação capitalista não é uma doença a ser tratada com medicamentos a fim de se alcançar algum tipo de cura é um dos aspectos mais importantes de *História e Consciência de Classe* do ponto de vista do desenvolvimento intelectual de seu autor, bem como com relação ao que se entendia nas diferentes correntes do pensamento anticapitalista de então. Um dos elementos que distinguem o conceito de alienação do livro de Lukács é a incorporação de um conceito realista de mediação:

Assim, a categoria da mediação, a alavanca metódica da superação da mera imediatividade do empírico, não é nada que se introduz de fora (subjetivamente) entre os objetos, nem um juízo de valor ou um dever-ser que se contrapõe a seu ser correspondente, *senão que é a manifestação da*

estrutura da coisa, objetiva e própria desses mesmos objetos. Mas essa estrutura não pode se manifestar nem ser trazida à consciência a não ser abandonando a falsa estrutura do pensamento burguês (1969, p. 180).

Quer dizer que, para Lukács, a emergência do sujeito da emancipação é possibilitada objetivamente pelo próprio processo de reificação; ela é produzida como possibilidade por esse processo. Essa é uma ideia diametralmente oposta à que Honneth diz encontrar em *História e Consciência de Classe*, e, em seus termos gerais, Lukács se aferra a ela desde esse momento até sua morte: em sua *Ontologia*, por exemplo, é defendida a “identidade, em última instância, de humanização e socialização” (2013, p. 47). Mas isso não significa que o processo do capital conduza, para Lukács, *automaticamente*, pelas costas dos seres humanos, até sua superação: para o capitalismo, “não há situação que, em si e por si, careça de saída” (Lukács, 1969, p. 319). Para Lukács, chegou-se a um “instante” em que os efeitos da reificação sobre o ponto de vista do proletariado permitem a configuração do sujeito consciente universal, mas não garantem que, efetivamente, este tomará as rédeas da história: “o desenvolvimento das forças econômicas do capitalismo põe nas mãos do proletariado a decisão acerca do destino da sociedade” (Lukács, 1969, p. 326).

A “decisão acerca do destino da sociedade” pode ter matizes metafísicos, pode, inclusive, soar como poesia do coração. Jameson, no entanto, a entende de uma maneira prosaica e, acreditamos, acertada:

O que Lukács descreve como verdade proletária é (...) a percepção de forças atuando no interior do presente, uma dissolução da superfície reificada do presente numa coexistência de várias e conflitantes tendências históricas, uma tradução de objetos imóveis em atos, ações potenciais e consequências de ações (Jameson, 1985, p. 148).

14

A presente edição do *Anuário Lukács* está dividida em quatro partes: 1. Dossiê sobre *História e consciência de classe*; 2. Documentos/Traduções; 3. Artigos e 4. Resenhas. Com ela, rendemos homenagem a nossos queridos companheiros, Bernard Hess e Diego de Matos, cujo entusiasmo pela compreensão e divulgação do pensamento de (e partir de) Lukács foi, desde o início, essencial para que se colocasse de pé essa publicação.

No texto que abre a seção *Dossiê*, “A atualidade de *História e Consciência de Classe*”, Jorge Grespan situa o lugar, também claramente político, que a dialética ocupa na compreensão do fetichismo, entendida como unidade entre teoria e prática, e mobilizada por Lukács na contracorrente das vertentes cientificistas do marxismo da época. Nesse contexto, o autor analisa ainda o conceito de totalidade, bem como os desdobramentos que a compreensão do fetichismo tem para uma tradição revolucionária e para a superação do capitalismo.

Werner Jung, em “Mercadoria-corpo e corpo da mercadoria. Sobre a atualidade do ensaio de Georg Lukács sobre a reificação em *História e consciência de classe*”, mobiliza algumas formas de entrada em *História e Consciência de Classe*, passando por uma consideração autobiográfica do impacto dessa obra em sua juventude, de modo a propor um enfoque crítico produtivo diante dessa obra que conheceu não só críticas dos mais diferentes matizes (algumas, dirá o autor, já antecipadas por Lukács), mas que despertou (e ainda desperta) a admiração de leitoras e leitores mais ou menos próximos da obra de Marx justamente por desvelar a importância do problema da reificação.

Em “A dialética em *História e Consciência de Classe*”, Antonino Infranca recupera os sentidos de dialética na etimologia e na tradição filosófica, no espírito de uma procura das raízes históricas, para apresentar como se constitui a dialética nessa obra de Lukács, passando em

revista a existência (ou não) de uma dialética da natureza, a relação entre fenomenologia e ontologia, bem como o sentido revolucionário da dialética de acordo com Lukács.

Adrian Johnston analisa em “Redução real: a antinomia de Georg Lukács” a questão do economicismo, que seria objeto de uma apreciação polarizada: em uma ponta, a priorização da economia (no materialismo histórico tradicional) e na outra, o distanciamento dela no antieconomicismo. Dentro dessa perspectiva, ao trazer à tona uma antinomia no conceito de reificação, o autor argumenta em favor de uma retomada da crítica da economia política, de uma “redução real”, adequada à “agenda economicamente reducionista” do capitalismo.

No contexto da articulação empreendida por Lukács em *História e Consciência de Classe* do fetichismo da mercadoria e da consciência, Arlenice Almeida da Silva se volta, em seu artigo “*História e Consciência de Classe* e a artes”, para a situação das artes, que nos escritos anteriores de Lukács constituíam um “tema fundamental”. Retomando os comentários de Lukács sobre Schiller, a autora analisa a questão da estetização da vida do ponto de vista dos desdobramentos que “a mudança nas relações entre teoria e práxis” teve sobre a percepção de Lukács das “potencialidades políticas do estético”.

Bruna Della Torre, em “Romance e reificação: Georg Lukács, Theodor W. Adorno e Fredric Jameson”, recupera a importância de *História e Consciência de Classe* para a crítica literária dialética, particularmente de Adorno e Jameson. Central, para a autora, é o conceito de reificação, entendido como “um componente estrutural de toda a vida social”, na medida em que, através da teoria da reificação, Lukács “propõe uma nova teoria da ideologia”, o que tem consequências, também, para as reflexões sobre o romance.

Em “A influência lukacsiana na teoria crítica”, Daniel Valente destaca o papel que *História e Consciência de Classe* teve nas elaborações da primeira geração da Escola de Frankfurt, que teria lido a filosofia de Lukács à luz da compreensão sobre a modernidade de Weber e utilizado esse impulso como um “fator determinante para a revitalização da filosofia marxiana”.

María Belforte analisa, em seu artigo “Astucia del despertar: ¿Rastros de *Historia y Conciencia de Classe* en el proyecto político de Walter Benjamin?”, as diferenças e proximidades entre essa obra de Lukács e a experiência intelectual de Benjamin, sobretudo nas *Passagens*, detendo-se sobre dois conceitos: a astúcia e a (falsa) consciência. Nessa análise da perspectiva materialista peculiar de Benjamin, confluem ainda outros elementos, como seu vivo interesse pelo surrealismo e pelos romances de Proust, que a autora apresenta no contexto de um esboço da “dialética do despertar”.

Rüdiger Danemann, em “El instante de la secesión. György Lukács y Ágnes Heller”, analisa os juízos da discípula de Lukács sobre *Historia e Consciência de Classe*, detendo-se principalmente em uma série de cartas, até agora inéditas, que Heller escreveu em meados da década de 1970 e em diversos pronunciamentos da filósofa sobre a obra do jovem Lukács.

Patrick Eiden-Offe, em “Ironia e revolução. Uma nota sobre uma nota de rodapé em *História e Consciência de Classe*”, oferece “outra pecinha de quebra-cabeça para o comprovante da tese da continuidade”, ao investigar como a questão da ironia perpassa não apenas os escritos pré-marxistas de Lukács, mas pode ser uma chave fundamental para a compreensão de conceitos centrais de *História e Consciência de Classe*, como consciência de classe e partido revolucionário.

Ana Aguiar Cotrim, em “Uma senda do caminho de Lukács rumo a Marx: ‘Legalidade e ilegalidade’, de *História e Consciência de Classe*”, aborda a crítica realizada por Lukács ao Estado e ao direito da perspectiva de sua contínua aprendizagem do marxismo. Se é possível notar os traços de uma “obra de transição”, o que explicaria alguns “limites idealistas” ainda presentes em *História e Consciência de Classe*, não menos visível é o seu caráter revolucionário, que denuncia com vigor o oportunismo e a “incompreensão da verdadeira

natureza do Estado político como instrumento de dominação de uma classe sobre outra” da II Internacional.

Na seção *Documentos/Traduções*, apresentamos a tradução para o português do prefácio escrito por Lukács em 1969 para a coletânea *Magyar irodalom – magyar kultúra* [Literatura húngara – cultura húngara], traduzido do húngaro por Antonia Opitz e que fará parte do volume 3.2. das obras completas em alemão, publicadas atualmente pela editora Aisthesis. Chama a atenção que essa reflexão de Lukács sobre os caminhos tortuosos pelos quais foi seguindo em sua politização até se tornar, propriamente, um intelectual comunista, carrega um acento particular: ao elucidar como seu sentimento precoce de rejeição da vida no capitalismo se transforma numa postura deliberadamente comunista, com tudo o que isso implica para ele, Lukács traz à tona seus vínculos com a Hungria, com as experiências e a cultura específicas de seu país natal.

O artigo de Ranieri Carli, “As anotações de Lukács em Viena e as origens de uma teoria marxista da literatura”, abre a seção *Artigos*. Nele, o autor investiga os escritos do filósofo húngaro durante seu exílio em Viena, com foco naqueles que versam sobre literatura, publicados na revista *Die rote Fahne*, e que permitem acompanhar os primeiros passos de Lukács no campo da crítica literária marxista, marcados por linhas de continuidade, revisões e contradições.

Em “Por sorte, você não nos foi poupado. Os últimos artigos publicísticos de Georg Lukács sobre Endre Ady e Béla Bartók”, Antonia Opitz revisita a afirmação de Hans Magnus Enzensberger de que Lukács desconheceria a lírica, o que explicaria o seu bem-vindo silêncio a respeito, ao apresentar, contrariamente, testemunhos da íntima relação do filósofo húngaro com esse gênero literário. A proximidade de Lukács à lírica se expressaria em artigos diversos, mas aqueles sobre Endre Ady ocupam um lugar especial, devido à onipresença do poeta húngaro na publicística de Lukács.

Leonardo Bruno Lopresti, em “Lukács ante Aristóteles: la catarsis como categoria general de la estética”, retraza a presença do filósofo grego na *Estética* do período tardio de Lukács ao analisar o problema da catarse, tematizando, inicialmente, seu sentido em textos de Aristóteles, para então acompanhar como Lukács reformula esse problema em uma perspectiva de recusa de certa postura sectária que faz *tábula rasa* das tradições filosóficas anteriores ao marxismo.

Thiago Sampaio Pacheco realiza, em “Características gerais da antítese estética do século XIX e o realismo como categoria possível em Franz Kafka”, uma leitura imanente do romance *O processo* para, então, defender que a crítica de Kafka à reificação sob o capitalismo atinge, em algumas obras, uma expressão realista, na medida em que seu “estilo poderoso” permite que ele desmistifique “a razão burguesa vulgar”.

Em “A miséria ecológica: para a crítica aos ecologismos capturados pelo capital”, Julio Cesar Pereira Monerat estabelece um paralelo entre duas correntes do ecologismo, tal como caracterizadas por Martínez-Alier, e as correntes filosóficas estudadas por Georg Lukács no contexto da decadência ideológica, de modo a apontar os fundamentos para uma crítica não só aos ecologismos apresentados, mas também ao modo como o capitalismo busca superar a crise ambiental.

O artigo de Paulo Henrique Furtado de Araujo, “Glosa sobre alguns aspectos gerais do estranhamento (Entfremdung) em *Para uma ontologia do ser social de Lukács*”, discute alguns aspectos gerais do estranhamento, tal como abordados por Lukács em sua obra de maturidade, atentando-se para o aspecto histórico e também processual dessa categoria. O autor considera ainda a leitura de Marx de Moishe Postone, que confere destaque à determinação do capital como sujeito automático, para propor que se trata, afinal, de “uma crítica ao trabalho proletário no capitalismo”.


Na seção *Resenhas*, Wesley Souza comenta o livro *O indivíduo abstrato – subjetividade e estranhamento em Marx*, de Vinícius dos Santos, publicado em 2021, pelo Paco Editorial.

Referências

- BENJAMIN, W. (1991) *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BUCK-MORSS, S. (1977) *The Origin of Negative Dialectics*. New York : McMillan Publishers.
- HONNETH, A. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: AKAL.
- JAMESON, F. (2016) *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec.
- JAMESON, F. (2002) *The Political Unconsciousness. Narrative as Socially Symbolic Art*. London: Routledge.
- JAY, M. (1984) *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- JUNG, W. (2001) *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- KRAUSZ, T.; MESTERHÁZI, M. (1993) “Lukács’s *History and Class Consciousness* in the Debates of the 1920s. On the Bolshevik Reception of the Early Marxism of György Lukács”. Em: ILLÉS, L. et al. (eds.), *Hungarian Studies on György Lukács*. Budapest: Akadémiai Kiadó, tomo 1, p. 139-166.
- LUKÁCS, G. (2016) *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo.
- LUKÁCS, G. (1969) *Historia y conciencia de clase*. México DF: Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (2013) *Ontología del ser social. La alienación*. Buenos Aires: Herramienta.
- MONTAIGNE, M. de (2013) *Ensayos*. Buenos Aires: Losada.
- MERLEAU-PONTY, M. (1974) *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Siglo XX.



DOSSIÊ



ATUALIDADE DE
HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE
CLASSE

JORGE GRESPAN

Jorge Grespan é professor do Departamento de História da Universidade de São Paulo- USP.
Doutor em História e Economia pela USP, com pós-doutorado pela Universidade de Berlim,
na Alemanha.

Na tradição marxista, talvez não haja livro que tenha provocado mais polêmica do que *História e consciência de classe*, de György Lukács. Já na época em que foi publicado, ele foi objeto de resenhas e críticas severas por parte de correligionários do seu autor, em especial na Alemanha, na União Soviética e na Hungria¹. Desde então, ele seguiu sendo objeto de debate e de numerosos estudos. Nesse sentido, um destaque especial deve ser dado ao livro de Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, que já em 1955 considera *História e consciência de classe* como a origem do que chama de “marxismo ocidental”, isto é, como uma abertura para interpretações do marxismo radicalmente distintas das predominantes na Segunda e na Terceira Internacional (Merleau-Ponty, 1955, p. 46-85). A partir daí, e malgrado as autocríticas do próprio Lukács, *História e consciência de classe* tornou-se um clássico diante do qual todos que querem escrever sobre marxismo tem de se posicionar criticamente.

Nesse sentido, o texto que se segue constitui uma breve tomada de posição em relação a alguns dos temas tratados por Lukács em 1923, breve também porque seria impossível pretender abordar em detalhe o vasto leque de questões de que o livro trata. Assim, o que proponho aqui é um recorte em torno de alguns dos problemas que venho discutindo há muitos anos com os estudantes de meus cursos de Teoria da História na Universidade de São Paulo, principalmente sobre o papel da dialética na compreensão da importância do fetichismo e de suas consequências para o conhecimento e a superação prática da sociedade capitalista.

É fato conhecido que Lukács praticamente descobriu o fetichismo em meio aos demais conceitos da crítica de Marx ao capitalismo, uma vez que os mais destacados intérpretes dessa crítica tendiam até então a privilegiar os aspectos estritamente econômicos e políticos da obra de Marx, e a considerar a quarta seção do primeiro capítulo de *O capital* como uma espécie de apêndice histórico-cultural coroando a análise científica do valor e da mercadoria. Lukács, porém, percebeu o fetichismo como o núcleo da crítica de Marx. A inversão do mundo inaugurada quando as coisas se apresentam na posição de sujeito determinante da vida das pessoas, agora reduzidas à condição de objetos postos aí, só aparentemente livres, acabaria por se ampliar para todas as esferas da existência social. Para Lukács, o capital aliena não só os trabalhadores da propriedade dos meios de produção, mas todos os indivíduos do controle efetivo dos mecanismos que regulam seu convívio; automatiza não só a reprodução econômica do capital, mas a reprodução de todas as esferas sociais associadas a ela; contradiz-se não só

¹ Sobre as críticas dirigidas a *História e consciência de classe* desde sua publicação até o final do século XX, ver Löwy, 1998, p. 203 et passim. Esse livro de Löwy constitui um dos melhores estudos sobre a obra de Lukács disponíveis em português.

pela queda da taxa de lucro ou por qualquer outra forma de crise econômica, mas também pelo descompasso entre os subsistemas em que se divide a vida burguesa e as crises daí resultantes. A compreensão profunda da crítica de Marx ao mundo que o capital instituiu permitiu a Lukács extrapolar os limites das interpretações do marxismo predominantes até 1923, para que essa crítica abrangesse os fenômenos referentes à consciência dos agentes históricos e contribuísse para a imprescindível revolução socialista.

I-

Talvez Lukács tenha começado *História e consciência de classe* pelo ensaio “o que é marxismo ortodoxo?” por prever parte das críticas que receberia. De fato, grande parte das objeções feitas a seu livro apontam nele a presença de matrizes teóricas que seriam incompatíveis com o marxismo. Seria o caso do kantismo, em primeiro lugar, que havia formado escola na Alemanha do final do século XIX e era quase hegemônico no cenário acadêmico desse país no começo do século XX. Também seria o caso da sociologia de Georg Simmel e de Max Weber, de inegável importância no ensaio “a reificação e a consciência do proletariado”. Por fim, seria o caso especial da filosofia de Hegel, cuja dialética inspira as críticas decisivas de Lukács às interpretações marxistas da época.

Contudo, já ao definir uma “ortodoxia marxista”, Lukács antecipa a resposta a esse tipo de objeção. No conhecido trecho inicial de *História e consciência de classe*, ele diz:

Um marxista “ortodoxo” declarado poderia reconhecer de modo incondicional todos esses novos resultados, condenar todas as teses particulares de Marx – sem, por um minuto, renunciar à sua ortodoxia marxista. [...] Marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento acrítico dos resultados das investigações de Marx, não significa uma “crença” nessa ou naquela tese ou a interpretação de um livro “sagrado”. Em questões de marxismo, a ortodoxia se refere exclusivamente ao *método*. (Lukács, 1968, p. 171)²

A incorporação de proposições elaboradas em contextos teóricos distintos do marxismo só constituiria ecletismo, portanto, se houvesse necessidade de aderir a “teses particulares de Marx”, teses que fossem eventualmente incompatíveis com as ideias incorporadas de fora. Uma vez que Lukács considera esse tipo de adesão algo “acrítico”, chegando a ridicularizá-la como comparável a uma atitude religiosa, ele se sente à vontade para incluir na reflexão marxista

² As traduções feitas neste texto são todas de minha autoria.

elementos de matrizes diversas, desde que coerentes com o sentido geral da crítica de Marx ao capitalismo, a saber, o “método”. Esse é o critério pelo qual ele mesmo condena o ecletismo de tantas interpretações marxistas correntes no começo do século XX: elas são incompatíveis não com “teses particulares” de Marx, mas com seu método dialético que se resume, afinal, à relação entre teoria e prática, à práxis revolucionária.

Assim, não é um acaso a escolha por Lukács da décima-primeira tese de Marx sobre Feuerbach para a epígrafe desse ensaio inicial do livro. Todos os autores que incorporam ao marxismo ideias que contrariam ou minimizam o sentido revolucionário da teoria de Marx, são denunciados por Lukács por seu “ecletismo” e considerados como “revisionistas”. O mesmo não ocorre quando são incorporadas ideias cujo conteúdo não trai o objetivo de “transformar o mundo”, nas palavras da décima-primeira tese, e permite alargar o poder de explicação do marxismo para situações posteriores à época em que Marx viveu e formulou sua crítica original do capitalismo.

De fato, é possível traçar o percurso das referências de Lukács a outros autores como se constituíssem quase uma “história da filosofia” latente nos ensaios de *História e consciência de classe*. Conceitos que não pertencem ao *corpus* do marxismo original são absorvidos e redefinidos, de modo análogo àquele pelo qual o capital industrial moderno absorve e redefine as formas mais antigas de capital em função de suas próprias necessidades. É como se, para Lukács, o marxismo tivesse todo o direito de absorver elementos das filosofias passadas, depois de ter descartado os elementos equivocados ou superados delas e, principalmente, o todo de cada uma dessas filosofias.

22

II-

O ponto distintivo do projeto de *História e consciência de classe* é a retomada da dialética como método de análise da sociedade burguesa tal como de início proposta por Hegel e depois reelaborada de modo crítico por Marx. Na contramão da tentativa de grande parte dos marxistas do começo do século XX de atualizar o pensamento de Marx, tornando-o compatível com as vertentes científicas então dominantes e, para isso, enfatizando sua dimensão “materialista”, Lukács evoca sua dimensão dialética, apesar da acusação de “idealismo” que tal evocação certamente traria e trouxe para si.

De fato, era grande a influência de vertentes científicas sobre o marxismo na época. Lukács nomeia especificamente o neokantismo e o positivismo como vertentes principais,

discutindo principalmente com os marxistas adeptos da primeira vertente, sem esquecer os da segunda, “discípulos de Mach” (Lukács, 1968, p. 174). Embora distintas, em ambas as vertentes Lukács assinala o princípio que cinde sujeito e objeto do conhecimento, como já havia observado Engels³; assinala, porém, mais ainda, o princípio que cinde conhecimento e ação, teoria e prática. A adoção desse princípio por tantos marxistas revela, para Lukács, a clara intenção de despir o marxismo de seu componente revolucionário, transformando-o em mero diagnóstico dos problemas do capitalismo, diagnóstico que, por crítico que fosse, estava impossibilitado de levar a uma conseqüente ação transformadora.

O efeito dessas concepções havia sido decisivo em 1914 com a votação dos créditos de guerra pela social-democracia no Reichstag. Ele novamente se fez sentir depois de 1918, quando se abriu uma situação revolucionária em toda a Europa central e oriental na esteira da Revolução Russa. Era fundamental que, na seqüência dos acontecimentos na Rússia ocorressem revoluções nos países da Europa central e que depois elas se alastrassem para a Europa ocidental e para outras partes do planeta. E, realmente, as revoluções socialistas estavam ocorrendo no sul e no norte da Alemanha, na Áustria, no norte da Itália e na Hungria, país natal de Lukács e onde ele atuou como comissário do povo da República Conselheira, em 1919. Essas revoluções não encontraram, porém, apoio na maioria dos deputados social-democratas, não por acaso os adeptos da “atualização” do marxismo pela incorporação de ideias do positivismo e do neokantismo. Era urgente o combate a essas ideias, e a melhor forma de fazê-lo parecia ser, não só para Lukács, mas também para Karl Korsch e para o Lenin dos *Cadernos sobre a Lógica de Hegel*, a retomada da dimensão dialética do marxismo.

Portanto, a discussão de Hegel em *História e consciência de classe* tem uma intenção claramente política. Trata-se de fazer uma oposição teórica a Kant e a Mach para fazer uma oposição prática à atitude que Lukács não cessa de condenar sob o nome de “fatalismo”, ou seja, a de esperar que o curso objetivo dos acontecimentos históricos leve por si só ao colapso do capitalismo e ao advento do socialismo, sem que os agentes revolucionários, os “sujeitos da história” na linguagem de Hegel, tenham de desempenhar um papel central nesses acontecimentos. Ao contrário, se a vitória de uma revolução comunista depende da ação organizada e decidida da classe social revolucionária, é preciso conhecer bem as condições sob as quais a organização e a decisão da classe se formam e se mantêm, ou seja, a consciência que

³ Lukács elogia a leitura de Hegel por Engels porque ressalta na dialética o “processo constante de passagem fluida de uma determinação para outra, uma superação ininterrupta dos contrários” (Lukács, 1968, p. 173). Porém, ele afirma ser preciso ir além e destacar a dialética como relação entre teoria e prática, pois “para o método dialético, o problema central é a *transformação da realidade*” (Lukács, 1968, p. 174), não seu mero conhecimento.

a classe adquire de sua situação social e de suas possibilidades políticas. O recurso de Lukács à filosofia hegeliana tem principalmente essa finalidade, uma vez que, em Hegel, a relação entre fazer e saber é sabidamente essencial.

Embora o tema percorra a obra inteira de Hegel, ele se apresenta de modo mais próximo do interesse de Lukács nas *Lições sobre a filosofia da história universal*, livro póstumo baseado em cursos ministrados por Hegel na Universidade de Berlim entre 1823 e 1831, e cuja introdução foi publicada em separado sob o título de *A razão na história*. Ali Hegel explica que

Minha determinação consiste em que o que eu sou é também objeto para mim, em que eu não sou simplesmente isto ou aquilo, mas sou aquilo que sei. [...] Produzir-se, fazer de si próprio seu objeto, saber de si, eis a tarefa do espírito. O espírito produz-se e realiza-se conforme o seu saber de si; age para que o que de si mesmo sabe também se realize. (Hegel, 1955, p. 54 e 55-56)

Em outras palavras, o agente histórico hegeliano, ao saber de si, deve fazer de si o que sabe, pois é apenas ao fazer-se que ele pode saber o que é. Em cada momento do seu fazer, ele conhece o que é e o que pode vir a ser, e procura realizar seu potencial, pois sua ação produz um resultado ainda insuficiente que o leva a agir de novo até que o resultado corresponda à potencialidade. De certo modo, assim, Hegel propõe já a relação crucial entre teoria e prática, afastando-se de uma filosofia contemplativa na qual não só sujeito e objeto, mas também saber e fazer constituem instâncias simplesmente distintas. Para ele, a consciência só é autoconsciência na medida em que se reconhece no outro, ou melhor, em que se faz outro e retorna a si enriquecida pela alteridade, sempre se transformando para tornar-se cada vez mais adequada a seu potencial, chamado por Hegel de “conceito”⁴.

24

A apropriação dessas categorias é crucial para o entendimento da práxis por Lukács, que começa o item quatro do ensaio inicial de *História e consciência de classe* afirmando: “Mas esse pôr a si mesmo, produzir e reproduzir a si mesmo é justamente: efetividade (*Wirklichkeit*)” (Lukács, 1968, p. 188). Assim, a realidade é definida como efetivação, como realização de tendências potenciais mediante a autoprodução, o fazer-se. Lukács assinala nesse ponto “o parentesco profundo do materialismo histórico com a filosofia de Hegel”: ele residiria na “função da teoria como *autoconhecimento da realidade*”, e não como algo acrescentado à realidade a partir de fora, um pensamento de um sujeito cindido do mundo objetivo.

⁴ “O objetivo, porém, é que ele [o espírito] se torne consciente de que ele insista em conhecer a si mesmo tal como ele é em si e para si mesmo [...] em que ele engendre um mundo espiritual que seja adequado ao seu *conceito*, que cumpra e realize sua verdade, que produza a religião e o Estado de forma que sejam adequados a seu *conceito*, que sejam seus na verdade ou na ideia de si mesmo, - Ideia é a realidade que é apenas o espelho, a expressão do seu *conceito*” (Hegel, 1955, p. 61. Grifos meus).

Contudo, é nesse ponto exato que também incide a crítica de Lukács a Hegel. Na sequência imediata do texto citado acima, Lukács diz que a formulação de Hegel é “abstrata”, resultado de uma compreensão ainda insuficiente da própria dialética:

Marx reprova Hegel por não ter superado efetivamente a dualidade de pensamento e ser, da teoria e da práxis, do sujeito e do objeto [...] ‘O filósofo aparece somente como o órgão pelo qual o espírito absoluto, que faz a história, chega à consciência depois do curso do movimento. A participação do filósofo na história se reduz a essa consciência tardia, pois o espírito absoluto cumpre inconscientemente o movimento efetivo. O filósofo chega, portanto, *post festum*’. (Lukács, 1968, p. 188-189)

O texto de Marx citado acima por Lukács alude a um raciocínio hegeliano que pode ser encontrado, mais uma vez, nas *Lições sobre a filosofia da história universal*. De fato, Hegel aí afirma que a atuação dos grandes personagens da história prescinde de eles conhecerem o sentido último do que fazem, “pois são [pessoas] práticas”; só “sabem e querem sua obra” (Hegel, 1955, p. 98). Em contrapartida, o filósofo está postado no fim do processo e conhece seu sentido final; mas, justamente por isso, não tem mais o que fazer na história, não pode mudar o curso dos acontecimentos pois esse curso já se encerrou quando o filósofo descobre seu sentido. É por isso que Hegel sempre associa ao filósofo a imagem da coruja de Minerva, que levanta voo apenas à noite, depois de encerrado o dia, depois que tudo se realizou. Nessa oposição entre o personagem ativo e o filósofo desponta o conceito hegeliano de verdade, definido não como a correspondência epistemológica tradicional entre o enunciado e o observado, e sim como o resultado real de um processo efetivo. Colocado no final do processo histórico, o filósofo sabe a verdade, mas não age e não pode agir; em contrapartida, o personagem histórico age, mas não pode conhecer a verdade plena, só aquela que já se configurou parcialmente no momento de sua ação. Assim, a verdade é o que se realiza, mas só é completa, só é verdade, de fato, quando deixa de se realizar.

A conclusão de Lukács é que, se a alma da dialética em geral está na unidade de teoria e prática, Hegel fica aquém da exigência proposta por seu próprio programa filosófico. Assim, é correta a crítica de Marx, pois Hegel não teria conseguido, apesar de seus esforços, dissolver a “dualidade de pensamento e ser, de forma e matéria” que justamente fazia parte de sua própria crítica fundamental às filosofias de Kant e Fichte. É claro, afirma Lukács, que essa deficiência tem uma causa objetiva, pois as “forças que impulsionam efetivamente a história [...] não eram ainda claras e visíveis na época” em que Hegel elaborou seu sistema (Lukács, 1968, p. 190). Por isso, Hegel não teria podido perceber que a luta de classes era a força histórica decisiva e teve de considerar os povos e seus grandes personagens como os agentes do espírito,

representantes do verdadeiro sujeito ativo, e os filósofos, como os representantes do verdadeiro sujeito autoconsciente. Mais bem situado historicamente, Marx teria “afastado da dialética os vestígios mitologizantes dos ‘valores eternos’ [...] e levado às últimas consequências lógicas a tendência histórica embutida na filosofia hegeliana” (Lukács, 1968, p. 189).

Assim, a crítica de Marx a Hegel não só manteria o núcleo dialético como também corrigiria o desvio que ele sofre nas mãos de seu idealizador, ainda preso às dualidades da filosofia anterior. Nesse sentido, a dialética de Marx seria ainda mais consequente do que a de Hegel, precisamente por completar os requisitos da unidade de sujeito e objeto, teoria e prática. Marx teria, de fato, encontrado essa unidade que Hegel pensou encontrar nos povos, pois estava em condições de perceber que o proletariado industrial seria o candidato histórico a realizar a tarefa de emancipação da humanidade, de reencontro pleno do sujeito que age com o objeto em que se efetiva sua ação.

Trata-se, aqui, da conhecida formulação de Lukács a respeito do “sujeito-objeto idêntico”: conhecer sua situação social específica implica para o proletariado conhecer a situação na qual a totalidade do gênero humano foi posta pelo domínio histórico do capital industrial, a alienação e a desumanização, das quais apenas o proletariado é capaz de arrancar, pela sua ação revolucionária, a humanidade. O momento final de todas as várias esferas da dialética hegeliana, na lógica, na arte, na religião, no direito, ou seja, a conciliação que passa a unir os extremos pela inversão da má em boa infinitude, esse momento seria atingido, do ponto de vista do materialismo marxista, pelo proletariado em sua revolução vitoriosa. Trata-se de uma leitura coerente com várias passagens em que Marx, sozinho ou na companhia de Engels, abordou o tema da consciência de classe proletária; mas é, ao mesmo tempo, uma leitura evidentemente inspirada pela perspectiva da conciliação hegeliana, conforme a qual o momento positivo predominaria no fim da história, fazendo de seu curso uma “teodiceia” laica⁵. A identidade final de sujeito e objeto, que mantém os polos, mas numa relação positiva, indicaria o termo do longo percurso da história da luta de classes e, com isso, a emancipação do ser humano, agora capaz de determinar com plena consciência seu destino.

Esse otimismo, pelo qual Lukács foi criticado tantas vezes e que ele mesmo criticou no Prefácio de 1967 (Lukács, 1968, p. 25), certamente é consequência da época em que *História*

⁵ “Nessa medida, nossa consideração é uma teodiceia, uma justificação de Deus [...] Deve-se conceber o mal existente no mundo em geral, incluindo a perversidade; deve-se reconciliar o espírito pensante com o Negativo e é na história mundial que a massa inteira do mal concreto é posta diante dos nossos olhos [...] Essa conciliação só pode ser alcançada por meio do reconhecimento do Afirmativo no qual aquele Negativo desaparece como algo de subordinado e superado.” (Hegel, 1955, p. 48)

e consciência de classe foi escrita. Entre 1917 e 1924 ocorreram vários movimentos revolucionários em toda a região central da Europa, como já mencionado, movimentos acompanhados de perto por Lukács. A urgência e a possibilidade de êxito das revoluções decerto contribuíram para exacerbar a posição política de Lukács e a levá-lo a incorporar o otimismo próprio à filosofia da história hegeliana.

Além dessa questão social “objetiva” haveria outra, “subjetiva”, para retomar os termos em que o problema é colocado. Como confessa o Prefácio de 1967, Lukács nutria na época “um ódio cheio de desprezo pela vida no capitalismo”, e sentia-se em um “estado de desespero geral” (Lukács, 1968, p. 13) até o fim da Primeira Guerra Mundial. Era compreensível, portanto, que nas revoluções que se seguiram à Russa ele buscasse uma solução radical, algo como a identidade “absoluta” hegeliana, a grande conciliação que compensaria todo o penoso caminho da luta de classes. Para Lukács, nesse encontro dialético, o lado objetivo seria temperado pelo subjetivo, evitando qualquer tipo de “fatalismo”, bem como o lado subjetivo seria temperado pelo objetivo, evitando qualquer tipo de “voluntarismo”.

III-

27

A origem kantiana e weberiana do conceito de “forma objetiva” foi diversas vezes apontada⁶. De fato, a diferença entre “coisa em si” e “objeto” é um dos núcleos principais da *Crítica da razão pura*, merecendo especial destaque no importante capítulo “Dos fundamentos da diferenciação de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos” (Kant, 1956, p. 287-308). Para Kant e aqueles que seguem sua tradição de pensamento, essa diferença se fundamenta na impossibilidade de conhecer as coisas em si mesmas, isto é, sua existência independente do modo como são conhecidas, pois o conhecimento é não uma apreensão passiva de algo externo ao sujeito que conhece e sim a configuração da coisa pelo aparelho cognitivo específico do sujeito. Ao apreender a coisa, o sujeito do conhecimento não é passivo; ele a elabora ativamente de acordo com a capacidade de apreensão que o caracteriza como sujeito. Assim, a coisa é cognoscível apenas como objeto, termo que Kant emprega retomando a etimologia latina: algo que é lançado em direção a algo, no caso, a coisa tal como é para o sujeito que a apreende ativamente. Portanto, coisa e objeto não são sinônimos e não é por acaso

⁶ Apenas como exemplo, cf. Habermas, 1995, pp. 474-489, e Starosta, 2003.

que o polo contraposto ao sujeito é o objeto, e não a coisa em geral, ou a coisa “em si” mesma, ou ainda, o “númeno”.

Lukács certamente retoma essa distinção que remonta a Kant. No entanto, como foi dito no primeiro item acima, a retomada se dá no âmbito de uma apropriação muito específica das categorias filosóficas às quais a crítica lukacsiana do capitalismo recorre, redefinindo a função que elas possuíam em sua origem. Assim, Lukács encontra um eco da distinção kantiana em várias passagens dos próprios escritos de Marx, que explicam como certas coisas, ao entrar em formas específicas de sociabilidade, adquirem um caráter distinto do que possuíam antes. São passagens em que Marx caracteriza, por exemplo, a distinção criada pelo capital entre um ser humano e o tipo de trabalhador que ele passa a ser quando escravizado; ou entre uma máquina em geral e a máquina como elemento do capital constante; ou ainda entre o ouro e o dinheiro. A partir da distinção feita por Marx, Lukács conclui:

Essa objetivação (Objektivierung) racional esconde sobretudo o caráter imediato – qualitativo e material – de coisa (Dingcharakter) de todas as coisas. Na medida em que os valores de uso, sem exceção, aparecem como mercadorias, eles recebem uma nova objetividade [...] na qual sua coisidade (Dinghaftigkeit) original, própria, é eliminada e desaparece. (Lukács, 1968, p. 267)⁷

28

A diferença entre “coisa” e “objeto” é claramente exposta no texto. As coisas – pessoas, máquinas, terra, ouro – assumem uma “objetividade” específica dentro de relações sociais específicas que definem sua função. Contudo, ao contrário da distinção estabelecida por Kant, válida para o conhecimento humano e em qualquer situação, a distinção de Marx é válida para as relações sociais reais e dentro dos limites históricos dessas relações. No caso do capitalismo, coisas como “valores de uso aparecem” sob a forma social de objetos como “mercadorias”. Essa “forma objetiva”, no entanto, exerce uma função muito especial: as coisas atuam como mediadoras da sociabilidade mercantil, “escondendo” essa sociabilidade mesma, que só aparece para os agentes humanos como relação entre coisas. Trata-se, evidentemente, do conceito de “fetichismo”, pelo qual Marx caracteriza as relações sociais capitalistas e ao qual Lukács atribui uma importância central em sua interpretação do pensamento de Marx, destoando das interpretações predominantes na tradição marxista do começo do século XX.

Não é preciso retomar aqui todas as características do fetichismo já descritas por Marx. O que interessa é verificar como Lukács reconstitui a caracterização de Marx e a quais outras

⁷ As referidas citações de Marx aparecem já no primeiro ensaio do livro, na pg. 185. Depois, o ensaio sobre a reificação trazem trechos da *Ideologia alemã*, sobre o solo e a renda da terra.

categorias ele as relaciona. Para Lukács, o capitalismo engendra “novas objetividades” ao generalizar a produção de mercadorias, consolidando o valor e sua medida, o trabalho abstrato, como formas dominantes da vida social. Assim, consolida-se a eliminação do aspecto qualitativo do trabalho útil e do valor de uso, para isolar o puro aspecto quantitativo do trabalho presente nas mercadorias e que permite a comparação de seu valor no ato de troca. A comparação do valor das mercadorias e o cálculo por meio do qual essa comparação é possível constituem, para Lukács, o aspecto marcante da sociedade dominada pelo capital, impondo-se mesmo às formas mais corriqueiras da vida que nela levam as pessoas.

Aqui, é evidente a influência de Simmel. De fato, o diagnóstico de que a qualidade das coisas é desprezada em nome de sua quantidade pura é elemento-chave na crítica da *Filosofia do dinheiro* ao mundo burguês. Contudo, é preciso também lembrar da objeção de Lukács a Simmel no ensaio sobre a reificação na *História e consciência de classe*: apesar do acerto em relação à quantificação e ao cálculo, a *Filosofia do dinheiro* erraria ao circunscrever esses fenômenos às “formas mais vazias e exteriores, mais distantes do próprio processo vital do capitalismo”, ou seja, à mercadoria e ao dinheiro “destacadas do seu solo natural capitalista” (Lukács, 1968, p. 271-272), como se elas existissem desde sempre, não determinadas pelo capital industrial na modernidade. Ao contrário, afirma Lukács, a preocupação com o cálculo e com a dimensão quantitativa é própria ao período histórico mais recente, dominado pelo capital, ao qual Simmel não presta a devida atenção, deixando escapar o ponto crítico: é o capital que confere ao dinheiro a forma atual de intermediário geral das trocas e o poder de impor a quantificação e o desprezo pela qualidade; é o capital que, nas palavras de Marx, como “sujeito automático” (Marx, 1984, p. 169) do processo de criação de valor, tem a força de engendrar “objetividades” subordinando todas as formas sociais à finalidade de autovalorização.

Essa referência à condição de “sujeito” atribuída por Marx à forma de capital permite compreender a categoria de “forma objetiva” para além do significado kantiano. Mais uma vez, é Hegel quem leva Lukács a superar o kantismo. Na perspectiva dialética retomada em *História e consciência de classe*, sujeito e objeto determinam-se recíproca e negativamente. Não apenas o objeto se lança na direção do sujeito e se define por ele; também o sujeito é determinado como o oposto de seu objeto específico, como o sujeito que se objetivou e que só em sua objetivação pode se conhecer e tornar-se sujeito. Portanto, a relação de determinação é recíproca e, por isso, ultrapassa o predomínio unilateral do “sujeito” kantiano, resultado que leva Lukács a procurar a contraparte do fetichismo, isto é, o efeito da subjetivação do capital sobre os sujeitos tradicionais da consciência e da ação histórica, a saber, os indivíduos e as classes.

Em outras palavras, se o capital assumiu o papel de “sujeito” da história contemporânea, subordinando tendencialmente todas as demais formas de sociabilidade, ele, com isso, rebaixa os agentes sociais a meros executores mais ou menos conscientes das necessidades da autovalorização do valor. E, na medida em que a mercadoria é a “forma elementar” das formas assumidas pelo capital nesse processo, o rebaixamento da subjetividade deve aparecer já na forma da mercadoria. De fato, na formulação do fetichismo feita por Marx no primeiro capítulo de *O capital*, Lukács encontra a formulação do movimento inverso, ou seja, do simétrico negativo do fetiche: quando o caráter social do trabalho privado só aparece como caráter “objetivo” das mercadorias, a relação social entre os trabalhadores privados acaba por se revestir dessa objetividade. Lukács salta para o momento seguinte do argumento de Marx, no qual a própria fonte produtora das mercadorias se torna mercadoria, e propõe que essa objetividade recria até mesmo a subjetividade do trabalhador no processo chamado de reificação (Lukács, 1968, p. 260-261).

Por essa dialética, sujeito e objeto também se opõem e, mediante sua oposição, determinam-se mutuamente. Contudo, não se trata aqui de uma dialética conciliadora, como em Hegel, para quem a objetivação é um momento negativo logo superado e inscrito no momento positivo da formação do sujeito. Dentro das relações sociais capitalistas, trata-se de uma dialética irremediavelmente crítica, na qual a objetivação é resultado de um processo social automático e não uma autorrealização do sujeito, é uma alienação que não conduz por si a uma formação posterior. Para chegar a algo semelhante à “identidade absoluta” hegeliana, isto é, à superação da cisão profunda de sujeito e objeto, seria inevitável um longo e penoso aprendizado pelos agentes históricos, um processo de superação dos obstáculos postos diante deles pela fetichização de suas práticas econômicas e pela reificação de suas consciências políticas.

30

IV-

Uma das consequências mais importantes da elevação do capital a “sujeito” do processo de autovalorização que pretende subordinar as demais formas sociais é que, assim, ele tende a compor uma totalidade. Como é sabido, o conceito de totalidade constitui um dos pontos mais polêmicos de *História e consciência de classe*, com críticas feitas pelo próprio Lukács no prefácio de 1967⁸. Lendo o livro um século depois de sua publicação, quando justamente a ideia

⁸ Mais exatamente, a objeção de Lukács refere-se à afirmação inicial do segundo ensaio do livro, que diz: “Não é o predomínio dos motivos econômicos na explicação da história que diferencia decisivamente o marxismo da

de totalidade é desprezada no quadro dominante do pensamento atual, sua presença decisiva parece desautorizar o conjunto da análise histórica lukácsiana. Porém, tal como formulado em *História e consciência de classe*, o conceito de totalidade é mais complexo do que o significado corriqueiro do termo e requer, por isso, uma análise mais detida.

Lukács introduz o conceito no contexto de sua crítica ao método científico preconizado pelo triunfo da perspectiva positivista e neokantiana no cenário científico e filosófico alemão do começo do século XX. Ao ser transposta para a análise da sociedade, essa perspectiva propunha partir dos fatos em seu isolamento, como dados cuja origem e conexão não interessa à análise. Ao contrário, diz Lukács, na crítica do capitalismo inaugurada por Marx, o conhecimento

Depende, por um lado, de separar os fenômenos de sua forma imediatamente dada, de encontrar as mediações pelas quais elas podem ser referidas ao seu núcleo, à sua essência, e nele concebidos; por outro lado, de obter o entendimento do seu caráter de fenômeno, de sua aparência como sua forma de aparecimento *necessária*. [...] Apenas nesse contexto, que ajusta em uma *totalidade* os fatos individuais da vida social como momentos do desenvolvimento histórico, é que um conhecimento dos fatos se torna possível como conhecimento da *realidade efetiva*. (Lukács, 1968, p. 179)

31

Em primeiro lugar, a totalidade é definida como referência do fenômeno a seu “núcleo” de inteligibilidade, ao sentido que escapa de sua forma “imediate” e que só se revela na “mediação”, na conexão com um elemento presente no fenômeno, mas também ausente dele quando tomado de modo isolado dos demais. No caso da análise marxista do capitalismo, evidentemente, esse sentido se articula pela subordinação das formas e dos fenômenos sociais à valorização do capital, que constitui o “núcleo” ou a “essência” referida no texto. Assim, os “fatos individuais da vida social” deixam de aparecer como fatos isolados talvez surgidos por acaso, e passam a ser considerados como manifestação “necessária” do impulso permanente do capital a se valorizar, conjugando-se a outros fatos para compor a “realidade efetiva” do capitalismo, isto é, a realidade produzida pela lógica da autovalorização.

A presença no texto de dois termos da lógica modal, “necessidade” e “realidade efetiva”, revela o significado do conhecimento proposto por Lukács: trata-se de “conceber” fatos e formas sociais, de poder conectá-los em um “conceito” que expõe a passagem do “fenômeno” ao “núcleo” e do “núcleo” ao “fenômeno”. Em princípio, a “totalidade” reduz-se a isso, ou seja, a uma relação entre um fato e seu sentido que formam um todo autoexplicativo sem precisar do

ciência burguesa, e sim o ponto de vista da totalidade”. Em 1967, Lukács considera essa posição como um “exagero hegeliano” (Lukács, 1968, p. 22-23).

recurso a elementos externos a ele para permitir o entendimento desse fato. Um exemplo clássico seria a relação entre senhor e escravo, tal como apresentada e desenvolvida por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*. Ambos formam uma totalidade em sua relação porque a dinâmica que dela resulta é suficiente para entender como se definem e redefinem seus polos. A totalidade, porém, é formada por apenas essa relação entre os dois polos, e não pelo conjunto exaustivo e enciclopédico de todas as coisas possíveis.

Em segundo lugar, a totalidade é caracterizada como “concreta” logo na sequência da passagem citada acima. Lukács explica o adjetivo transcrevendo a conhecida fórmula da *Introdução* escrita por Marx em 1857, na qual o “concreto é síntese de múltiplas determinações” (Lukács, 1968, p. 180). Por sua vez, a definição de Marx pressupõe a definição hegeliana, por certo conhecida de Lukács, que retoma a etimologia latina: “concreto” vem do verbo “con-crescere”, crescer junto; ou seja, a oposição de dois polos cria uma dinâmica que determina o conteúdo de cada um e que modifica a seguir essa determinação, fazendo com que eles “cresçam” um para o outro e um pelo outro. Desse modo, a totalidade não é “concreta” porque é tangível, material, e sim porque relaciona seus termos em uma mútua determinação que é simultaneamente mútua diferenciação, isto é, cada termo é o oposto do seu outro, e do seu outro específico, e não de um outro qualquer. Pela “concretude” criada na oposição, a totalidade também não é uma massa de elementos homogêneos, não é a redução de qualidades diferentes a uma qualidade que uniformiza seus elementos em um conjunto indiferenciado. Ao invés, ela cria diferenças.

Esse componente dialético da “totalidade” é crucial para entender a análise lukacsiana da sociedade burguesa do século XX. Para Lukács, ao subordinar as várias formas “individuais da vida social” à sua lógica de valorização, o capital não as uniformiza; ao contrário, as diferencia em diversas instâncias que constituem o que chama de “sistemas parciais” (Lukács, 1968, p. 276) da vida social. É então que despontam no texto considerações claramente inspiradas na obra de Weber a respeito da empresa, do Estado, do direito, da burocracia. Em todas essas dimensões nas quais se distribui a totalidade da vida social, chamadas por Lukács de “sistemas parciais”, os elementos fundamentais da lógica do valor e da valorização comparecem para redefinir a função original que os guiava. Em todos eles, passa a predominar a lógica do cálculo e da quantificação que deve permitir a previsão dos resultados como se tivessem sido produzidos por uma máquina.

A crítica weberiana da racionalização moderna é trazida por Lukács para a crítica marxista do capitalismo porque o próprio Weber se aproxima aqui bastante de Marx. Weber

considera o Estado como uma “empresa, tanto quanto uma fábrica” que retira de seus funcionários o controle dos seus instrumentos de trabalho e os submete a uma forma de administração análoga à técnica fabril e, com isso, funcional à meta de valorizar o capital (Lukács, 1968, p. 270-272)⁹. O mesmo ocorre em relação à burocracia, que emula até a produção capitalista de mercadorias, com a “decomposição de todas as funções sociais em seus elementos [...] com uma divisão racional e desumana do trabalho semelhante, pelo aspecto técnico-maquinal, ao que encontramos na empresa” (Lukács, 1968, p. 273-274). Por fim, o mesmo ocorre em relação ao direito moderno, cujo funcionamento é descrito por Weber em termos bastante radicais¹⁰. Lukács conclui essa análise dos “sistemas parciais” com uma importante citação de Engels:

Em um Estado moderno, o direito deve corresponder não só às condições econômicas gerais, ser não só sua expressão, mas também sua expressão coerente em si mesma, que não se deixa abalar por contradições internas. E para consegui-lo, reflete as condições econômicas de modo cada vez mais infiel¹¹.

O que interessa a Lukács nesse texto de Engels é a contradição do direito moderno entre não querer ser contraditório do ponto de vista de sua lógica interna e acabar, com isso, traindo a função a ele atribuída pela lógica da autovalorização do capital. Esta última lógica impõe ao direito a forma do cálculo e da previsibilidade, mas determina uma lógica interna, uma coerência teórica que leva a uma progressiva discrepância para com as necessidades do capital. O direito moderno surge aqui como exemplo de um “sistema parcial” que se afasta da totalidade capitalista ao buscar corresponder a ela. Para Lukács, o mesmo acontece com os demais “sistemas parciais”, de modo a configurar a totalidade da vida social como produto de relações dialéticas no sentido marxista, isto é, um todo complexo e marcado pela autonegação.

Novamente, Lukács incorpora uma ideia weberiana nesse ponto ao se referir ao “caráter formal dessa racionalidade”, pela qual os diversos “sistemas parciais” se integram apenas porque todos passam a se reger pela lógica do cálculo e da quantificação. Novamente, porém, a ideia de Weber adquire um sentido marxista, pois também Marx caracteriza a subsunção do trabalho ao capital como sendo, antes de tudo, “formal”. Antes de impor ao trabalhador um

⁹ Lukács faz nesse ponto diversas citações dos escritos de Weber.

¹⁰ “[...] o juiz, como no Estado burocrático, com suas leis racionais, é mais ou menos um autômato de parágrafos, no qual se insere por cima os documentos junto com os custos e as comissões, e ele cospe por baixo a sentença junto com fundamentos mais ou menos sólidos”, citado por Lukács (1968, p. 271).

¹¹ Trata-se da carta de Engels a Konrad Schmidt datada de 27/10/1890 (Lukács, 1968, p. 279).

regime de produção que faz com que ele trabalhe para a máquina e não o contrário, o capital arranca do trabalhador a propriedade dos meios de produção. Por causa disso, ao adquirir a força de trabalho e inscrevê-la como “capital variável”, o capital compõe com ela um todo baseado no direito de apropriação, baseado em uma instância formal que ele tentará a todo momento negar na instância real da produção, onde busca diminuir a proporção do capital variável em relação ao capital constante. Essa contradição entre o domínio “formal” do trabalho pelo capital e os imperativos reais da produção também em Marx desemboca em crises.

Em *História e consciência de classe*, o caráter “formal” do domínio da sociedade burguesa pelo capital está relacionado à expansão da lógica do cálculo e da quantificação para os demais “sistemas parciais”, cuja totalidade, portanto, é apenas “formal” e pode sempre se romper. Assim, uma última dimensão do conceito de “totalidade” em Lukács aparece com a crise, interpretada não só em sua dimensão econômica, mas também na dimensão social mais ampla da ruptura dos “sistemas formais”. A autonomia relativa que os “sistemas de vida” adquirem gradativamente em relação ao seu “núcleo” e em relação uns aos outros chega ao ponto em que a manutenção de sua unidade é inviável apenas pela força da analogia “formal” que os reúne. Em cada um, a lógica do cálculo conduz a resultados diferentes que tornam incoerente uma lógica geral. Lukács conclui, então:

Essa incoerência se manifesta de modo flagrante nas épocas de crise, cuja essência consiste em que – do ponto de vista destas considerações – a continuidade imediata da passagem de um sistema parcial para o outro é rompida e a independência que eles têm um do outro, sua referência contingente um ao outro, é subitamente imposta à consciência de todas as pessoas. (Lukács, 1968, p. 276)

A crise decorre, assim, da incoerência entre as várias formas de vida que a sociedade moderna multiplicou e que mantém coesas apenas porque impõe a elas a subordinação formal ao capital. Direito e política, ciência, literatura, economia e filosofia – formas da vida social estudadas em *História e consciência de classe* – tornam-se praticamente autônomas e perdem a funcionalidade que pareciam possuir no conjunto do sistema capitalista. A formalidade, a artificialidade desse sistema “é subitamente imposta à consciência de todas as pessoas” e, então, “perde-se qualquer imagem do todo” (Lukács, 1968, p. 279). Trata-se de um abalo das estruturas da reificação e, com isso, da oportunidade para uma práxis radicalmente transformadora da vida social.

V-

A partir da formulação do fetichismo do capital por Marx, Lukács procura compreender as formas sociais que se desenvolveram entre o fim do século XIX e o início do século XX, ampliando o poder do sistema capitalista em reificar as consciências. A subsunção formal do trabalho ao capital, capaz de criar as grandes manufaturas do século XVIII que constituem o mundo de que fala Adam Smith na *Riqueza das nações*, havia dividido o trabalho manual e fragmentado o processo de produção, impedindo que o trabalhador individual tivesse qualquer possibilidade de controle e conhecimento do conjunto de sua atividade. Além disso, já se introduzia nesse momento um prenúncio da automatização que viria com o sistema fabril na passagem do século XVIII para o XIX, na medida em que cada trabalhador devia repetir mecanicamente um mesmo tipo de movimento dentro de um mesmo lapso de tempo (Lukács, 1968, p. 262).

Essa situação viria apenas a se agravar com a subsunção real do trabalho e a maquinofatura, que retira das mãos do trabalhador até o controle do instrumento de sua atividade e garante a homogeneização de seu tempo de trabalho, agora facilmente regulado por outra máquina, o relógio. Trata-se aqui de um ponto original desenvolvido por Lukács: o tempo que mede o trabalho abstrato é, ele mesmo, um tempo abstrato no qual

35

O tempo perde seu caráter qualitativo, mutável, fluido: ele se fixa em um *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de “coisas” quantitativamente mensuráveis (as “capacidades” coisificadas, mecanicamente objetivadas, separadas rigorosamente do conjunto da personalidade humana): um espaço. (Lukács, 1968, p. 264)

De novo, a redução da qualidade à pura quantidade caracteriza a análise de Lukács, agora em relação ao tempo. Na produção industrial, a destreza pessoal e a experiência que o trabalhador adquiriu em sua vida, a qualidade de que o tempo se revestia ainda na época da manufatura, não têm mais relevância. Se uma hora era distinta qualitativamente de outra pela intensidade da vivência que marcava o aprendizado, na indústria as horas são idênticas, com a repetição mecânica de um gesto que só faz acompanhar o movimento da engrenagem. A abstração, já decisiva na circulação das mercadorias, é reforçada quando passa a princípio de sua produção. É quando o tempo se torna “espaço”, ou seja, quando ele se configura no mostrador de um relógio, no qual a diferença das horas é visível apenas pela posição dos ponteiros.

Para Lukács, a tendência é que essa situação, própria das horas de trabalho, se generalize para os demais momentos da vida e torne vazia a vivência, no sentido de uma perda de controle do destino individual. Ele fala, então, de uma “falta de vontade”, de uma “atitude contemplativa” das pessoas; fala da “personalidade como um expectador sem influência sobre tudo o que ocorre com sua própria existência” (264-265). A vida como um todo tende a ser dominada pelos automatismos que decorrem dos fetiches do capital, resultado da ação das “formas objetivas” sobre as “formas subjetivas” que afetam todas as classes sociais, embora de modo desigual. A esse respeito, Lukács assinala:

[...] o comportamento da pessoa restringe-se ao cálculo correto das oportunidades desse processo (cujas “leis” ela encontra “prontas”), à habilidade de evitar “acazos” perturbadores por meio do emprego de procedimentos de segurança e medidas defensivas (que, do mesmo modo, repousam sobre o conhecimento e o emprego de “leis” semelhantes). [...] Quanto mais essa situação é considerada de modo profundo e independente das lendas burguesas sobre a “criatividade” dos expoentes da época capitalista, tanto mais evidentemente vem à tona em cada um desses comportamentos a analogia estrutural para com o comportamento do trabalhador com a máquina que ele serve e observa, cujo funcionamento ele atenciosamente inspeciona. (Lukács, 1968, p. 273)

36

Também os capitalistas e empresários estão presos à lógica de valorização do capital, ao fetichismo e aos automatismos que decorrem dessa lógica. Também eles são subservientes à máquina, isto é, às “leis” da valorização. O que os distingue dos trabalhadores, a princípio, é só o grau dessa subserviência, como diz a sequência do texto:

Contudo, a diferença entre o trabalhador em relação à máquina individual, o empresário em relação ao tipo dado de desenvolvimento mecânico, e o técnico em relação ao estado da ciência e da rentabilidade de sua aplicação técnica, corresponde a uma mera gradação quantitativa e, imediatamente, a *nenhuma diferença qualitativa na estrutura da consciência*. (Lukács, 1968, p. 273)

O sistema reduz à impotência todos os indivíduos, que “observam” a máquina capitalista e adotam uma “atitude contemplativa” diante da vida que ela esvazia de sentido, diante do tempo que ela uniformiza e priva de qualidade. No entanto, não é por acaso que o empresário ainda tem a possibilidade de “calcular as oportunidades” de participar e de lucrar no processo, de “evitar os acazos perturbadores” das “leis” pelas quais o processo se dá, contribuindo para seu sucesso. E não é por acaso que o trabalhador não tem a chance de pôr em prática o “conhecimento e o emprego das leis” da valorização. Embora todos sejam reificados, os capitalistas não podem e não querem ultrapassar a reificação, enquanto os trabalhadores podem

e devem querer fazê-lo. A simples “gradação quantitativa” em que suas consciências são dominadas pela reificação não modifica o fato de que eles ocupam posições antagônicas dentro da sociedade burguesa, que eles pertencem a classes sociais opostas.

Não deve ser esquecido que a análise minuciosa das limitações impostas pelas “formas objetivas” às “formas subjetivas” tem, em *História e consciência de classe*, o sentido fundamental de conhecer os obstáculos postos pelas práticas econômicas à consciência que busca transformar radicalmente tais práticas, isto é, à consciência de classe do proletariado. Essa é a questão fundamental do livro, que faz parte do próprio título e é abordada, de certo modo, em todos os ensaios que o compõem. Por meio dela, é possível distinguir com clareza a posição da burguesia e a do proletariado dentro do mesmo quadro de reificação.

No caso da burguesia, o desenvolvimento das “formas objetivas” capitalistas a coloca em uma situação de oposição “dialética”, definida por Lukács como “apenas um reflexo das contradições mais profundas do próprio capitalismo” (Lukács, 1968, p. 161). Em outras palavras, o conflito entre a necessidade de reprodução social do capital e seu caráter essencialmente privado aparece como uma oposição que o capital individual é incapaz de resolver; o interesse particular e o âmbito privado da produção impedem qualquer capitalista individual de prover adequada e precisamente o conjunto das condições exigidas para que o capital de todos os capitalistas siga se valorizando e reproduzindo. A criação dessas condições escapa do poder desses capitais e aparece a eles como algo externo, uma “lei do mercado” que nenhum deles é capaz de controlar e prever. Daí que a burguesia veja claramente seus interesses de classe, por um lado, mas, por outro, veja os processos sociais que desencadeia como lei externa à qual tem de se submeter e que ela pode experimentar só de modo passivo.

Essa incapacidade de compreender plenamente a origem dos problemas do sistema ao qual ela serve, transforma-se, para a burguesia colocada em um conflito aberto com o proletariado, em uma atitude moral que a “impõe ideologicamente para uma posição defensiva consciente”, pois ela tem de escolher se continua cega às contradições do capitalismo ou se avê e “reprime todos os instintos morais, para poder aprovar, inclusive moralmente, a ordem social afirmada em vista dos seus interesses” (Lukács, 1968, p. 240-241) Assim, a questão adquire um aspecto moral, numa nova formação do jogo entre consciência e interesse, na qual o interesse em conservar a dominação de classe deve negar aquilo que a consciência passa a perceber e não pode admitir. Nesse momento, a “falsa consciência” burguesa não é “falsa” porque reproduz inconscientemente as contradições reais do capitalismo, mas por falsear conscientemente os problemas que percebe pelo menos em parte.

No caso do proletariado, a “falsa consciência” se mantém somente enquanto essa classe continua presa aos mecanismos do fetichismo que, entre as demais consequências, permitem a ela entrever seus interesses econômicos imediatos e específicos, mas a impedem de avançar e evoluir para metas revolucionárias. Lukács assinala que toda a dificuldade do proletariado reside em superar a oposição entre o interesse econômico e o interesse revolucionário, pois

Aquilo que, para as outras classes, aparecia como oposição entre o interesse da classe e o interesse da sociedade, entre a ação individual e suas decorrências sociais etc., portanto, como barreira externa à consciência, é transferida agora para o interior da própria consciência de classe como oposição entre o interesse momentâneo e a meta final. Com isso, a superação interna dessa cisão dialética que possibilita a vitória exterior do proletariado na luta de classes. (Lukács, 1968, 248)

Para conquistar o domínio de classe, a burguesia precisou apenas impor seu próprio interesse imediato, sem que a transformação profunda da sociedade resultante de sua revolução fosse sua meta e estivesse diante de sua consciência revolucionária. Para o proletariado, no entanto, a “vitória na luta de classes” implica suprimir a existência das classes e, assim, autossuprimir-se como classe; sua luta revolucionária representa o interesse da sociedade como um todo. Se a sociedade não o sabe, ele tem de sabê-lo e lutar por isso conscientemente. Mas um lado da cisão não elimina o outro: há uma “dialética” entre ambos, que se apresentam como dois níveis “opostos” de interesse que se determinam mutuamente em sua negação; assim, o interesse imediato não deve ser suprimido em favor do interesse revolucionário, deve ser um “momento” na direção da meta final, sob pena do “utopismo” de querer que a luta revolucionária não tenha relação com as lutas imediatas (Lukács, 1968, p. 248).

É nesse ponto que Lukács introduz a conhecida distinção entre a consciência “psicológica” e a consciência de classe, historicamente “atribuída” (*zugerechnet*) ao proletariado. Enquanto a primeira se refere à consciência empírica dos membros de uma classe, ao modo como eles se veem individualmente diante de sua situação social, a segunda remete à compreensão do “sentido” que a classe tem ou pode ter de sua posição específica de classe em um determinado contexto histórico, ou seja, de sua posição dentro da totalidade. Trata-se do “para si” da classe, também refletido em sua organização de classe em cada estágio do capitalismo, e corresponde à possibilidade de que os membros dessa classe percebam sua situação específica, se eles chegarem a perceber sua situação; isto é, trata-se de uma consciência possível, não necessariamente efetiva, daí “atribuída”, isto é, baseada na “possibilidade objetiva” que a situação social como um todo enseja ou permite saber de si mesma.

A dificuldade intrínseca a esse conceito pode ser enfrentada se traduzida nos termos da lógica modal que o próprio Lukács acentua ao empregar palavras como “possibilidade”, “realidade” e “efetividade”: a consciência de classe é “possível” como uma consciência potencial que pode aflorar na consciência empírica dos membros do proletariado, desde que vença o embate com a potencialidade oposta, a do fetichismo e da reificação, inscrita nas próprias “formas de objetividade” geradas pelo sistema. Trata-se do embate entre duas potencialidades, portanto, ambas inseparáveis do capitalismo. Ao transformar a realidade existente em “efetividade”¹², em resultado do processo de efetivação de seu impulso à autovalorização, o capital desenvolve duas potencialidades opostas na consciência da classe trabalhadora, a das “formas de subjetividade” que ocultam e “falsificam” a verdadeira situação dessa classe para ela mesma, e a consciência de sua situação dentro do todo da sociedade burguesa. Qual das duas vence a outra e, de consciência potencial, “objetivamente possível”, passa a consciência “empírica” existente, é uma questão que depende sempre das condições da práxis.

Esta última, elemento crucial da análise de Lukács, como visto no começo deste texto, depende das condições históricas do capitalismo em cada etapa de seu processo de expansão. Referindo-se às dificuldades da consciência de classe em superar os mecanismos da reificação, Lukács afirma:

Certamente, essas oscilações, essa falta de clareza mesma, são um sintoma da crise da sociedade burguesa. Como produto do capitalismo, o proletariado deve ser necessariamente submetido às formas de existência de seu produtor. Essa forma de existência é a desumanização, a reificação. Sem dúvida, por sua mera existência, o proletariado é a crítica, a negação dessas formas de existência. Contudo, até que a crise objetiva do capitalismo se complete, até que o próprio proletariado tenha adquirido uma visão completa dessa crise e a verdadeira consciência de classe, ele é a mera crítica da reificação e, como tal, eleva-se apenas negativamente acima do negado. (Lukács, 1968, p. 252)

¹² Lukács diz que é preciso descobrir o sentido das “relações diversas entre a totalidade econômica objetiva, a consciência de classe atribuída e os pensamentos psicológicos *reais* (real) das pessoas sobre sua situação de vida” e, logo adiante: “A tarefa da análise histórica mais cuidadosa é mostrar com clareza, mediante a categoria da possibilidade objetiva, em qual situação se torna possível em geral um olhar *efetivo* que penetre (*wirkliches Durchschauen*) na aparência e uma conexão do nexo *efetivo* (*wirklich*) com a totalidade” (Lukács, 1968, p. 224 e 225; grifos meus). Comparando os dois textos, é preciso observar o cuidado de Lukács em distinguir claramente entre o “real” (*real*, *tatsächlich*) e o “efetivo” (*wirklich*): o primeiro tem a ver com a simples consciência empírica, imediata, enquanto o segundo, com a consciência de classe, a consciência mediada pela referência à totalidade das relações constitutivas de uma sociedade; o primeiro limita-se a “descrever” o imediato, enquanto o segundo pretende relacionar a consciência ao todo pela posição que a classe ocupa nele. A consciência então poderia saber quais são seus interesses verdadeiros, pela ligação com o todo “efetivo”.

Lembrando que, por “crise”, Lukács alude não só ao fenômeno econômico, mas também à ruptura dos “sistemas parciais” da vida, é possível dizer que a consciência de classe do proletariado depende de sua experiência dessa ruptura, isto é, da percepção de que o poder totalizador do capital é apenas formal e pode ser abalado. Em um primeiro momento da crise, a consciência empírica do proletariado realiza a potencialidade de sua consciência de classe e consegue criticar o capitalismo, “elevando-se negativamente acima do negado”; mas ela transita desse momento apenas negativo para uma forma propositiva de transformação social só quando a crise se “completa”, com o que Lukács provavelmente se refere ao momento que a ruptura dos “sistemas parciais” atinge um ponto no qual a vida social se fraciona em cada um deles e se torna impossível como um todo. Seria o momento em que a consciência de classe se realiza inteiramente na consciência empírica e a revolução entra na ordem do dia do proletariado.

VI-


Decorridos cem anos da publicação de *História e consciência de classe*, é possível perceber claramente o quanto de seu conteúdo tem a ver com a época na qual o livro foi escrito. Não foi a persistência de sua fase hegeliana na fase marxista que fez Lukács definir a dialética pela práxis e encontrar no proletariado a classe universal que realizaria de modo efetivo a identidade de sujeito e objeto, e sim, inversamente, a revolução socialista que acontecia em vários países da Europa que levou Lukács a se inspirar em temas do pensamento de Hegel para assumir uma posição política clara dentro do movimento revolucionário em suas várias alternativas. A interpretação de Marx que começava a dominar os partidos políticos social-democratas enfatizava antes o que chamava de materialismo do que a dialética e, com isso, contribuía para impedir a percepção das oportunidades para a luta revolucionária. Lukács se opôs a essa interpretação que reduzia o marxismo a um diagnóstico crítico do capitalismo, mas nem por isso deixou de desenvolver esse potencial de diagnóstico e, ao lançar luz sobre o conceito ainda pouco valorizado de fetichismo, elaborou a análise das “formas de objetividade” criadas pelo capital como obstáculo para a consciência de classe revolucionária. Sem receio de recorrer a autores cuja crítica ao capitalismo não ia à raiz do sistema, como Simmel e Weber, Lukács detalhou os mecanismos que o século XX já desenvolvia para criar sujeitos acomodados ao sistema, impotentes para criticá-lo e transformá-lo.

Tais mecanismos continuaram a se desenvolver ao longo dos cem anos que se seguiram à publicação de *História e consciência de classe*. A análise feita no livro, portanto, não perdeu

seu sentido. Se a revolução socialista parece hoje mais distante do que estava em 1923, certamente é por força dessas “formas de objetividade” mais complexas e poderosas, que condicionam “formas de subjetividade” mais empobrecidas e fracas em sua capacidade de percepção e em sua vontade de transformação. Entender ambos os polos dessa relação dialética de objeto e sujeito em sua figura atual seria a maneira mais adequada de continuar a tradição revolucionária aberta por *História e consciência de classe*.

Referências

- GRESPAN, Jorge (2002) “*O avesso da dialética*”. Crítica Marxista nº 14.
- HABERMAS, Jürgen (1995) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I. Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1955) *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Felix Meiner.
- JAEGGI, Rahel (1999) “*Verdinglichung – ein aktueller Begriff?*”, in *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács Gesellschaft*. Paderborn.
- KANT, Immanuel (1956) *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- LÖWY, Michael (1998) *A evolução política de Lukács*. São Paulo: Cortez.
- LUKÁCS, Georg (1968) *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in Georg Lukács Werke, Band II. Berlin: Luchterhand.
- MARX, Karl (1984) *Das Kapital*, in Marx-Engels Werke, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1955) *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- MÉSZAROS, István (2013) *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo.
- NOBRE, Marcos (2001) *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34.
- STAROSTA, Guido (2003) “*Scientific Knowledge and Political Action: on the Antinomies of Lukács’ Thought in History and Class Consciousness*”, in *Science & Society*, nº 67, pp. 39-67.
- TERTULIAN, Nicolas (1999) “*Lukács heute*”, in *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács Gesellschaft*. Paderborn.



MERCADORIA-CORPO E CORPO DA
MERCADORIA.
SOBRE A ATUALIDADE DO
ENSAIO DE GEORG LUKÁCS SOBRE
A REIFICAÇÃO EM *HISTÓRIA E
CONSCIÊNCIA DE CLASSE*

WERNER JUNG

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES

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 Antónia Opitz e Zsuzsa Bognar os volumes 1 e 3 das obras completas de Lukács.

Paula Alves é mestre em Teoria Literária pela Universidade de São Paulo. *E-mail:*
paulaama@hotmail.com.

1. Origem e recepção

Para Lukács, a publicação da coletânea de ensaios *História e consciência de classe*, em 1923, significou a primeira tentativa de se firmar como teórico e filósofo marxista. Trata-se de uma obra de transição: por um lado, ela retoma, com sinais modificados, reflexões anteriores da fase burguesa, pré-marxista de Lukács; por outro, o autor ainda não argumenta com aquela dureza de que não podem ser absolvidos seus escritos do exílio moscovita, nos anos 1930 e 1940. *História e consciência de classe* escancara um horizonte amplo e reúne, além de reflexões concretas a respeito de questões organizacionais, decorrentes de tarefas políticas cotidianas, trabalhos que se debruçam sobre o *status* do marxismo enquanto método científico e visão de mundo, bem como, finalmente, em uma posição central, ensaios que trazem a análise de conceitos medulares – como “alienação” [Entfremdung], “reificação” ou “consciência de classe” – das alturas da abstração teórica para o campo da práxis social revolucionária. Ao fazê-lo, Lukács retoma o *corpus* do saber de sua época nas áreas da filosofia e das ciências sociais, e trata também, em observações marginais dignas de nota, da problemática da literatura e arte modernas.

43

“Mas não hesito em dizer que *História e consciência de classe* é um dos textos teóricos mais significativos na tradição marxista. E de uma perspectiva estritamente filosófica, acredito que essa seja a contribuição mais importante para a filosofia marxista desde Marx” – é o que afirma o filósofo norte-americano Tom Rockmore (1988, p. 2). Entretanto, não é preciso ir tão longe como Rockmore para que se dê razão a ele no ponto de que a importância de *História e consciência de classe* quase não pode ser superestimada. A leitura deixou rastros tão profundos quanto profícuos em *Ser e o tempo* de Heidegger¹, bem como nos trabalhos de Walter Benjamin, cuja compreensão do marxismo é de cunho lukacsiano (cf. Witte, 1985, p. 55). E não apenas a teoria crítica, cuja análise da cultura e da sociedade – sintetizada no conceito do contexto de ofuscamento [Verblendungszusammenhang] universal, sistemático – remonta ao teorema da reificação de Lukács, mas também figuras tão diversas como Sartre ou Merleau-Ponty foram profundamente influenciadas pela coletânea de ensaios de Lukács. *História e consciência de classe* é algo como o “foundation text” do marxismo ocidental e das mais diversas variantes do neomarxismo.

¹ Cf. a esse respeito Goldmann, 1975.

Mas, do mesmo modo que o livro de Lukács é importante, por um lado, para esses movimentos, é ácido o veredito da ortodoxia do partido, que é resumido mais uma vez por um comunista alemão ocidental, cerca de sessenta anos após sua primeira publicação: “*História e consciência de classe*” seria a “caixa de pandora do revisionismo moderno.” (cf. Steigerwald 1980, p. 113).

Imediatamente após a publicação do livro Lukács já foi duramente repreendido por Zinoviev, Deborin, Révai e seu antigo amigo Rudas. Acusou-se Lukács de retroceder à filosofia de Hegel e de ter frisado demais o fator da consciência (Révai) e considerou-se, de um modo geral, a concepção de Lukács como uma recaída no idealismo subjetivo. Além disso, o livro seria – de acordo com Rudas – eclético e conteria equívocos primitivos. Rudas, para quem o marxismo é “pura ciência da natureza” (Rudas, 1924, p. 674), reconhece além do mais no livro de Lukács “integralmente a linguagem de Rickert e Weber” (Rudas, 1924, p. 678). Aquém de toda polêmica, o que há de certamente correto nisso tudo é que Rudas vê de modo claro na concepção de *História e consciência de classe* a peculiar ligação de ideias, um amálgama de reflexões hegelianas, marxianas e da filosofia da vida.

44

O próprio Lukács se referiu explicitamente em vários lugares, entre outros no artigo sobre a reificação, à *Filosofia do dinheiro* de Simmel – um “livro muito interessante e perspicaz em seus detalhes” (1976, p.187; 1968, p. 270) – e ao teorema da racionalização de Weber (1976, p. 188ss.; 1968, p. S. 270ss.). Lukács, então, vincula a visão de Simmel da coisificação [Versachlichung] da vida e a teoria de Weber do cálculo racional, que estaria na base da ordem econômica capitalista, com o conceito de mercadoria de Marx, tal como este o analisou sobretudo no capítulo sobre o fetichismo de *O capital*, e, ao fazê-lo, invoca metodologicamente as leis da dialética hegeliana. Esse empreendimento ambicioso se dirige, em especial, contra o oportunismo (prático) e o positivismo (teórico) dos representantes da II. Internacional (Bernstein, Kautsky), que aprumaram o marxismo com o metro de uma pura ciência dos fatos, eliminando o método dialético e, com isso, o legado hegeliano. Em contraste com isso, para Lukács se trata então de mostrar o que a dialética hegeliana “significa, objetivamente [sachlich], para o marxismo” (1976, Prefácio 1922, p. 53; 1968, p. 166). Ele quer deixar “[que se tornem] novamente efetivas e vivas as tendências ainda extremamente atuais de seu pensamento.” (1976, p. 55; 1968, p. 167).

Até mesmo a crítica da alta burguesia, na figura do resenhista do Frankfurter Zeitung, prestou reverência ao livro e seu autor. Ali se fala, por exemplo, de “investigações sutis”, que “[expõem] tão perspicazmente a posição estrutural básica do marxismo” e, além do mais,

criticam a filosofia atual (*apud* Mesterhazi, 1981 v. II, p. 5ss.) E em uma outra resenha para a renomada “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, o resenhista observa que - para além de toda crítica – justamente a espinha dorsal da coletânea de ensaios, o artigo sobre a reificação, “[seria], apesar de seu caráter de esboço, uma refundação em grande estilo do ‘virar do avesso’ [Umstülpung] marxista da dialética hegeliana, a qual mesmo a ciência que não é socialista começa hoje a colocar de novo no centro da interpretação e da crítica de Karl Marx” (*apud* Mesterhazi, 1981 v. II, p. 133s.).

Como dito, desde os primeiros comentários sobre os exercícios marxistas de pensamento e preparação [Fingerübungen] de Lukács até os nossos dias se estende um largo rastro de testemunhos de toda sorte de recepção, embora seja possível reconhecer nítidos movimentos ondulares: a ríspida reprimenda dos representantes da Internacional comunista, por um lado, o anúncio bem-vindo de um marxismo não dogmático, por outro, foram seguidos por décadas de silêncio, até que o movimento estudantil nos estados ocidentais, em busca por boias de orientação, deparou-se de novo com o livro do marxista húngaro – e não raro aprende aqui o marxismo pela primeiríssima vez. Agora se trata principalmente de questões de organização e do caráter partidário do movimento comunista, da relação entre espontaneidade e consciência. Uma ressonância maior obteve uma roda de discussão entre Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt e Alfred Schmidt, em 1969. Krahl é certo quanto ao significado de Lukács, ao colocar em relevo o teorema da consciência de classe: “a consciência de classe é reconstruída no quadro de referência da questão da organização como consciência emancipadora e partidária da totalidade” (Cerutti, 1977, p. 14). Com isso ele reconhece, em boa medida, o que constitui a extraordinária atualidade para os movimentos de protesto político na Europa ocidental: “a descoberta da dimensão de subjetividade emancipatória do marxismo, soterrada pela II. Internacional” (Cerutti, 1977, p.18).

Nos anos 1970 e 1980, o aquecimento dos ânimos estudantis foi seguido no mais das vezes por desilusão, *Realpolitik* e um pensamento infectado pela socialdemocracia, que não conhece nem uma ideologia projetiva, nem grandes saltos – nesse ínterim, Sir Karl R. Popper avança a filósofo da casa e da corte com as graças do chanceler Schmidt. Deixando inteiramente de lado a subsequente reviravolta de Kohl e a ressaca definitiva (da esquerda) de, depois e desde 1989. Ainda assim, os ensaios e reflexões de Lukács continuam a exercer influência, sua levedura em fermentação continua reconhecível. Seja por meio dos esforços da Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft [Sociedade Internacional Georg Lukács], fundada em 1996, de suas conferências e anuários, nos quais vez e outra – por exemplo, na forma de dossiês – se apontou

para a importância e a atualidade de *História e consciência de classe*; seja também por meio dos modos de recepção variados e em formas diferentes, no exterior para além da Europa, por exemplo no sudoeste da Ásia ou na América do Sul. Sim, há inúmeras conexões e intersecções – ainda voltarei a isso brevemente no final. Não é a última palavra, mas, certamente, os dois editores do volume *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte* formularam em sua introdução uma avaliação certa:

À distância de quase um século, *História e consciência de classe* ainda é um texto fascinante, uma obra clássica da crítica, vinculada à Marx, da economia e sociedade burguesas. A fascinação decorre de que os estudos refletem a “crise do marxismo” (Korsch): a crise do movimento dos trabalhadores e da crítica da economia política no contexto do imperialismo, da Primeira Guerra Mundial, das revoluções proletárias e da cisão da classe dos trabalhadores. (Bitterolf, Maier, 2012, p. 3).

2. Aspectos autobiográficos

46

Bitterolf e Maier voltam o olhar em suas considerações para a gênese dos ensaios de Lukács, mas, ao mesmo tempo, também apontam para as consequências políticas e filosóficas e, assim, estiram uma ampla moldura – uma moldura na qual eu também devo me situar.

Minhas lembranças remontam aos primeiros anos universitários de um estudante de filologia alemã e de filosofia, em meados dos anos 1970, em uma universidade provinciana – que, nesse meio tempo, “graças” à iniciativa de excelência e outros fomentos de terceiros, está entre as mais importantes nessa República. Mas digo isso só de passagem. Nós, que nascemos na década de 1950, que um astuto diagnosticador do *Zeitgeist* iria mais tarde designar como “espectadores da cerca” [Zaungäste] e como a geração posterior à revolta (Mohr 1992), quando crianças ainda vivenciamos de alguma forma o movimento estudantil e o digerimos a duras penas, inalamos – ainda sem sequer o saber – o espírito cético-crítico da escola de Frankfurt e, ao mesmo tempo, nos entregamos a uma busca própria: à margem, como marcadores do caminho, havia a cultura pop anglo-americana e aquilo que, como apropriação teutônica disso – do Krautrock a R. B. Brinkmann – chegava às livrarias e lojas de discos. E eram enormes as chances de se perder entre a pornografia hardcore e soft da Editora März, os quadrinhos U-Comics distribuídos pela Zweitausendeins-Versand, os livros que apontavam o caminho e outras direções. Orientações no pensamento? Mas como e com quê ou através do quê? Então

uma das descobertas, acredito que em um seminário sobre Brecht, foi o encontro com o Lukács “stalinista” Para nós, estudantes, as teses sobre o expressionismo eram de arrepiar os cabelos. Como é que alguém podia escrever uma tal coisa? O desejo de seguir no encalço desse pensador dogmático, até mesmo autoritário, de entender como veio a se tornar o que ele é – não, como parecia ser. Pois, voltando o olhar para o desenvolvimento intelectual e filosófico do pensador húngaro, se revelou “de repente” uma obra juvenil – a obra pré-marxista de *A alma e as formas*, passando por *A teoria do romance*, até os anos de aprendizagem marxistas de *História e consciência de classe* e das Teses de Blum -, que sabia (com Hegel) abrir olhos e ouvidos de um jovem estudante para os grandes nexos entre arte, literatura e história, para aquilo que havíamos conhecido em nossos cursos como história do espírito e que agora podíamos colocar sobre bases materialistas (ou seja, sobre os pés), e, finalmente, para a necessidade de também se engajar política e praticamente, de intervir – em todo caso como intelectuais em um campo muito próprio, nas ciências. O confronto com os escritos de Lukács, mas também com sua biografia cheia de mudanças e problemática, teve um efeito quase catártico em mim e em muitos de nós na época. A partir de então, olhávamos com outros olhos, novos, para a história da literatura, nos apropriávamos na filosofia e nos lidávamos com a formação teórica política e sociológica – tudo, por assim dizer, à maneira da crítica da ideologia. Variando uma premissa básica de Lukács: não há filosofia, teoria e ciência inocentes. Através de Lukács – com seus óculos, por assim dizer – o caminho levou então de volta a Hegel e ao idealismo alemão e, seguindo, para Marx e Engels. Incluindo um errar e um confundir de caminho, até mesmo pelos conhecidos “caminhos de floresta”. “Ortodoxia nas questões do marxismo”, assim líamos no começo do primeiro ensaio de *História e consciência de classe*, em “O que é marxismo ortodoxo?” (1919), “refere-se (...) exclusivamente ao método. Ele é a convicção científica de que no marxismo dialético foi encontrado o método correto de pesquisa, de que esse método só pode ser encorpado, continuado e aprofundado no espírito de seus fundadores” (Lukács, 1976, p. 59). Isso é tanto insustentável como desmedido, mas, ao mesmo tempo, expressa de novo um incentivo que perdura: a saber, adequar o marxismo – pensamento marxista, orientado metodologicamente e recorrendo a categorias centrais – às respectivas circunstâncias e aos estados de coisas concretos, a esse “complexo de complexos”, como o Lukács tardio em sua *Ontologia do ser social* não se cansará de formular.

3. Aspectos sistemáticos

Os dois conceitos centrais de *História e consciência de classe* são “totalidade” e “reificação”. E são conceitos correlatos. Totalidade remonta à filosofia hegeliana – “o verdadeiro é o todo” (*Fenomenologia*, Prefácio) –, cujo impulso é recuperado pelo jovem Marx e retraduzido de modo materialista na determinação do concreto como a “síntese de múltiplas determinações” e “unidade de múltiplos aspectos” (cf. *Grundrisse*, p. 21s.). No conceito de reificação, em contrapartida, Lukács caracteriza a estrutura factual do ser social, a partir do processo de produção alienado na formação capitalista. Pois, com o desenvolvimento do capitalismo, na formulação de Lukács, a estrutura de reificação teria “imerso cada vez mais profundamente, mais fatalmente e de modo mais constitutivo na consciência dos seres humanos adentro” (1976, p.185; 1978, p. 268). É certo que o ponto de partida é o modo de produção - o fetichismo da mercadoria -, contudo, com o processo progressivo de capitalização, todos os subsistemas da sociedade capitalista apresentariam afinal a mesma estrutura homóloga².

48

A transformação da relação de mercadoria em uma coisa de ‘objetividade fantasmagórica’ não pode, assim, parar no tornar-se mercadoria de todos os objetos. Ela imprime sua estrutura na consciência inteira do ser humano: suas propriedades e capacidades não estão mais ligadas à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como ‘coisas’ que o ser humano também ‘possui’ e ‘externaliza’, como os diversos objetos do mundo exterior. (1976, p.194; 1978, p. 275).

A essa altura, então, ao precisar o fetichismo, Lukács se vale da análise do capitalismo de Weber, que vincula de modo decisivo o processo de capitalização ao desenvolvimento do conceito (moderno) de uma racionalidade (pela metade) orientada a fins [Zweckrationalität]. O espírito do capitalismo, que se fundaria nos conceitos de calculabilidade e cálculo, seria, decerto, parcialmente racional – por exemplo, no complexo de uma empresa individual -, mas levaria inevitavelmente à anarquia do conjunto da produção, ao modo de produção capitalista incompreendido e incompreensível.

Cabe lembrar, aqui, o desenvolvimento intelectual de Lukács, que se realizou em constante confronto com as tendências dominantes – seja na abordagem da arte e da literatura europeias da virada do século, como nos ensaios de *A alma e as formas*, ou quanto às correntes filosóficas de sua época, na apropriação crítica da filosofia da vida de Dilthey ou Simmel, do

² A esse respeito, cf. também Habermas 1981, p. 479s.

neokantianismo do sudoeste alemão de Rickert, Windelband e Lask ou da sociologia de Max Weber. Se olharmos para *A teoria do romance*, bem como para a planejada monografia sobre Dostoiévski – da qual, como se sabe, a teoria sobre o romance deveria ser a parte introdutória – torna-se claro que Lukács se ocupou intensamente com Hegel e o hegelianismo nos anos da guerra. As categorias norteadoras, indivíduo problemático e individualidade, por meio das quais Lukács reconstrói a história do romance europeia – do idealismo abstrato de um *Dom Quixote* até o romantismo da desilusão de *Educação sentimental* e, finalmente, os romances de Tolstói e Dostoiévski – indicam a direção em que a argumentação se move: conceber o romance, por um lado, como expressão artístico-literária da sociedade burguesa, de uma situação de “desterro transcendental” (já citado diversas vezes); por outro, como oposição a essa alienação. No jovem Lukács, isso liga à busca por saídas, por uma nova pátria transcendental em uma “sociedade do amor”, que o autor de 25 anos ainda acreditava enxergar ao recorrer ao primeiro Romantismo e, sob o impacto da Revolução de Outubro e da República dos conselhos húngara, agora situa de modo realmente histórico.

Para exacerbar isso na forma de uma tese: os ensaios de *História e consciência de classe* resgatam as promessas utópicas do Lukács pré-marxista. Afinal, o crítico tenaz e implacável da sociedade e cultura burguesa-capitalistas acredita ter encontrado também o substrato material: as leis de movimento da própria realidade junto com suas “tendências e latências” (para empregar os termos de seu amigo de juventude Ernst Bloch). Lukács deixa isso mais claro sobretudo no ensaio sobre a consciência de classe, bem como no artigo sobre a reificação. Aqui ele se ocupa, acima de tudo, com a história da filosofia burguesa. Aí Lukács prova que é um brilhante “crítico da razão impura” (Sziklai, 1987), que, após a derrocada dos grandes sistemas do idealismo alemão, ataca a incapacidade dos sistemas idealistas tardios, e depois, tanto dos positivistas, como dos neoidealistas (neokantianos) de conhecer a totalidade. No debate com a filosofia do valor de Rickert e Windelband, que fala das ciências históricas como meras ciências sobre fatos (cf. “Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” de Rickert, “Vom System der Kategorien” de Windelband), Lukács chama a atenção para o caráter imediato, meramente contemplativo dessa filosofia, que teria perdido a capacidade de síntese e de uma visão global perspectivística. Dessa forma, no entanto, ela capitula diante da realidade, da qual ela – como se poderia dizer com o Lukács posterior da *Ontologia* – “toma conhecimento de modo meramente perceptivo”, sem, contudo, realmente compreendê-la. Em outras palavras, ela permaneceria presa “na imediatez do cotidiano irrefletido” (1976, p. 195; 1978, p. 276). A filosofia burguesa como um todo apresenta, assim sintetiza Lukács, “uma dupla tendência em

seu desenvolvimento”: por um lado, ele concede a ela “que ela domina em medida crescente as singularidades de sua existência social, submetendo-os às formas de suas necessidades”, mas, por outro e concomitantemente, ele a reprova de “perde[r] a possibilidade de lidar intelectualmente com a sociedade enquanto totalidade e, com isso, a vocação para sua liderança.” (1976, p.224s.; 1978, p. 299)

Em seguida à discussão com a filosofia, Lukács se ocupa da arte, mais precisamente, do conceito de arte tal como foi apreendido pela estética do Classicismo e do idealismo alemão. Com razão, Lukács vê na arte do Classicismo alemão e na sua reflexão estética uma reação e uma oposição ao estranhamento/à reificação social, que se tornou manifesta, mas que deveria ser superada pelo lado errado: a (re)estetização da vida. Ele aclara isso por meio de *A educação estética do homem* de Schiller. “Assim se reconhece, por um lado, que o ser social aniquilou o ser humano enquanto ser humano. Ao mesmo tempo, indica-se por outro lado o princípio: como o ser humano socialmente aniquilado, despedaçado, repartido em sistemas parciais deve ser reconstituído intelectualmente.” (1976, p. 251s.; 1978, p. 319) Lukács reconhece corretamente que, em Schiller, “o problema básico da filosofia clássica” (1976, p. 251s.; 1978, p. 319) é reformulado esteticamente, mas, ao mesmo tempo – no que diz respeito às possibilidades de solução – fracassa de modo “necessário”. Lukács delinea claramente a aporia schilleriana:

se o ser humano só é inteiramente ser humano ‘quando joga’, então é certamente possível apreender a partir daqui todos os conteúdos da vida e arrancá-los nessa forma – na forma estética, por mais ampla que seja sua apreensão –do efeito mortificante do mecanismo reificador. Mas eles só são arrancados da mortificação na medida em que se tornam estéticos. Isto é, ou o mundo deve ser estetizado, o que significa esquivar-se do problema propriamente dito e, de uma outra maneira, transformar novamente o sujeito em um sujeito puramente contemplativo e arruinar o ‘estado-de-ação [Tathandlung]’. Ou o princípio estético é elevado a princípio configurador da realidade objetiva: mas, então, a descoberta do entendimento intuitivo deve ser mitologizada. (1976, p. 253; 1978, p. 320s.).

Embora a arte e a estética do Classicismo alemão também forneçam “o modelo decisivo para a possibilidade de uma totalidade concreta” (Apitsch, 1977, p. 96), a hipertrofia de seu paradigma estético de reconciliação indica a impossibilidade de realização social. No longo caminho através do século XIX, ambas, arte e filosofia, perderam a capacidade de apreender intelectualmente a totalidade concreta da realidade, ou melhor, de configurá-la sensivelmente [anschaulich].

Lukács acredita ver a solução do problema básico da filosofia no que ele chama de “ponto de vista do proletariado”. Para isso, ele recorre ao ensaio “Consciência de classe”, de 1920. O proletariado ainda é para Lukács o único sujeito da história; o lugar em que se realiza a identidade entre sujeito e objeto, a consciência de classe. Com isso, entretanto, Lukács permanece no final das contas sob o feitiço da filosofia idealista. Pois, no fundo, a concepção hegeliana do espírito do mundo é apenas substituída pela consciência de classe proletária. A possibilidade de transformação revolucionária da sociedade burguesa – ainda que Lukács faça de um substrato material, a classe proletária, a sua base – é afinal realizada nos termos de uma filosofia da consciência e da identidade, exatamente no sentido em que Hegel apresentara a dialética da consciência servil e senhorial na *Fenomenologia do espírito*.

Hegel já havia apontado com um olhar genial para a importância do conceito de trabalho, pelo que Marx (cf. MEW *Ergänzungsband* 1, p. 568-588) lhe rendeu seu profundo reconhecimento. O trabalho seria, para a consciência servil, um fator de formação sem igual, na medida em que só a consciência trabalhadora atinge a “intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma”³ (Hegel, 1979, Bd. 3, p.154). Esse é, entretanto, apenas um dos lados do trabalho, o trabalho em si. O outro – com Marx, poderíamos dizer: sua determinação social, isto é, concretamente, sua forma de manifestação como trabalho assalariado – foi igualmente tematizado por Hegel, ainda que de modo crítico. Trabalho assalariado – em Hegel, o fato de que o servo que se exterioriza em coisidade é privado novamente do mundo das coisas e, com isso, impossibilita-se a retirada [Zurücknahme] da exteriorização – é de tal forma “desejo refreado, um desvanecer contido”⁴ (Hegel, 1979, Bd. 3, p. 153). Em sua interpretação do conceito hegeliano de trabalho, Hans Heinz Holz, indo mais longe, falou até mesmo da reificação do servo, com o que ele indica exatamente o ponto de aplicação do teorema de Lukács sobre a consciência de classe, sem, entretanto, referir-se a ele. O servo deve se pôr a serviço [verdingen] do senhor, “pois ele se torna coisa para ele, com a qual o senhor lida e que ele usa [...]. Ao se reificar [verdinglicht] para o senhor, já que está a serviço dele, o servo já não pode mais se tornar um próximo [Mitmensch], mas tão somente um objeto de uso, isto é, tornar-se meio de produção. Assim, a exploração pertence à instituição da sociedade de classes e à consciência do senhor.” (Holz, 1968. p.35)

³ [N.T.] Tradução de Paulo Meneses, *Fenomenologia do espírito*, § 195, p. 150.

⁴ [N.T.] Tradução de Paulo Meneses, *Fenomenologia do espírito*, § 195, p. 150.

O proletariado e sua consciência de classe, que Lukács, referindo-se à teoria dos tipos ideias de Weber, dota com o atributo da atribuição [Zurechnung] (cf. 1976, p.126ss.; 1978, p. 223ss.), está – ao menos de acordo com a possibilidade – em condições de conceber a totalidade concreta da sociedade burguesa capitalista. E apenas a consciência de classe proletária atribuída é capaz disso. Em outro lugar, Lukács falou que só haveria duas classes puras no interior da formação capitalista, a burguesia e o proletariado (cf. 1976, p. 132 e 139; 1978, p. 228 e 233). A burguesia, no entanto, já não está mais em condições de apreender o “todo da sociedade” (cf. 1976, p. 158; 1978, p. 247). Lukács oferece uma síntese concisa disso em uma passagem do ensaio “Consciência de classe”. “Essa situação trágica da burguesia”, lê-se ali,

espelha-se historicamente no fato de que ela ainda não havia derrubado seu antecessor, o feudalismo, quando o novo inimigo, o proletariado, já aparecia; sua forma de manifestação política foi que a luta contra a organização estamental da sociedade foi promovida em nome de uma ‘liberdade’ que, no momento da vitória, teve que ser transformada em uma nova opressão; sociologicamente, a contradição se mostra no fato de que a burguesia, embora sua forma social tenha finalmente permitido que a luta de classes aparecesse de forma pura, embora ela tenha sido a primeira a fixar historicamente a luta de classes como fato, tem que fazer, tanto teórica como praticamente, tudo o que estiver a seu alcance para deixar que o fato da luta de classes desapareça da consciência social; do ponto de vista ideológico, vemos a mesma cisão quando o desenvolvimento da burguesia, por um lado, concede uma importância sem precedentes para a individualidade, mas, por outro, suprime toda individualidade através das condições econômicas desse individualismo, através da reificação que é criada pela produção de mercadorias.. (1976, p. 142; 1978, p. 235s.).

52

Somente resta, portanto, o proletariado e sua consciência de classe. Lukács vê a chance história, e até mesmo a tarefa do proletariado no conhecimento do processo histórico, por um lado, e na superação da formação capitalista, por outro. As possibilidades para tanto são dadas com o fato de que a classe proletária, enquanto objeto da exploração, representa ao mesmo tempo a consciência da própria mercadoria, ou seja, da reificação e – uma vez que esta molda a estrutura inteira da formação – da sociedade enquanto totalidade concreta. Formulado metaforicamente: na medida em que a consciência de classe proletária experiencia e realiza na própria carne [Leib] proletária o corpo da mercadoria como mercadoria-corpo que é negociada no mercado, essa consciência se torna o novo sujeito-objeto da história. Na consciência de classe do proletariado, a substância se torna afinal novamente sujeito:

Antes de mais nada, o trabalhador só pode se tornar consciente de seu ser social ao se tornar consciente de si mesmo como mercadoria. Seu ser imediato

o insere (...) no processo de produção como puro e mero objeto. À medida que essa imediaticidade se demonstra como consequência de múltiplas mediações, à medida que começa a se tornar claro tudo o que essa imediaticidade pressupõe, as formas fetichistas da estrutura da mercadoria começam a se desfazer: o trabalhador reconhece a si mesmo e reconhece suas próprias relações com o capital na mercadoria. Enquanto ele ainda é praticamente incapaz de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência é a autoconsciência da mercadoria, ou, dito de outra forma, o autoreconhecimento, o autodesvelamento da sociedade capitalista, que se funda na produção de mercadorias, no trânsito de mercadorias. (1976, p. 295; 1978, p. 352).

Na medida em que se logra tornar as “mediações” – como Lukács formula na esteira de Hegel e Marx – nítidas, e, com isso, alcançar o conhecimento justamente da sociedade como um todo, são criadas as condições para a superação dessa sociedade reificada. Entretanto – dessa maneira Lukács restringe e tira as consequências das experiências com o fracassado experimento com os conselhos na Hungria – a consciência individual ou cotidiana do proletariado não é capaz disso. Pelo contrário. Antes, ela para com frequência no nível da mera imediaticidade, do “espaço nocivo” (cf. 1976, p. 348; 1978, p. 392), que Lukács – seguindo seu amigo de juventude Bloch – designa como “a escuridão do instante vivido”. Apenas a consciência de classe da classe inteira – uma consciência que Lukács define como “reação racionalmente adequada” a uma “determinada situação típica no processo de produção (cf. 1976, p. 126; 1978, p. 223s.) – está em condições de conhecer a totalidade concreta da situação social. Isso Lukács também chama de “categoria da possibilidade objetiva” (cf. 1976, p. 126; 1978, p. 223s.), uma categoria que ainda desempenha um papel considerável na *Ontologia tardia*.

Conforme a consciência se refere ao todo da sociedade, são reconhecidos aqueles pensamentos, sensações etc., que os seres humanos teriam em uma determinada situação de vida, se eles estivessem em condições de apreender inteiramente essa situação, os interesses que dela resultam tanto no que diz respeito ao agir imediato como à estrutura de toda a sociedade que é conforme a esses interesses; os pensamentos etc., portanto, que são adequados à sua situação objetiva. (1976, p. 126; 1978, p. 223).

Entretanto, dessa oposição entre a consciência empírica individual ou cotidiana e a consciência de classe (atribuída) surge, então, a questão a respeito da maneira pela qual o processo revolucionário pode ser levado adiante. Com ela, chegamos então no final à teoria sobre a organização de Lukács, tal como ela foi desenvolvida no artigo sobre Rosa Luxemburgo, bem como no ensaio “Aspectos metodológicos sobre a questão da organização” (1922). Lukács vê na organização do partido comunista a objetivação da consciência de classe

proletária. Ela é “a forma de mediação entre teoria e práxis” (1976, p. 457; 1978, p. 475) e a “vontade geral consciente” (1976, p. 480; 1978, p. 493) da classe que se dirige para fora. Se é possível abordar o proletariado como o substrato material do progresso histórico e a consciência de classe como o lugar em que se realiza a identidade de sujeito e objeto, então é necessário compreender o partido como a correia de transmissão que mantém o processo histórico teleológico em andamento. A sua práxis não é nada mais do que “a realização do espírito do mundo hegeliano” (Dannemann, 1987, p. 162). No entanto, isso não se dá sem “mistificações bastante brutais” (Dannemann, 1987, p. 162). Assim, Lukács exige do proletário individual “a subordinação consciente” à vontade geral do partido e uma disciplina férrea (cf. 1976, p. 480s.; 1978, p. 493). Elas são o preço que o indivíduo – e também e especialmente o intelectual Lukács – deve pagar pelo bilhete de entrada para continuar participando como ator no drama da história universal no teatro do mundo.

Depois das críticas ao seu livro, Lukács fez uma autocrítica e se retratou de algumas apreciações. Em 1924, publica a pequena brochura *Lênin*. Um estudo sobre a unidade de seu pensamento, que revoga implicitamente alguns teoremas de *História e consciência de classe*, seguida, então, pelo tiposcrito – na época inédito – *Reboquismo e dialética* (1925-26), que igualmente se ocupa com seus críticos. Contudo, no que se refere à teoria sobre o partido, ele ainda sobrepuja seu messianismo de *História e consciência de classe*. O partido comunista de tipo bolchevique deveria se distinguir através da “maior firmeza e rigor” (1977, p. 240; 1978, p. 543); exigiria “revolucionários com clareza de objetivo, dispostos a qualquer sacrifício.” (1977, p. 229; 1978, p. 535) Sob o pretexto de uma apologia a Lênin, o “único teórico à altura de Marx” (1977, p. 216; 1978, p. 526), Lukács critica suas antigas simpatias por Rosa Luxemburgo. Assim, também declara a teoria da espontaneidade invocada em *Taktik und Ethik* [Tática e ética] (1919) como um “ilusionismo”, “como se a correta consciência de classe no proletariado, que habilitaria à liderança, surgisse gradualmente, sem atritos ou recaídas, por si própria; como se o proletariado pudesse habituar-se ideologicamente à sua missão de classe, revolucionária” (1977, p. 228; 1978, p. 534). Não, ele precisa do braço forte do partido e da personalidade do líder comunista forte.

Durante a leitura do estudo sobre Lênin não se pode deixar de sentir um gosto amargo. As experiências do stalinismo e a bolchevização dos partidos comunistas ocidentais proferiram o julgamento histórico sobre concepções de partido tão enfáticas. Lido com boa-vontade, na melhor das hipóteses se poderia falar, com Tibor Hanak, que o estudo sobre Lênin representa

“a sincronização recuperada do desenvolvimento intelectual e político de Lukács” (Hanak 1973, p. 53).

O resultado do bilhete de entrada no movimento comunista mundial também pode esclarecer as autocríticas que, em parte, não são muito compreensíveis. Ao final de sua vida, ele aprovou, contudo, uma nova edição de seus escritos de juventude – em outras palavras, ele não retirou nada! Isso se encontra em total consonância com o ponto de fuga de sua autoavaliação tardia, tal como ela foi expressa inequivocamente na planejada autobiografia (mas que não foi mais realizada) *Pensamento vivido* e em entrevistas que foram realizadas nesse contexto com István Eörsi: de acordo com Lukács, não haveria em seu desenvolvimento elementos inorgânicos, antes, tudo sempre seria apenas a continuação de algo (cf. 1981, p. 132; 2005, p. 117). – Em minha percepção e interpretação de Lukács: o caminho da utopia para a ontologia (cf. Jung 2001).

4. Conexões e intersecções

Certamente é justificado mas também tacanho, repreender Lukács uma vez e de novo por suas apreciações equivocadas e seus erros. Pois já há muito tempo está claro (e muito do que críticos posteriores puseram na sua conta, ele mesmo já havia formulado em 1967 no prefácio para a nova edição de *História e consciência de classe*): ali há o hegelianismo desenfreado ao lado de um uso excessivo do teorema sobre a consciência de classe; ali há uma apreensão insuficiente do conceito de mercadoria de Marx e da análise da forma valor; no conjunto, uma hipóstase do proletariado em classe dominante – aqui, certamente, Nietzsche olhava Marx por cima do ombro às escondidas:

A consciência de classe elitista e estilizada por Lukács é expressão de uma vontade de poder incondicional, mas taticamente hábil, e, ao mesmo tempo, fundamentação teórica da reivindicação de validade prática de uma oposição política fundamental – que aparece de modo juvenil e possante – na figura do proletariado (...) (Tietz, Caysa 2005, p. 94).

É preciso colocar a questão de um outro modo, a saber: quais conexões e intersecções (ainda) são possíveis? Onde existe algo como sobreposições discursivas? Aqui apenas três indicações esporádicas. – Em primeiro lugar, é preciso registrar aquilo que Peter Hallward indicou enfaticamente em sua contribuição para a coletânea *Die Idee des Kommunismus* [A ideia do comunismo]: que uma “filosofia orientada para a práxis”, tal como a que Lukács apresentou com *História e consciência de classe*, “não se extingui[u] [mesmo] após os revezes

dos anos 1920” (Hallward, 2012, p. 155). Esse é um lado, o impulso adiante, certamente dotado de uma forte implicação ética. Por outro lado, então, há a reivindicação da totalidade, utopicamente ou também ontologicamente: conhecer a realidade em seu ter se tornado, bem como em seu se tornar. E, por que não, sob os auspícios do – dizendo amenamente – estranhamento ou – mais rigorosamente – da reificação, que hoje são mais atuais do que nunca. Rahel Jaggi, por exemplo, falou em algumas contribuições, referindo-se a Lukács, do “potencial do conceito de reificação”:

se a reificação leva a que os ‘indivíduos não [se] reencontrem em suas próprias ações’ (Habermas), então um dos pontos fortes da crítica da reificação se mostra no fato de pensar conjuntamente a perda de sentido e a perda de liberdade, a indiferença e o desempoderamento. Pois poder se reconhecer como ‘autor de suas próprias ações’ pressupõe ambas as coisas: a capacidade de autodeterminação, mas também a possibilidade de referência plena de sentido ao mundo, que só então se apresenta como um possível espaço de ação. (Jaeggi, 1998/99, p. 71).

E Axel Honneth, para quem Lukács é, de qualquer forma, o único filósofo do marxismo do século XX (cf. por exemplo Honneth 1998/99, p. 89), leva mais longe a concepção de Lukács da reificação, ao ver nela – partindo de um diagnosticado “esquecimento do reconhecimento” – “a explicação socio-ontológica de uma patologia de nossa práxis vital”, por meio da qual se torna nítido o “definhamento ou a distorção de uma práxis original (...), na qual o ser humano estabelece uma relação participativa consigo e com seu entorno” (Honneth, 2005, p. 17 e. 27). Ele não escreveu seu texto, assim diz Honneth na última sentença de seu ensaio sobre a reificação, “sem preocupação” com o fato de que “nossa sociedade poderia tomar um rumo intuído por Lukács há oitenta anos com meios insuficientes e numa generalização muito excessiva” (Honneth, 2005, p. 107). Colocando em termos positivos, o entendimento [Einsicht] dessa estrutura patológica poderia levar a algo que Michael Hardt e Antonio Negri creditam com alta estima sobretudo a Benjamin, Adorno e Lukács – enquanto intelectuais que “perceberam o ocaso da modernidade” –: divisar “[n]a ontologia do possível” um “objeto central de investigação” (cf. Hardt-Negri, 2002, p. 375). Nenhum fim à vista – *lotta continua...*

Referências

- ANDERSON, P. (1978). *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- APITZSCH, U (1977). *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- BITTEROLF, M; MAIER, D. (2012). “Fortdauernder Sturm. Einleitung”. Em: Georg Lukács et al. *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte*. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie. Freiburg: ça-ira-Verlag, p. 7-21. Disponível em: www.isf-freiburg.org.
- CERUTTI, F. et al (1977). *Geschichte und Klassenbewusstsein heute* (2 v.). Materialismus Programm 7 e 8. Frankfurt am Main: Materialismus Verlag.
- DANEMANN, R. (1987). *Das Prinzip Verdinglichung*. Studie zur Philosophie Georg Lukács'. Frankfurt am Main: Sandler.
- GOLDMANN, L. (1975). *Lukács und Heidegger*. Nachgelassene Fragmente. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- HABERMAS, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 v. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HALLWARD, P. (2012). “Kommunismus des Intellekts, Kommunismus des Willens”. Em: Costas Douzinas/Slavoj Žižek (ed.). *Die Idee des Kommunismus*, Bd. 1. Hamburg: Laika, p. 141-163.
- HANAK, T. (1973). *Lukács war anders*. Meisenheim: Hain.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2002). *Empire*. Die neue Weltordnung. Frankfurt, New York? Campus.
- HEGEL, G. W. F. (1979). *Werke in zwanzig Bänden*. Edição de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HOLZ, H. H. (1968) *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*. Berlin.
- HONNETH, A. (1999). Axel Honneth im Gespräch mit Rüdiger Dannemann. Em: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bd. 3. Paderborn: Institut für Sozialwissenschaften – Lukács-Institut, p. 73-89.
- HONNETH, A. (2005). *Verdinglichung*. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JAEGGI, R. (1999). “Verdinglichung – ein aktueller Begriff?”. Em: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bd. 3. Paderborn: Institut für Sozialwissenschaften – Lukács-Institut, p. 68-72.
- JUNG, W. (1989). *Georg Lukács*. Stuttgart: Metzler.
- JUNG, W. (2001) *Von der Utopie zur Ontologie*. Lukács-Studien. Bielefeld: Aisthesis.
- LUKÁCS, G. (1976) *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über marxistische Dialektik. Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- LUKÁCS, G. (1977). *Lenin*. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Em: *Organisation und Illusion*. Politische Aufsätze III. 1921-1924, organizado (Hg.) Jörg Kammler und Frank Benseler. Darmstadt und Neuwied 1977. S. 209-301.
- LUKÁCS, G. (1981). *Gelebtes Denken*. Eine Autobiographie im Dialog. Edição de István Eörsi. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUKÁCS, G. (2005). *Autobiographische Texte und Gespräche*. Edição de Frank Benseler e Werner Jung com a cooperação de Dieter Redlich. Bielfeld: Aisthesis (=GW 18).

- LUKÁCS, Georg (1968). *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied: Luchterhand (=GW 2).
- MARX, K (1974). *Grundrisse der politischen Ökonomie*. Rohentwurf. Berlin: Dietz. 1974.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1956-1968). *Werke*. 39 Bände. u. Ergänzende Bände. Berlin.
- MESTERHAZI, M (ed.) (1981). *A „Történelem és osztálytudat“ a 20-as évek vitáiban*. (4 v.). Budapest: Lukács Archivum és Könyvtár . [Coletânea em quatro volumes com testemunhos internacionais sobre a história da recepção de *História e consciência de classe*].
- MOHR, R. (1992). *Zaungäste*. Die Generation, die nach der Revolte kam. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- ROCKMORE, T. (ed.) (1988). *Lukács Today*. Essays in Marxist Philosophy. Dordrecht: Reidel.
- Rudas, Ladislaus (1924). “Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács”. Em: *Arbeiterliteratur*, H. 10, p. 669-697 e H. 12, p. 1064-1089.
- STEIGERWALD, R. (1980) *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*. Berlin (DDR): Akademie-Verlag.
- SZIKLAI, L. (1986). *Georg Lukács und seine Zeit 1930-1945*. Köln: Corvina.
- TIETZ, U.; CAYSA, V. (2005) “Falsche Verdinglichungstheorie und verkehrte Leibphilosophie”. Em: *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* 9, p. 93-119.
- WITTE, B. (1985) *Walter Benjamin*. Reinbek: Rowohl-Taschenbuch-Verlag.

A DIALÉTICA EM *HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE*

ANTONINO INFRANCA

TRADUÇÃO DE RANIERI CARLI

Antonino Infranca, filósofo italiano, pós-doutor da Academia Húngara das ciências, pós-doutor da Universidade de Buenos Aires, é autor de *Indivíduo, trabalho e história: o conceito de trabalho em Lukács* e *O outro ocidente. Sete ensaios sobre a filosofia da libertação*, além de ser responsável por numerosos livros sobre Lukács e Enrique Dussel.

Ranieri Carli é professor associado do curso de serviço social da UFF, com doutorado em Serviço Social na UFRJ. 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, atuando principalmente nos seguintes temas: estética, teoria social e sociologia clássica. Autor do livro *A estética de György Lukács e o triunfo do realismo na literatura*.

Resumo: Em 1962 Lukács escreveu um novo prefácio para a *Teoria do Romance* (1916), que descrevia o *conformismo disfarçado de não conformismo* da realidade intelectual europeia (alojada em um Grande Hotel Abismo, muito belo e provido de todo conforto, mesmo que à beira do abismo do absurdo que insurgia na Alemanha). A crítica de Lukács destinava-se à suposta ausência de um comprometimento efetivo dos teóricos críticos frankfurtianos com a práxis revolucionária. Mesmo dentro deste universo confrontativo, o artigo que se segue observará a influência que a filosofia lukacsiana sobre os membros da primeira geração de teóricos críticos frankfurtianos, influenciados pela leitura de *História e Consciência de Classe* (1923). Pretende-se com isso conduzir uma análise centrada na reconstrução crítica de Habermas (o primeiro a observar a íntima relação da Teoria Crítica com a filosofia lukacsiana), que visa observar como a problemática da racionalização social, debatida pelos teóricos críticos, só pôde ser elaborada com a ampliação das teses sobre a racionalização social de Weber pelo conceito de reificação social elaborado por Lukács.

Palavras-chave: Lukács, reificação, racionalização social, Habermas, Teoria Crítica.

A função da dialética em *História e consciência de classe* é um dos elementos de continuidade – talvez, o maior deles – entre a reflexão filosófica do Lukács dos anos 1920, ainda vinculado à tradição revolucionária da República dos Conselhos de 1919, e o Lukács maduro, dedicado à sistemática especulação filosófica e à proposta de uma forma de democracia participativa da vida cotidiana, não menos revolucionária que a dos Conselhos de 1919.

Porém, antes de ingressar na análise da dialética em *História e consciência de classe*, pretendo inicialmente esclarecer alguns significados para o termo “dialética” na tradição filosófica, pois iremos encontrá-los obviamente em *História e consciência de classe*, sendo essa uma das obras clássicas do pensamento filosófico. Quer dizer, uma profunda imersão na filologia do termo permite um mais amplo conhecimento acerca do seu uso na grande tradição filosófica, à qual pertence a obra de 1923. Vico sustentava uma identidade entre filologia e filosofia e não vejo motivos válidos para não respeitar essa vinculação filosófica, à qual, certamente, em alguns casos, inclusive Marx recorria, afirmando que o seu método filosófico honra a tradição filosófica em seu procedimento científico, ainda que a recuse em seus valores éticos. No fundo, os termos filosóficos são a substância *concreta* do ato mesmo de pensar. Que se pense na identidade de significado entre o termo grego λογός, que pode significar “palavra”, “coisa indicada pela palavra”, ou “pensamento”.

A palavra “dialética” provém do grego διαλεκτική; era considerada uma autêntica e precisa arte (τέχνη). Tenha-se em consideração que o sufixo δια pode indicar um sentido instrumental, isto é, “com” e, de fato, significa “raciocino com”, sugerindo, assim, um modelo de raciocinar com instrumentos. Διαλέγειν significa ainda “recolher”, no sentido de “posicionar junto”, de reduzir uma multiplicidade a uma unidade ou a uma totalidade. “Método” possui uma conotação de toda análoga em grego, isto é, μέθοδος, cujo significado é “pesquisa” – idêntico ao significado do termo sânscrito *marga*; já Platão falou de um διαλεκτική μέθοδος, ou seja, de um “método dialético”: “o método dialético é o único a proceder por essa via, eliminando as hipóteses, na direção do princípio ele mesmo, para confirmar as próprias conclusões; e, pouco a pouco, carrega e conduz para o alto o olho da alma, antes sepulto numa espécie de lodo bárbaro, valendo-se da assistência e da colaboração daquelas artes que tínhamos considerado, artes que inclusive havíamos chamados de ciências” (PLATÃO, 1987, p. 533). Como se pode notar, Platão utiliza alguns dos significados da etimologia grega, isto é, “instrumentos”, “artes”, “ciência”, que em grego é também λογός; ademais, bem marcante é o sentido do movimento espacial do método dialético – “proceder por essa via”.

De fato, o uso que Lukács propõe do método dialético é vinculado ao seu sentido *revolucionário*. É notório que “revolução” é um termo que advém da astronomia e indica o movimento de um corpo em torno ao próprio eixo, de maneira que o observador – “o olho da alma” –, altera continuamente o seu ponto de vista diante do objeto, como se se tratasse de um investigador ou pesquisador que estuda o correto ponto de vista do qual deve avaliar o objeto. Propriamente no significado de “pesquisa” [ricerca] surge com clareza o vínculo entre movimento circular em torno a seu próprio eixo e “busca” [ri-cerca]¹; trata-se da rotação à procura de um ponto a partir do qual se contempla o mundo. Esse vínculo etimológico está presente igualmente no sânscrito *cikitsaka*, que significa “pesquisador”, a partir da raiz *ci* que indica exatamente o movimento do giro em torno às coisas com o objetivo de “observar”, de onde provém o termo latino *circa*, a saber, “em torno”.

Concluo esse breve *ex-cursus* etimológico a propósito dos termos “dialética”, “método” e “revolução”, chamando a atenção para o significado de *circuitus*, que os latinos conferiam ao termo astronômico “revolução”, que, como se vê, ainda permanece no uso atual do termo “revolução” nas nossas línguas neolatinas. Enquanto que em grego “revolução” era νεωτερισμός, que quer dizer “renovação”, o termo στάσις indicava “revolta”, como o momento circular, mesmo se esse movimento circular não implique uma modificação de posição espacial. Para os gregos a renovação contém o significado do novo.

Em síntese, agora, gostaria de capturar da análise esses elementos/significados fundamentais da dialética como *arte, pensar instrumental, agrupar em complexos, pesquisar*, que consiste em *revolucionar, renovar, revoltar-se*, mas podendo sempre ter um *eixo em torno ao qual se move*, e precisamente *movimento*, que significa ter uma direção de movimento mesmo se se move em torno a um eixo, e direção em alemão, a língua de Lukács, que é *Richtung*. A direção implica a justeza (*Richtigkeit*) da própria direção; justeza que vem da *Richten*, que significa “revolver-se”, isto é, modificar o sentido da volta, como se fosse uma revolução, como foi visto acima. Para poder ser justa a direção – justa no sentido de “exata”, *richtig* em alemão –, devemos ter uma justa medida – μετρίότης em grego, e ainda μέτρος é medida (*richtig Mässigkeit*, em alemão). Termino aqui, para não ampliar o número de revoluções, mas espero que se observe que a pesquisa filosófica é uma contínua revolução filológica, um giro progressivo, um movimento de sentido e de direção semântica.

¹ O autor explica que a palavra em italiano *ricerca*, isto é, “pesquisa”, contém em si a palavra *cerca*, que significa “busca” [nota do tradutor]

Porém, antes de retornar a Lukács e a *História e consciência de classe*, gostaria de fazer uma breve digressão no âmbito da música, que, como é sabido, foi para a cultura alemã um dos instrumentos mais refinados para a afirmação de sua própria hegemonia sobre a cultura europeia. No vocabulário musical, fala-se de *harmonia* para indicar a *progressão harmônica*, isto é, um conjunto de transposições – trans-posições, uma passagem entre posições distintas – , ascendentes ou descendentes de uma sequência de *acordes*. O termo grego *ἀρμονία* significa “adaptação”, “vínculo”, “articulação”, “conexão”, “acordo”, “pacto”, “convenção”, “lei”, “ordem”, “concordância”, “simetria”, “proporção”, “justa correspondência das partes com o inteiro”, que é o sentido ao que recorreremos com mais frequência. A raiz indo-europeia *ar* indica um movimento, sendo que o termo *rrnoti* consiste em um “mover-se que agrega”. Sem entrar na análise específica da música, limito-me a destacar que aquelas progressões harmônicas podem implicar uma revolução dos acordes, isto é, um acorde pode ser revolucionado: antes, reproduzido em uma sucessão e, depois, na ordem oposta à sucessão. Naturalmente, o objetivo de uma execução musical, segundo os cânones da música clássica, é a busca de um sentido completamente harmônico, com a prevalência da consonância, enquanto que a dissonância se apresenta como seu oposto, isto é, aquilo que cria um efeito áspero e estridente. Consonância é uma situação musical na qual os sons são executados simultânea e harmonicamente, com precisa e perfeita consonância temporal – na linguagem da música se fala de um “êxtase harmônico” –, ao passo que a dissonância é um intervalo que dá a impressão de um movimento aparentemente harmônico, de uma solução do intervalo em uma nova harmonia consonântica. Consonância e dissonância na teoria musical da harmonia formam uma contraposição indissociável, uma sendo temporal, a consonância, porque requer simultaneidade na execução, e a outra, espacial, porque dá a impressão do movimento harmônico.

Creio que estamos frente às bases teóricas da dialética na filosofia do idealismo alemão, pois na música clássica encontramos tanto a contemporaneidade no tempo, quanto o sentido do movimento na direção correta, unificado, mesmo se se contrapõem um ao outro, na execução musical. E, também, temos ainda o sentido da harmonia, sob forma de ordem, de justiça.

Qualquer um poderia se perguntar o motivo pelo qual da longa digressão acima na filosofia e, depois, na história da música. Lukács, ele mesmo, pode nos ajudar a compreendê-la, quando recorda o ensinamento de Lênin: “Lênin se volta novamente ao marxismo, ao seu ser enraizado tanto nas transformações quanto na continuidade, ao marxismo que alcançou seu significado histórico universal, a sua força revolucionária sobretudo porque ‘se apropriou e elaborou tudo aquilo que era precioso no desenvolvimento de mais de dois mil anos do

pensamento e da cultura humana” (LUKÁCS, 1968, p. 45). Precisamente, deve-se continuar a tradição de apropriação e de elaboração da cultura humana; assim, devem-se procurar as raízes históricas do pensamento marxista, mesmo lá onde aparentemente não se acredita encontrá-la, uma vez que não se pode considerar o marxismo um pensamento de todo novo, sem raízes, como se fosse um raio caído do céu azul; ao contrário, nasce da tradição do pensamento burguês, que Marx e Engels, Lênin e Lukács nunca contestaram, algo que, ao invés, fez Stalin.

Então, entremos na análise do papel cumprido pela dialética em *História e consciência de classe*, haja vista que estamos de posse de um acúmulo de conhecimentos que nos permite distinguir os usos deste método, contidos no livro. É célebre a abertura do ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?”, o primeiro dos ensaios que compõem o livro: “ao que concerne ao marxismo, a ortodoxia se refere exclusivamente ao *método* [...] A dialética materialista é uma dialética revolucionária” (LUKÁCS, 1978a, p. 2). A função da dialética é a de superar a incomunicabilidade das ciências para fundar uma totalidade dialética: “as ciências especializadas particulares não devem ser agrupadas em uma unidade mecânica, mas ser remodeladas em sua estrutura interna por obra de um método filosófico que seja internamente unificante. Mas uma modificação radical de ponto de vista é impossível no terreno da sociedade burguesa” (LUKÁCS, 1978e, p. 142). Desse modo, apenas o marxismo está apto a colocar em movimento as ciências particulares para refundar uma nova concepção de sociedade e de natureza.

Sabemos que o Lukács maduro, distante quarenta anos da publicação, contesta substancialmente o livro, ainda que lhe reconheça um certo valor teórico. O seu juízo se encontra sintetizado nessa frase:

História e consciência de classe representa objetivamente uma tendência no interior da história do marxismo que, mesmo demonstrando diferenciações muito evidentes em suas fundações filosóficas e em suas consequências políticas, é diretamente contra os princípios da ontologia do marxismo. Penso aqui naquela tendência a interpretar o marxismo exclusivamente como teoria da sociedade, como filosofia do social, e a ignorar ou a rejeitar a posição assumida a esse respeito pela natureza. Acerca desse problema, o meu livro assume uma posição muito decidida: em várias passagens, defende-se que a natureza é uma categoria social e a concepção geralmente orientada é no sentido segundo o qual apenas o conhecimento da sociedade e dos homens que nela vivem seria filosoficamente relevante” (LUKÁCS, 1968d, p. XVI).

Esse é o caso típico em que é oportuno se colocar a questão se o autojuízo, dentro dos limites de uma verdadeira e própria autocrítica de um autor sobre uma obra num largo intervalo de tempo, está bem fundamentado ou não. No caso de *História e consciência de classe*, é possível considerar excessivo o julgamento de Lukács, ele mesmo, a propósito de sua própria

obra. No *Reboquismo e dialética*, que consiste em uma defesa de *História e consciência de classe*, escrito provavelmente em 1925 (publicado pela primeira vez em 1996), então, logo na sequência imediata da publicação da obra de 1923, Lukács esclarece qual é sua concepção dialética da natureza e explica:

É óbvio que a sociedade surge *da* natureza. É óbvio que a natureza e suas leis existem *antes* que a sociedade (isto é, antes que os homens). É óbvio que a dialética não *poderia* ser efetivamente um *princípio de desenvolvimento objetivo* da sociedade, se não funcionasse já como princípio de desenvolvimento da natureza anteriormente e se não *existisse* já *objetivamente*. Porém, daí não se segue nem que o desenvolvimento social² poderia produzir novas formas objetivas de movimento, quer dizer, momentos dialéticos, sequer que os momentos dialéticos do desenvolvimento da natureza seriam reconhecíveis sem a mediação daquelas novas formas dialéticas sociais³ (LUKÁCS, 2007, p. 80).

Desse modo, Lukács já teria revisto sua posição de *História e consciência de classe*; e também já teria esclarecido que a dialética social é o desenvolvimento da dialética natural. Trata-se de um movimento desde a natureza rumo à sociedade, que se torna consciente ao homem, ao ser social, somente a partir da perspectiva social, isto é, humana, não natural.

Aqui me limito a pôr a questão se existe uma dialética da natureza ou se seria o sujeito humano a reconstruir o movimento natural segundo os momentos dialéticos, isto é, que seria o homem a projetar o movimento espacial no ser natural (que está sempre em movimento, como recorda Aristóteles, em seu devir temporal), podendo ser uma suposição de tipo kantiano-hegeliana da objetividade natural na subjetividade. A questão não é solucionável em poucas linhas; limito-me a lembrar como o princípio de complementariedade de Bohr, na sequência do princípio de indeterminação de Heisenberg, induz a pensar que qualquer observador no âmbito da microfísica seja dialeticamente indivisível entre subjetividade – instrumento de observação – e objetividade – corpúsculo em movimento. Para Lukács, o movimento da sociedade, sobretudo no âmbito da economia, era determinado por contraposições dialéticas e, assim, o método dialético era o instrumento apropriado para a compreensão de tal movimento social. O proletariado era consciente desse movimento dialético no interior do modo de produção capitalista.

² O texto alemão refere-se aqui a *gesellschaftliche*, que o tradutor italiano traduziu erroneamente como *histórico*; naturalmente não tenho levado em consideração a equivocada tradução italiana, mas traduzo nesse caso do texto original alemão. Já publiquei um ensaio dedicado a esse importantíssimo escrito de Lukács: Infranca, 2002, pp. 57-65.

³ Naturalmente o erro é aqui repetido: *gesellschaftlich* é traduzido como *histórico*. Desconsidero a péssima tradução italiana uma vez que ela confunde completamente o discurso de Lukács, exatamente em pontos delicados da sua defesa.

Propriamente a dialética hegeliana é o método dialético ao qual Lukács refere-se em *História e consciência de classe*, e, sempre na assim chamada *Introdução* de 1967, explica quais intenções se repõem na concepção da dialética hegeliana como método ortodoxo do marxismo:

É sem sombra de dúvida um grande mérito de *História e consciência de classe* aquele de ter devolvido à categoria da totalidade, que a ‘cientificidade’ do oportunismo social-democrata havia feito cair por inteiro no esquecimento, o lugar metodologicamente central que sempre obteve nas obras de Marx. Porém, enquanto Lênin inclusive sobre esse problema renovava efetivamente o método marxista, eu, ao contrário, incorria em um excesso (hegeliano) contrapondo à prioridade da esfera econômica a centralidade metodológica da totalidade. Esse paradoxo metodológico se amplia ainda mais pelo fato que se vislumbra na totalidade o veículo categorial do princípio revolucionário na ciência. Sem dúvida, tais paradoxos metodológicos exerceram um papel nem um pouco irrelevante e por muitos aspectos até mesmo progressivo na ação exercida por *História e consciência de classe*. O recurso à dialética hegeliana representa, enquanto isso, um duro golpe contra a tradição revisionista. *História e consciência de classe* expressa a tentativa à época mais radical de reatualizar o aspecto revolucionário de Marx através da renovação e o desenvolvimento da dialética hegeliana e de seu método” (LUKÁCS, 1978d, pp. XXI-XXII).

Lukács reconhece o papel de divisor de águas da dialética hegeliana entre o marxismo autêntico e o marxismo revisionista da Segunda Internacional, positivista e abstrato face à realidade. Esse uso da dialética hegeliana atraiu para *História e consciência de classe* as simpatias dos movimentos estudantis nos protestos de 1968, assim como atraiu, no momento da publicação, as críticas dos líderes da III Internacional, com Zinoviev à frente. Mas, não resta dúvida que Lukács recuperou uma autêntica tradição do marxismo, isto é, a de Marx propriamente dito, que o vinculava a Hegel⁴.

65

⁴ “Torna-se difícil, até mesmo impossível, compreender o que constitui o nervo vital desse método: a *dialética*. Mas não é possível tratar o problema da dialética concreta e histórica sem examinar de forma próxima Hegel, o fundador desse método, e a relação entre Hegel e Marx. Penso que unicamente ao modo de ‘namorar’ com a ‘maneira de exprimir-se’ de Hegel. Isso induziu a pensar que em Marx a dialética não seja mais que um acessório estilístico de superfície, a expurgar com a máxima energia possível o método do materialismo histórico, sob o interesse da cientificidade. Todo um complexo de *categorias metodologicamente decisivas e constantemente aplicadas* deriva *diretamente* da lógica hegeliana. Caso não sejamos cientes da origem hegeliana e do significado metodológico de conteúdo de uma distinção para Marx assim fundamental como é a entre imediatez e mediação, pode-se ainda dizer com razão que Hegel continua a ser tratado como um ‘cão morto’” (LUKÁCS, 1978d, p. XLXIX). Marx continua a filosofia clássica alemã, mas fazendo filosofia a partir das condições reais que movem a história, isto é, dos homens e da sua condição de existência. Essa tomada de posição é substancialmente ética; ao passo que a metodologia marxiana, a dialética, se apresenta como uma linha de continuidade com a tradição filosófica precedente: “a crítica marxiana a Hegel é, assim, a continuação direta e o desenvolvimento da crítica que Hegel havia exercido nos confrontos com Kant e Fichte. Porém, o cerne da distinção é a realidade. Hegel não soube chegar às forças reais que movem a história. Ele foi induzido a considerar como autênticos veículos do desenvolvimento histórico os povos e a sua consciência. Todavia, a matéria permaneceu para ele afetada pela ‘mancha da determinação’” (LUKÁCS, 1978a, p. 24). Rejeitar o uso da dialética por Kant (a dialética transcendental da *Crítica da razão pura*) é também dado pelo fato de que o conceito não pode

Caso se confronte o desenvolvimento da inteira produção filosófica de Lukács, a sua relação com Hegel caminha para além do emprego do método dialético, mas, em muitas dimensões, revela uma identificação extraordinária. Quando Lukács reconhece que *História e consciência de classe* representa uma tendência no interior do marxismo – aquilo que os alunos da Escola de Budapeste chamam de “uma situação filosófica” –, ele exagera ao sustentar que a obra vai contra os fundamentos da ontologia do marxismo, pois é como se a obra devesse ter pressuposto estes fundamentos, como, por exemplo, o trabalho, no caso do estranhamento e da reificação que nascem do trabalho no sistema de produção fordista-taylorista. Refiro-me ao fato de que, sem uma fenomenologia do trabalho, de uma análise fenomenológica do nível de desenvolvimento dos processos laborativos da época, não seria possível a concepção ontológica do trabalho. Em suma, sem a parcelarização ou reificação da atividade laborativa não nos seria dada a concepção do trabalho como forma originária de cada práxis humana⁵. Essa antecipação cria um paralelo entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* – na qual Lukács analisa os fundamentos ontológicos do trabalho –, análogo ao que há entre a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel. Mas o mesmo Lukács, no *Prefácio* de 1967, parece destacar o ponto nodal da relação entre *Fenomenologia do espírito* e da *Ciência da lógica*, já em *História e consciência de classe*, quando afirma: “é possível dizer que a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do espírito* encontrou no ser e na consciência do proletariado uma autêntica realização em terreno ontológico” (LUKÁCS, 1978d, p. XXIV). Então, não se trata apenas da apreensão do método dialético; porém, com essa apreensão, é sintetizada por Lukács uma estrutura teórica típica do pensamento hegeliano: a análise fenomenológica que antecipa a reflexão sobre os fundamentos ontológicos. É essa uma confirmação ulterior da herança da filosofia clássica alemã no marxismo de Lukács.

A dialética de Lukács é a passagem de um conceito a outro conceito – podendo ser até mesmo oposto ao primeiro ou negação do primeiro –, o desvelamento do significado no primeiro conceito, tratando-se, então, de um movimento espacial: “a dialética é o processo constante da ultrapassagem fluida de uma determinação a outra, à ininterrupta superação das contradições” (LUKÁCS, 1978a, p. 4). Observa-se que a dialética de Lukács é a mesma dialética da *Lógica* hegeliana, isto é, a passagem do ser ao nada e, depois, ao devir; antes, para

assumir os dados reais da coisa em si, portanto, não pode avaliar a “medida” da coisa em si, assim como de seu solo fenomênico e, então, do seu nómeno, caindo em um reflexo fenomenológico e não material.

⁵ Cfr. O meu ensaio "Fenomenologia e ontologia nel marxismo di Lukács" (1986). Publicado posteriormente no meu livro: *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, 2005, pp. 316 (2006, pp. 352) ; 2011, pp. 345.

Lukács, as coisas se revelam como momentos de um processo ontológico geral, em movimento, em devir. Há uma constante temporal na passagem espacial, naturalmente espacial no sentido lógico. Dussel analisou a relação entre dialética hegeliana e marxista sustentando o paralelo entre ser e valor, entre ser determinado e mercadorias, entre qualidade e valor de uso, entre quantidade e valor de troca, entre medida e dinheiro, entre passagem na essência e transformação do dinheiro em capital, e, assim, entre essência e capital, entre essência como reflexão em si mesma e processo de produção de capital, entre mundo fenomênico e processo de circulação do capital, entre realidade como unidade de essência e existência e realização do capital, isto é, unidade de produção e circulação⁶; a mesma unidade que Lukács vê entre o fordismo e o taylorismo.

A dialética do devir social é, segundo Lukács, revolucionária, porque um momento passa ao seu oposto e, de tal modo, o seu sentido, a sua direção se inverte, se confronta; do verdadeiro passa-se ao não verdadeiro, do positivo ao negativo, da luz à escuridão. Deve-se, desse modo, compreendê-la como revolucionária mesmo no significado mais originário do termo, isto é, do giro em torno de um eixo central, uma revolução astronômica. Do significado astronômico vem o significado da revolução em sentido político, porque a posição de um objeto é modificada por sua revolução em torno a um eixo. E, de fato, Lukács reconhece que para a dialética, que é um método revolucionário, “para o método dialético, o problema central é a *modificação da realidade*” (LUKÁCS, 1978a, p. 5). Porém, antes de tudo, a totalidade social é que deve ser modificada pela revolução. Aquela posterior que nascerá dessa modificação é igualmente estruturada segundo momentos dialéticos, que também estarão em contínua transformação: “o caminho de uma classe ao poder significa que é possível, a partir de seus interesses de classe, da sua consciência de classe, organizar o inteiro da sociedade de acordo com esses interesses” (LUKÁCS, 1978c, p. 68)⁷. Assim, a teoria passa à práxis concreta. A práxis é o momento de verificação da validade da teoria, com a probabilidade de ser o seu momento de negação; cabe às massas o julgamento final, quando a práxis se torna o seu instrumento de ação revolucionária. O significado do movimento revolucionário em torno ao eixo está claro e evidente. Naturalmente, aparece claramente a dificuldade da passagem ao poder de uma classe para uma classe oposta. A revolução é um processo complexo e, ainda que surja imediatamente à superfície, requer tempo para que a meta seja atingida.

⁶ Cfr. E. Dussel, 1994, pp. 187-204. Em italiano, ver em Dussel, 1999, pp. 207

⁷ Essa destinação é em alemão *Berufsein*, que literalmente se pode traduzir como “possuir a vocação” ou a “missão”.

A revolução dos conceitos, o seu giro em torno de um eixo central, torna-se para Lukács um critério de individuação da verdade, isto é, um critério de discernimento entre o verdadeiro e o falso:

É próprio da essência do método dialético o fato de que nele falsos conceitos vêm a ser suprimidos, em sua abstrata unilateralidade. Todavia, esse processo de superação exige que se continue a operar com esses conceitos unilaterais, abstratos e falsos: devem ser conduzidos a seu correto significado não tanto mediante uma definição, mas, ao contrário, através da função metodológica que exerciam enquanto momentos suprimidos da totalidade (LUKÁCS, 1978d, p. LI).

A afirmação pode parecer obscura, mas se a pusermos em união com a seguinte, parece claramente a sua dimensão revolucionária: “a contradição dialética da ‘falsa’ consciência da burguesia torna-se mais aguda: a ‘falsa’ consciência se transforma em falsidade da consciência” (LUKÁCS, 1978c, p. 85). Lukács raciocina acerca das características essenciais da consciência de classe burguesa e sustém que nela há uma contradição ineliminável entre os princípios fundamentais da concepção de mundo burguês – por exemplo, “Liberdade, igualdade, fraternidade” – e o individualismo voraz do capitalismo. Frente à luta de classe revolucionária do proletariado, agora, a “falsa” consciência burguesa manifesta toda sua falsidade, manifestando-se como hipocrisia, cinismo, incapacidade de compreensão da realidade social. A falsa consciência virada de cabeça para baixo, realizou um giro revolucionário e se é revelada a falsidade da consciência; a verdade passa à mão do proletariado que se põe na direção justa para realizar os mesmos valores universais burgueses, mas sem contradizer-se com o individualismo burguês; ao contrário, realizando finalmente o *in-dividuum* humano, o ser indivisível entre singularidade e comunidade.

A realidade capitalista apresenta “do ponto de vista objetivo, um mundo de coisas já feitas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e seu movimento no mercado), regulado por leis que, podendo ser conhecidas pouco a pouco pelos homens, contrapõem-se igualmente a essas como forças que não se deixam dominar e que exercem de modo autônomo sua própria ação. O indivíduo singular não exerce influência, mediante a própria atividade, sobre o decurso mesmo da realidade de maneira a modificá-la” (LUKÁCS, 1978e, p. 112). O indivíduo, dentro da sociedade capitalista, não é capaz de superar a harmonia, a ordem burguesa; o progresso burguês aparece para ele como se fosse produto externo à sua vontade, como se fosse realização do reino de Deus na terra. Em realidade, o mundo burguês é contraditório, porque o ser humano é um ser em contínua transformação, em progressão de uma situação a outra, e se essa progressão não se concretiza nos fatos, na práxis, concretiza-se na

teoria. O indivíduo, frente a uma realidade estranha, constrói um mundo alternativo, onde pode viver a própria progressão, numa harmonia superior do próprio ser singular com o próprio ser comunitário.

As contradições burguesas nos põem diante do problema da unidade harmônica de teoria e práxis na ação revolucionária do proletariado, que é um dos temas centrais de *História e consciência de classe*, ao qual Lukács se detém dialeticamente. Teoria e práxis são dois momentos opostos e no pensamento filosófico são sempre apresentados como tais, dois momentos não totalmente assimiláveis um a outro, mas, ao mesmo tempo, a filosofia se põe sempre a tarefa de engendrar uma harmonia entre teoria e práxis. Aristóteles, por exemplo, havia tentado uma síntese quanto à relação de potência e ato; Leibniz encontrou essa síntese no princípio da razão suficiente. Ambos, porém, não conseguiram alcançar a síntese dos opostos, a superação de uma em outra. Será Hegel quem encontrará uma primeira solução à questão, mas conferindo mais sentido, mais direção, à teoria do que à práxis. “Devem-se, ao contrário, descobrir não somente na teoria, mas inclusive no modo em que ela ‘é tomada pelas massas’, aqueles momentos e aquelas determinações que fazem da teoria, o método dialético, veículo da revolução” (LUKÁCS, 1978a, p. 2). Teoria é, aqui, para ser compreendida como os interesses de classe que são possivelmente organizadores de uma nova estrutura social e dos quais falamos acima. Interesses que são os valores morais, sociais, econômicos, espirituais que possam atuar como amálgama para criar uma substância comum que faz as vezes de individuação para a massa proletária. Se a conjunção de interesses e valores não se concretiza, então, o proletariado se apresenta como uma massa disforme de sujeitos, não constitui uma subjetividade comum.

Porém, o proletariado é, no interior das massas, a classe que se encontra na condição ontológica de ser o momento da unidade de teoria e práxis, porque, na ação de seu labor produtivo, na realização da projeção capitalista, pode contrapor ao seu próprio juízo a projeção teórica em seu ato laborativo, pode fazer de sua práxis o momento da realização ou negação dessa projeção, pode apoderar-se dessa projeção teleológica. Aqui, encontramos dois momentos importantes sobre os quais falamos acima: a unidade de opostos e a antecipação do que Lukács dirá na *Ontologia do ser social* a propósito do trabalho. A unidade dos opostos se apresenta no ato laborativo, onde o projeto ideal, que o sistema capitalista atribui aos seus técnicos, é realizado pela força do trabalho, que, ainda que esteja privada da capacidade de teorização planificadora, é capaz de verificar nos fatos a possibilidade realizadora do projeto, a sua factibilidade. Na *Ontologia do ser social*, Lukács falará do escopo idealmente posto (o projeto), que é o primeiro momento do ato laborativo e de realização do escopo idealmente

posto, que é o terceiro momento do ato laborativo, isto é, a negação da negação, a superação da imediatividade empírica da natureza ou da matéria. A estrutura dialética ontológica deveria ser já antecipada em *História e consciência de classe*, ainda que, por um lado, não fosse possível a Lukács descrever a estrutura da produção capitalista⁸. No fundo, a dialética é o elemento de continuidade entre as duas grandes obras marxistas de Lukács, *História e consciência de classe* e *Ontologia do ser social*.

A dialética em *História e consciência de classe* possui mesmo a função de uma superação da aparência no sentido da essência, da verdade do ser, para dizer com Hegel. A medida da distância entre aparência e essência é a ciência, como recorda Marx, sob a condição de reverter a aparência para fazer emergir a verdade que está escondida por trás daquela – precisamente a essência. A dialética caminha para além da aparência física das coisas; em grego, esse caminhar para além é um caminhar μετά τα φυσικά, é um procedimento metafísico na direção da essência, é o sentido mesmo da dialética da superação, que é uma forma superior de passagem, de devir, é uma progressão harmônica que se dirige a uma sintonia superior. Apenas assim se desvela que por trás da aparência das mercadorias há o trabalho, que é a atividade produtiva das mercadorias, mas ao mesmo tempo é o elemento vital que o homem confere à matéria-prima e, de fato, Marx unia ao “trabalho” (*Arbeit*) o adjetivo “vivo” (*lebendig*) para indicar o trabalho humano, e de “trabalho morto” (*sterbenden Arbeit*) chamava o “capital”. “

70

Precisamos do método dialético para não subjugar a aparência social que assim se produz, para poder capturar ainda a essência por detrás dessa aparência [...]. Marx descreve com muita profundidade um similar “processo de abstração” da vida, quando fala do trabalho, e, todavia, com igual profundidade, não se esquece de chamar a atenção ao fato de que se trata de uma peculiaridade histórica da sociedade capitalista (LUKÁCS, 1978a, p. 8).

⁸ “Uma vez que o proletariado não pode emancipar-se sem suprimir a sociedade classista, a sua consciência, a última consciência de classe da história da humanidade, ele deve, de um lado, fazer coincidir o desvelamento da essência da sociedade, com o caminho rumo a uma cada vez mais rigorosa unidade entre teoria e práxis, de outro” (LUKÁCS, “Cosienza di classe” in G. L., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 92). Essa frase torna-se mais clara à luz de uma passagem contida em “O que é o marxismo ortodoxo”: “essa classe é ao mesmo tempo sujeito e objeto da consciência e deste modo a teoria intervém imediatamente e adequadamente no processo de revolução da sociedade: somente agora se torna possível a unidade entre teoria e práxis, pressuposto da função revolucionária da teoria” (LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 3). Mesmo o partido comunista é um momento histórico-dialético: “E como cada momento de um processo dialético, inclusive o partido comunista, seja ainda em gérmen, de forma primitiva, abstrata e debilmente desenvolvida, as determinações que concernem ao fim a que ele é destinado a realizar: a liberdade na sua unidade com a solidariedade. A unidade desses momentos é a disciplina” (LUKÁCS, 1978b, p. 389).

Esse ponto é essencial na análise da dialética em *História e consciência de classe*: Lukács destaca que atrás da aparência das mercadorias há uma relação entre seres viventes⁹. A vida é, portanto, a verdade do fetichismo das mercadorias, o qual, em seu turno, é a essência da sociedade capitalista; então, uma vida liberada do fetichismo das mercadorias, não mais reificada, é o objetivo a se alcançar no movimento revolucionário, isto é, o movimento que subverte a harmonia existente e põe em um nível superior, ou mais profundo, a questão de uma nova harmonia.

Que se tenha atenção ao fato de que a questão para Lukács não é destacar a vida como um valor; a sua afirmação não é ideológica, mas uma constatação ontológica e como tal é anterior à gnosiologia: “o problema é apenas aquele de saber qual dado da vida – e nesse contexto metodológico – merece ser considerado como fato relevante para a consciência” (LUKÁCS, 1978a, p. 7). Aqui, Lukács reconhece que a vida é o momento determinante da consciência, como se a vida fosse um momento para além (μετά τα) de cada valor, a conferir valor a todos os outros valores. Um trabalho reificado e reificante possui um valor negativo para a vida do trabalhador e esse é um fato ontológico, não moral, nem econômico, mesmo se uma nova forma de trabalho possa ser libertada da reificação ou do estranhamento.

71

Aqui, porém, estamos frente à revelação de que por trás do movimento das mercadorias da sociedade capitalista, por trás da reificação, há a eternidade que diz respeito à vida do trabalhador. Lukács contrapõe à eternidade das leis do capitalismo, a verdadeira eternidade, a da vida. Ao tempo imóvel e estático do capitalismo, que pretende ser o fim da história, Lukács contrapõe um outro movimento espacial, um caminhar para além do dado meramente físico do capitalismo, na direção da libertação definitiva da vida humana face à reificação. O capitalismo tende a eternizar sua existência, põe uma harmonia social e econômica estática, priva de movimento; apresenta-se de modo que os fatos econômicos da sua sociedade reificante apareçam como fatos naturais e que a consciência do indivíduo aceite essa imobilidade, como se fosse uma lei da natureza: “para a consciência reificada, [a mercadoria] torna-se necessariamente forma fenomênica da sua autêntica imediaticidade. Diante dessa imediaticidade, a consciência – enquanto é reificada – não procura desvencilhar-se dela; ao invés, tende a fixá-la e a eternizá-la, ‘aprofundando cientificamente’ as leis para ela apreensíveis” (LUKÁCS, 1978e, p. 121). O tempo e o espaço são revolucionados no sentido

⁹ “A essência da estrutura das mercadorias é já manifesta. Ela consiste no fato de que uma relação, um vínculo entre pessoas recebe o caráter da coisalidade, de uma ‘objetividade espectral’, que oculta em sua legalidade autônoma, rigorosa, aparentemente conclusa e racional, todo traço da própria essência fundamental: as relações entre homens” (LUKÁCS, 1978e, p. 108).

negativo: se “reduzem o tempo e o espaço a um único denominador, [se] conduz o tempo ao nível do espaço. O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável, fluido: com isso, endurece-se em um *continuum* exatamente delimitado, quantitativamente mensurável, preenchido de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis: em um espaço” (LUKÁCS, 1978e, p. 117). O movimento desaparece. Apenas a dialética permite superar essa segunda natureza capitalista, tornando possível compreender o verdadeiro sentido do devir, que é insuprimível na natureza e na sociedade.

Que se lembre de que “sentido” significa também direção e não apenas significante; e a direção dos fatos nos permite compreender o seu significado:

[os fatos] não são apenas compreendidos como produtos do desenvolvimento histórico em uma constante transformação, *mas são inclusive – propriamente na estrutura da sua objetividade – produtos de uma época histórica determinada: aquela do capitalismo [...]* Para passar desde esses “fatos” aos fatos no sentido verdadeiro do termo, a sua condicionalidade histórica deve ser penetrada como tal [...]. Por isso, se se pretende compreender corretamente os fatos, deve-se antes de tudo capturar com clareza e precisão essa diferença entre a sua existência real e o seu núcleo estrutural interno, entre as representações que se formam em relação a eles e seus conceitos” (LUKÁCS, 1978a, p. 10-11).

72

O movimento dialético, diferente do movimento do capital, é uma superação em direção à libertação; inclusive a natureza mesma, na acepção de vida, é libertada do fetichismo das mercadorias. Isso se torna possível caso se adote como método uma dialética revolucionária (*umwälzende*) frente à história, às condições econômicas e sociais, eternas, com as quais o capitalismo constrange a vida do proletariado, condições em que os fatos subsistem apenas como fenômenos. “Somente operando essa conexão, na qual os fatos singulares vêm integrados a uma *totalidade* como momentos do desenvolvimento histórico, torna-se possível uma consciência dos fatos como consciência da *realidade*” (LUKÁCS, 1978a, p. 12). A conexão dos fatos entre si, a criação de uma harmonia factual, permite a sua integração a uma totalidade que lhe dará sentido, direção e justeza, e possibilitará a consciência da realidade como totalidade dos fatos harmonicamente conexos. Nesse momento se encontram a unidade da existência (fatos) e a essência (sentido dos fatos). A totalidade é, assim, uma construção conceitual dialética; sem o emprego do método dialético nos escaparia a existência e o sentido da totalidade social.

Lukács reconhece no marxismo a superioridade teórica para capturar a totalidade em movimento da sociedade burguesa, e “caso se abandona o terreno da realidade que pode ser

conquistado tão somente a partir do materialismo dialético, então se desemboca no terreno ‘natural’ da existência, da mera empiria, do sujeito da ação e o milieu dos ‘fatos’ em que deve agir, contrapostos como princípios agudamente separados e sem momentos de transição” (LUKÁCS, 1978a, p. 32). Escrevi acima que o pensamento burguês faz parecer eterno o próprio sistema social, tanto eterno quanto natural. O marxismo, enquanto pensamento dialético, isto é, reflexão sobre o devir da sociedade civil, está em condições de capturar os “momentos da transição”, da passagem de um momento ao outro, porque o marxismo é reflexão sobre a história e “a história é elemento natural da vida, o único elemento da vida possível do método dialético” (LUKÁCS, 1978e, p. 194). Há em *História e consciência de classe* uma aspiração à recomposição da relação entre o sujeito e a vida, “terreno natural da existência”, recomposição que se repete na passagem seguinte: “o desenvolvimento social potencializa constantemente a tensão entre o momento parcial [sujeito] e o inteiro” (LUKÁCS, 1978a, p. 33)¹⁰ (existência ou vida).

A ação que o método dialético realiza a respeito das categorias do capital, como, por exemplo, do dinheiro, é a de ultrapassar a sua coisalidade imediata para capturar o seu sentido, a direção de seu movimento, que é a de pôr uma existência diversa, sublevada, face àquela ajustada à realidade do capital. Conclui-se, a partir de então, que o dinheiro, que, de equivalente geral das mercadorias no capitalismo, torna-se o instrumento de medida do valor das mercadorias, inclusive do trabalho, como mediador orgânico da sociedade com a natureza. A verdade da totalidade da sociedade capitalista pode ser alcançada apenas com esse movimento de superação da aparência rumo à essência, sendo, ao mesmo tempo, uma passagem e um devir. Lukács é muito claro acerca desse ponto: “a consideração dialética da totalidade está apta a compreender *a realidade como acontecimento social*” (LUKÁCS, 1978a, p. 19). E a consequência mínima que Lukács deduz daqui é que a “totalidade concreta é, assim, a autêntica categoria da realidade” (LUKÁCS, 1978a, p. 14). Uma realidade que não seja concebida totalmente é uma realidade incognoscível.

O conhecimento do devir – Lukács o chama de “tendência” – da totalidade social é um dos instrumentos indispensáveis para a luta de autolibertação do proletariado. Mas a luta de libertação é uma práxis que deve ser guiada por uma teoria, por uma contemplação do movimento da totalidade social¹¹: “a teoria como consciência da totalidade mostra uma via para

¹⁰ O terreno natural da existência será a vida cotidiana na *Ontologia*, que é a dimensão autêntica do ser social.

¹¹ Recordo que θεωρία significa “ver o deus”, como também “procissão”, isto é, aquele movimento de ostentação da estátua do deus, que era realizada ao menos uma vez por ano nas cidades gregas. A procissão é um movimento que dá uma direção justa.

a superação dessas contradições, para a sua supressão, somente enquanto indica quais tendências reais do processo de desenvolvimento social que, no curso desse desenvolvimento, são destinadas a suprimir realmente as contradições na realidade social” (LUKÁCS, 1978a, p. 15). O devir da totalidade social supera as contradições, tolhe as desarmonias, e confere à totalidade uma direção homogênea, cuja consciência – como escrevi acima – é indispensável para a liberação do proletariado diante dessas contradições, dessas desarmonias.

A libertação do proletariado vem da consciência de sua própria situação real, isto é, de pertencer a uma situação de classe, a uma posição local, a um espaço histórico, social, econômico. Somente a partir de um lugar é possível se ter um movimento; e isso vale mesmo para um movimento de libertação. Porém, um movimento requer uma consciência da direção a ser tomada, que Lukács nomearia “consciência da tendência”; digo eu, “sentido do movimento”, “do devir”. Essa consciência é uma necessidade vital, da existência, do ser, mas sempre projetado para além do espaço que se ocupa, para se libertar dos constrangimentos em que se vive. A consciência da própria existência é a antecipação da libertação. Lukács atribui ao materialismo histórico, e ao seu método dialético, a superioridade teórica que pode portar à libertação do proletariado:

Somente porque para o proletariado é uma necessidade vital, uma questão da existência, obter a máxima clareza a propósito da própria situação de classe; só porque essa situação torna-se compreensível unicamente com a consciência da inteira sociedade, no materialismo histórico surge a um tempo a teoria que dá conta das “condições de libertação do proletariado” e a teoria da realidade do processo total do desenvolvimento social. A unidade entre teoria e práxis é, assim, apenas o outro lado da situação histórico-social do proletariado: do ponto de vista do proletariado, coincidem a consciência de si e a consciência da totalidade, sendo ele, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da própria consciência” (Lukács, 1978a, p. 28).

O proletariado, dessa maneira, pertence ao interior do modo de produção burguês, que é a produção da vida burguesa, mas também se apresenta ausente, excluído dele, porque não pode gozar dos benefícios daquele sistema de produção. Está no interior porque sua força de trabalho é o verdadeiro elemento da produção e reprodução do capital. O fordismo tentará integrar, sob suas condições, a existência do proletariado ao sistema de vida burguesa. Mas o proletariado possui mesmo a vantagem de poder avaliar o inteiro sistema burguês porque está dentro e fora do sistema, dentro com sua força de trabalho, o seu trabalho vivo, e fora com a sua existência.

Referências

- DUSSEL, E. (1994) “Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y “El Capital” de Marx”. In: E. D., *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva America, pp. 187-204. [it. *Un Marx sconosciuto*, a cura di A. Infranca, Roma: Il Manifestolibri, 1999, pp. 207]
- INFRANCA, A. (1986) "Fenomenologia e ontologia nel marxismo di Lukács". In *Giornale di Metafisica*, a. VIII, Genova, pp. 357-370 [tr. ungh. *A társadalmi lét ontológiájá-tól a Tortenelem és osztálytudatig* (Dall'Ontologia dell'essere sociale a Storia e coscienza di classe), in *Magyar Filozófiai Szemle*, n°. 4, 1987, Budapest, pp. 770-781].
- _____. (2002) “Dialettica contro dogmatismo. Su un inedito di Lukács”. In *Critica marxista*, fasc. 1, gennaio-febbraio, Roma, pp. 57-65.
- _____. (2011) *Lavoro Individuo Storia. Il concetto di lavoro in Lukács*, Milano: Mimeis. [tr. sp. *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*, tr. sp. G. Livov, Buenos Aires: Herramienta, 2005; 2. Ed. Caracas: Ed. Monte Avila, 2006.
- LUKÁCS, G. (1968) “L'Ottobre e la letteratura” in G. L., *Il marxismo nella coesistenza*, tr. it. M. Dallos. Roma: Editori Riuniti.
- _____. (1978a) “Che cos'è il marxismo ortodosso”. In: G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana. VI. ed. Milano: Sugar.
- LUKÁCS, G. (1978b) “Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione”. In: G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana. VI. ed. Milano: Sugar.
- _____. (1978c) “Coscienza di classe”. In: G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana. VI. ed. Milano: Sugar.
- _____. (1978d) *Introduzione a Storia e coscienza di classe*. In: G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana. VI. ed. Milano: Sugar.
- _____. (1978e) “La reificazione e la coscienza del proletariato”. In: G. L., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. G. Piana. VI. ed. Milano: Sugar.
- _____. (2007) *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*. tr. it. M. Maurizi. Roma: Edizioni Alegre.
- PLATONE. (1987), *Repubblica*. Tradução italiana de F. Sartori. Bari: Laterza.

REDUÇÃO REAL: A ANTINOMIA DE GEORG LUKÁCS

ADRIAN JOHNSTON

TRADUÇÃO DE FERNANDA FREIRE COUTINHO

Adrian Johnston é professor titular no Departamento de Filosofia da Universidade do Novo México em Albuquerque (EUA) e membro docente do Instituto Emory Psychoanalytic em Atlanta (EUA)

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. *E-mail:* nandacouty@gmail.com.

Resumo: A obra *História e Consciência de Classe* de Georg Lukács estabelece os fundamentos para o que Maurice Merleau-Ponty, em sua obra *As Aventuras da Dialética* de 1955, posteriormente batizou de “Marxismo Ocidental”. Contudo, as implicações desse trabalho de Lukács para a questão do economicismo (ou seja, do reducionismo econômico) no materialismo histórico, uma questão central que preocupa a tradição marxista ocidental até os dias de hoje, estão abertas a interpretações divergentes. Neste trabalho, eu discutirei que as consequências de *História e Consciência de Classe* com seu conceito central de “reificação” (*Verdinglichung*), no que diz respeito ao *status* de economia para as sociedades e suas histórias é, de fato, profundamente e consideravelmente equivocada. Também vou sustentar que essa característica equivocada, uma vez exposta, apresenta dificuldades para aqueles marxistas ocidentais veementemente antieconomicistas que partiram da obra prima escrita em 1923 por Lukács. Com base na minha reinterpretação de *História e Consciência de Classe*, eu irei advogar contra o excessivo antieconomicismo do marxismo eurocêntrico. Eu argumento que a (mal)compreendida estupidez do economicismo reducionista não é um vício distorcido de pensamento teórico, mas uma reflexão acurada no real ser reducionista da realidade capitalista em toda sua objetividade apodrecida.

Palavras-chave: Lukács, *História e Consciência de Classe*, marxismo ocidental, materialismo histórico, economicismo, abstração, redução.

O *História e Consciência de Classe* do jovem Georg Lukács é, como bem sabemos, o documento fundador de toda a tradição marxista ocidental. Como buscarei trazer à luz em muito do que se segue, uma oscilação até hoje sub- ou in-apreciada entre materialismo histórico tradicional (enquanto priorização da infraestrutura) e antieconomicismo (enquanto minimização da infraestrutura) já é exposta pelo que é talvez o traço mais bem conhecido deste livro de 1923, nomeadamente a sua teoria da “reificação” (*Verdinglichung*). O celebrado capítulo de *História e Consciência de Classe* sobre “A Reificação e a Consciência do Proletariado” contém uma seção intitulada “As Antinomias do Pensamento Burguês”. Da forma semelhante, Perry Anderson fala de “As Antinomias de Gramsci”. A propósito das hesitações inconscientes de Lukács *vis-à-vis* questões econômicas, também pode-se focar na reificação como cristalizando uma “antinomia de Georg Lukács” e, seguindo sua linha de pensamento, pode-se estruturar muito do restante do marxismo ocidental.

Lukács, em seu “Prefácio para a Nova Edição” de 1967 de *História e Consciência de Classe*, em consonância com sua virada autocrítica pós 1924, contém a negação de sua noção jovem de reificação. Lukács indicia a reificação por volta de 1923 por acabar conotando todo e qualquer processo subjetivo de (auto)objetificação, assim deixando de ser precisa o suficiente para ser específica ao capitalismo em particular (Lukács, 1971b, p. XXIV, XXXVI e Avineri, 1969, p. 96-7), apesar das tentativas anteriores de Lukács de manter o foco no capitalismo e em sua singularidade sócio-histórica (Lukács, 1971c, p. 84-5) (o livro de Joseph Gabel *False Consciousness: An Essay on Reification* [A falsa consciência: Ensaio sobre a reificação] (1978, p. 84-85, 89, 103), originalmente publicado em francês em 1962, exemplifica os problemas que o Lukács de anos depois identifica com sua concepção anterior de reificação – com Gabel separando essa concepção de qualquer coisa econômica para incorporá-la em uma vaga e generalizada perspectiva ahistórica, mesclando bergsonismo a uma dasensa análise existencial-psiquiátrica). Porém, a autocrítica de Lukács sobre a reificação não traz à tona a tensão antinômica dentro deste renomado conceito lukacsiano que eu pretendo destacar abaixo. O mais próximo que o Lukács autocrítico de 1967 chega ao que em breve estarei abordando é quando ele reconhece a influência de Max Werber em suas leituras iniciais de Karl Marx (Lukács, 1971b, p. IX).

Passando agora a falar de “A Reificação e a Consciência do Proletariado”, Lukács abre seu capítulo crucial de *História e Consciência de Classe* com um parágrafo que contém a seguinte afirmação:

“... o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente neste caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa.” (Lukács, 1971c, p. 83)¹

Lukács deliberadamente escolhe começar onde o próprio Marx começa (Lukács, 1971c, p. 83-4). Isto é, logo o primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital* é dedicado ao tópico da mercadoria. A crítica de Marx à economia política começa com a mercadoria como o núcleo condensado de toda a formação socioeconômica capitalista. Todo o *Das Kapital* [O Capital] se desdobra e desabrocha a partir dessa semente germinal inicial.

Além disso, a teoria de Lukács sobre a reificação conforme *História e Consciência de Classe* deixa especialmente claro que a famosa parte final de *O Capital*, Volume 1, Capítulo 1 – essa é parte intitulada “O Fetichismo da Mercadoria e seu Segredo” – fornece a chave para desmitificar e compreender como a mercadoria forma não apenas infraestruturas de âncoras capitalistas, mas também evidencia as camadas e amplitudes da superestrutura. Graças particularmente ao fetichismo da mercadoria, o que acontece na economia capitalista não fica na economia. Isso vaza para dentro de cada canto e fenda do edifício social, incluindo as esferas mais altas e mais íntimas de uma vida mais-que-econômica (Arato, 1972, p. 95-97).

Lukács até mesmo redefine “mercadoria” em seu sentido marxista técnico de forma que ela inclui dentro de si a própria “essência” dessa forma centrífuga que se move em direção à universalização social, esse ímpeto de colonizar todos os setores do mundo da vida capitalista como uma “totalidade”. Ele afirma:

Pois é somente como categoria universal de todo ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica. Apenas nesse contexto a reificação surgida da relação mercantil adquire uma importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo. (Lukács, 1971c. p. 86)²

¹ Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jannini, disponível na edição da obra de Georg Lukács “História e Consciência de Classe” em português publicada pela editora Martins Fontes, São Paulo, 2003. P.193.

² Tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jannini, disponível na edição da obra de Georg Lukács “História e Consciência de Classe” em português publicada pela editora Martins Fontes, São Paulo, 2003. p.198

No próprio Marx, o que torna a categoria da mercadoria algo específico do capitalismo (enquanto distinto da categoria de bens de capital como algo não específico do capitalismo) é que a mercadoria é um valor-de-uso que carrega um valor-de-troca, e com esse valor-de-troca, por sua vez, contendo dentro de si uma cota de mais-valia (e tudo que a categoria de mais-valia, enquanto peculiar ao capitalismo, traz consigo). O que Lukács acrescenta a isso, inspirado pelo próprio Marx (em especial a teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria), é outra faceta essencial à mercadoria capitalista, nomeadamente a sua tendência alegadamente inerente de refazer tudo a sua própria imagem, de carimbar sua forma sobre todas as dinâmicas, agentes e estruturas sociais, sem exceção, incluindo sujeitos, objetos, relacionamentos e acontecimentos muito além dos limites da base econômica (como Karl Korsch (2017, p. 109) diz, “A mercadoria nasce niveladora”). Esse acréscimo lukacsiano ao conceito marxista de mercadoria pressupõe tanto a força economicamente redutora do capitalismo em geral quanto a sua compulsão em privatizar o que é particularmente intrínseco à própria lógica do capital.

Enquanto “A Reificação e a Consciência do Proletariado” prossegue, Lukács aprimora sua caracterização de *Verdinglichung* [reificação]. A reificação é descrita por ele de múltiplas formas: tanto como objetiva (isto é, sendo reificada) como subjetiva (isto é, se sentindo reificada) (Lukács, 1971c, p. 87); como desumanizadora (Lukács, 1971c, p. 92); como induzida e englobada pela mecanização industrial e, também, pela burocratização tecnocrata irracionalmente racionalista (Lukács, 1971c, p. 88-89, 98-99, 102-103). A indústria moderna é identificada como a exemplificação do microcosmo condensado da “jaula de aço” weberiana da sociedade capitalista como um todo (Lukács, 1971c, p.90-1). O modo de produção capitalista centrado na mercadoria produz não apenas mercadorias como unidades econômicas, mas também relações sociais mais-que-econômicas, sejam elas legais, políticas, religiosas, intelectuais ou o que mais que tenha como modelo mercadorias e coisas advindas de interações mediadas pelo mercado (Rose, 2009, p. 30). Como Lucio Colletti observa ao longo dessas mesmas linhas, “sob o capitalismo todas as relações sociais importantes tornam-se relações de troca” (Colletti, 1972, p. 94).

Mesmo a “alma” interior do indivíduo, enquanto seu/sua “personalidade total” e “a completa consciência do homem”, é colocada por Lukács (1971c, p. 88, 100) como vítima derrotada da reificação capitalista. Ecoando Henri Bergson e antecipando Martin Heidegger de 1927 em *Ser e Tempo*, “A Reificação e a Consciência do Proletariado” narra como, sob a influência de desdobramentos como o taylorismo, as fenomenais experiências subjetivas dos trabalhadores sobre a temporalidade, tanto dentro quanto fora do local de trabalho, são achatadas na uniformidade espacial anônima de cronogramas e calendários administrados

cuidadosamente (Lukács, 1971c, p. 90). Com o tempo sendo dinheiro na incansável busca do capital por eterna mais-valia para si mesmo, o capital não tem tempo para modos de temporalidade além de seus próprios relógios, prazos finais e taxas de faturamento. O empobrecimento sofrido pelo senso de fluxo temporal dos trabalhadores sob tais regimes industriais não está limitado às horas trabalhadas no chão da fábrica. Os ritmos e rotinas baseados em um eterno vinte quatro horas por dia/sete dias na semana ficam submetidos ao embalo das cadências capitalistas. Todos marcham e dançam na batida do capital, dia e noite.

Muitos aspectos da tese do jovem Lukács sobre a reificação claramente ressoam com as avaliações críticas não marxistas (ou mesmo, no caso de Heidegger, antimarxistas) do capitalismo em sua aparência industrial e técnico-científica moderna. Em particular, há um forte traço weberiano presente nos textos do Lukács dos primeiros tempos, com Weber tendo uma influência significativa sem suas primeiras leituras de Marx, a qual ele mesmo reconhece (Lukács, 1971b, p. IX). Andrew Arato e Paul Breines (1979, p. 155) referem-se à “Marx-Weber synthesis of social theory.” [Síntese de Marx-Weber sobre a teoria social] do jovem Lukács. Falando em síntese, eles afirmam que, “Um dos sinais do jovem Lukács e uma de suas mais infames contribuições é que ele trouxe essa corrente de teoria cultural e social para o marxismo” (1979, p. 211) (assim ajudando a abrir caminho em especial para a Escola de Frankfurt, Shapiro, p. 277-8). Gareth Stedman Jones (1978, p. 13, 32), ao se referir a *História e Consciência de Classe* com seus aspectos weberianos em mente, semelhantemente enfatiza que “Isso representa a primeira importante irrupção da tradição romântica anticientífica da burguesia pensada dentro da teoria marxista” (1978, p. 33), acrescentando a propósito disso em seu livro que “sua esperança original, e ambição, é conseguir um casamento entre a *Lebensphilosophie* [filosofia da vida] romântica e anticientífica e o materialismo histórico” (1978, p. 48). Andrew Feenberg (2014, p. 7203) da mesma forma também vê o autor de *História e Consciência de Classe* como profundamente weberiano. Göran Therborn (1978, p. 93) e John Merrington (1978, p. 144-5) também enfatizam que o weberianismo do jovem Lukács (com Therborn (1978, p. 92), além de associar o Korsch de *Marxismo e Filosofia* com essa tendência weberiana, alterando as origens do marxismo ocidental).

Axel Honneth (2018b, p. 17) também destaca o impacto de Weber sobre Lukács com sua teoria de *Verdinglichung*. De forma correlata, na trajetória da reavaliação pós-marxista de Honneth sobre o conceito mais celebrado de *História e Consciência de Classe*, ele destaca uma tensão entre as explicações marxistas (isto é, econômicas) e weberianas (isto é, não econômicas) de Lukács para a reificação (Honneth, 2018b, p. 23). Fiel ao modelo da Escola de Frankfurt,

Honneth favorece o lado weberiano em detrimento do lado marxista do Lukács dos primeiros anos.

Honneth (2018b, p. 23-24, 27-28, 58, 75-80; 2018a, p. 157) repudia teorias exclusivas ou primariamente baseadas na economia para a gênese e a continuidade da *Verdinglichung*. Ao fazer isso, ele rejeita qualquer coisa que se assemelhe ao materialismo histórico tradicional, mais ou menos deixando Marx e seu legado completamente para trás. Honneth substitui essa estrutura abandonada com sua história de “reconhecimento-teórico” sobre a “coisificação” de seres humanos em relação aos outros e a si mesmos.

Já em “A Reificação e a Consciência do Proletariado”, Lukács (1971c, p. 95) relaciona a separação das teorias de reificações daquelas econômicas sob a perspectiva capitalista-burguesa. De fato, a segunda e a terceira gerações da Escola de Frankfurt atingiram sucesso institucional acadêmico provavelmente ao seguir a fórmula de repaginar o lugar comum da insípida burguesia liberal de centro-esquerda com um idealismo moderadamente progressivo no jargão técnico de um ecleticismo teórico juntando uma miscelânea de estruturas e noções não marxistas. Tudo isso acaba por se beneficiar ao coexistir com um leve sopro de radicalismo esquerdista graças somente a fumos persistentes advindos da história de fundação da Escola de Frankfurt e seus associados.

Bem antes de Honneth, outros comentaristas de *História e Consciência de Classe* pousam sobre uma tensão entre as dimensões econômicas/infraestruturais e mais-que-econômicas/superestruturais das reflexões do jovem Lukács. Embora o Lukács dos primeiros anos seja de fato o avô de uma orientação marxista ocidental, realçando a importância da superestrutura, outras observações econômicas e implicações permanecem ao longo do seu livro de 1923. Como Russell Jacoby (1981, p. 85) observa, “Lukács definiu o capitalismo por seu reducionismo, um mercado insaciável todo subordinado ao lucro e ao dinheiro”. De fato, um dos principais desfechos de “A Reificação e a Consciência do Proletariado” é que, por meio da reificação, o capitalismo reduz tudo, sem exceção, às formas e às relações características da mercadoria. Já Arato (1972, p. 90) expressa que “Nenhuma esfera da vida escapa ao mundo da alienação capitalista”. Nada está isento da, ou pelo menos deveria estar isento da, mercantilização.

Com base nas tendências economicamente redutivas inerentes ao capitalismo, como enfatizado pela reificação lukacsiana, Arato e Breines (1979, p. 89) chegam à conclusão de que “o materialismo histórico acaba por ser uma ideologia da época capitalista, uma função da era em que a economia autônoma reduz tudo às suas leis”. Seria essa uma forma de dizer que o materialismo histórico deve ser rejeitado porque seu reducionismo teórico deliberado (enquanto

privilégio da infraestrutura sobre a superestrutura, sendo todas as outras coisas iguais) reflete o pensamento no qual o reducionismo prático automático seria seu objeto de investigação, isto é, um capitalismo que realmente existe em si e por si mesmo? Caso isso seja verdade, poder-se-ia parar para registrar o estranhamento desta rejeição: a teoria estaria sendo depreciada como “ideologia” não porque desvia de seu objeto de investigação, mas exatamente porque se demora nele e, de forma precisa, abandona seu alvo.

Por meio de proposições similares as de Arato e Breines, Timothy Bewes também se preocupa com o reducionismo econômico implicado pela *Verdinglichung* lukacsiana clássica. Em um estudo dedicado a este tópico, Bewes (2002, p. 253) diz que, “o conceito de reificação, como prontamente descoberto por Lukács, é por si mesmo reificador”. Contudo, pode-se perguntar em contrapartida: é (apenas) o conceito de reificação que é reificador? Ou são (também) reificadores os fatos que servem de base, e por isso conceitualizados, que já são reificados em e por si mesmos? Se as sociedades capitalistas são de fato meticulosamente reificadas e reificadoras, então não seria adequado para a teoria do materialismo histórico de uma forma ou de outra espelhar em seus conceitos o reducionismo econômico espontâneo do verdadeiro ser do capitalismo em si? Uma recusa por parte da crítica teórica do capitalismo em refletir esse reducionismo, em nome do antieconomicismo e/ou sofisticação intelectual corre o risco de tornar-se um mero pensamento esperançoso negando em vão a real natureza reducionista da realidade capitalista em toda sua crueza bruta e estúpida.

O que eu tenho chamado de “a antinomia de Georg Lukács” (como “antinomia da reificação”) está próximo de ser explicitada em e por meio das hesitações interpretativas acerca de *História e Consciência de Classe*. Por um lado, Feenberg (2014, p. 67, 72-3) enfatiza os modos que o Lukács dos primeiros anos resiste ao economicismo, ao determinismo econômico e outras coisas do tipo. Reconhecidamente, “A Reificação e a Consciência do Proletariado” utiliza o conceito de fetichismo da mercadoria de Marx como uma forma de desviar a atenção marxista de um foco obsessivo apenas na infraestrutura em direção à superestrutura, especificamente as reverberações superestruturais e as consequências da mercantilização capitalista. As explorações de Lukács acerca das dimensões mentais, fenomenológicas, políticas, psicológicas e mesmo românticas da vida sob as reificações induzidas pelo capital não o distancia de um “marxista vulgar” mais mecanicista e científico comum nas tendências de uma certa tradição de fala alemã e a soviética?

Por outro lado, Feenberg sabe que a mudança de foco para fenômenos mais-que-econômicos em “A Reificação e a Consciência do Proletariado” de toda forma permanece presa a uma tese marxista mais clássica de acordo com a qual esses fenômenos são profundamente

condicionados por forças e fatores econômicos. Ele reconhece que Lukács permanece fiel a Marx ao enfatizar “a influência da economia desconsiderada em todos os setores da sociedade capitalista” (Feenberg, 2014, p. 66-67). Feenberg então (2014, p. 73) se mostra preocupado porque “se as relações-mercadoria fazem com que objetos e sujeitos assumam uma forma reificada, então Lukács parece ter caído dentro de um determinismo econômico grosseiro”. Logo, considerando de uma só vez essas várias observações feitas por Feenberg conforme citadas, *História e Consciência de Classe* deve ser visto como cristalizando em suas páginas um antagonismo entre inclinações economicistas e antieconomicistas.

Como “O Estado e a Revolução” de V.I. Lenin (1971, p. 287), o Lukács de *História e Consciência de Classe* enfatiza que a priorização da economia não é, por si mesma, a característica distintiva do marxismo. Mas, como enfatizado pelo conceito de reificação, esse mesmo Lukács ressalta que o capitalismo se distingue por, entre outras características, ocasionar uma “penetração econômica total na sociedade” (Lukács, 1971a, p. 62) — e isso apesar de suas polêmicas contemporâneas contra o “fatalismo mecanicista” da economia vulgar (Lukács, 1971e, p. 305-306). O prefácio autocrítico do Lukács maduro da edição de 1967 de *História e Consciência de Classe* mais ou menos confessa o que eu tenho identificado como a antinomia da reificação e subsiste no coração de seu livro de 1923 (Lukács, 1971b, p. XVII-XVIII).

83

De forma semelhante, no mesmo prefácio de 1967, Lukács (1971b, p. XXXIII) retrata sua obra prima como organizada ao redor de um falso dilema entre os extremos ou do reducionismo econômico ou do voluntarismo subjetivista. De fato, Arato merece crédito por retratar *História e Consciência de Classe*, especialmente seu capítulo sobre reificação, como afligido por uma permutação da terceira das “Antinomias da Razão” de Immanuel Kant. Essa reminiscência kantiana aparece nos escritos do jovem Lukács como uma contradição não resolvida entre determinismo infraestrutural e liberdade superestrutural (o último sendo a autodeterminação da consciência de classe revolucionária) (Arato, 1972, p. 88-90, 101).

Gerações subsequentes de marxistas ocidentais são herdeiros das inconsistências que permeiam as questões de lugar e importância da economia exibidas em *História e Consciência de Classe* de Lukács. Gramsci, Korsch e Lukács (juntamente com Ernst Bloch (Jay, 1984, p. 180)), personagens fundadoras do marxismo ocidental, evidenciam ambivalências proeminentes *vis-à-vis* o *status* privilegiado da economia (enquanto base infraestrutural) no materialismo histórico clássico. A Escola de Frankfurt, começando com seus primeiros membros originais, transporta e intensifica a ênfase antieconomicista do significado de

superestruturas sociais mais-que-econômicas já vitais para outros como Gramsci, Korsch e o Lukács dos primeiros anos (Jay, 1973, p. 21).

Apesar dos fundadores do marxismo ocidental e dos fundadores da Escola de Frankfurt (isto é, a primeira e a segunda gerações de marxistas ocidentais, respectivamente) compartilharem uma perspectiva antieconomicista, as razões que os levam a se preocuparem com as variáveis superestruturais difere. Pode-se dizer que, especialmente no clima do começo da década de 1920, a mudança de foco dos marxistas europeus para dimensões não econômicas das sociedades e dos desenvolvimentos sociais reflete em parte uma assimilação teórica de lições ensinadas pelas experiências da Revolução Bolchevique. Como tal, o antieconomicismo dos primeiros marxistas ocidentais está vinculado a um otimismo motivado pelo caminho revolucionário que se mostra adiante, num futuro a curto prazo.

Por um contraste marcado pela atmosfera otimista dos anos imediatamente subsequentes à vitória de Lenin e seus companheiros na Rússia em 1917 – esta atmosfera está em torno de Gramsci, Korsch e o jovem Lukács – a Escola de Frankfurt é fundada no meio de circunstâncias sócio-históricas extremamente depressivas para qualquer esquerdistas. A Revolução Bolchevique se degenera no terror do estado stalinista. A Europa suporta o triunfo de um virulento fascismo racista. O genocídio industrial em massa é conduzido dentro do coração do continente. Uma geração da humanidade em perigo eminente de se extinguir amanhece com o clarão cegante das bombas atômicas que caíram em Hiroshima e Nagasaki. E o capitalismo obstinadamente continua se recusando a definhando ou a implodir, apesar de se submeter a numerosas crises econômicas e mais-que-econômicas. A partir do ano de 1930 particularmente, a esperança das primeiras gerações de marxistas parece se partir em pedaços pelas ondas de catástrofes advindas do desdobramento impiedoso do século XX.

Compreensivelmente, os retrocessos e desastres das décadas intermediárias do século XX levaram a um pessimismo dominante que colore o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt (Anderson, 1976, p. 88-89; Anderson, 1983, p. 17). Numerosos estudiosos do marxismo ocidental e da teoria crítica concordam que, mais que qualquer coisa, a Escola de Frankfurt com seu pessimismo é um produto da derrota³. Essas derrotas são nada além daquelas enumeradas por mim no parágrafo anterior.

³ (Anderson, *Considerations on Western Marxism*, p. 42-45, 48, 99)
(Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, p. 15-16)
(Therborn, “The Frankfurt School,” p. 118-119)
(Lucio Colletti, “A Political and Philosophical Interview [with Perry Anderson],” *Western Marxism*, p. 349)
(Jacoby, *Dialectic of Defeat*, p. 103, 115)

Os mesmos estudiosos que destacam o pessimismo induzido pela derrota que acomete os fundadores da Escola de Frankfurt também tendem a ver a preponderante propensão desses teóricos a escrutinar fenômenos culturais e ideológicos e seu correspondente negligenciamento da crítica da economia política como consequência do pessimismo. Com o capitalismo do século XX desafiando as previsões do marxismo tradicional do século XIX sobre sua morte iminente – já que, depois de sobreviver à Grande Depressão e a duas Guerras Mundiais, o capitalismo ocidental surge como se emergisse mais forte que nunca, sustentado por um novo consumismo em massa – o marxismo ocidental foi desencorajado a olhar para a economia como ponto chave para as esperanças e lutas da esquerda radical. Por exemplo, ao falar sobre o conjunto de derrotas induzidas pelo pessimismo como um “impasse”, Anderson (1976, p. 44-45) observa que:

A consequência desse impasse se tornou o estudo silencioso do marxismo ocidental naquelas áreas mais cruciais para as tradições clássicas do materialismo histórico: o escrutínio das leis econômicas de mobilidade do capitalismo como um modo de produção, a análise da máquina política do estado burguês, a estratégia da luta de classes necessária para superá-lo.

Jacoby (1981, p. 103) da mesma forma comenta que:

Na Europa, a derrota das revoluções reforçou a dominação do marxismo ortodoxo e estigmatizado: fazendo apenas investidas ocasionais dentro da economia política e estratégia, o marxismo ocidental se refugiou na estética, na filosofia e na psicanálise.

Mesmo alguém tão simpatizante da Escola de Frankfurt quanto Martin Jay (1973, p. 173-174) admite que o recuo deles para se afastarem do estresse do materialismo histórico sobre os componentes históricos, as estruturas e as dinâmicas das sociedades vão tão longe ao ponto de fazer com que se tornem “para-marxistas”. Mais weberiano que marxista, o centro da associação da Escola de Frankfurt segue seus predecessores marxistas ocidentais ao deixar de priorizar qualquer base econômica por meio de um materialismo histórico revisado no qual superestruturas agem sobre eles, e são pelo menos tão influenciadores socialmente quanto as infraestruturas (Jay, 1973, p. 125). Jay (1973, p. 152) também descreve as principais figuras fundadoras da Escola de Frankfurt como cautelosas e ignorantes em relação à economia devido ao seu pronunciado medo de qualquer forma de “determinismo econômico”.

Há uma linha reta entre a valorização antieconômica do marxismo ocidental e o mais recente e contemporâneo abandono da luta de classes e da crítica da economia política feita pela Esquerda. Esse abandono é preparado para e encorajado pela (seja de forma inadvertida ou não) (sobre)ênfase na superestrutura inicialmente advogada por Lukács, Korsch e Gramsci,

e propagada por seus muitos sucessores marxistas ocidentais. Particularmente no contexto dos países germanófonos e francófonos na segunda metade do século XX, como também em um mundo anglófono influenciado por esses contextos advindos da Europa Continental, uma forma geral de pós-marxismo se solidifica no qual o “pós-” significa mais um deixar para trás do que um levar adiante. Um marxismo expurgado de seu estresse nas questões econômicas facilmente leva a uma rejeição da esquerda a qualquer tipo de materialismo histórico em favor de uma preocupação exclusiva com a crítica da ideologia e com a política de todas as identidades, com exceção das identidades de classe. Chamar o que resta de “pós-marxismo” que seja ainda é equivocado, na medida em que, exceto pela análise materialista de economias políticas, não resta nada passível de ser reconhecido como marxista nesses tipos de esquerda de hoje em dia. E, como diz Colletti (1972b, p. 350) em suas observações justificáveis em uma bem conhecida entrevista, “O único modo no qual o marxismo pode ser revisado é se... livros como o *O Capital Financeiro* de Hilferding e *A Acumulação do Capital* de Luxemburgo – ou mesmo *Imperialismo* de Lenin, que foi um folheto popular – forem novamente escritos”.

O capitalismo em particular faz isso de tal forma que as categorias econômicas, incluindo identidades de classe, são em geral mais eficazes e influenciadoras socialmente, na média, que as não-econômicas. E reconhecidamente, marxistas da estirpe de Lenin e Mao Tse-Tung estão ponderadamente preocupados em conceitualizar e mobilizar ativamente as complexas redes de várias dimensões sociais mais-que-econômicas com as quais modos de produção, classes e coisas do tipo estão sempre já intrinsecamente interligadas às verdadeiras configurações sócio-históricas. Essa não é apenas uma questão de correção teórica em termos de uma rendição precisa das complexidades entrelaçadas das sociedades que realmente existem. É também um problema de potência prática, já que agentes das lutas baseadas na economia precisarão estabelecer alianças, coalisões, frentes comuns etc. com outros agentes representativos de identidades não-econômicas para conseguirem uma chance de terem ganhos reais. Mesmo muitos marxistas com mentes economicisticamente mais revolucionárias provavelmente estariam inclinados a admitir que essas formas de organização e de intervenção envolvendo uma abordagem “esquerda-populista” (seja como o “elo mais fraco” de Lenin, as contradições primárias e secundárias de Mao, a “hegemonia” e “guerra de posição” de Gramsci, ou qualquer outra coisa nessa linha) são, no mínimo, taticamente perspicazes.

No entanto, na medida em que o que pode ser chamado de populismo de esquerda na atualidade está associado a identidades políticas, à interseccionalidade e outras coisas afins, esse tipo de populismo se mostrou equivalente a uma rendição em face à luta de classes. Isso pode ser visto, por exemplo, no caso de um teórico importante do populismo de esquerda, o

pós-marxista Ernesto Laclau (cuja última intervenção significativa, em formato de um longo livro antes de sua morte em 2014, foi a obra de 2005 intitulada *A Razão Populista*). Já na obra de 1985, *Hegemonia e Estratégia Socialista*, Laclau e sua coautora Chantal Mouffe, apesar de se basearem fortemente em Gramsci para desenvolver a própria teoria sobre hegemonia, queixam-se dos resíduos de uma predileção marxista mais tradicional das forças e fatores econômicos em *Cadernos do Cárcere* apesar da ênfase antieconomicista de Gramsci nas dimensões sociais superestruturais. A propósito, o que Laclau vê como vício em Gramsci, eu vejo como virtude. Isso dito, a concepção subsequente de Laclau sobre o populismo continua, igualmente, com ele insistindo que, mesmo sob o capitalismo, a identidade de classe não deve desfrutar de nenhuma prioridade ou privilégio na teoria e prática da esquerda⁴.

Contudo, se alguém perguntasse a Laclau se o capitalismo de fato é centrado na busca desmedida de mais-valia *ad infinitum*, eu tenho grande dificuldade em acreditar que ele responderia qualquer outra coisa diferente de “sim”, ainda que essa afirmação talvez deva ser vista com reservas. É difícil para mim visualizar que Laclau, mesmo em seu pós-marxismo, negaria que o circuito do capital de D-M-D’ (dinheiro-mercadoria-dinheiro) permanece sendo uma influência central sobre a contínua produção e reprodução social. No mínimo, imagino que Laclau não negaria isso sem mobilizar uma enormidade de ressalvas num estado de vergonha palpável. Quem da esquerda que se respeita, seja de qual estirpe for, negaria ou poderia negar com a cara limpa e sem qualquer vergonha que a busca por lucro, renda e juros não são as motivações sociais dominantes no capitalismo, incluindo o (e especialmente no) neoliberalismo contemporâneo?

87

Porém, tão logo alguém conceda a centralidade da categoria econômica da mais-valia ao capitalismo, essas são consequências inevitáveis. A crítica de Marx sobre a economia política e o modo capitalista de produção que ela reflete são ambos sistemas. Enquanto sistemático, o capitalismo e sua teorização do materialismo histórico consistem em redes de categorias, momentos, estruturas e dinâmicas firmemente interconectadas.

Assim, não se pode manipular facilmente a crítica de Marx sobre a economia política. Por exemplo, tão logo se concede validade à categoria de mais-valia, esta categoria automaticamente traz consigo outras categorias tais como as classes burguesas e as proletárias, as mercadorias e a força de trabalho mercantilizada, e assim por diante. Portanto, o Laclau

⁴ (Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso, 2001 [second edition], p. viii-x, 12, 21, 28, 31, 36-37, 40-41, 50-51, 53, 58, 75-77, 85-87, 133-134, 137-143, 174-176, 191-192)
(Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London: Verso, 2005, p. 71, 115-116, 150, 183, 225-226, 230, 248-250)

hipotético imaginado acima, tão logo reconheça a existência de um capitalismo organizado ao redor da mais-valia, imediatamente teria seu pós-marxismo e antieconomicismo problematizados pelas implicações e argumentos que desafiam esse antieconomicismo. Ele teria que enfrentar novamente um materialismo histórico mais tradicional e suas reivindicações sobre determinantes de infraestrutura e de classe da vida sócio-política moderna (e pós-moderna).

Eu francamente proporia, confrontando não apenas Laclau, mas todos populistas de esquerda não marxistas e pós-marxistas, a seguinte questão: é o capitalismo um sistema socioeconômico fundado na incessante luta em busca da mais-valia em todas as suas formas (lucro, renda, juros etc.)? E, para aqueles esquerdistas que responderiam de forma afirmativa, mas ainda se queixam sobre o essencialismo econômico da crítica materialista histórica da economia política, eu responderia de volta: mas o capitalismo em si é economicamente essencialista.

A tradição marxista ocidental do século XX da qual coisas como o pós-modernismo de Laclau emerge envolve enfatizar a estrutura mais-que-econômica como de importância igual ou maior em comparação com a infraestrutura econômica. Os desdobramentos explícitos e implícitos da noção de Marx de abstrações reais por pensadores como Korsch e Alfred Sohn-Rethel⁵ são partes essenciais desse repetido foco antieconomicista no superestrutural. De forma alguma me recuso a reconhecer o poder e a utilidade do conceito marxista de abstração real.

Contudo, eu proporia que o conceito de abstração real, especialmente enquanto sintomático do distanciamento do marxismo ocidental da economia, precisa urgentemente de suplementação por um conceito que o contrabalanceie, o que eu nomearia de “redução real” (um conceito que traz o marxismo de volta para retomada da crítica da economia política). Em 2014, o comediante Rob Corddry, se passando por um repórter que falava dos desafios de cobrir a guerra de George W. Bush no Iraque de uma forma “justa e equilibrada”, ponderou durante o programa *The Daly Show* de Jon Stuart, “Como alguém reporta os fatos de forma imparcial quando os fatos em si são parciais? ... os fatos no Iraque seguem uma pauta anti-Bush”. Obviamente, esta anedota humorística sugere a falsidade da fusão corriqueira do neutro (ou não-partidário) e objetivo, assim dando indiretamente mais credibilidade à ideia marxista do

⁵ (Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* [trans. Martin Sohn-Rethel], London: The Macmillan Press, 1978, p. 6-8, 17, 20-21, 28-29, 57, 60-61, 74, 77-78)

partidarismo inerente à verdade (principalmente em uma sociedade brutalmente dividida em classes).

Além disso, as palavras de Corddry podem ser parafraseadas para mostrar um ponto crucial que pretendo alcançar com a noção de redução real: como se teoriza a realidade social em um modo não-reducionista quando a realidade em si é reducionista? A realidade capitalista possui uma agenda economicamente reducionista. Se o materialismo histórico é economicamente reducionista e/ou classe-essencialista – muitos não marxistas e pós-marxistas de esquerda, incluindo alguns populistas, repetidamente o acusam de tais supostos pecados – isso possivelmente não é uma deficiência em seu pensamento, mas o reflexo do próprio cerne do que ele pensa de forma precisa.

Não há mérito para a teorização social se ela permanece escrupulosamente antirreducionista e anti-essencialista quando as sociedades que ela pesquisa são em si reducionistas e essencialistas. De forma semelhante, minha expressão “redução real” significa que reduções não são exclusivamente traços negativos e falsos do pensamento subjetivo ideal para nós, mas também, ao menos algumas vezes, são traços positivos e verdadeiros de seres reais e objetivos em si (exatamente como a expressão “abstração real” de Marx significa o mesmo para as abstrações). Realidades, e não apenas teorias, podem ser reducionistas. Além da verdade às vezes ser parcial, de acordo com certos marxistas, ela também é estúpida (isto é, redutiva, essencialista etc.), como também o é para Jacques Lacan (com seu bordão de *connerie de la vérité* [conheça a verdade] (Johnston, 2022)). Isso se relaciona à ideia de que ser mais esperto que a realidade é em si uma forma especial de estupidez. Tão logo a realidade social em si seja reducionista, o materialismo histórico deve ser reducionista também. Tal materialismo deve ser estupidamente esperto (isto é, inteligentemente se calibrando para manifestar a idiotice de seu objeto de questionamento, no caso, o capitalismo) e não espertamente estúpido (isto é, muito inteligente para qualquer coisa que não realmente inteligente).

Com o conceito de redução real em mente, eu chegaria a pleitear uma reviravolta do senso comum sobre a distinção entre materialismo histórico e dialético de forma semelhante a que existe entre o antirreducionista e o reducionista, respectivamente. Eu tenho escrutinado criticamente a rejeição marxista ocidental ao materialismo dialético engelsiano e soviético, com sua “dialética da natureza”, supostamente em nome do materialismo histórico propriamente reconhecido em qualquer outra parte (Johnston, 2019, p. 73-183). Portanto, não irei repetir todos esses detalhes aqui.

Por hora, me limitarei a apontar o que o marxismo ocidental, com sua participação no antinaturalismo comum a grande parte da filosofia e teoria da Europa continental por aproximadamente os dois últimos séculos, tende a dispensar a *Naturdialektik* [dialética da natureza] dentro do marxismo ocidental clássico e do não clássico com base em uma suposição específica. Essa é a suposição que considera que a natureza, na função de jurisdição explanatória do empírico, de ciência natural experimental é, nesse ser assubjetivo em si pertencente a esta natureza, uma realidade realmente reducionista destituída de qualquer coisa dialética em absoluto. Para um marxista ocidental típico oponente do materialismo dialético com sua dialética da natureza, o universo físico subtraído da humanidade (isto é, natureza como objetividade não humana) é de forma mais ou menos precisa refletida pela ciência reducionista (isto é, atomística, determinística, mecanicista etc.) da natureza.

A começar pela crítica do jovem Lukács da *Naturdialektik* engelsiana (Lukács, 1971f, p. 24), marxistas ocidentais, de forma semelhante, sustentam que a história social humana, por contraste contundente com a natureza não humana, é de fato *em e de si* mesma não/antirreducionista. Isso quer dizer que eles afirmam que o desenvolvimento histórico das inúmeras sociedades, ao que parece diferentemente da natureza e seus processos, de fato exhibe movimentos e mutações melhor capturadas pelas estruturas e dinâmicas de uma dialética especulativa em débito tanto com G.W.F Hegel quanto com Marx. Desta perspectiva marxista ocidental, o materialismo histórico assume como seu objeto uma história humana cuja riqueza multinível solicita uma sofisticação dialética, enquanto o então chamado “materialismo dialético” assume como seu objeto uma natureza não humana cuja pobreza de dimensão uma solicita que se coloque de lado uma finesse dialética em favor de uma redução arrastada. O marxismo ocidental divide o trabalho intelectual de tal modo que há o materialismo histórico antirreducionista (com o marxismo ocidental também rejeitando o economicismo não natural, ainda que com um tratamento reducionista da história social) e (acertadamente) a ciência natural reducionista, com nada restando entre ambas. A opção de um materialismo naturalístico representado pela *Naturdialektik* engelsiana é excluída como, na melhor das hipóteses, supérflua e, na pior, ao mesmo tempo falsa e perigosa⁶.

No segundo volume do meu livro *Prolegomena to Any Future Materialism* [Prolegômenos a Qualquer Materialismo Futuro], argumento contra a noção marxista ocidental

⁶ (Lucio Colletti, “From Hegel to Marcuse,” *From Rousseau to Lenin*, p. 132, 134-135)
(Anderson, *Considerations on Western Marxism*, p. 56, 59-61)
(Jacoby, *Dialectic of Defeat*, p. 38-39, 100)
(Jay, *Marxism and Totality*, p. 115-116)

de natureza como espontaneamente reducionista, do universo físico como uma expansão plana de uma matéria inepta em sendo nada mais que um movimento eficiente-causal. Tanto de dentro quanto de muito além da tradição marxista, muitos recursos podem ser apelativos como se oferecessem desafios a esta noção de natureza (incluindo trabalhos sobre tópicos como o emergentismo, a causação descendente, a plasticidade, a epigenética, a transição de fase, os pontos de inflexão, o equilíbrio pontuado etc.). Há muitos bons motivos para duvidar seriamente ou mesmo rejeitar completamente a associação do natural ao reducionista, uma associação que serve de grande inspiração para muito os marxistas ocidentais (Johnston, 2019, o. 73-183).

Aqui, claramente estou me opondo à associação equivalente feita pelo marxismo ocidental do histórico com o não-reducionista. Nessa linha, eu chegaria a afirmar que os marxistas ocidentais são antirreducionistas onde eles deveriam ser reducionistas, e reducionistas onde deveriam ser antirreducionistas. Ao menos para a história social pré-comunista até aqui (isto é, o “história até este ponto” de Marx) enquanto objeto alvo do materialismo histórico, essa história mostra a si mesma como de fato reduzindo (ou, pelo menos, constantemente tentando reduzir) seres humanos ao status de portadores submissos ou de personificações de papéis ditados por modos, meios e relações de produção já determinados (enquanto juntos constituindo a infraestrutura, a economia de base de determinadas sociedades). Essa redução não é ideal como um mero artefato do observador teórico da história social economicamente propenso a isso. Pelo contrário, isso de real como uma tendência poderosa e esmagadora inerente à dinâmica espontânea dos desdobramentos históricos de sociedades baseadas em classes ao longo de toda a história até aqui.

No mais, a imagem de seres humanos até hoje realmente reduzidos pela história social a seus papéis sociais nas relações de produção – isso seria um desfecho do materialismo histórico reconhecendo as tendências econômicas inerentes a sociedades baseadas em classes como de fato (não somente idealmente) reducionista – se torna possível, ao menos em parte, pela plasticidade da *Gattungswesen* [ente-espécie] da humanidade como conceitualizado por meio da antropologia filosófica, materialista e dialética (Johnston, 2019, p. 73-183). Isso significa que a franqueza da natureza primária dos humanos que será formada e reformada pelas naturezas secundárias das sociedades, conforme um materialismo dialético antirreducionista, permite que esses mesmo humanos sejam reduzidos a serem nada mais que portadores/personificações dos papéis econômicos de classe, conforme o materialismo histórico reducionista. Meu modo de combinar os materialismos histórico e dialético se baseia na proposição de que a redutividade rígida das sociedades dentro da história até aqui, como

analisada pela crítica materialista histórica da política econômica, depende da maleabilidade receptiva da natureza humana como assim sendo capaz de se sujeitar a tal redutividade.

Contudo, isso é colocado reconhecendo que o dito acima não é de forma alguma equivalente a eternamente endossar versões mecanicistas, deterministas e inflexíveis de um marxismo clássico simplificado. Essas seriam permutações históricas “grosseiras” e “vulgares” do materialismo histórico associado a Segunda Internacional e ao Stalinismo, permutações compreensivamente repudiadas pela maioria dos marxistas ocidentais do século XX, a começar por Lukács, Gramsci *et al* nos anos 1920 e 1930. Evocando a objetificação economicamente alienadora e reducionista com a qual vendedores da sempre-já força de trabalho são automaticamente sujeitos ao capitalismo, Shlomo Avineri (1968, p. 148) observa que “quando o trabalhador compreende que sob o a produção capitalista ele está rebaixado ao status de mero objeto, de uma mercadoria, ele deixa de ser mercadoria, um objeto, e se torna um sujeito. Em um desvio marxista ao “*Wo Es war, soll Ich werden,*” [Onde era isso, há de ser eu] de Sigmund Freud, o “eu” (*Ich*) emancipado do sujeito com consciência de classe passa a existir precisamente dentro e por meio do reconhecimento pelo/a trabalhador/a de seu/sua necessária subjugação socioeconômica dentro do sistema capitalista (assim como “isso” [*Es*]).

92

É somente percebendo o quanto completamente mercantilizado eu sou que eu tenho uma chance de me desmercantilizar. Em ressonância com a noção hegeliana-engelsiana de liberdade como “necessidade conhecida”⁷, fazer recuar o reducionismo econômico é possibilitado por nada além de admitir e confrontar a completa extensão de tal reducionismo (mais do que o anseio antieconomicista do marxismo ocidental, que essencialmente finge em teoria que esse reducionismo não existe na prática). Em relação ao mencionado acima, a antropologia filosófica antirreducionista do materialismo dialético, essa interpretação da antropologia sobre a natureza humana, do ente-espécie (*Gattungswesen*) da humanidade como colocado pelo uso do termo por Ludwig Feuerbach e Marx, indica essa suscetibilidade da

⁷ (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Geistes, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* [ed. Rolf-Peter Horstmann], Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 190)
(G.W.F. Hegel, *Science of Logic* [trans. A.V. Miller], London: George Allen & Unwin, 1969, p. 725)
(G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences with the Zusätze* [trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris], Indianapolis: Hackett, 1991, §147 [p. 222], §158 [p. 233])
(G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* [trans. A.V. Miller], Oxford: Oxford University Press, 1970, §245 [p. 5])
(G.W.F. Hegel, *Philosophy of History* [trans. J. Sibree], New York: Dover, 1956, p. 27)
(Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959 [second edition], p. 157)
(Adrian Johnston, *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, New York: Columbia University Press, 2018, p. 95-102)

natureza ao pior reducionista, ao melhor antirreducionista e a tudo que está no meio. Quando essa natureza é reduzida, ela sempre pode ainda ser des-reduzida, e vice-versa.

Em outras palavras, deixando registrado o quanto socialmente determinado eu sou por uma sociedade de classes economicamente reducionista (tal qual o atual Estados Unidos capitalista, por exemplo) não resulta, ou pelo menos não deveria resultar, em capitulação devido à resignação derrotista ou ao fatalismo paralisante. Graças à perspectiva teórica que combina um materialismo dialético antirreducionista a um materialismo histórico reducionista pode-se, e é crucial que se faça, encarar quão determinado e reduzido se é dentro do *status quo* enquanto, todavia, sabe-se que as mesmas condições materiais de possibilidade para essa determinação e redução (isto é, a plasticidade subdeterminada da natureza humana) são facas de dois gumes que, não importa quão improvável possa ser, também podem cortar na direção da liberdade e da prosperidade. Para citar novamente Avineri (1968, p. 230), “se o homem é sujeito a essa determinação por suas circunstâncias econômicas, significa que tal determinação ocorre por seus próprios produtos históricos”. Ao reconhecer como nós mesmos nos colocamos de forma absoluta nessa determinação (isto é, alienados, objetificados, reduzidos, reificados etc.), simultaneamente também reconhecemos o quão livre permanecemos para desfazer essa mesma determinação. De fato, nós podemos perceber essa liberdade em potencial exclusivamente no despertar de registrar de forma minuciosa nossa verdadeira falta de liberdade.

93

Antes de concluir, um ponto acerca do reducionismo nos escritos de Marx, especialmente em seus textos maduros sobre economia política, deve ser observado. Qualquer concepção padrão de reducionismo em geral (seja físico, biológico, econômico etc.) tende a se associar como processo de se mover do mais alto para o mais baixo. Reduzir no sentido explanatório é para dar conta de um determinado fenômeno ao se colocar abaixo dele, indo além das aparências superficiais a fim de fundar essas aparências nas bases e algo (ou coisas) mais elementares, detalhadas, primitivas, e coisas do tipo. Dessa perspectiva, o reducionismo econômico em jogo nos debates dentro e fora dos círculos marxistas desde o período de Marx e Engels até o presente presumidamente envolveria reduzir as complexidades multifacetadas de tudo que seja mais-que-econômico aos trabalhos da economia sozinha como o material que serve de alicerce, a “base”, das sociedades e de suas histórias. Supostamente, espécies do materialismo histórico orientadas economicamente simplesmente colapsam a totalidade das alturas da superestrutura dentro das profundezas da infraestrutura.

Contudo, será que o próprio Marx e, junto com ele, praticantes mais sofisticados da crítica marxista sobre a economia política, se sentiriam realmente culpados de se entregarem com prazer ao reducionismo, especificamente com o pretexto de um economicismo que tenta

explicar tudo que é extraeconômico como meros efeitos secundários, epifenômenos, sombras etc., da economia em sua primazia? Slavoj Žižek, em seu livro de 2017 intitulado *Incontinence of the Void* [A Incontinência do Vazio], se opõe a isso, sustentando que Marx na verdade está preocupado com a gênese do esquema base-topo no qual o mais alto (como a superestrutura) sai do mais baixo (como a infraestrutura), em vez de, como no caso da noção padrão de redução caracterizada a pouco, o movimento reverso de prosseguir do mais alto para o mais baixo. Após citar um trecho sobre a gênese da forma-valor localizada no primeiro capítulo de *O Capital*, Volume I de Marx (Marx, 1976, p. 173-4), Žižek (2017, p. 184) observa que:

Marx atinge seu nível mais antirreducionista aqui: a tarefa de uma teoria dialética não pretende reduzir um fenômeno a sua base material, mas exatamente o oposto, pretende indagar como esse fenômeno surgiu das antinomias de sua base; não é para destacar o conteúdo escondido por uma forma enganosa, mas indagar por que esse conteúdo se articulou nessa forma.

Uma forma de descrever o entendimento de Žižek é dizendo que o economicismo maduro de Marx, incluindo o que foi articulado em lugares famosos (e infames) como o prefácio a *Uma Contribuição para a Crítica da Economia Política* é um emergentismo dialético (traçando um movimento ontológico ascendente que percebe o ser indo do mais baixo ao mais alto) em vez de um reducionismo analítico (traçando um movimento epistemológico descendente que percebe o pensar indo do mais alto ao mais baixo). Em vez de decompor o mais-que-econômico em econômico, o materialismo de Marx, com suas sensibilidades dialéticas (isto é, antirreducionistas), procura mostrar como a economia deve se erguer fora de suas constelações mais-que-econômicas que vêm a conquistar algum grau de autonomia, autossuficiência e um poder causal descendente *vis-à-vis* às origens econômicas.

Acrescentando-se a essa ideia um giro lacaniano que vai mais longe, compatível à de Žižek, eu afirmaria que, para o materialismo histórico do marxista clássico propriamente entendido, tanto a infraestrutura quanto a superestrutura são “o não-todo” (*pas tout*). Quanto à infraestrutura, e como a citação de Žižek acima lembra aos leitores, a base econômica de Marx, como um modo de produção constituído de meios e relações de produção interrelacionadas, despedaça-se de dentro para fora com negatividades associadas a antagonismos de classe (o que Žižek se refere como “as antinomias de base”). Claro, superestruturas marxistas, especialmente sob a aparência de ideologias e estados, surgem e funcionam em parte para estabilizar infraestruturas afligidas pelo conflito, para domar e domesticar lutas de classe potencialmente desestabilizantes. Nesse sentido a base econômica é “não-todo” na medida que não é um “todo” de uma esfera com função harmoniosa, homogênea, unificada e livre de tensões e rixas.

Ademais, a superestrutura também é *pas tout*, ainda que em um sentido diferente. Em *Seminário XX (Encore [1972-1973])*, Lacan conta com uma lógica quase formalizada de “não-todo” (como um quantificador universal negado[$\sim\forall x$]) especificamente para representar a sexualidade feminina em suas “fórmulas de sexuação” (Lacan, 1998, p. 7, 73-89). Sem se aprofundar na explicação dos detalhes, basta para minhas intenções aqui perceber que, para esse Lacan, esses sujeitos sexuais como femininos nem escapam ilesos da castração simbólica de um grande Outro falocêntrico (isto é, uma ordem simbólica masculinista), nem são reduzíveis em sua subjetividade a esta marca de seus seres por mediação simbólica castradora. Cada sujeito feminino é *pas tout* no sentido de não toda sua subjetividade ser reduzível a uma economia fálica pela qual ela é, todavia, parcialmente definida.

O que é relevante na subjetividade feminina para a teoria psicanalítica de diferença sexual *à la* Lacan é, da mesma forma, relevante para a crítica materialista histórica da economia política *à la* Marx. Embora fenômenos superestruturais estejam longe de ser completamente reduzíveis a bases infraestruturais, nenhuma parte da superestrutura jamais permanece totalmente sem marcas e não influenciada pela economia. Por um lado, o “não-todo” de qualquer parte da superestrutura é reduzível a infraestrutura. Pelo outro, nenhuma parte da superestrutura é jamais totalmente livre da atração gravitacional da infraestrutura.

95

O Capítulo 48 (“Fórmula Trinitária”) do terceiro volume de *O Capital* contém um comentário bem conhecido de Marx sobre a cientificidade (incluindo a “ciência” [*Wissenschaft*]) do materialismo histórico e sua crítica sobre a economia política). Nele, ele declara que “toda ciência deveria ser supérflua se a forma da aparência das coisas coincide diretamente com a sua essência” (*alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen*) (Marx, 1981, p. 956). Obviamente, Marx intencionalmente ecoa algumas características centrais de “A Doutrina da Essência” da obra “A Ciência da Lógica” de Hegel, particularmente em sua maneira de diferenciar entre aparência (*Erscheinung*) e essência (*Wesen*).

No que concerne a cientificidade, o comentário de Marx na citação acima sugere que uma abordagem científica, seja de física newtoniana, de economia política ou do materialismo histórico em si, envolve prosseguir de uma superfície visível e evidente (como a aparência) para uma profundidade latente e invisível (como a essência). Esse movimento pode ser semelhantemente descrito como uma trajetória da negligência estúpida da superficialidade pré/não científica (descuidadamente alcançada por aparências) para a prudência inteligente da profundidade científica (aceitando consideradamente a essência por trás das aparências). Esse Marx mostra não apenas uma influência hegeliana, mas também influências derivadas do

Iluminismo Escocês (especialmente os esforços de Adam Smith e David Ricardo em descobrir as profundas leis invisíveis da economia, fortalecendo a turbulência da superfície visível dos mercados cotidianos).

Ainda, considerando outras características centrais da crítica materialista histórica de Marx sobre a economia política, há um passo adicional que é motivado psicanaliticamente para ser considerado no procedimento científico de Marx como se movendo da superfície das aparências estúpidas (como registrado pela experiência pré/não científica) para as profundezas das essências inteligentes (como compreendido pelo pensamento científico adequado). Esse passo adicional é um que vai da profundidade inteligente para o centro ainda mais profundo e estúpido dessa profundidade. Se, como um Marx inspirado por Hegel, Smith e Ricardo concebe, a estupidez está associada à superfície e a inteligência está associada à profundidade, esse passo lacaniano distante traz o sujeito face a face com uma estupidez extima. Tal extimidade, conforme o conceito-neologismo de Lacan de *extimité* [extimidade] seria um núcleo dentro do centro essencial mais profundo de um ser existente, onde aquilo que inicialmente parece estar confinado (como não essencial) para as camadas superficiais exteriores do objeto de investigação científica em questão retorna (como essencial) na aparência do coração no centro mais íntimo do objeto cientificamente investigado. Naturalmente, tal reverso entre posições pareadas do essencial e do não essencial é típico da dinâmica dialética já destacada por Hegel em “*Wesenslogik*” [lógica da essência].

96

O próprio Marx de fato parece limitar uma abordagem científica a um processo formado por um binômio (isto é, superfície estúpida da aparência → profunda inteligência da essência), em vez de um trinômio (isto é, superfície estúpida da aparência → profunda inteligência da essência → essência *Ur*⁸ estúpida e ainda mais central). Contudo, muito do trabalho de Marx depõe a favor de uma consciência de sua parte ao que estou acenando, ao usar uma combinação dos conceitos de estupidez e extimidade de Lacan para caracterizar o capitalismo como ao mesmo tempo real (em seu ser objetivo) e ideal (enquanto um objeto de teorização [científica], de pensamento subjetivo). O próprio Lacan (1978, p. 49), com a tradição marxista em vista, aponta, em relação ao capitalismo, que “Não há nada além disso que faça o sistema funcionar. Isso é a mais-valia” (*Il n’y a que ça qui fait fonctionner le système. C’est la plus-value*). De forma semelhante, quando Lacan compara a economia ao processo primário da inconsciência – essa última segue a lógica estruturada, ainda que sem sentido, de representações ideacionais (como a freudiana *Vorstellungen* [representação] ou os significantes lacanianos) em sua

⁸ Prefixo alemão que remete ao original, primitivo (N. T.)

materialidade acústica e/ou gráfica sem sentido – uma implicação é que a lógica da economia também é estúpida e desprovida de significado, sentido e outras coisas do tipo (Lacan, 1967).

De forma justa, alguém poderia sustentar que a descoberta da categoria econômica capitalista de mais-valia feita por Marx é em si o pilar principal que sustenta todo o edifício de sua crítica madura sobre a economia política. E, essa centralidade da mais-valia tanto para o capitalismo quanto para a crítica de Marx é expressa na fórmula fundamental de Marx para a lógica do capital: D-M-D' (com a mais valia representada pelo “ ’ ” “ao final, de fato como o *telos*⁹ desta curta fórmula). No fim das contas, o capitalismo invariavelmente é sobre nada mais ou nada além do que o *looping* repetido e idiota pela sequência “dinheiro → mercadoria → mais dinheiro”. O que poderia ser mais estúpido que uma busca automática e impensada, *ad infinitum* e *ad nauseum*, da acumulação de unidades eternamente sem sentido sem se importar com mais nada? O capitalismo, independente da complexidade de sua infraestrutura e superestrutura combinadas, no fim realmente se reduz a um ciclo sem sentido resumido por uma formalização rudimentar: D-M-D'. A relação relativamente simplista entre os componentes deste trinômio de fato governa a total cadência da vida sob o capitalismo.

Uma destilação mais recente da estupidez essencial do capitalismo é fornecida, embora inadvertidamente, por um dos racionalistas e apologistas mais conhecidos por sua má reputação: Milton Friedman, economista da Universidade de Chicago, um intelectual defensor do neoliberalismo que tem reinado de forma desastrosa pelos últimos quarenta anos ou mais da história social do capitalismo global. O que eu tenho em mente é uma leitura marxista-laciana da afirmação de Friedman que coloca que “o negócio do negócio é o negócio”. Não seria essa uma confissão involuntária no sentido de que o capitalismo na verdade vira do avesso a totalidade da existência social em todas as suas partes, sem exceção, em uma dinâmica mecânica e irracional insensivelmente despreocupada com os custos econômicos e mais-que-econômicos que ele inflige a tudo e a todo o resto?

No mais, apesar da (ou talvez, até mesmo por causa da) estupidez fundamental do capitalismo, ele provou ser muito mais resiliente e obstinadamente persistente do que Marx e muitos marxistas previram. Uma crítica contemporânea do capitalismo instruída por essa síntese deve admitir, parafraseando Bertold Brecht, que é a coisa estúpida que é difícil de se desfazer. Nesse meio tempo, uma crítica dessa envergadura, enquanto espera que o capitalismo seja desfeito, deve se conformar com algo que não serve muito de consolo: dentre todos os

⁹ Termo grego que pode ser traduzido como extremo fim (N.T.)

juízos possíveis, talvez o mais condenatório que se pode legar a uma sociedade é o de perceber que sua verdade pode ser impressa em uma camiseta.

Referências

- ANDERSON, Perry (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.
- ANDERSON, Perry (1983). *In the Tracks of Historical Materialism: The Wellek Library Lectures*. London: Verso.
- ARATO, Andrew (1972) “Georg Lukács: The Search for a Revolutionary Subject” Em: *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin* [ed. Dick Howard and Karl E. Klare]. New York: Basic Books.
- ARATO, Andrew e Breines, Paul (1979). *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: Continuum, 1979.
- AVINERI, Shlomo (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEWES, Timothy (2002). *Reification, or The Anxiety of Late Capitalism*. London: Verso.
- COLLETTI, Lucio (1972a). “Bernstein and the Marxism of the Second International” Em: *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Tradução de John Merrington and Judith White. New York: Monthly Review Press.
- COLLETTI, Lucio (1972b). “A Political and Philosophical Interview [with Perry Anderson]”. Em: *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Tradução de John Merrington and Judith White. New York: Monthly Review Press.
- COLLETTI, Lucio (1972c). “From Hegel to Marcuse”. Em: *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Tradução de John Merrington and Judith White. New York: Monthly Review Press.)
- ENGELS, Friedrich (1959). *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring’s Revolution in Science*. 2ª. ed. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Feenberg, Andrew (2014). *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. London: Verso.
- GABEL, Joseph (1978) *False Consciousness: An Essay on Reification*. Tradução de Margaret A. Thompson. New York: Harper Torchbooks.
- HEGEL, G.W.F. (1956) *Philosophy of History*. Tradução de J. Sibree. New York: Dover.
- HEGEL, G.W.F. (1969) *Science of Logic*. Tradução de A.V. Miller. London: George Allen & Unwin.
- HEGEL, G.W.F. (1970). *Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Tradução de A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1987) *Philosophie des Geistes, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* [ed. Rolf-Peter Horstmann]. Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G.W.F. (1991). *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences with the Zusätze*. Tradução de T.F. Geraets, W.A. Suchting e H.S. Harris. Indianapolis: Hackett.

- HONNETH, Axel (2008a) “Rejoinder”. Em: *Reification: A New Look at an Old Idea* [ed. Martin Jay]. Tradução de Joseph Ganahl. Oxford: Oxford University Press.
- HONNETH, Axel (2008b). “Reification and Recognition: A New Look at an Old Idea” . Em: *Reification: A New Look at an Old Idea* [ed. Martin Jay]. Tradução de Joseph Ganahl. Oxford: Oxford University Press.
- JACOBY, Russell (1981). *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAY, Martin (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston: Little, Brown and Company.
- JAY, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventure of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of California Press.
- JOHNSTON, Adrian (2018). *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*. New York: Columbia University Press.
- JOHNSTON, Adrian (2019). *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two: A Weak Nature Alone*. Evanston: Northwestern University Press.
- JOHNSTON, Adrian (2022) “‘A Mass of Fools and Knaves’: Psychoanalysis and the World’s Many Asinities,” Em: Zeiher, Cindy (ed.) *Psychoanalytic Reflections on Stupidity and Stupor*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- JONES, Gareth Stedman (1978). “The Marxism of the Early Lukács”. Em: *Western Marxism: A Critical Reader* [ed. New Left Review], London: Verso.
- KORSCH, Karl (2017) *Karl Marx*, Chicago: Haymarket Books.
- LACAN, Jacques (1967). *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIV: La logique du fantasme, 1966-1967* [tiposcrito não publicado], sessão de 26 de abril.
- LACAN, Jacques (1978) “*Du discours psychanalytique*”. Em: *Lacan in Italia, 1953-1978*, Milan: La Salamandra.
- LACAN, Jacques (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore, 1972-1973* [ed. Jacques-Alain Miller]. Tradução de Bruce Fink. New York: W.W. Norton and Company.
- LACLAU, Ernesto (2005). *On Populist Reason*, London: Verso.
- LACLAU, Ernesto e Mouffe, Chantal (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2. ed. London: Verso
- LENIN, V.I. (1971). *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution, Lenin: Selected Works, One-Volume Edition*, New York: International.
- LUKÁCS, Georg (1971a). “Class Consciousness”. Em: *History and Class Consciousness*.
- LUKÁCS, Georg (1971b). “Preface to the New Edition (1967)”. Em: *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press.
- LUKÁCS, Georg (1971c). “Reification and the Consciousness of the Proletariat”. Em: *History and Class Consciousness*. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: MIT Press.
- LUKÁCS, Georg (1971d). “The Marxism of Rosa Luxemburg”. Em: *History and Class Consciousness*.

- LUKÁCS, Georg (1971e). “Towards a Methodology of the Problem of Organization,” *History and Class Consciousness*.
- LUKÁCS, Georg (1971f). “What is Orthodox Marxism?”. Em: *History and Class Consciousness*.
- MARX, Karl (1963). *Karl-Marx-Ausgabe: Werke-Schriften-Briefe, Band V: Ökonomische Schriften, zweiter Band* [ed. Hans-Joachim Lieber], *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, dritter Band, drittes Buch, Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion, Kapitel I-XV*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MARX, Karl (1976). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*. Tradução de Ben Fowkes. New York: Penguin.
- MARX, Karl (1981). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume Three*. Tradução de David Fernbach. New York: Penguin.
- Merrington, John (1978). “Theory and Practice in Gramsci’s Marxism”. Em: *Western Marxism: A Critical Reader* [ed. New Left Review], London: Verso.
- ROSE, Gillian (2009). *Hegel Contra Sociology*. London: Verso.
- Shapiro, Jeremy J. (1972). “The Dialectic of Theory and Practice in the Age of Technological Rationality: Herbert Marcuse and Jürgen Habermas”. Em: Howard, D. e Klare, K. (orgs.) *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*. New York: Basic Books.
- SOHN-RETHEL, Alfred (1978). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Tradução de Martin Sohn-Rethel. London: The Macmillan Press
- THERBORN, Göran (1978). “The Frankfurt School,” Em: *Western Marxism: A Critical Reader* [ed. New Left Review], London: Verso.
- ŽIŽEK, Slavoj (2017). *Incontinence of the Void: Economico-Philosophical Spandrels*, Cambridge: MIT Press.



HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE
CLASSE
E AS ARTES

ARLENICE ALMEIDA DA SILVA

Arlenice Almeida da Silva é professora de Estética e Filosofia da arte na UNIFESP.

No prefácio de *Les aventures de la dialectique*, de 1954, Merleau-Ponty afirma que Lukács escreveu, em 1923, um “livro profundo”, considerado a “bíblia” do chamado comunismo ocidental (Merleau-Ponty, 1991, p. 14). *História e consciência de classe* (2018), de fato, pertence à temporalidade da revolução: elaborado na sequência da Revolução Russa (Postone, Moishe, 2011, p. 61), na situação nomeada por Haarscher de “onda revolucionária” ou de “euforia revolucionária pré-staliniana” (Haarscher, 1974, p. 325), mas, também, do fracasso da revolução comunista na Europa Central. Nesse contexto, a revolução é um acontecimento, mas também um problema, especialmente sua consolidação. O jovem Lukács, que acabara de aderir ao partido comunista, decide enfrentar os dilemas, propostos por Marx, sobre as relações entre economia e superestrutura, examinando nesses ensaios o tema da consciência. Guy Haarscher, no posfácio à tradução francesa de *A alma e as formas*, afirma que Lukács em HCC abandona os paradoxos e a “lucidez pessimista” ou o “desespero” dos primeiros textos, da era da “perfeita culpabilidade”, para se tornar dialético (Haarscher, 1974, p. 298);¹ em suas palavras, “a dialética é necessária para sair do impasse da *Teoria do romance*, acabando com a fixação obsessiva na civilização épica” (Haarscher, 1974, p. 305). Com efeito, além da passagem à dialética, podemos acompanhar nessa obra monumental uma etapa decisiva da substituição do Lukács ensaísta pelo teórico revolucionário, isto é, a passagem do jovem ao maduro. Lucien Goldmann, em 1971, na mesma direção, aponta que HCC se volta para os problemas da revolução, examinando táticas e estratégias, as quais “são responsáveis pela reposição da dialética” (Goldmann, 1971, p. 195); de fato, um pensamento ligado aos problemas da transformação social, ou seja, da revolução, em uma singular investigação sobre o sujeito da revolução. Alguns anos antes, em 1962, na mesma direção, Goldmann defendera que, apesar dos erros, HCC foi uma contribuição filosófica decisiva, na medida em que demonstrava com sucesso pela primeira vez, no que Kaustsky ou Bernstein teriam fracassado, que a filosofia correspondente ao materialismo histórico era a dialética hegeliana (Goldmann, 1989, p. 187).

Para Haarscher, no entanto, a filosofia exibida em HCC não assinala uma ruptura radical, uma virada ou mudança de rota, haja vista que ela não está, metodologicamente, muito afastada das obras de 1910 e 1914, sendo dependente em larga medida dessas obras anteriores, nas quais o problema da reificação já estava posto (Haarscher, 1974, p. 330-331.). Não pretendemos examinar aqui o tema da ruptura, o que muitos já o fizeram e, nós mesmos, em

¹ Utilizo as obras: Lukács, G. *A alma e as formas*. Trad. Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2025; Lukács, G., *A teoria do romance*. Trad. José Mariani Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000. Daqui em diante, utilizarei AeF e TdR, respectivamente.

Estética da resistência (Silva, 2021), mas, seguindo a sugestão de Goldmann, abordar pontualmente como, ao articular filosoficamente o tema do fetichismo da mercadoria ao da consciência, Lukács recoloca em novos termos o problema da arte, tema fundamental de seus primeiros escritos. Como o empreendimento é filosófico, o diálogo que pretendemos expor não se dará apenas com os ensaios AeF e TdR, como faz Haarscher, mas com os textos especulativos, os manuscritos inacabados, onde não encontramos pessimismo ou beco sem saída, mas um campo comum, a saber, a tentativa de fundar um sistema ao mesmo tempo metafísico e histórico. Pretendemos, assim, aproximar HCC de um manuscrito inacabado de Heidelberg, dialogando com a história da filosofia, com Kant, Hegel, mas, especialmente, com Schiller. Diante da envergadura da obra e de suas pretensões, as dificuldades são gigantescas, como alerta Haascher,² daí que ao adotar essa abordagem filosófica, perguntamos algo específico para a obra hoje, cem anos depois: com a perpetuação do capitalismo e com o enfraquecimento da revolução, como pensar, nos termos de HCC, a arte e as manifestações culturais? Nessa direção, não acatamos a recomendação de Lukács aos leitores, no prefácio de 1922, de examinar primeiro os outros ensaios, deixando “A reificação e a consciência do proletariado” para o fim; inversamente, é sobre ele que nos deteremos.

A reificação: a atitude contemplativa

Ao descrever a estrutura da reificação, Lukács opera metodologicamente pensando no seu efeito na consciência; dito de outro modo, o fenômeno da reificação é pensado como estrutura da consciência, ou seja, como categoria fundamental para toda a sociedade³. Lukács abandona, então, a noção de totalidade concebida como harmonia ou união de elementos heterogêneos, a qual fundamentava sua reflexão estética em AeF e TdR, aproxima-se ainda mais da herança hegeliana, ao pensar a história como progressiva reconciliação dos indivíduos na sociedade⁴ e, apoiando-se em Marx, na análise da mercadoria, encontra uma nova

²Para Haarscher, “Lukács contenta-se de tirar conclusões filosóficas das obras ‘científicas’ de Marx, se bem que, retomando inúmeros conceitos hegelianos e recusando a ‘Ideia’ hegeliana, ele se confronta com dificuldades gigantescas” (1974, p. 316).

³ “Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência - formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas por outro lado, intensificada” (Lukács, 2018, p. 222).

⁴ Cf. Haarscher, “A sociedade é o único para além do indivíduo. O que ‘transcende’ o indivíduo é a atividade de outros indivíduos; não há princípio espiritual transcendente: tudo se joga no interior da sociedade mesma. Esse é o primeiro aspecto da pretensão materialista de HCC” (1974, p. 311).

visibilidade⁵ histórica, no capitalismo moderno, pois, diz ele “somente neste caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa” (Lukács, 2018, p. 193). Eis assim, o fundamento da visibilidade, que é econômico: é a “revelação” – termo utilizado muitas vezes, seja por Marx, seja por Lukács – de um “sistema acabado e fechado” que é vivido como uma potência estrangeira. Nessa nova situação histórica, surge uma relação do homem com o mundo, uma forma de poder,⁶ na qual se desenvolve um processo que é independente da atividade humana e de sua consciência; em suas palavras, “o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (Lukács, 2018, p. 199); ou seja, a descoberta pelos sujeitos históricos do fenômeno da reificação.

Como sabemos, a alienação estava presente, como estranhamento, em TdR, nesse mundo de “coisas acabadas” e de “poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos” (Lukács, 2000, p. 62-65). Em HCC, no entanto, a reificação é, nas palavras de Haarscher, “enriquecida, explicada e problematizada” (Cf. Haarscher, 1974, p. 322): no mundo burguês, a consciência reificada, como categoria, seja do burguês ou do operário, manifesta-se quando o universo social é vivido como um organismo autônomo, estranho a toda finalidade individual ou significado universal; subjetivamente, evidencia-se quando o indivíduo pode utilizar seu conhecimento, mas ele é inócuo, pois “não pode exercer uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade” (Lukács, 2018, p. 199); contudo, objetivamente, a reificação manifesta-se quando a “própria atividade do homem se objetiva em relação a ele, tornando-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens” (Lukács, 2018, p. 190).

Trata-se de um processo histórico, descrito minuciosamente por Lukács, no qual o trabalho vai se tornando paulatinamente abstrato, ou seja, apreendido por uma racionalização que opera por meio do cálculo e que fortalece a fragmentação do sujeito, incorporado como parte “mecanizada” no sistema de produção de mercadorias e que funciona independente dele. A atividade do trabalhador perde assim seu caráter ativo, torna-se um trabalho reificado,

⁵ Cf. “É somente com a entrada em cena do proletariado que o conhecimento da realidade social encontra seu termo: com a perspectiva da classe do proletariado, encontra-se um ponto a partir do qual a totalidade da sociedade torna-se visível” (Lukács, 2018, p. 96).

⁶ Cf Haarscher, “A sociedade mercantil manifesta a penetração da economia em todas as esferas do universo social, mas essa penetração é uma dominação, um mundo de leis que vive sua própria vida e que os indivíduos só podem utilizar se acomodar” (Haarscher, 1974, p. 321).

mecanicamente objetivado, separado do conjunto da personalidade humana, que não resulta de uma vontade, mas de uma atividade meramente contemplativa.

O tema da contemplação, que vamos acompanhar daqui em diante⁷, é, de início, enunciado na esfera do trabalho, como dupla oposição entre o imediato e o mediado e entre o qualitativo e o quantitativo: em primeiro lugar, a atitude contemplativa não é uma escolha ou possibilidade, mas é a atitude, diríamos, necessária, diante desse processo que se desenrola inevitavelmente diante da consciência, cuja principal característica é a de transformar as categorias da “atitude imediata dos homens em relação ao mundo” em contemplativas ou de transformar a personalidade ativa em “espectador impotente” do existente. Em segundo lugar, a contemplação “reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço” (Lukács, 2018, p. 204), de modo que o tempo torna-se abstrato, mensurável e transformado em espaço físico, ou ainda, nas palavras de Lukács, “o tempo perde assim o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, [...] torna-se um espaço” (Lukács, 2018, p. 205). Em terceiro lugar, especificamente, com o capitalismo industrial, nas relações de produção, a consciência reificada das forma do capital não tenta superar o imediatismo das relações de produção que “esfumam” as relações dos homens entre si e com os objetos reais, mas eternizá-las, como formas puras do capital. E, por fim, o caráter contemplativo pode ser constatado no comportamento do sujeito capitalista que diante de um curso inevitável, determinado por leis que são independentes de sua vontade, “esgota-se no cálculo correto das oportunidades” (Lukács, 2018, p. 218), ou seja, na atitude contemplativa do cálculo racional. Utilizando os mesmos termos de Schiller, na Carta VIII da *Educação estética do homem*, a caráter da época revela-se como “o domínio das forças cegas” (Schiller, 1990, p. 49).

Com a universalização das relações capitalistas e a homogeneização do mercado e do trabalho, estrutura-se um “solo comum” (Cf. Merleau-Ponty, 1991, p. 57), no qual a abstração se intensifica, “toda a sociedade está submetida ou tende a um processo econômico uniforme” (Lukács, 2018, p. 209), de maneira que a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. Como resultado, a teoria econômica, os pensadores e a filosofia clássica permanecem no nível do imediatismo, só podendo compreender o fenômeno da reificação de modo imediato.

⁷ Vamos nos deter na estrutura interna de HCC, sem desconhecer, evidentemente, as correções feitas pelo próprio Lukács, no Posfácio que escreveu em 1967 para a edição alemã, no qual sublinha “a coloração estreita e deformada ao conceito de práxis” e como corolário “uma exagerada superestimação da contemplação” (Lukács, 1960, p. 394).

Lukács destaca que, embora a crítica de Max Weber tenha avançado bastante, ao perceber as relações entre economia e política, os pensadores, de um modo geral, críticos ao fenômeno da reificação, não conseguiram descrever sua origem, nem elaborar uma abordagem eficaz, pois, fragmentados e sem um ponto de vista total, continuaram separando a reificação de seu fundamento econômico de existência.

Na segunda parte do ensaio sobre a reificação, intitulada “As antinomias do pensamento burguês”, Lukács procura, então, confrontando esses limites da filosofia, realizar a difícil crítica à reificação; o que significa, em primeiro lugar, retomar a investigação exatamente onde ela foi interrompida, a fim de pensar se é possível à sociedade reificada conquistar um sistema de conhecimento ou, ainda, nas suas palavras, colocar o ponto de vista da totalidade, cujo pressuposto é uma coesão que as ciências particulares “renunciaram conscientemente”. Na verdade, Lukács pergunta se a filosofia poderia assumir essa crítica, esse ponto de vista, repondo, assim, a mesma dúvida de Schiller, na sua *Carta VIII*, diante da fragmentação do homem moderno: “deve a filosofia retirar-se desencorajada e sem esperanças deste campo?” Enquanto o último afirma, em 1795, que a filosofia poderia enunciar esse ponto de vista, digamos, da coesão e da plenitude do homem, desde que se tornasse filosofia prática e visasse a “formação da sensibilidade”, ou seja, que se tornasse “primeiro uma força e apresente um impulso como seu defensor no reino dos fenômenos; pois impulsos são as únicas forças motoras no mundo sensível”,⁸ Lukács, em HCC, intensifica a crítica, no formato de uma resposta a Schiller, transferindo a “vã esperança” do último na ação revolucionária para a filosofia, uma vez que “uma modificação radical do ponto de vista é impossível no terreno da sociedade burguesa”, pois, acentua, dirigindo-se indiretamente a Schiller: “Isso seria possível somente se a filosofia rompesse as barreiras desse formalismo mergulhado na fragmentação, colocando a questão segundo uma orientação totalmente diferente e orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer. Para isso seria preciso revelar os fundamentos, a gênese, e a necessidade desse formalismo” (Lukács, 2018, p. 238).

A partir daí, nas “Antinomias”, o autor tentará demonstrar como a filosofia crítica moderna não pode produzir um conhecimento de si, um autoconhecimento; como “nasce” da estrutura reificada da consciência e desenvolve-se em um formalismo, ela não tem condições de revelar “a reificação que está na base desse formalismo” (Lukács, 2018, p. 239), nem pensar

⁸ Schiller, 1990, p. 49. Aqui temos a famosa frase de Schiller: “pois o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração. A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser o meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para própria melhora do conhecimento”. (*Ibidem*, p. 51).

a essência, a substância das formas. Lukács termina a primeira parte do ensaio, como uma crítica da má-infinitude, associando essa impotência da filosofia à lenda indiana na qual se relata que um sábio, ao ser perguntado sobre o que repousava o mundo, responde que o mundo repousava sobre um elefante; quando, na sequência, perguntaram-lhe sobre o que repousava o elefante, respondeu que era sobre uma tartaruga e, assim, infinitamente. Ora, com a fabulação sem fim, Lukács sugere que a crítica teria ficado satisfeita com o formalismo e interrompido a investigação; curiosamente, sem citar, o argumento repete aqui a subversiva *Carta sobre os cegos* de Diderot, de 1759, que, utilizando a mesma lenda indiana, dispensa a graça do elefante e da tartaruga e, como Lukács em HCC, convida o leitor a pensar hipóteses materialistas sobre a possibilidade do conhecimento dos objetos exteriores ou dos dados empíricos.

Nas *Antinomias do pensamento burguês*, Lukács conserva, com efeito, aquilo que a filosofia crítica moderna teria de disposição subversiva, análoga ao materialismo diderotiano, nomeada por Kant de ‘revolução copernicana’ e que poderia atingir o cerne da reificação: “não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscitivo (por exemplo, algo criado por Deus), mas concebê-lo, antes, como o próprio produto do sujeito.” (Lukács, 2018, p. 241). Embora apenas indique as linhas gerais desse combate travado pela filosofia moderna contra o pensamento medieval, as “encarniçadas disputas” intelectuais, pois o que visa não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada dessa luta, a saber, o momento em que o racionalismo moderno “reivindica para si a descoberta do princípio da ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade” (Lukács, 2018, p. 245), ou seja, o princípio do mundo como totalidade.

Se essa descoberta é plausível, resta indagar, então, como o racionalismo moderno resolve o problema da irracionalidade dos conteúdos particulares, ou seja, o problema da impenetrabilidade dos dados empíricos. O que remete à divisão kantiana entre fenômeno e número, entre aquilo que pode ser conhecido e a “coisa-em-si”, que não pode ser conhecida; especificamente, ao papel desempenhado pela “coisa-em-si” no sistema racional moderno. Ora, defende Lukács, apesar de ser um conceito negativo e abstrato, que surge sempre impondo barreiras e limites ao conhecimento, a “coisa-em-si” adquire no sistema um “fundamento unitário” (Lukács, 2018, p. 247), na medida em que a razão pura só pode chegar a um princípio sintético e constitutivo do objeto, “indiretamente, pela ligação desses conceitos com algo inteiramente contingente, a saber, a experiência possível” que, no entanto, permanece inacessível ao conhecimento (Lukács, 2018, p. 250). Isso demonstra, para Lukács, de um lado, as pretensões da crítica kantiana de constituir um sistema do racionalismo ou de atribuir ao

racionalismo um “método universal”. De outro lado, que tal pretensão indicia a impossibilidade de satisfazer essa exigência, o fracasso no tratamento com a irracionalidade do dado, da facticidade ou contingência. Chega-se, assim, a um dilema insolúvel, assim enunciado por Lukács:

Ora, a grandeza, o paradoxo e a tragédia da filosofia clássica alemã consistem no fato de que ela não faz desaparecer – como Espinosa – todo dado como inexistente por trás da arquitetura monumental das formas racionais criadas pelo entendimento, mas pelo contrário, preserva no conceito o caráter irracional do dado inerente ao conteúdo desse conceito e se esforça todavia, superando essa constatação, para erigir o sistema. (Lukács, 2018, p. 253)

De modo algum Lukács pretende retroceder a uma abordagem ingênua, na qual os conteúdos irracionais se integrariam aos conceitos, nem tampouco àquela que reconhece nas formas a penetração plena da matéria, em uma descrição completa dos fatos, na qual, no entanto, se perde a coesão, ou seja, a racionalidade. Ao contrário, o filósofo reconhece que o mérito da filosofia clássica foi o de ter circunscrito ou fundamentado pela primeira vez o método dialético, na intensificação da oposição lógica entre forma e conteúdo e ter tentado superar essa oposição pelo sistema racional, de modo que nele a irracionalidade é reconhecida e mantida como tal. Daí Fichte ter sido, para ele, o filósofo que formulou o problema com mais clareza, em uma “doutrina da irracionalidade”, latente em sua *Doutrina da ciência* de 1804, expressa na seguinte frase, citada por Lukács: “Trata-se da projeção absoluta de um objeto, de cujo surgimento não se pode prestar conta, e que contém, por conseguinte, uma obscuridade e um vazio no centro entre projeção e projetado, conforme expressei de maneira um pouco escolástica mas, acredito, muito significativamente, com a *projectio per hiatus irrationalem*” (Fichte, *apud* Lukács, p. 256).

No entanto, o método começa a apresentar limites internos, a crítica vai sendo interrompida e barrada, e, por um desvio, um novo dogmatismo se impôs; nele, o formalismo predomina, necessariamente, “se não quisesse renunciar à apreensão da totalidade, deveria tomar o caminho da interioridade. Deveria tentar descobrir um sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada [...] como algo que é seu produto” (Fichte, *apud* Lukács, p. 260). Também esse desvio, para Lukács, num primeiro momento, era positivo já que se orientava na direção de uma “superação da simples contemplação, da simples intuição” (Fichte, *apud* Lukács, p. 261), que, igualmente com Fichte, e o conceito de eguidade (*Ichheit*), direcionavam a filosofia a uma concepção em que o sujeito é o produtor de conteúdos e, em decorrência,

poderia ser posta a identidade entre sujeito e objeto. “Em oposição à aceitação dogmática de uma realidade simplesmente dada e estranha ao sujeito, nasce a exigência de compreender, a partir do sujeito-objeto idêntico, todo dado como produto desse sujeito-objeto idêntico, toda dualidade como caso particular derivado dessa unidade primitiva” (Lukács, 2018, p. 262).

Lukács reconhece, positivamente, que esse passo dado aponta para uma unidade que não é teórica, mas prática, embora entendida como atividade pura que não pressupõe um objeto, mas que cria ela mesma o objeto; no entanto, contesta Lukács, o princípio prático não surge quando se vai além da atitude contemplativa, via interioridade, pois ela reenvia à contemplação abstrata, mas quando se põe a pergunta pela “essência concreta” desse sujeito-objeto idêntico, ou em suas próprias palavras, quando é possível pensar um novo conceito de forma, que decorresse da “supressão da indiferença da forma em relação ao conteúdo” (Lukács, 2018, p. 262). Se isso é correto, se essa forma autoproduzida, totalmente voltada para o interior, é unilateral, Lukács não retrocede ao argumento ingênuo, ao dogmatismo do conteúdo, mas desloca-se do conceito de atividade em Fichte para a ética kantiana, desaguando naquilo que HCC nomeia de as “antinomias da contemplação” (Lukács, 2018, p. 267). A crítica da filosofia crítica, operando no capítulo sobre as *Antinomias*, visa demonstrar historicamente como os argumentos vão se tornando conflitantes, como a própria teoria vai se separando da prática, como se produz no seu interior essa separação entre contemplação teórica e prática ou como a contemplação torna-se puramente formal, chegando aos conjuntos formais, ou “leis”, que “funcionam sem a intervenção do sujeito”; um formalismo que “busca destacar com vigor crescente o sujeito do conhecimento do ‘homem’ e transformá-lo num sujeito puro, puramente formal” (Lukács, 2018, p. 271). A filosofia moderna alemã desemboca, assim, em conclusões conflitantes e contraditórias, nomeadas por Lukács de “antinomias da contemplação”; em outros termos, tirando conclusões da formulação das antinomias em Kant, daqui em diante Lukács, como crítico da crítica, vai encontrar nessa oposição entre atitude intuitiva teórico-contemplativa e a práxis, como pares de opostos que não se referem mais um ao outro, o conteúdo geral da antinomia que se abre no seguinte dilema: ou se renúncia ao problema da irracionalidade, do dado; ou se busca uma solução na práxis.

Em primeiro lugar, continuando rigorosamente onde tinha parado em TdR, ao descrever o mundo da convenção ou da segunda natureza,⁹ Lukács transpõe essa oposição lógica em

⁹ “Ela 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 [...] são a tal ponto desprovidos de qualquer valência sensível de existência independente de tais leis que, sem estas, é inevitável que elas sucumbam no nada. Essa natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um

uma contradição histórica, chegando à “formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna”, a qual foi criada não por uma “força cega” ou poderes estranhos, mas pelos homens históricos que “erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, uma “espécie de segunda natureza” (Lukács, 2018, p. 272). Na apreensão desse mundo, a filosofia clássica tenta dominá-lo apenas intelectualmente construindo um “sistema de leis conhecidas, cognoscíveis e racionais”, que engloba todas as possibilidades formais, em uma matemática universal, a fim de poder calcular e prever todas as relações futuras. A filosofia crítica torna-se, assim, inevitavelmente, contemplativa, afronta Lukács, na medida em que nela a única ação possível é a do cálculo abstrato, da antecipação, ou passividade; em suas palavras: o sujeito se “transforma num órgão pronto para compreender as oportunidades criadas pelo sistemas de leis conhecidos e sua ‘atividade’ se limita a adotar o ponto de vista a partir do qual essas leis (por si mesmas e sem sua intervenção) atuam a seu favor, conforme seus interesses” (Lukács, 2018, p. 274).

Em segundo lugar, analisando a sociedade e a história, sem a qual não seria possível pensar o suporte real da antinomia, o filósofo húngaro desvenda na realidade dada o conflito antinômico, em seu uso prático, a saber, que a filosofia crítica segue uma orientação em direção à prática e, ao mesmo tempo, fracassa em tentar resolver na práxis os dilemas constatados pela teoria, tais como sujeito/objeto, liberdade/necessidade, indivíduo/sociedade, forma/conteúdo. As antinomias da totalidade, nomeadas de antinomias do conteúdo, não são tampouco resolvidas porque a crítica é, no fundo, só um programa metodológico ou projeto, com base no qual só pode mostrar “o ponto em que a penetração real da forma e do conteúdo *deveria* começar, em que ela *começaria* se sua racionalidade formal *pudesse* permitir-lhe mais do que uma previsão do cálculo formal das possibilidades formais” (Lukács, 2018, p. 281). De modo que o dilema da filosofia, entre liberdade e necessidade, por exemplo, continua sem solução, uma vez que a liberdade do sujeito é apenas uma liberdade vazia e a necessidade, incontornável; daí a dimensão trágica da filosofia de Kant, para Lukács, de ter “salientado abrupta e asperamente esse caráter insolúvel”.¹⁰

A fim de concluir seu diagnóstico sobre os limites da filosofia clássica alemã, nas partes três e quatro das *Antinomias do pensamento burguês*, Lukács dedica rápidas e significativas

complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade [...] é somente a projeção da experiência de que o mundo circundante criado para os homens por si mesmos não é mais o lar paterno, mas um cárcere” (Lukács, 2000, p. 62-65).

¹⁰ Lukács, *ibidem*, p. 282. Goldmann destaca como o jovem Lukács, com o conceito de *visão trágica*, redescobre o sentido autêntico da filosofia kantiana. Cf. 1989, p.162

considerações sobre a arte e a sua relação com a natureza. Invertendo o percurso de Schiller, na *Educação estética do homem*, que, após fazer o diagnóstico histórico, afasta-se da realidade, voltando-se para os conceitos, Lukács, nas *Antinomias*, orienta-se da abstração para a experiência. Assim, investigando a gênese da compreensão que o homem burguês tem de si mesmo e de sua posição no mundo, ele encontra, *grosso modo*, um homem que se vê como produto da ação social, da natureza, entendida como “conjunto do sistema de leis”, como objeto e não como sujeito; nesse contexto, ele reorienta sua atividade para a interioridade, de modo que, com essa atitude, “se suprime o caráter de atividade da ação social”; nas suas palavras, o homem é objeto e não sujeito de suas ações” (Lukács, 2018, p. 284). Ora, para Lukács, o fundamental na estrutura desse ser-objeto é a centralidade do conceito de natureza, que, imperceptivelmente, muda de sentido. Em suma, o filósofo localiza nessa pesquisa pelas origens históricas, três modulações do conceito de natureza, que desembocam no conceito de natureza como valor, nos termos também já apresentados em TdR. A natureza surge, de início, contra a arbitrariedade do feudalismo, como “conjunto do sistema de leis”, que realiza o que é conforme a lei, ou seja, como crescimento orgânico; depois, lentamente, seu sentido é invertido: ela surge como interiorização, como preservação da essência humana, por exemplo em Rousseau, como o “receptáculo em que se reúnem todas as tendências interiores que agem contra a mecanização, a privação da alma e a reificação crescentes” (Lukács, 2018, p. 285). Por fim, o passo conclusivo é dado por Schiller e não por Rousseau, na medida em que para o primeiro a natureza não é só interiorização, “aquilo que devemos voltar a ser”,¹¹ mas ela é a realização histórica do valor, ou seja, a efetivação de um terceiro conceito da natureza, no qual ela é estado de alma (*Stimmung*),¹² isto é, “o ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e

¹¹ Veremos detalhadamente depois, mas aqui adiantamos que Schiller não diz exatamente isso sobre a natureza; apenas que a conduta moral tem de ser natureza (1990, p. 31) e que o caráter ético não pode se afirmar com o sacrifício do natural. Reconhece, nessa direção, na Carta III, que a natureza é o domínio da independência, animalidade, do físico ou simplicidade, mas também do “torpor sensível”, da “cega necessidade” e da violência e que o homem racional, em busca da perfeição, cria uma “ideia de um estado de natureza”, que não é dado por nenhuma experiência, mas que lhe permite “retornar à natureza pela razão” (*Ibidem*, p. 39).

Para ele, o problema crucial não era o de torna-se novamente natureza, mas o da passagem da natureza à civilidade, isto é, a racionalização do sensível: “a grande dificuldade reside, pois, no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no tempo, enquanto a sociedade moral se forma na Ideia (...) seria preciso separar, portanto do caráter físico o arbítrio, e do moral a liberdade – seria preciso que o primeiro concordasse com leis e que o segundo dependesse de impressões; seria preciso que aquele se afastasse um pouco da matéria e este dela se aproximasse um tanto – para engendrar um terceiro caráter, aparentado com os outros dois, que estabelecesse a passagem do domínio das simples forças para o das leis” (*Ibidem*, p. 29).

¹² Ver a propósito meu “Excurso sobre a *Stimmung*” em *Estética da resistência*. Cf. SILVA, 2021, p. 251-274.

sensibilidade, entre forma e matéria. Para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem” (Lukács, 2018, p. 286).

Com a natureza entendida como a realização histórica do “conceito-valor” ou superação da reificação, chegamos, enfim, ao núcleo central deste comentário, isto é, chegamos a Schiller, um dos mais decisivos e constantes interlocutores de Lukács, e ao seu projeto estético, *A educação estética do homem. Numa série de cartas, de 1795*. Ocorre que, em HCC, o poeta e filósofo alemão é, abruptamente, apresentado como a solução da filosofia crítica alemã e situado no centro dessa operação de interiorização da natureza, cuja consequência é a de legitimar a renúncia ao conhecimento da mesma, uma vez que o desvio para o interior implica, diz Lukács, na nota 88, na “renúncia total a penetrá-la efetivamente. O estado de alma (*Stimmung*) como forma de conteúdo pressupõe objetos tão impenetrados e impenetráveis (coisas em si) quanto a lei da natureza” (Lukács, 2018, p. 286).

Ora, a menção a Schiller não é um pequeno desvio, um argumento episódico, mas uma inflexão decisiva, na qual o “fundamento daquilo que Lukács estava procurando, a saber, o “fundamento da dualidade insuperável da razão prática e da razão pura, o fundamento do sujeito da ‘ação’ e da ‘produção’ da realidade como totalidade”” é encontrado, “inesperadamente”, na arte, na manifestação estética. Em poucas páginas, Lukács descobre, então, em suas palavras, a “importância teórica, sistemática e ideológica que o *princípio da arte* assume nessa época”, uma relevância filosófica que ela “nunca foi capaz de possuir em seu desenvolvimento anterior” (Lukács, 2018, p. 287). Para ele, especificamente, o *princípio da arte* aparece menos como a explicação ou interpretação do fenômeno da arte e mais como um método de explicação do mundo, que adquire, diante dos impasses da filosofia clássica, uma notável importância teórica. Assim, relacionando natureza, homem e arte, com um último argumento histórico decisivo, Lukács atribui a Kant, Fichte ou Hegel – especialmente a Schiller – a produção da solução estética, na qual a arte surge como fundamento para a superação do dualismo. A partir daí o sistema pode ser “acabado”; em outras palavras, a arte apresenta-se como a solução para todos os problemas insolúveis da filosofia. Entendida como criação de uma totalidade concreta, ela é a prova de que o sistema transcendental é legítimo e razoável, pois exhibe uma “concepção da forma orientada justamente para o conteúdo concreto do seu substrato material, capaz, por conseguinte, de dissolver a relação ‘contingente’ dos elementos com o todo, de superar a contingência e a necessidade como contrários simplesmente aparentes” (Lukács, 2018, p. 288). Ou seja, com o princípio da arte, as faculdades produzem a realidade, provando que se torna

“possível para o método superar concretamente o racionalismo formal e graças a uma solução do problema lógico da irracionalidade, propor o mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, ‘produzido por nós’ e que alcança em nós o estágio da autoconsciência” (Lukács, 2018, p. 289).

Lukács encontra um grande acordo reconciliador, do qual participa até a filosofia da natureza de Goethe; especialmente, quando Goethe louva, em Kant, a enunciação da possibilidade de um “entendimento intuitivo”,¹³ “para o qual o conteúdo não é mais um dado, mas produzido” pela imaginação, ao modo espontâneo ou ativo e não passivo ou receptivo. Foi Schiller, no entanto, quem teria desnudado, digamos, o segredo da filosofia clássica, oculto por trás do problema estético, ao conjugar o princípio estético ao instinto de jogo na sua *Carta 15*, na famosa frase: “Pois é preciso dizê-lo de uma vez, o homem joga apenas quando é homem no pleno sentido da palavra e só é totalmente homem quando joga” (Schiller, carta 15). Quando Schiller contrapõe Lukács, “estende o princípio estético para além da estética e busca nele a chave para a solução da questão relativa ao sentido da existência social do homem, revela-nos o ponto fundamental da filosofia clássica” (Lukács, 2018, p. 290), a saber, sua impotência em sair dos formalismo e dogmatismo racionalistas. Em outros termos, Schiller, em sua “empresa grandiloquente” ao descrever o homem fragmentado e aniquilado pelo mundo do trabalho, acredita que ele pode ser recuperado, curado e salvo por meio da arte, ou seja, que ele pode ser “recriado intelectualmente”: nas palavras de Lukács: “se o homem só é totalmente homem quando joga, a partir disso, pode-se compreender todos os conteúdos da vida e, na forma estética, concebida tão largamente quanto possível, subtraí-los à ação mortal do mecanismo reificante. Todavia, só serão subtraídos a essa ação mortal na medida em que se tornarem estéticos. Em outros termos, o mundo deve tornar-se estetizado” (Lukács, 2018, p. 292).

A descoberta do princípio da arte, de suas pretensões e limites, no coração do ensaio sobre a reificação, seria uma resposta de Lukács às suas investigações anteriores, inconclusas, que agora, em um formato de censura dupla, a si próprio e a Schiller, apresenta-se como a correção de seus escritos estéticos? Se sim, isso explicaria, de certo modo, a veemência na abordagem do projeto estético de Schiller. De todo modo, espanta a contundência da crítica de Lukács, a qual indiretamente, assinala a disposição do autor de romper com seus escritos

¹³ Cf. Kant CJ, “Ora nós podemos também pensar um entendimento que – já que ele não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do universal – sintético (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes”. § 77 (Kant, 1993, p. 248). Causa espanto a centralidade que a noção de entendimento intuitivo adquire aqui em HCC, haja vista que o pequeno fragmento de Goethe, intitulado *Anschauende Urteilskraft*, de 1795, apenas louva a possibilidade antevista por Kant, e não significa uma adesão ao criticismo kantiano” Cf. SILVA, 2021, p. 360.

juvenis. Isso porque, em HCC, a educação estética de Schiller é submetida a uma grande suspeita, na medida em que transforma o sujeito ativo novamente em sujeito contemplativo e a ação é reduzida a nada. Ademais, a ideia da natureza como estado de alma (*Stimmung*) ou interioridade, capaz de realizar um valor, conduz, como acentua a nota 94, a um “deslocamento ainda mais profundo da unidade do sujeito e, portanto, a uma multiplicação dos sintomas da reificação” (Lukács, 2018, p. 292). Com a descoberta do princípio da arte é possível acrescentar apenas um novo domínio à fragmentação do sujeito, pois a arte pode ser usada quando muito como exemplo; ao abandonar a demonstração da totalidade, a arte abordaria o problema da produção da totalidade apenas do ponto de vista subjetivo; no fim, seria meramente mais uma “orientação em direção ao homem fragmentado que deve ser unificado” (Lukács, 2018, p. 294). O problema da reificação não é resolvido, alerta Lukács, de modo que resta ainda à filosofia a “produção dessa fragmentação”, ou seja, continuar a investigação sobre a gênese até encontrar o “sujeito não só como produto, mas como produtor”; tarefa que não poderia ser realizada a partir da arte, mas da práxis, de um sujeito concreto e total, que instaurasse um novo ponto de vista, o da totalidade. Assim, com esse duro acerto de contas com Schiller, Lukács deságua na experiência, no ponto de vista do proletariado, em uma nova “substância”, que se manifesta na história.

114

Na parte III, citando Bloch, Lukács reforça ainda mais os limites da arte, ao acrescentar um último argumento. A arte é uma saída equivocada e paradoxal, pois combina lucidez sensível com uma recusa sistemática da mediação; por exemplo, na pintura, quando a natureza torna-se paisagem, a arte encontra a expressão adequada para essa distância intransponível entre sujeito e objeto, “o observador está fora dela, do contrário seria impossível que a natureza se tornasse uma paisagem para ele” (Lukács, 2018, p. 323). Definitivamente, mesmo exprimindo alguma força, “a conclusão interna da obra de arte pode encobrir o abismo que nela se abre, pois seu imediatismo completo não permite que se levante a questão da mediação” (Lukács, 2018, p. 324). Ou, como dito, nas páginas finais do ensaio, “vimos, por exemplo, que certos fenômenos artísticos mostraram uma extrema sensibilidade para a essência qualitativa das mudanças dialéticas, sem que por isso, a partir da oposição que se evidencia e se forma neles, a consciência da essência e do sentido dessa oposição tenha se evidenciado ou tido condições de se evidenciar” (Lukács, 2018, p. 406). Em suma, como na filosofia ou no pensamento burguês sobre a história, vigora a recusa sistemática das categorias de mediação, a relação imediata e contemplativa entre sujeito e objeto do conhecimento cria um espaço intermediário, “obscuro e vazio” (Lukács, 2018, p. 321) no qual o pensamento apenas exacerba o paradoxo:

ele relaciona-se com a facticidade, em uma relação contemplativa e imediata, que, inexplicável, adquire o caráter de uma lei eterna ou de um valor cultural de validade intemporal.

A novidade é enorme, reconhecamos, indicia uma mudança nas relações entre teoria e práxis, uma vez que a última adquire centralidade filosófica, “a ideia que fazemos da realidade perde todo caráter mais ou menos fictício” (Lukács, 2018, p. 302); *grosso modo*, é porque fizemos a história, que “a realidade pode ser apreendida como nossa ação”. Não poderemos nos deter nesse tema crucial, o do tecido da história, mesmo reconhecendo sua centralidade em HCC; aqui, ressaltamos apenas o teor da crítica de Lukács ao fracasso da filosofia clássica alemã em, por meio da arte, restabelecer a unidade do sujeito e de suas forças e, assim, interromper o caminho da dispersão; fracasso em encontrar, o que HCC anuncia, a saber, o sujeito concreto da gênese na história e nele a passagem do sujeito contemplativo para o sujeito da ação. Fracasso com base no qual se consolida a passagem da totalidade na arte, do jovem Lukács ou “bela aparência”, na definição de Schiller, para “a ação que é realmente concreta”, práxis ou “poder histórico real”. É por essa razão que esse momento histórico ganha centralidade, tornando-se o pressuposto, daqui em diante, de todas as suas obras maduras, momento no qual a filosofia clássica fez “meia volta e se perdeu no labirinto sem saída da mitologia conceitual” (Lukács, 2018, p. 303). Quando a filosofia crítica alemã descobre que a solução da fragmentação está na arte, alerta Lukács, o fracasso da filosofia foi anunciado, embora ela tenha dado passos importantes. De um lado, ela, operou uma orientação em direção ao homem fragmentado, realizando a exigência que Goethe enunciara: “Tudo o que o homem se compromete a realizar, seja pela ação, pela palavra ou de outro modo, deve brotar do conjunto de suas forças reunidas; tudo o que é isolado deve ser rejeitado” (Lukács, 2018, p. 294). De outro lado, procurou entender a fragmentação do ponto de vista da filosofia da história, ao ver, em termos hegelianos, as “figuras da fragmentação como etapas necessárias para se chegar ao homem restabelecido”, (...) o único interesse da razão é o de ir além desses contrários ossificados. Isso não significa uma hostilidade generalizada às oposições e às limitações, porque a evolução necessária é um fator da vida que se forma na eterna oposição: e a totalidade na vida mais intensa só é possível por meio de uma nova vida, a partir da mais absoluta separação”.¹⁴

Em vista disso, mesmo sem me deter na demonstração rigorosa, é possível perceber como Hegel foi crucial a Lukács a fim de superar os “contrários ossificados”, sem deixar de

¹⁴ Hegel, diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, *apud*, Lukács, 2018, p. 295.

pôr a irracionalidade do dado empírico, chegando à ideia de que o verdadeiro é sujeito, pois é simultaneamente produtor e produto, ou seja, ao lugar da nova unidade entre as determinações do pensamento e a evolução da realidade, ou ainda, da identidade entre sujeito-objeto. Embora, para Lukács, o sistema hegeliano não tenha conseguido demonstrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, foi o método que chegou mais perto. Goldmann, sem receio, afirma que HCC é um livro idealista e hegeliano (Goldmann, 1989, p. 187); Merleau-Ponty, mais cuidadoso, sublinha que ocorre no livro, na verdade, uma nova “unidade entre história e filosofia”, na qual o sentido da história “aparece nesse lugar ambíguo, que Marx chama de matéria humana”, onde o espírito se faz coisa, enquanto as coisas se saturam de espírito; em suas palavras, “quando o sujeito se reconhece na história e reconhece a história nele mesmo, ele não domina o todo como o filósofo hegeliano, mas ao menos ele se engaja em uma tarefa da totalização” (Merleau-Ponty, 1991, p. 50-52).

O método

Na importante, embora sucinta, nota 94, situada na parte três do capítulo sobre as “Antinomias”, Lukács observa, ainda sobre a arte, que é a partir da crítica da atitude contemplativa e da descrição da situação histórica que lhe corresponde, que surge o método, por meio do qual é possível compreender não só o conceito de ironia e o papel da mitologia, como o romantismo de um modo geral. O autor não pretende detalhar o debate, mas, dada a sua relevância, remete o leitor a conferir o lugar metodológico dessa crítica em seu artigo ensaio para a revista *Logos*, em 1918, intitulado “A relação sujeito-objeto na estética”. Se os manuscritos juvenis ficaram inacabados (Cf. Silva, 2021, p. 277-284) e desconhecidos, a “*Beziehung*”, como é conhecido este ensaio, marcou o debate filosófico, ao exhibir, até então, uma argumentação sólida e bem-resolvida sobre a autonomia da esfera estética.

Se, como vimos acima, HCC enuncia uma ruptura radical com a noção de autonomia do estético, por que Lukács remete o leitor ao seu ensaio de 1918? Qual é a semelhança metodológica que ele quer preservar? Ora, na “*Beziehung*”, o método já indiciava alguma historicidade, pois se tratava de encontrar na especificidade da arte a interrogação sobre ela; em vocabulário moderno, de afirmar que toda realização artística repõe a pergunta sobre o que é arte; em 1918, Lukács participava, digamos assim, da modernidade artística, ao visar encontrar a “estrutura objetiva específica da esfera estética”, a saber, a singular dialética entre sujeito e objeto na obra.

Ocorre que na “*Beziehung*” o núcleo da autonomia da arte é, *grosso modo*, vivencial e não idealista, haja vista que a ideia estética não precede o acontecimento, pois valor e realização do valor coincidem na obra de arte; de modo que lá Lukács afirmara “uma verdadeira relação sujeito-objeto só existe no âmbito estético”, isto é, na estética os dois polos são preservados, na medida em que há a eliminação da infinitude, tanto do sujeito, como do objeto, ou seja, deste processo irrealizável de aproximação infinita de um objeto. O que não poderia ocorrer nas esferas lógica e ética, dado que são esferas parciais: na esfera ética, por exemplo, vigora um sujeito ético que opera em um “processo infinito”, que, em si mesmo é “sem forma e figura” ou mera afirmação de uma “vontade que se torna sem objeto”. Assim, retomando algumas noções estéticas de Schiller e Schelling, Lukács opõe ao funcionamento da esfera ética, que opera com a noção abstrata de homem inteiro (*ganzen Menschen*), o da esfera estética, na qual se manifesta a vivência do homem inteiramente (*Mensch Ganz*). Na primeira, o valor não é ligado à realização; na última, ele é vivencial.

Vejamos um pouco mais os termos conceituais que estruturam a “*Beziehung*”. Na esfera estética, não temos, de fato, o sujeito empírico, o proletariado de HCC, nem a sociedade capitalista e as relações de produção, mas uma vivência pura ou “intensidade vivencial acentuada e purificada”, por meio da qual se realiza na obra “um mundo adequado às exigências da vivência imanente” (Lukács, 2013, p. 9). Essa vivência estética, no entanto, separa-se negativamente do seu entorno, daí ela não ser a realidade; enquanto, positivamente, cria um “microcosmos”. É por essa razão que ela não se reduz ao sujeito do juízo estético, nos termos kantianos, cuja relação com objeto é meramente reflexiva; para Lukács, o mero juízo é incapaz de fundar uma relação sujeito-objeto na estética. Como já dissemos, em *Estética da resistência*, “a originalidade da ‘*Beziehung*’, então, reside no fato de que o sujeito estético não é o mesmo sujeito da lógica e da ética: na estética, a subjetividade não é preservada intacta; ao contacto com o objeto e com a materialidade da obra, ela é desdobrada, potencializada e transformada, isto é, realizada como “a mais alta subjetividade”. Um sujeito pura e imediatamente vivencial ou o homem inteiramente (*Mensch ganz*) (Silva, 2021, p. 340-341), ou, ainda, na feliz tradução schilleriana de Miguel Vedda, “o homem em sua plenitude” (Lukács, 2015, p. 211). Tal sujeito estético, indivíduo ou personalidade, não se refere na “*Beziehung*” a um dado empírico, nem a uma essência interior atemporal, mas a uma tarefa, um fazer concretizado na obra de arte, cuja “realização consiste numa redução que se torna veículo de totalidade, num estreitamento da subjetividade – provocado pela orientação homogênea e unilateral a um objeto tornado possível apenas por essa unilateralidade – que se converte numa totalidade fechada que tudo abarca: um

microcosmo cujo caráter cósmico se revela no fato de que todas as possibilidades inscritas em seus princípios constitutivos amadurecem aí como realidade, de modo que as categorias de possível, do real e do necessário perdem nele suas diferenciações semânticas através de uma completa identificação” (Lukács, 2015, p. 211).

Na “*Beziehung*”, de fato, Lukács já procurava operar com esse método singular de interpenetração entre sujeito e objeto, não metafísico, mas dialético, que entende a estética como domínio autônomo de valor, onde valor e realização do valor coincidem, cujo pressuposto é que o sujeito torna-se homem inteiramente na obra de arte, pois ela realiza o máximo das possibilidades da subjetividade ao relacionar-se com um objeto adequado, com um conteúdo específico, que não é uma abstração, isolado e estranho à objetividade teórica; um objeto constituído e a ele coordenado. Um método que, como em *HCC*, surge dos impasses da estética kantiana, haja vista que nela, ao contrário, a subjetividade é intensificada de modo inadequado, uma vez que é obrigada a referir-se a uma estrutura objetiva teórica, ainda que dela prescindida e não seja enunciada; mas que, no limite, a torna vazia. Isso porque, para Lukács, sem essa estrutura teórica, ou seja, sem as categorias do entendimento, não é possível o jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento e o ajuizamento do belo. Especificamente, sobre a noção de jogo, examinada acima, a “*Beziehung*” sustenta que a noção de desinteresse em Kant é puramente “negativa”, uma vez que o objeto é posto em isolamento, tornando-se apenas uma abstração, uma visão prévia da estrutura teórica do objeto, “considerada a única constitutiva”, pois, de outra forma, seria considerada limitada “a liberdade da imaginação, que na observação da figura por assim dizer joga”.¹⁵

118

No ensaio de 1918, vale ressaltar, Lukács não contesta a ideia de jogo, enquanto tal; ao contrário, reconhece que Kant teria dado o passo mais decisivo para a descoberta da especificidade do objeto estético. Com efeito, em Kant, lemos, no § 9 da *Crítica da faculdade do juízo*, que o jogo é o “estado de ânimo” que ocorre na relação recíproca das faculdades da representação, ou seja, entre imaginação e entendimento, que vivificadas pelo estético, em uma

¹⁵Lukács, 2013, p. 13 (Trad. de Vedda, 2015, p. 216) O esclarecimento da questão encontramos no § 15 da *Crítica da faculdade do juízo*: “e conquanto ao juízo de gosto, como juízo estético também pertença o entendimento (como a todos os juízos) ele contudo pertence ao mesmo, não como faculdade do conhecimento de um objeto, mas como faculdade da determinação do juízo e de sua representação (sem conceito) segundo a relação da mesma ao sujeito e seu sentimento interno, e na verdade, na medida em que este juízo é possível segundo uma regra universal” (Kant, 1993, p. 4-5). E no § 21, lemos a justificativa da comunicabilidade universal do juízo estético: “Ora, visto que esta própria disposição tem que poder comunicar-se universalmente, (...) que a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentido comum; assim, este poderá ser admitido com razão, e na verdade sem neste caso se apoiar em observações psicológicas; mas como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético” (Kant, 1993, p. 84).

“concordância recíproca”, favorecem o conhecimento em geral. Lukács concorda que no jogo desinteressado o sujeito visa um objeto sem conceito e adequado a sua “pura vivência” ou plenitude, cujo efeito é o prazer e a vivificação; no entanto, diferentemente de Kant, na autonomia estética lukaesiana, de um lado, a “disposição não é apenas para a harmonia das faculdades, mas para a instauração (*Setzung*) de um objeto, que é posto como um “único existente”; o que significa, que “esse não-poder-ir-além do objeto representa o aspecto subjetivo da instauração estética” (Lukács, 2013, p. 14). Portanto, o “livre jogo” entre as faculdades é substituído por Lukács pela “pura faculdade vivencial” (*Erlebnisvermögen*), que efetua essa redução homogênea (Cf. SILVA, 2021, p. 342). De outro lado, para Lukács, a instauração do objeto estético ou redução homogênea, como vimos acima, “faz mergulhar na não existência toda e qualquer ‘realidade’ que não se relaciona com ele”, de modo que a estrutura ‘natural’ ou teórica é completamente destruída” (Lukács, 2013, p. 14). Em outras palavras, o estético demarca sua especificidade ao instaurar um objeto isolado, incomparável, fora de toda “conexão” ou médium ou esfera. Como arte, resulta do processo criador que é uma fusão (*Ineinander*) única de atividade e contemplação, “uma atividade que consiste em produzir, a partir de si, um mundo objetivo, que lhe foi dado, de modo subjetivo e metassubjetivo, para a contemplação (visão) como se fosse uma totalidade (obra) existente fora dela, efetiva, fechada em si”.¹⁶

119

Vale, então, sublinhar que a autonomia que a primeira estética lukaesiana reivindica não decorre da harmonia ou acordo entre as faculdades, mas da “fusão” única entre atividade e contemplação; em termos hegelianos, negativamente, ela é um “deslocamento da realidade”, seu isolamento, sua condição de “emolduramento” face ao real; positivamente, no entanto, ela é a criação ativa de um microcosmos autônomo. Ao pensar uma relação sujeito-objeto na obra de arte, sempre diferente no criador e no receptor, Lukács vê na estrutura interna desse objeto singular limites e tensões que são “estabelecidos desde dentro”; se ela é uma forma perfeita não é por efetuar um acordo, ou realizar uma ideia da razão, mas por ser a “realização imanente de todas as possibilidades sujeitas à realização” (Lukács, 2013, p. 17); como arte, é uma forma mista formal-concreta (*Konkret-formellen*), incomensurável, pois se “expressa no seu absoluto repousar-sobre-si” (*aufsichgestelltsein*) (Lukács, 2013, p. 17), de modo que a obra, como vida própria, deve a si mesma sua objetividade (Lukács, 2015, p. 224).

¹⁶ Lukács, 2015, p. 219. Na tradução de Patriota, “mundo proposto como tarefa para a contemplação” p. 15.

O método por meio do qual Lukács deriva a relação estética entre sujeito e objeto, já enfrentava, portanto, os dilemas da universalidade, ao pôr o caráter transcendente da obra de arte. No exame das etapas, do criador, por exemplo, encontramos os indícios desses dilemas metodológicos: de um lado, na produção da identidade entre subjetividade e objetividade, vigora uma constante alternância e relativização sempre oscilante entre subjetividade e objetividade, de modo que o “tornar-se subjetivo de um princípio necessariamente signifique o tornar-se objetivo do outro” (Lukács, 2013, p. 19). É assim que “o objetivo” ou “externo” vai sendo incorporado “como sua posse mais íntima e subjetiva” (Lukács, 2013, p. 19). Lukács, por outro lado, vale destacar, encontra o transcendente não no objeto, mas na subjetividade, isso porque, para ele, a realidade é sempre atravessada pelo sujeito, e “sua firme vontade de eliminar toda objetividade estranha ao sujeito, a fim de convertê-lo, sem transições, na obra perfeita, portanto, numa objetividade separada completamente do sujeito” (Lukács, 2013, p. 20). Na “*Beziehung*”, então, Lukács já se aproximava do método, por meio dessa passagem metodológica que articula o vocabulário kantiano ao hegeliano: “A obra é assim, diz ele, no duplo sentido hegeliano (e, na verdade, mais como *conservare* que *tollere*), a superação da atividade artística; menos sua objetivação que a sua autoinstauração, ou, com o perdão da expressão, sua subjetivação” (Lukács, 2013, p. 20). O caráter transcendente da obra, seu valor universal, decorre, assim, desse “eterno criar” no qual a “energia produtiva e aquilo que é produzido atingem uma identidade total, uma indiferença absoluta na coincidência entre sujeito e objeto” (Lukács, 2013, p. 20). Isso posto, vale destacar, a universalidade na “*Beziehung*” permanece estética ou subjetiva e não lógica, uma vez que a norma estética exige a diversidade dos sujeitos e a objetividade do objeto repousa sobre um conteúdo vivencial divergente. Ainda que a universalidade estética “seja um esquema da realização vivencial em geral” (Lukács, 2013, p. 25) e a relação de cada um deles com o seu objeto não seja reflexiva ou contingente, mas normativa e constitutiva, haja vista que “na vivência estética, todo esse conteúdo incomparável é vivido de modo normativo como o único possível, como absolutamente idêntico à norma” (Lukács, 2013, p. 25), os sujeitos são diversos e as relações que ela instaura são múltiplas.

O método é, portanto, na verdade, já em vocabulário hegeliano, essa convergência na qual as contraposições são dissolvidas na obra de arte. No entanto, é uma dissolução singular em direção ao absoluto, entendido como universalidade estética, que opera análogo à intuição intelectual (*Intellektuellen Anschauung*), embora combine temporalidade e eternidade em uma singular identidade entre contemplação (*Anschauendem*) e contemplado (*Angeschautem*).

Contudo, enquanto na metafísica, de um modo geral, temos o impulso (*Drang*) para o conhecimento absoluto, cujo ponto de partida é incondicionado, sem postulação, isto é, uma forma de encarnação do absoluto no sujeito; na estética, diferentemente, temos o ato instaurador (*setzungs*), propondo a eternidade da postulação, “o torna-se absoluto da instauração que surge pela subjetividade puríssima” (Lukács, 2013, p. 20). É um modo de ser da postulação que se afasta do absoluto metafísico, já que significa “algo absoluto, mas não o absoluto”, pois, no limite, sublinha Lukács, na esfera estética o absoluto não pode ser pensado, nem vivenciado, isso porque a instauração “destitui o sentido da pergunta pelo absoluto, o transfere para um âmbito da validade em que o absoluto não pode existir” (Lukács, 2013, p. 20). Da qual resulta a obra de arte, composta de “complexos últimos, perfeitos e independentes entre si, sem relação com o mundo externo, ou com uma objetividade” (Lukács, 2013, p. 21). Se no conhecimento lógico, como já vimos, o “sujeito desvanece (*verblassen*), até converter-se num conceito-limite irreal”, o sujeito, na estética, volta a ser “real” (*real*), ou seja, “ele deve instaurar a si próprio como absoluto, como idêntico ao absoluto. De modo que, para que a instauração da obra não seja metafísica, ela deve expor a arbitrariedade do ato instaurador, ou seja, a inclusão nítida do que foi instaurado num contexto objetivo; em outras palavras, quando a subjetividade se “instaura a si mesmo como um microcosmos” (Lukács, 2013, p. 21), ela se realiza em uma certa temporalidade e espacialidade e, assim, supera a arbitrariedade da qual se originou, ou seja, na obra de arte “a subjetividade é ao mesmo tempo centro e periferia e, como eterna autocriação, torna-se começo, fim e objeto de si própria” (Lukács, 2013, p. 22).

121

Mas para isso, é preciso destacar, esse realizar-se na obra não é teoria, mas vivência; ao modo prático, como ação, ele pressupõe a existência de objetos, embora estranhos ao sujeito e, especialmente, exige que a subjetividade instaure com a objetividade uma relação livre. Uma exigência que, nos termos da “*Beziehung*”, só é realizável plenamente na obra. De modo que a arte, transcendente ao sujeito lógico ou sujeito do cotidiano, é a realização de uma subjetividade pura e de um valor transcendente ou, de uma certa consciência limite, na qual “a relação sujeito-objeto a define como o nível máximo de autorrealização imanente a que se pode chegar quer em termos subjetivos quer objetivos: o objeto completa-se no microcosmos da obra de arte e o sujeito em sua máxima intensidade vivencial, na vivência de uma realidade completamente adequada a ele, realidade, pois, utópica” (Lukács, 2013, p. 22). Trata-se de um “equilíbrio perfeito”, construído pelo sujeito puro e por um objeto correspondente, entre forma acabada e conteúdo vivencial; entre arbítrio (*Willkür*) e necessidade; ou ainda, o lugar da fusão, do “um-no-outro simples” (Lukács, 2013, p. 27).

Com a obra como objeto instaurado, cujo valor coincide com a sua realização, chegamos, então, à singularidade do método, momento em que, ao modo lukácsiano, a crítica kantiana é superada pela dialética. Se, como quer Kant, no juízo estético, o conteúdo não pode ser conhecido, Lukács acrescenta que ele não pode ser conhecido teoricamente, pois ele é incomparável, incomensurável; mas, pode ser apreendido como vivido, ao modo normativo, como efetivação na obra de uma qualidade, como o único em que isso é possível e, nesse sentido, enquanto vivido, a forma é idêntica ao conteúdo (Cf. SILVA, 2021, p. 347). A solução interna do problema da arte na “*Beziehung*” aponta, portanto, para o método, no qual operam simultaneamente ação e contemplação. De modo algum a atitude do sujeito estético é puramente contemplativa: ela é um fazer, uma ação que é transformação da realidade, direcionamento para o que é qualitativo. Mesmo no caso limite do receptor, no qual a forma é *formata*, ou seja, “forma existente para a contemplação pura”, que exige do receptor apenas “entrega pura”, ele também se realiza como subjetividade pura, ação por meio da qual se dá “contemplação de um objeto que lhe é inteiramente adequado porque predisposto a essa adequação” (Lukács, 2013, p. 28). A vivência pura seja do criador (*forma formans*), seja do receptor (*forma formata*), permite a realização de subjetividade pura nos dois casos, subjetividade soberana e autossuficiente, livre dos vínculos e das relações.

122

Da “*Beziehung*” para *HCC*, da arte para a política, Lukács rompe com sua primeira estética, embora a mencione, timidamente, na nota 94. Ao preservar o método, condena, no entanto, estranhamente, o projeto estético de Schiller, tornando-o vazio, irrealizável, negativo ou formal; e, nefasto, pois responsável pela perpetuação da reificação. Em *HCC*, mesmo de passagem, a arte é neutralizada, reduzida à contemplação e contraposta à práxis. Se o método é adequado, isso significa para Lukács, daqui em diante, que a arte não pode ser mais autônoma, uma esfera própria, ela deve, como produto da ideologia e da dominação social imposta pelo capitalismo,¹⁷ remeter a sua situação histórico-concreta. Mas, e se as artes, como *poiesis*, não se reduzirem à atividade contemplativa, em que medida o projeto schilleriano de uma educação estética poderia rivalizar com a noção de práxis? Não poderiam ser atividades complementares? Se Merleau-Ponty acerta ao afirmar que Lukács quer preservar em *HCC* um “marxismo que incorpora a subjetividade à história,¹⁸ para positivar a consciência proletária, na qual o sujeito

¹⁷ Não se pretende aprofundar aqui o debate se a leitura de Lukács do fetichismo da mercadoria é idealista ou corretamente marxista, se o sujeito da história é o proletariado ou o próprio capital, embora seja um debate incontornável. Cf. Moishe Postone. “Le sujet de l’histoire: repenser la critique de Hegel dans l’oeuvre marxienne de maturité. In: *Actuel Marx*, n. 50, 2011.

¹⁸ Merleau-Ponty, 1991, p. 64: “É preciso insistir, pois, com a teoria das ideologias e da literatura, sobre a qual ele não mudou em trinta anos, o que Lukács quer preservar – e o que seus adversários visam – é um marxismo que

é ao mesmo tempo produtor e produto do processo dialético, é preciso neutralizar a esfera estética, reduzindo-a a um instrumento da luta ideológica?

A arte

Homenagear *HCC*, cem anos depois, pressupõe rever esse embaraço, à luz do problema da relação entre contemplação e liberdade em Schiller. Pois, o que mais impressiona são as semelhanças entre o diagnóstico de 1795 de Schiller e o conceito de reificação em Lukács. Para o primeiro, o círculo vital do homem é cada vez mais penetrado pelo cálculo, pela previsibilidade, pela racionalização; nós modernos, diz Schiller, na impressionante e visionária Carta VI da *Educação estética do homem*, somos fragmentados, “entre nós as faculdades da mente manifestam-se também divididas na experiência”, pois o indivíduo moderno “recebe suas forças do entendimento que tudo separa” (Schiller, 1990, p. 40-41); ou, ainda, “o entendimento intuitivo e o especulativo dividiram-se em intenções belicosas”, de modo que “vai-se aniquilando assim, pouco a pouco a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária” (Schiller, 1990, p. 42). No entanto, diferentemente de *HCC*, diante do “caráter do tempo”, a arte é salvaguardada por Schiller desse processo de formação unilateral, entendida como uma esfera específica, que pode, em períodos de crise, quando a revolução derrapa ou fracassa, repor, silenciosamente, alguma vitalidade da vida.

123

Nessa direção, sugerimos, apenas, que a *Educação estética*, de Schiller, pretende ser menos o fechamento do sistema e a prova do idealismo transcendental e mais uma superação estética do racionalismo formal, ou como, na recente e feliz interpretação de Jacques Rancière, a instauração da possibilidade de um momento de suspensão das faculdades da cognição e, com elas, das hierarquias de poder. Certamente, se nos restringirmos ao conceito de beleza schilleriano, encontraremos aquilo que Lukács denuncia, nos termos de Márcio Suzuki, o “belo como um imperativo da razão”, como um dever-ser e não como um conceito da experiência,¹⁹ ou seja, a separação entre a beleza na Ideia e a beleza na experiência. Com isso, Schiller corre o risco de “desabar num mero formalismo”, daí ser preciso, ainda na sugestão de Suzuki, “levar

incorpora a subjetividade à história, sem fazer dela um epifenômeno; é o âmago filosófico do marxismo, seu valor de cultura e, finalmente, sua significação revolucionária”.

¹⁹ Na Carta da Schiller ao príncipe Augustenburg de 9 de fevereiro de 1793, lê-se: “Com efeito, eu jamais teria tido a coragem de solucionar o problema deixado pela estética kantiana, se a própria filosofia de Kant não me proporcionasse os meios para isso”. *Apud*, Suzuki, 1990, p. 12.

adiante a empreitada crítica”, despojando-a do aspecto formal que ela assumiu na filosofia prática de Kant, “corrigindo a parcialidade da visão moral contida no imperativo, dando-lhe um conteúdo e possibilitando sua aplicação no mundo” (Suzuki, 1990, p. 15). Nessa direção, com a ideia de jogo estético, Schiller reintroduz a experiência ou o conteúdo sensível, efetuando uma crítica que incide contra o formalismo do racionalismo. Embora comece a exposição diferenciando a beleza na Ideia da beleza na experiência: a primeira é uma ideia reguladora, jamais plenamente alcançada; a beleza na experiência é múltipla, são belezas, que exibem a variação intermitente entre material e o formal, Schiller, na verdade, não opõe as belezas, apenas demonstra que ora predominam na obra de arte os efeitos dissolventes, ora os tensionantes, para, depois, concluir que só na ação recíproca perfeita entre os dois, poder-se-ia chegar a uma Ideia absoluta da beleza. Ora, essa diferenciação é fundamental porque a tarefa da cultura, insiste Schiller em várias passagens, dada a sua autonomia e especificidade, não é a de reduzir o homem ativo, que exerce virtudes ao homem reflexivo que pensa a virtude; ao contrário, é a de “fazer das belezas a beleza” (Schiller, 1990, p. 88).

O jogo é, nessa direção, um “estado” (*Zustand*) que não é mera contemplação ou cálculo, mas uma atividade que se realiza, cujo pressuposto é a natureza mista do homem, racional e sensível; atividade nomeada por Schiller de via ou caminho, na qual operam simultaneamente ação e contemplação; melhor dizendo, no jogo se dá a rápida passagem de uma à outra, ou vai e vem entre vida e forma, daí o objeto do impulso lúdico ser chamado por Schiller de “forma viva” (Schiller, 1990, p. 81-82), pois, em suas palavras, “somente quando sua forma vive em nossa sensibilidade e sua vida se forma em nosso entendimento o homem é forma viva”. No estado lúdico não se trata de opor sensibilidade à razão, mas de se “dividir entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro” (Suzuki, 1990, p. 83); no lugar de uma limitação, seja da ação ou da contemplação, a “ampliação”, o “abraçar os dois mundos a um só tempo” (Suzuki, 1990, p. 850. Especificamente, não se trata de abandonar a realidade, mas de esvaziá-la de sua “seriedade”, do poder arbitrário da dominação. Alternando análise abstrata – a “via transcendental” – e o “palco da realidade”, Schiller na Carta XVIII, expõe o *modus operandi* do jogo, que começa com a divisão entre impulso sensível e impulso formal e, depois, unifica-se, com a dedução da possibilidade de um terceiro impulso, o lúdico, no qual os dois atuam juntos. Partindo do homem determinado, contingente e de suas limitações e carências e chegando ao homem absoluto, jamais o contrário, Schiller demonstra que, ora ele está em um estado de tensão, seja pela coerção das sensações, seja pela coerção dos conceitos, e o lúdico em jogo dissolveria este estado violento, suavizando a mente; ora em estado de distensão,

indulgente, na frouxidão, e neste caso a beleza enérgica, fortaleceria sua mente com forças sensíveis, “reconduzindo o conceito à intuição e à lei ao sentimento” (Suzuki, 1990, p. 93). Mesmo que Schiller se dedique mais à beleza suavizante, do que à beleza tensionante, afirma que ambas dependem daquilo que recebem, seja da vida material, seja da forma abstrata, e que transportam o homem em direção à liberdade; em suas palavras, “tão logo os dois impulsos fundamentais e opostos ajam nele, perdem ambos seus constrangimentos, a oposição de suas necessidades dá origem à liberdade” (Suzuki, 1990, p. 103). O jogo como atividade possibilita uma aproximação entre eles em um “estado intermediário”, ou estado estético, o qual não é a “exclusão de certas realidades, mas na inclusão de todas, não é limitação, mas infinitude” (Suzuki, 1990, p. 97).

Nessas idas e vindas, Schiller chega, assim, à complexa dedução do conceito de liberdade e ao que chama de “labirinto da estética”, cuja tese central enuncia que a liberdade só tem início quando o homem é completo, quando os dois impulsos atuam com a mesma força. A fim de sustentar essa tese, no entanto, Schiller serve-se de dois argumentos, em uma dialética singular ou método, que ora parecem contradizer, ora fragilizar sua noção de liberdade. No primeiro, no caminho em direção à liberdade, Schiller defende que o começo é vida, de modo que o impulso sensível precede o formal na atuação, momento em que “o impulso vital age como natureza e necessidade; a sensibilidade, então, é um poder, visto que o homem ainda não começou” (Suzuki, 1990, p. 106). No segundo, que, antes do poder da sensibilidade, o homem vive um vazio, um estado de ausência de determinação, sugerindo uma forma de liberdade natural. Reconheçamos, nada mais difícil de circunscrever que o conceito de natureza nas *Cartas* e Schiller nos alerta sobre isso inúmeras vezes. Mesmo assim, acrescenta Schiller na Carta XXIII, “o homem sensível é já fisicamente determinado e não mais tem a livre determinabilidade; ele tem de recuperar essa determinabilidade perdida antes de poder trocar sua determinação passiva por uma ativa” (Suzuki, 1990, p. 118). De onde se segue que a fim de realizar essa tarefa, o jogo estético é pensado como uma suspensão do tempo, por meio do qual esse retorno fosse possível. De fato, confirma Schiller, a fim de passar do sentir ao pensar, o homem não avança, mas, com ajuda do lúdico, “retrocede um passo” (Suzuki, 1990, p. 118) e pode, então, “momentaneamente ser livre de toda a determinação e percorrer o estado de mera determinabilidade”; em outras palavras, ao retroceder ao estado de ausência de determinação ou estado de indeterminação, por meio do estético, ele pode reter a sensação e, com ela, a realidade, não mais como determinação finita, mas como infinito; ou seja, no estético, opera um estado de determinabilidade real e ativa, por meio do qual o homem liga a

ausência de determinações a uma determinabilidade ilimitada, isto é, ao máximo de conteúdo. Por meio dessa operação, Schiller engendra o estado estético: “a mente, portanto, passa da sensação ao pensamento mediante uma disposição intermediária, em que sensibilidade e razão são simultaneamente ativas e, por isso mesmo, suprimem mutuamente seu poder de determinação, alcançando uma negação mediante uma oposição” (Suzuki, 1990, p. 106).

O que parecia contraditório ou insuficiente, a saber, a fundação da liberdade, adquire com o tema da contemplação, um tratamento consistente e original. Na Carta XXV, Schiller examina especificamente a atitude da contemplação (*Betrachtung*), no sentido, aliás, análogo ao de Lukács, de uma disposição estética do homem de momentaneamente separa-se do mundo: “ele o coloca fora de si ou o contempla, sua personalidade se desloca dele, e um mundo lhe aparece porque deixou de ser uno com ele”, de modo que a “contemplação (reflexão) é a primeira relação liberal do homem com o mundo” (Suzuki, 1990, p. 129), ou, diríamos, o começo da liberdade ainda na esfera da sensibilidade; no entanto, diferencia Schiller, essa contemplação não é um salto, “a beleza é certamente obra da livre contemplação, e com ela penetramos o mundo das Ideias – mas sem deixar, note-se bem, o mundo sensível, como ocorre no conhecimento da verdade”. Especificamente, no estético, não se pode separar representação de sensação, como ocorre no conhecimento, nem se pode distinguir a passagem da passividade para a atividade, “a beleza, portanto, é objeto para nós, porque a reflexão é condição sob a qual temos uma sensação dela, mas é, ao mesmo tempo, estado do nosso sujeito (*Zustand unsers Subjekts*), pois o sentimento é a condição sob a qual temos uma representação dela. Ela é, portanto, forma, pois que a contemplamos, mas é, ao mesmo tempo, vida, pois que a sentimos. Numa palavra: é simultaneamente, nosso estado (*Zustand*) e nossa ação (*Tat*)” (Suzuki, 1990, p. 131).

126

Se Lukács acentua, em *HCC*, que Schiller transfere o jogo para a vida, estetizando o mundo, é possível, com o que foi dito acima, contrapor que Schiller, como na primeira estética do jovem Lukács, ao contrário, encontra o jogo na própria vida, em uma dobra ou “outra forma de experiência sensível” ou um *sensorium* de exceção²⁰, na feliz expressão de Jacques Rancière. De fato, estamos na vida livre e plena da obra de arte, cujo efeito, no entanto, opera na vida e não fora dela, nesse lugar onde a passividade não exclui a atividade, nem a matéria a

²⁰ Para Rancière, Schiller inaugura um novo regime estético, nele se dá a “cena primitiva onde a autonomia da arte e a promessa de uma humanidade emancipada são fundadas na experiência de um *sensorium* de exceção, onde se anulam as oposições entre atividade e passividade, ou entre forma e matéria, que governam outras formas de experiência sensível” (Rancière, 2004, p. 133). Especificamente para Rancière, a cena estética significa a retirada do poder intelectual da forma sobre a matéria sensível, abertura ou expansão, que acarreta em decorrência o fim da fronteira entre arte e não arte.

forma. É por essa razão que Schiller, como na “*Beziehung*” de Lukács, põe a obra ao lado da vida, paralelamente, como uma disposição intermediária, uma atividade que não tem outro fim senão ela mesma, cujo efeito é o de favorecer a liberdade. Nos dois casos, o único pressuposto é que se preserve radicalmente a autonomia do estético, pois o “homem deve jogar somente com a beleza” (Schiller, 1990, p. 84). O estético é um todo em si mesmo, confirma Schiller na Carta XXII, no qual é possível passar, rapidamente, do movimento ao repouso ou da brandura para a resistência, do jogo à seriedade e vice-versa, cuja disposição puramente estética é favorecida pela autêntica obra de arte, ou arte bela, ou ainda “bela aparência”, a qual não dá a mente uma direção, mas a deixa permanecer livre e intacta (Schiller, 1990, p. 114-116). Pois a aparência das coisas é obra do homem, que sob seu efeito, “já não se compraz com o que recebe, mas com o que faz” (Schiller, 1990, p. 134). Autonomia, especialmente enunciada na Carta XV, na figura da deusa Juno Ludovisi: “Toda a figura repousa e habita em si mesma, criação inteiramente fechada que não cede nem resiste, como se estivesse para além do espaço; ali não há força que lute contra força, nem ponto fraco em que pudesse irromper a temporalidade. Irresistivelmente seduzidos por um, mantidos a distância por outro, encontramos-nos simultaneamente no estado de repouso e movimento máximos” (Schiller, 1990, p. 85). A autonomia da aparência estética é acentuada, também na Carta XXVI, não como ausência de realidade, mas como um fazer que “não quer passar por realidade”, por “despojar-se do apoio da realidade” (Schiller, 1990, p. 136). É por isso que o estado estético não oferece resultados isolados para o entendimento, nem para a moral; não estamos no reino da verdade ou da realidade, mas no da aparência, indeterminação na qual age o “homem problemático (*problematisch*)”.²¹ Como na TdR, de Lukács, a autonomia do fazer artístico é o pressuposto para o exercício da *poiesis*: transformação ou invenção, na qual é conquistada, como ficção, a “liberdade de ser o que deve ser” (Schiller, 1990, p. 110).

127

O estado estético não é redutível ao lógico, nem precisa nele se fundamentar, haja vista que não instaura uma continuidade, mas um estranhamento, que indicia descontinuidade, o pressentimento da possibilidade da ruptura ou de formas de emancipação e libertação. As *Cartas* exibem, assim, um conteúdo subversivo, o qual não autoriza ou legitima a “multiplicação dos fenômenos da reificação”, voltando à nota 94 de *HCC*; como jogo, o estético

²¹ Schiller p. 117. Lukács na *Teoria do romance* apresenta em detalhes a noção de indivíduo problemático, na qual a subjetividade deixa de ser formal, ou vazia, pois “cria um mundo por sua experiência”. “No indivíduo problemático liberdade de ação e autoconhecimento oscilam em proveito da consistência do todo e do ato estético de criação positiva de um mundo. A diferença do romance em relação à epopeia consiste em que, no primeiro, o indivíduo tem de criar sempre um mundo não convencional e que apresente alguma plenitude de vida; o preço de tal configuração é, fatalmente, o seu total isolamento do conjunto”. Cf. Silva, 2021, p. 230.

repõe de outro modo o “senso comum” (*Gemeinsinn*) ou apresenta um sensível que é diferente do poder ou da dominação (Rancière, 2004, p. 46), na leitura recente de Jacques Rancière. O jogo entre os impulsos, favorecido pela arte é, para Rancière, primordialmente, deslocamento radical: como a arte como livre aparência perde a obrigação de reportar-se à uma realidade, o sensível é “subtraído de suas conexões ordinárias e é habitado por uma potência heterogênea, a potência de um pensamento que se tornou ele próprio estranho a si mesmo” (Rancière, 2005, p. 32). Nessa direção, a arte é, no regime estético uma “copresença de temporalidades heterogêneas” (Rancière, 2005, p. 37). O sensível aqui, vale sublinhar, não é o sensorial puro, é linguagem artística, investida por um outro sentido, por uma outra hierarquia de visibilidade. Com efeito, para Rancière, leitor de Schiller, quando a forma é experimentada por si mesma, ocorre a “implosão da barreira mimética” ou “pulo para fora da mimesis” (Rancière, 2005, p. 34-35).

Só parcialmente podemos concordar com Lukács, em *HCC*, que o projeto estético de Schiller tenha produzido uma acomodação não dialética e com ela uma nova ideia de revolução política, posta apenas no plano da Ideia²². Isso porque, como defende Rancière, *o sensus communis* que a arte recoloca em cena ficcional não é em Schiller uma unanimidade ou concordância: a suspensão provocada pelo jogo lúdico não é acordo ou harmonia, pressupostos pelo dever-ser, mas ruptura com o acordo dado, em forma de dominação. “O livre acordo do entendimento e da imaginação é já, nele mesmo, um desacordo ou dissenso” (Rancière, 2004, p. 131), diz Rancière; uma suspensão dos modos de fazer e de ver, que instaura uma nova visibilidade que põe a experiência sensível das comunidades dos trabalhadores e das suas lutas, de modo que a arte é, a partir daí, radicalmente política.

Buscou-se, aqui, diante da complexidade de *HCC*, apenas indicar os termos possíveis de um diálogo entre Lukács e Schiller, sobre a potencialidade política do estético, quando pensado nos termos da autonomia da arte. Um diálogo, cuja fertilidade emana do reconhecimento das diferenças históricas. Com efeito, no final do século XVIII, época das *Cartas* de Schiller, não havia ainda o proletariado, tal como se manifestará um século depois, como classe expropriada, numerosa, o sujeito-objeto da história, nos termos de *HCC*, com “intenção de totalidade”; isto é, esses homens empíricos cuja reificação se manifesta no seu próprio corpo, que se percebem como mercadorias e, ao mesmo tempo, “se distinguem dela,

²² “Foi assim que o ‘estado estético’ schilleriano tornou-se o programa estético do romantismo alemão, o programa resumido no rascunho redigido em comum por Hegel, Hölderlin e Schelling: a realização sensível, nas formas de vida e de crença populares, da liberdade incondicional do pensamento puro” (Rancière, 2005, p. 40).

recusando as leis ‘eternas’ da economia política, descobrindo sob as aparentes ‘coisas’ os processos que elas mascaram, a dinâmica de produção, o todo social como produção e reprodução de si mesmo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 70). No século XVIII, a revolução é burguesa e o projeto schilleriano a ela se refere; diante dos dilemas revolucionários, dialeticamente, por meio da educação estética, Schiller pensa uma liberdade sem violência, que a Revolução Francesa, legitimamente defendia, embora, na sua avaliação, não conseguia efetivar. Como diferença histórica, a *Educação estética do Homem* continua sendo lida, hoje, sobretudo, como um manifesto ativo pela não violência,²³ escrito no coração da revolução, no contexto do *Terror* de 1792. Diante da diferença de tempos, das revoluções e insurreições, que não seguem uma sequência universal de emancipação, parece inaceitável, hoje, atribuir ao projeto de Schiller apenas esterilidade ou acomodação. Assim, diferenciamos as filosofias da história: como se Lukács, em *HCC*, acelerasse o tempo, estimulado pela “certeza da Revolução”, para com ela reconciliar-se, julgando ter encontrado a exteriorização adequada à emancipação; enquanto Schiller, desconfiando dos novos limites perturbadores que o tempo instaura, agarra-se às artes, sem reconciliação. Se, continuamos, ora como bárbaros, ora como selvagens, contemporâneos de Schiller, mais do que de Lukács, lamentavelmente, é porque ainda não encontramos o caminho da realização não violenta do “reino da liberdade”.

129

Referências

GOLDMANN, Lucien. (1989) Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács. In: Lukács, G. *La Théorie du roman*. Paris Denoël.

_____. (1971) La dialectique aujourd’hui. Colloque de Korcule (1970). In: *L’Homme et la société*. N. 19.

HAARSCHER, Guy. (1974) “Notes introductives”. In: Lukács, G. *L’Ame et les formes*. Paris: Gallimard.

LUKÁCS, György. (2018) *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1960) *Histoire et conscience de classe*. Trad. Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris: Les Éditions de Minuit.

²³ Evidentemente, Lukács irá corrigir um pouco o diagnóstico sobre Schiller ao longo de sua vida. No entanto, nos anos 1920 insistirá na mesma avaliação. Nos artigos escritos para a *Rothe Fahne*, em 1922, como no intitulado “Marxismo e história da literatura”, Lukács afirma, sobre Schiller, que “entre *Dom Carlos* e *Wallenstein* há 1793 e 1794 e o apogeu da revolução burguesa diante do terror e o refluxo da classe burguesa diante das consequências de suas próprias armas e de seu próprio combate (...) os ideais que deveriam transformar o mundo tornam-se uma ideologia pura e simples do desenvolvimento econômico do capitalismo” (Lukács, 1978, p. 86-88).

- _____. (1978) *Littérature, philosophie, marxisme*. Paris: PUF.
- _____. (2013) “A relação sujeito-objeto na estética”. Trad. Rainer Patriota, *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 14, julho de 2013, p. 1-29.
- _____. (2015) La relación sujeto-objeto en estética. In: *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla.
- _____. (2000) *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1991) *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- POSTONE, Moishe. (2011) “Le sujet de l’histoire: repenser la critique de Hegel dans l’oeuvre marxienne de maturité”. In: *Actuel Marx*, n. 50.
- RANCIÈRE, Jacques. (2005) *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (2004) *Malaise dans l’esthétique*. Paris: Galilée.
- SCHILLER, Friedrich. (1990) *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras.
- SILVA, Arlenice Almeida da. (2021) *Estética da resistência. A autonomia da arte no jovem Lukács*. São Paulo: Boitempo Editorial.

ROMANCE E REIFICAÇÃO: GEORG
LUKÁCS, THEODOR W. ADORNO E
FREDRIC JAMESON.
À OCASIÃO DO CENTENÁRIO DE
HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

BRUNA DELLA TORRE

Bruna Della Torre é pós-doutoranda no Instituto de Pesquisa Social (IfS) com a bolsa Max Horkheimer, no departamento de Sociologia da Unicamp com bolsa FAPESP e editora executiva da revista *Crítica Marxista*.

Resumo: Este artigo se debruça sobre a teoria da reificação e do conceito de “totalidade” a ela referido expostos por Lukács em *História e Consciência de Classe* para discutir os desdobramentos dessa obra para a teoria do romance na obra de Theodor W. Adorno e Fredric Jameson. Trata-se de debater a importância do conceito de “reificação” para a leitura que Adorno fez do realismo do século XIX e do modernismo do XX e retomar a proposta de Fredric Jameson de que o livro de Lukács é um manifesto, uma espécie de projeto inacabado cuja atualidade ainda ressoa no presente.

Palavras-chave: George Lukács; Theodor W. Adorno; Fredric Jameson; História e Consciência de Classe; teoria do romance

Está claro que não romperei este muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e terem sido insuficientes as minhas forças.

Dostoiévski, *Memórias do Subsolo*

Apesar das referências explícitas a Goethe, Shakespeare, Defoe, Carlyle, Ruskin, Schiller, Flaubert, Tolstói, Konrad, entre outros, *História e Consciência de Classe* não é lida como uma obra orientada para problemas da literatura e, em particular, do romance. Em geral, não consta do currículo de estudantes de Letras e tampouco dos debates ligados à crítica literária contemporânea. No entanto, talvez sem este livro – que inaugura a tradição chamada por seus detratores de “marxismo ocidental” (Anderson, 1989; Losurdo, 2018), linhagem da qual é a grande matriz – pouco ou nada do que foi a crítica literária dialética no século XX teria sido escrita. Das reflexões sobre história à definição do marxismo como “método” de investigação da realidade, da pergunta relativa à mudança de função do materialismo histórico ao problema dos pontos de vista e de suas consequências epistemológicas e políticas, do conceito de consciência de classe às considerações sobre a temporalidade, o livro de Lukács propõe não só uma nova forma de compreender a obra de Marx e sua teoria do capitalismo, como inaugura caminhos para uma nova teoria do romance na sua própria obra e nas teorias de seus seguidores mais ou menos ortodoxos.

131

Há três maneiras de se ler Lukács. A primeira e mais comum envolve acompanhar o autor nas muitas revoluções teóricas que marcaram sua obra e negar as obras de juventude – período que vai justamente até *História e Consciência de Classe* – como uma espécie de desvio idealista e esquerdista, como sugere o próprio autor em seus famosos prefácios à *Teoria do Romance* (1916) e à *História e Consciência de Classe* (1923). Esse tipo de abordagem privilegia a obra de maturidade em detrimento da de juventude e atribui aos primeiros escritos um valor que é, no máximo, formativo. O segundo modo de ler Lukács é uma inversão do primeiro; trata-se de uma defesa das primeiras obras em oposição ao desvio “estalinista” que até hoje sobrepuja a leitura das obras de Lukács posteriores à década de 1920. O caso emblemático da fortuna crítica que vai nessa direção é o de Theodor W. Adorno que, até o final de sua vida, defendeu Lukács contra si mesmo, por meio de “reconciliações extorquidas” que fizeram do diálogo entre eles um dos debates mais brilhantes do século XX. A leitura de Adorno reúne de maneira inédita as reflexões do jovem Lukács sobre literatura às suas reflexões políticas e marxistas em *História*

e Consciência de Classe. A terceira forma de acompanhar a obra de Lukács recusa o caminho das rupturas e segue o desenvolvimento intelectual do autor a partir do desdobramento de uma grande questão: a narrativa, que toma a forma do conceito de “totalidade” em seus escritos políticos. Um de seus maiores expoentes é Fredric Jameson, para quem “a obra de Lukács pode ser vista como uma meditação contínua, de toda uma vida, sobre a narrativa, suas estruturas básicas, seu relacionamento com a realidade expressa, e seu valor epistemológico quando comparada com outras formas de compreensão mais abstratas e filosóficas” (Jameson, 1985, p. 129-130).

Este ensaio apresenta alguns dos principais traços do conceito de “reificação” para se debruçar sobre algumas as leituras que Adorno e Jameson fizeram desse livro. A ideia é tratar dos desdobramentos da – há muito impopular – teoria da reificação e do já desgastado conceito de “totalidade” a ela referido para a teoria do romance.

Reificação

132

História e Consciência de Classe consiste na reunião de uma série de ensaios escritos entre 1919 e 1922, posteriormente organizados na forma de livro e publicados em 1923 pela editora Malik, em Berlim. Quem financiou a publicação foi Felix Weil, que organizou também, junto de Karl Korsch, a Primeira Semana de Trabalho Marxista [*Erste Marxistische Arbeitswoche - EMA*], da qual Lukács foi um dos participantes mais destacados¹. A semana, a publicação de *HCC* e de *Marxismo e Filosofia*, de Karl Korsch, bem como a fundação do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt são marcadas por um esforço de renovação do marxismo depois da falência da Revolução Alemã e da Revolução Húngara, da qual Lukács havia participado.

¹ Além de Lukács, participaram da semana, Felix e Käte Weil, Karl e Hedda Korsch, Karl August e Rose Wittfogel, Richard e Christiane Sorge, Eduard e Gertrud Alexander, Julian Gumperz e Hede Eisler, Béla Fogarasi, Margarete Lissauer, bem como Friedrich Pollock, Konstantin Zetkin, e Kazuo Fukumoto. Por muito tempo acreditou-se que a *EMA* havia dado origem ao projeto do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, mas a mais recente biografia de de Weil, escrita por Hans-Peter Gruber, mostra que o *IfS* já havia sido fundado quando a semana aconteceu. Foi Weil quem concebeu a ideia de um instituto marxista a partir do modelo do Instituto Marx Engels de Moscou, ligado à universidade e independente dos partidos comunistas. O nome de Korsch foi cotado para assumir a direção do Instituto, mas sua atuação política seria um empecilho para a universidade alemã, até hoje alérgica ao marxismo. O livro de Lukács seria um elemento essencial na formulação da “teoria crítica”, o nome que o marxismo assumiu sob a pena de Max Horkheimer a partir da década de 1930. Nesse sentido, *História e Consciência de Classe* pode ser compreendido como uma agenda de pesquisa desenvolvida pelo *IfS* nas décadas seguintes.

Não é nenhuma novidade que *História e Consciência de Classe* inaugura uma nova forma de ler a obra de Marx. Lukács descobriu no conceito de “reificação” [*Verdinglichung*] uma nova chave de leitura de *O Capital*², encontrou no método dialético o cerne da ortodoxia marxista e sublinhou a importância de Hegel para a compreensão da obra marxiana. Assim, contrariou o economicismo, o cientificismo e o mecanicismo presentes nos marxismos oficiais dos partidos comunistas e na socialdemocracia alemã. Embora o entusiasmo com a efetivação do proletariado como sujeito da história na Revolução Soviética seja um dos motores do livro – que propõe, assim como Korsch, que o marxismo é “a expressão teórica de um movimento histórico” (Korsch, 2008, p. 46) –, seus ensaios podem ser lidos igualmente como uma reflexão sobre a derrota política, para a qual o conceito de reificação é fundamental (Eiden-Offe, 2021). Marcado pela ambivalência própria daquele contexto, o livro aborda inequivocamente o problema da ideologia – ou melhor, propõe uma nova teoria da ideologia que passa pela teoria da reificação, que diz respeito tanto aos obstáculos quanto às possibilidades do movimento revolucionário. A reificação, diz Lukács, adquire

133

importância decisiva, tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas na quais essa reificação se exprime, para as tentativas de compreender esse processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se libertar da servidão da “segunda natureza” que surge desse modo. (Lukács, 2003, p. 198 - Grifos meus).

Orientado pelo problema das formas, que em sua obra de juventude aparecia vinculado a questões estéticas, Lukács aborda a mercadoria como uma espécie de forma das formas, uma “forma universal” (Lukács, 2003, p. 198) que é o “protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondente de *subjetividade*” (Lukács, 2003, p. 193 - grifos meus) sob o capitalismo. Por meio do conceito de reificação, Lukács aborda a passagem dos desdobramentos objetivos do capitalismo para seus desdobramentos subjetivos, conferindo centralidade ao problema da consciência, da vivência e do “ponto de vista” e, descobre campos inexplorados pelo marxismo até então, como o indivíduo (e sua relação com a temporalidade).

² Essa leitura dá origem não só ao chamado “marxismo ocidental”, como à subsequente tradição das chamadas “Novas Leituras de Marx” e da crítica do valor (Hoff, 2021).

História e Consciência de Classe pode ser pensada como uma espécie de “evento”, uma vez que é resultado de uma série de encontros teóricos inusitados de um húngaro – preocupado com o desenvolvimento cultural e social de seu país – com o romantismo, a filosofia e a sociologia alemãs e, por fim, com o marxismo e a revolução comunista. Como sugerem alguns de seus comentadores, é possível afirmar, ademais, que em alguma medida, a obra filosófica de Lukács tem origem em sua crítica literária, de modo que o marxismo aparece como uma resposta prática para suas indagações filosóficas, que nasceram, por sua vez, de problemas estéticos (Lichtheim, 1970; Jameson, 1985; Tertulian, 2008; Silva, 2021).

Isso significa que a trajetória de Lukács na direção do marxismo foi, de certo modo, única, o que lhe permitiu ler *O Capital* informado por problemas que até então não faziam parte da reflexão marxista. Todas essas questões estavam ligadas ao impacto da modernidade capitalista na teoria dos gêneros e formas literárias, no indivíduo e na organização social, bem como na percepção do tempo. Em livros como *A alma e as formas* (1911) e *A Teoria do Romance* (1916), Lukács revisava o debate do romantismo e do pós-romantismo alemão a respeito da alienação e de suas consequências para a épica, o drama e a lírica. Sua preocupação centrava-se no problema da “mutilação da alma”, que relacionava a crise da forma à crise da cultura³.

O mundo moderno “reificado”, nesse sentido, já aparecia como tema no conceito de “segunda natureza” em *A Teoria do Romance*, que tratava do problema do confronto do indivíduo com o mundo enrijecido e naturalizado das convenções sociais, com suas leis implacáveis, “naturais” e exteriores aos homens. Nas palavras de Lukács,

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 esquivava-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda a

³ Conforme destaca Arlenice Almeida da Silva, que escreveu um dos melhores livros sobre a obra de juventude de Lukács, as reflexões de Lukács sobre a forma estão ligadas à sua relação com o Romantismo, especialmente em sua primeira fase. Trata-se, diz a autora, de uma pergunta sobre a cultura que no fundo está profundamente ligada à reflexão sobre a “possibilidade de uma vida sem alienação” (SILVA, 2021, p. 39). Nesse sentido, em relação aos românticos, Lukács já daria um passo na direção de uma teoria materialista.

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, 2007, p. 62).

Para Lukács, a crise da arte – especialmente, da épica – estava ligada à fragmentação do mundo, agora distinguido pela irracionalidade da empiria capitalista. Nesse contexto, cabia ao romance estruturar-se como uma busca de um sentido não mais dado organicamente e cuja ausência (que incitava a busca) tornava-se ela própria o caminho para uma reconstituição – de segunda ordem – do sentido perdido, por meio da forma. Lukács tratava, assim, de uma espécie de “astúcia do romance”. O tema da busca pelo “sentido”, herdada de Weber, que informa a crise da forma na *Teoria do Romance*, reunida à noção de Dilthey de “vivência”⁴ e de Bergson de “durée”⁵ – envolvia a defesa de que a temporalidade da forma consistia num protesto contra o tempo vazio da modernidade capitalista.

História e Consciência de Classe herda a ambiguidade de *Teoria do Romance* e de seu próprio tempo: trata-se da exposição de uma crise profunda (do romance e do marxismo, ambas assentadas em fenômenos sociais ligados ao capitalismo) e de uma busca por reconfigurar a totalidade por meio da forma (e do protesto contra sua impossibilidade), na *Teoria do Romance*, ou da revolução, em *História e Consciência de Classe*. Como destaca Arlenice Almeida da Silva (2021, p. 203), assim como a *Teoria do Romance* expõe uma espécie de mapeamento dos dilemas ligados ao romance, isto é, um estudo da irracionalidade da empiria, da descontinuidade da matéria a ser configurada e da busca melancólica por um objeto perdido, uma ausência – que o romance enquanto forma tenta substituir –, *História e Consciência de Classe* também se

⁴ “As vivências são as fontes das quais cada parte da obra poética/literária se alimenta, mas no sentido eminente de que a vivência se torna criativa no poeta ao revelar a ele um novo aspecto da vida. (Dilthey, 1922).

Conforme destaca Arlenice Almeida da Silva, a mobilização do conceito de “vivência” tem um elemento estético fundamental, no sentido de ser produtora de formas. Para Lukács, a vivência “não é só a interioridade, mas a relação imediata entre interior e exterior” (Silva, 2021, p. 39).

⁵ Em seu livro “Matéria e Memória”, Bergson buscou mostrar como a concepção de tempo na história da filosofia não comporta sua característica qualitativa. A esse aspecto qualitativo, ele dá o nome de *durée*. A percepção matematizada do tempo, como sucessão de partes iguais, diz Bergson, faz parte de uma homogeneização da experiência produzido pelo social, que não se verifica na experiência individual do tempo. Esse processo de espacialização levaria a uma percepção do tempo como “quantidade sem qualidade” (Bergson, 1999, p. 87).

debruça sobre as possibilidades e obstáculos do acesso, por meio da práxis e da consciência, à totalidade do processo social. Nessa chave, *História e Consciência de Classe* é também uma espécie de investigação das formas do processo social capitalista e de suas deformações no âmbito da consciência e da própria realidade.

Lukács, portanto, carrega para a leitura de Marx os problemas envolvidos no debate do romantismo e classicismo alemão (Schiller, Schlegel, Kierkegaard, Novalis e Goethe), da filosofia alemã (Hegel e Kant), da sociologia alemã (Weber, Simmel e Tönnies) e do vitalismo (Dilthey, Bergson) (Cf. SILVA, 2021; TERTULIAN, 2008). O autor metamorfoseia a querela dos antigos contra os modernos numa questão sociológica, buscando desvendar na obra de Marx o que de fato constitui a modernidade capitalista⁶. Os conceitos de “comunidade” e “sociedade”, oriundos da sociologia alemã, bem como sua preocupação com o indivíduo e com o fenômeno do individualismo, são fundamentais para a leitura mais “sociológica” e menos economicista de Marx. Com isso, Lukács propõe que o capitalismo, para Marx, é mais do que um modo de produção econômico, mas um modo de produção da própria sociedade e do indivíduo enquanto forma fragmentária típica desse mundo capitalista. Essa preocupação com o “individualismo”, que advinha também dos escritos estéticos e do debate hegeliano e goethiano a respeito da luta da poesia da vida com a prosa do capitalismo, fazem ressoar em *História e Consciência de Classe* o problema alemão da *Bildung*, na qual essa “mutilação da alma” passa a ser investigada em termos materialistas – elemento esse que se tornará um programa de estudos do romance sob a pena de Adorno.

136

A reificação apresenta-se, então, em *História e Consciência de Classe*, como um componente estrutural de toda a vida social, o que significa afirmar que a história da expansão do capitalismo é a história da extensão do fenômeno da reificação para todas as esferas da vida. Lukács desloca a centralidade do conceito de trabalho, cerne da interpretação de Marx até então, para conceito de “fetichismo da mercadoria”, o que lhe atribuiu, até hoje, uma fama de revisionista em meios mais dogmáticos. Para tratar das consequências da reificação para o debate sobre o romance, vale destacar alguns dos principais elementos de seus dois aspectos fundamentais: como processo *objetivo* e como processo *subjetivo* (lembrando sempre que este é também objetivamente produzido).

⁶ Nesse sentido, Lukács pode ser lido também como um crítico da periferia do capitalismo, para quem o problema da modernização é fundamental

Enquanto processo objetivo, um dos principais desdobramentos da reificação refere-se a uma realidade *invertida* e, portanto, opaca, na qual uma série de articulações dialéticas torna impossível a compreensão da sociedade a olho nu, ou seja, apenas no âmbito da superfície. Trata-se sobretudo de uma explicação materialista da desordenação da empiria, que já estava presente como diagnóstico na obra do jovem Lukács, e de uma investigação sobre as possibilidades epistemológicas de conhecimento da totalidade.

Com a generalização da força de trabalho como mercadoria sob o capitalismo, diz Lukács, a mercadoria torna-se a forma universal de conformação social. A troca entre força de trabalho e salário, a forma básica de sociabilidade no capitalismo, apresenta-se como uma troca entre iguais no mercado – uma pessoa vende força de trabalho e outra a adquire⁷. Como mostra Marx, no entanto, a partir de uma série de processos (que não é possível retomar aqui), essa relação envolve não só uma relação de equivalência, embora a envolva também, mas a exploração do trabalho – que Marx só descobre quando olha para o sistema capitalista como um todo, para a articulação entre a produção, circulação e distribuição de mercadorias, dinheiro e capital. A extração de mais-valia não pode ser descoberta a olho nu, pois ela está encoberta por uma complexa articulação de formas sociais. Isso significa que, no momento da troca entre força de trabalho e salário há de fato uma troca de equivalentes, mas, se levados em conta o emprego da mercadoria força de trabalho, o destino do produto do trabalho, bem como a distribuição desse valor, como faz Marx, então é possível descobrir a exploração do mais-valia⁸.

O que interessa discutir aqui é a relação dos homens entre si e com as coisas, que é ocultada pela troca mercantil imediata. A generalização da troca capitalista envolve equivalência, um processo social que compara quantitativamente elementos qualitativamente distintos, produzindo – efetivamente – uma abstração do caráter qualitativo dessas coisas; daí o duplo caráter da mercadoria, discutido por Marx, esconder já o duplo caráter do trabalho,

⁷ Conforme destacou Jorge Grespan, “considerar todo o processo pela forma, significa examiná-lo pelo prisma da sociabilidade que o constitui” (GRESPLAN, 2019, p. 100)

⁸ Isso quer dizer que “o capital não tem simples ‘formas’, portanto, e sim formas aptas à realização de uma ‘função’ dentro do movimento mais amplo que o compõe, ‘percurso total’ a unificar o processo de produção e o de circulação como algo por ele apresentado. São esses os processos que as formas funcionais ‘apresentam’, resolvendo e recolocando desse modo as contradições mediante as quais se desenvolve o valor que se valoriza” (GRESPLAN, 2019, p. 100).

como valor de uso e valor⁹. Essa cisão do trabalho acarreta uma série de outras cisões – separações do que está unido e uniões daquilo que está separado –, de maneira que a própria realidade passa a se constituir sob a forma da contradição. O desdobramento objetivo da reificação consiste no aparecimento de um mundo de coisas acabadas e de relações sociais que aparecem como relações entre coisas, cujas leis enxergamos também como acabadas e contra as quais nada podemos. Leis do mercado.

Lukács mostra como a divisão capitalista do trabalho contida na forma mercadoria e da qual ela é resultado despedaça, assim, a imagem da totalidade social. Uma vez que o capitalismo, baseado na divisão social do trabalho, tende a repartir-se em esferas distintas em que cada parte tem sua função específica, essas partes tendem a se desenvolver independente das outras, guiadas por uma racionalidade própria. Assim, a racionalização das partes levada ao extremo leva à irracionalidade do todo, que aparece com mais evidência na crise econômica. Isso quer dizer que o sistema capitalista funciona sob a lei das contingências, uma vez que os sistemas parciais submetidos ao cálculo devem funcionar de maneira racional. Porém, essa lei jamais pode corresponder à totalidade do sistema que precisa que suas leis jamais sejam inteiramente e adequadamente cognoscíveis para funcionar. Assim, conforme discorre Lukács, “toda a estrutura da produção capitalista repousa sobre essa interação entre uma necessidade submetida a leis restritas em todos os fenômenos isolados e uma irracionalidade relativa ao processo como um todo” (Lukács, 2003, p. 225).

Lukács reúne Marx e Weber para explicar como a divisão capitalista do trabalho constitui uma série de sistemas parciais aparentemente autônomos: a economia, a política, o direito, a ciência etc. Para Weber, essas esferas eram de fato separadas e a perda de sentido da Modernidade tinha a ver com a multiplicação desses sentidos, que Weber chamou de “politeísmo dos valores” (Weber, 1972, p. 41). Lukács adere parcialmente ao diagnóstico de seu antigo mentor¹⁰, mas descobre que esses sistemas aparentemente independentes se

⁹ Lukács cita Marx: “Com a subordinação do homem à máquina, os homens acabam sendo apagados pelo trabalho, o pêndulo do relógio torna-se a medida da velocidade de duas locomotivas. Sendo assim, não se pode dizer que uma hora [de trabalho] de um homem vale a mesma hora de outro, mas que, durante uma hora, um homem vale tanto quanto outro. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. Somente a quantidade decide tudo, hora por hora, jornada por jornada”. (Marx *apud* Lukács, 2003, p. 205).

¹⁰ Um dos maiores mal-entendidos da recepção de *História e Consciência de Classe* consiste na ideia de que haveria nesse conjunto de ensaios um “marxismo weberiano” – expressão cunhada por Merleau-Ponty (2006) em 1955 e difundida por intérpretes contemporâneos de Lukács, como Michael Löwy. Conforme procura demonstrar

desdobram a partir de uma mesma forma, a forma mercadoria, na qual a relação distorcida entre sujeito e objeto do processo social, entre trabalho e capital, replica-se em cada uma dessas esferas de maneira mediada.

Aqui o conceito de forma é fundamental. Trata-se não só de uma investigação das formas ligadas ao processo social capitalista, mas de formas que se tornam autônomas e produzem uma “objetividade fantasmagórica” (Lukács, 2003, p. 194) da realidade advinda dessa inversão. Lukács redimensiona o problema da alienação ao afirmar que o “fetichismo da mercadoria” é um processo social que produz a realidade na qual “o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas” (Lukács, 2003, p. 199).

De um lado, fragmenta-se, por meio da divisão capitalista do trabalho, o objeto da produção. A produção de um valor de uso – antes um processo orgânico de trabalho – aparece separada no espaço e no tempo. Sua unidade como mercadoria, afirma Lukács, passa a não coincidir com sua unidade como valor de uso. Por meio do cálculo, da racionalização e da especialização, o processo de trabalho torna-se uma reunião de sistemas parciais que parecem ser ligados uns aos outros de modo arbitrário. De outro, fragmenta-se o sujeito da produção: o humano deixa de aparecer como verdadeiro portador do processo de trabalho. Como mais uma peça na engrenagem da produção, ele perde seu caráter ativo, afirma Lukács, para assumir uma atitude contemplativa frente ao processo de produção. O desdobramento subjetivo desse processo está ligado à objetivação da atividade humana, uma vez que o trabalho torna-se uma mercadoria que se vende no mercado (baseada na igualdade formal do trabalho humano abstrato). O trabalho assume para o trabalhador, portanto, a forma de uma mercadoria que lhe pertence, afirma Lukács. O operário é reificado, pois se depara com a sua força de trabalho como algo alienado de si. As pessoas são incorporadas como parte do processo de produção, como mais um elemento da maquinaria, como “parte mecanizada num sistema mecânico” (Lukács, 2003, p. 204). Nas palavras de Lukács,

Löwy (2014), “marxismo weberiano” diz respeito à incorporação de ideias e argumentos de Weber pelas teorias marxistas que mantêm uma posição política socialista. Não me parece haver razão suficiente para defender a expressão, tendo em vista que Lukács argumenta justamente que um dos elementos que definem a ortodoxia marxista é a possibilidade de se apropriar e criticar as mais variadas teorias burguesas sem abdicar do método marxiano. O “marxismo weberiano”, portanto, não é uma mescla de dois métodos distintos, mas a subsunção do arcabouço weberiano à dialética.

a mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador (Lukács, 2003, p. 202).

O desdobramento *político e subjetivo* desse arranjo é a passividade. Quando o trabalhador chega na fábrica, ele encontra todo o processo de trabalho já definido como um sistema acabado e fechado. De acordo com Lukács,

A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. [...] Nesse ambiente em que o tempo é abstrato, minuciosamente mensurável e transformado em espaço físico, um ambiente que constitui, ao mesmo tempo, a condição e a consequência da produção especializada e fragmentada, no âmbito científico e mecânico, do objeto de trabalho, os sujeitos do trabalho devem ser igualmente fragmentados de modo racional. (Lukács, 2003, p. 204-205).

140

Preocupado com o debate relativo à temporalidade do mundo moderno – eixo da forma romance –, Lukács desdobra o conceito de reificação também nessa direção. Numa sociedade na qual o valor é medido por tempo de trabalho, a temporalidade é completamente alterada:

o tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido, ele se fixa num continuum delimitado com precisão, quantitativamente mensuráveis (os “trabalhos realizados” pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, minuciosamente separados do conjunto da personalidade humana); torna-se um espaço” (Lukács, 2003, p. 205).

O caráter qualitativo, mutável e fluido do tempo que faz parte da esfera da vivência dilui-se, nessa chave, em horas idênticas de trabalho – é separado de si mesmo e torna-se, para usar um termo posteriormente empregado de modo brilhante por Herbert Marcuse, unidimensional. As consequências desse elemento para a teoria do romance em Adorno também serão inúmeras.

Lukács apresenta primeiramente o fenômeno da reificação no interior da fábrica, para passar posteriormente ao Direito, ao Estado, à burocracia etc. Se todo o sistema econômico é

baseado no cálculo, não seria diferente com o sistema político, de modo que o Estado funciona também como uma empresa, preocupada em, como se diz atualmente, “otimizar recursos”. Nas palavras de Lukács, “surge uma sistematização racional de todas as regulamentações jurídicas da vida, sistematização que representa, pelo menos em sua tendência, um sistema fechado e que pode se relacionar com todos os casos possíveis e imagináveis” (Lukács, 2003, p. 216). O sistema jurídico aparece para o sujeito capitalista também como um sistema de leis prontas e fechadas, isentas de qualquer “arbítrio individual”, que não concedem ao sujeito alternativa que não a da atitude contemplativa; a mesma postura que o trabalhador assume frente ao processo de trabalho. A gama de ação do sujeito restringe-se ao cálculo de possibilidades e de probabilidades no interior desse sistema fechado – *que lhe é estranho*. Assim, a diferença de um trabalhador não-operário para o operário não é qualitativa, mas meramente quantitativa, pois se trata, segundo Lukács, da mesma estrutura reificada. Só assim pode se compreender, diz ele, a burocracia moderna. Passa-se, com isso, a lidar com todas as questões, inclusive as de cunho subjetivo, de maneira formal e racionalista. Conforme destaca Lukács,

141

a constatação de Marx acerca do trabalho na fábrica, segundo a qual ‘o próprio indivíduo é dividido, transformado em engrenagem automática de um trabalho fragmentado’ e, desse modo, ‘atrofiado até se tornar uma anomalia’, verifica-se aqui de modo tanto mais evidente quanto mais elevados, avançados e intelectuais forem os resultados exigidos pela divisão do trabalho. A separação da força de trabalho e da personalidade do operário, sua metamorfose numa coisa, num objeto que o operário vende no mercado, repete-se igualmente aqui. (Lukács, 2003, p. 220)

Isto é, um trabalhador intelectual, por assim dizer, destaca um elemento de sua personalidade e dispõe dela como uma mercadoria a ser vendida no mercado, tal como um jornalista dispõe de sua criatividade e a vende como propaganda. Lukács afirma que a divisão do trabalho penetrou na “ética assim como o taylorismo penetrou no psíquico” (Lukács, 2003, p. 221). A estrutura reificada da consciência impõe-se, assim, como categoria fundamental para toda a sociedade, independente das classes sociais, embora possa variar em grau, pois a reificação aparece na classe dominante de forma refinada, espiritualizada e intensificada. Esse elemento também é fundamental para a reflexão do romance, já que, historicamente, seus personagens centrais sempre foram burgueses. Assim como o valor de uso é mero suporte do valor de troca, os indivíduos tornam-se portadores das relações econômicas. O mesmo se passa

com a burguesia, que é classe dominante, mas que está, ela própria, submetida às formas do capital, que se impõe como verdadeiro sujeito de fato de todo processo social:

quanto mais profundamente a reificação se estender na ‘alma’ daquele que vende sua produção como mercadoria, mais ilusória será essa aparência (jornalismo) (...) o homem reificado na burocracia etc. reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também naqueles órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião contra essa reificação. Seus pensamentos, sentimentos etc. são igualmente reificados em seu ser qualitativo (Lukács, 2003, p. 347).

Embora Lukács defenda que o proletariado tem uma vantagem epistemológica e política comparado à burguesia, pois sua autonegação consiste na negação da sociedade burguesa como um todo, de modo que “em seu destino, é típico da estrutura de toda a sociedade que essa auto-objetivação, esse tornar-se mercadoria de uma função do homem revelem com vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil” (Lukács, 2003, p. 209), a ideia de que a *reificação* atravessa as classes é central para a compreensão dessa teoria como algo *objetivo* com consequências *subjetivas*. Isto é, elimina a ideia de que “reificação” tem a ver com instrução ou envolveria um “fora”, uma “metafísica da exterioridade” (Eiden-Offe, 2021) que faria de Lukács um autor elitista.

Em *História e Consciência de Classe*, há a formulação de uma noção de método ligada à apreensão do movimento do todo contraditório que pressupõe uma relação entre conhecimento e totalidade – é esse elo que permitiria Jameson conectar a crítica literária de Lukács à sua filosofia. Reificação, aqui, também pode ser entendida como “perda [da capacidade] de dominar intelectualmente a sociedade como totalidade” (Lukács, 2003, p. 259). Lukács transpõe de certa maneira essa teoria do conhecimento para a literatura, de modo que, nessa, a forma ocupará o mesmo lugar privilegiado do proletariado e será capaz, por uma série de mediações, de reconstruir, no romance, a totalidade do processo social capitalista por meio de um destino individual típico (Lukács, 2011, p. 68).

Lukács afirma que “é justamente porque o pensamento proletário tem por objetivo prático a transformação fundamental do conjunto da sociedade que ele concebe a sociedade burguesa e todas as suas produções intelectuais e artísticas como ponto de partida para seu próprio método” (Lukács, 2003, p. 332). A analogia entre a crítica da economia política e o realismo seria um dos principais desdobramentos da teoria de Lukács para sua crítica literária

nas décadas seguintes – para a qual o romance burguês do século XIX, especialmente de Balzac, Scott e Tolstoi, serviria de inspiração¹¹.

Se o romance é o mais empírico dos gêneros, o mais referido à realidade objetiva, cuja forma nasce da busca pela configuração da totalidade extensiva da vida, não mais dada de maneira orgânica, como pensar essa forma a partir da teoria da reificação? Se o romance é uma forma “essencialmente biográfica” que trata da vida de um indivíduo “problemático” (Lukács, 2000, p. 79), usualmente um burguês ou personagem mediano no âmbito da hierarquia entre as classes – de classe média (Watt, 2010) –, como figurar a reificação em seu desdobramento subjetivo? Sem dúvida, Lukács já tratava dessas questões em sua obra de juventude, mas, depois de *História e Consciência de Classe*, como busquei indicar, a noção de totalidade, que ganha chave materialista, abre caminhos para a teoria lukácsiana do realismo, que mantém – por meio do conceito de forma – a ideia de que é possível “acessar” a totalidade subjacente à realidade reificada. Isso permite, por exemplo, que Lukács estabeleça uma relação de continuidade entre Balzac e Thomas Mann. Apesar da ambivalência do conceito de reificação, o caminho político de Lukács fará sua teoria desdobrar-se nas possibilidades de figuração da totalidade, enquanto os desdobramentos da teoria da reificação, como produção e reprodução opaca da realidade e das subjetividades a ela conectadas, serão desenvolvidas por aquele que é considerado um de seus principais antagonistas – mas que se revela, como buscarei mostrar, um de seus principais discípulos.

143

Adorno e a reificação como problema literário

O papel da teoria da reificação na teoria literária de Adorno ainda é pouco explorado, assim como a presença do marxismo em geral em sua obra é pouco reconhecida. Entretanto, é possível afirmar que *História e Consciência de Classe* é central para Adorno desde sua publicação¹². Conforme sugere Susan Buck-Morss, enquanto o livro de Lukács pode ser

¹¹ Por limitações de espaço, não é possível abordar aqui a relação da teoria do realismo de Lukács com o conceito de reificação. As indicações presentes nos trechos acima têm como objetivo apenas retomar aspectos importantes que informam as teorias de Adorno e Jameson. Para uma apreciação mais detalhada do problema do realismo, cf. Tertulian, 2008.

¹² Conforme destaca Tertulian, o jovem Adorno, numa carta enviada a Alban Berg, comenta sua visita à Lukács em Viena e diz que o autor é “aquele que me influenciou, do ponto de vista intelectual, mais profundamente que qualquer outro” (Adorno *apud* Tertulian, 2016, p. 230).

considerado a pedra fundamental da teoria crítica do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, para Adorno tratava-se sobretudo de “experimentar com o marxismo [lukácsiano] como um método de análise estética” (Buck-Morss, 1979, p. 21). Isto é, seria possível afirmar que Adorno fez com a teoria de Lukács o mesmo que este fizera com a de Hegel na *Teoria do Romance* (Silva, 2021, p. 209), ao tomar os resultados filosóficos de sua filosofia e referi-los a problemas literários. Além disso, se a obra de Lukács é marcada pelo entusiasmo com a revolução comunista, Adorno, na década de 1950 e 1960 – período no qual sua obra de crítica literária é publicada sob a forma de livro com *Notas de Literatura* e *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade* –, aborda essas questões literárias a partir da experiência de Auschwitz e da pergunta relativa à cultura após o fascismo, que faz o conceito de reificação ganhar centralidade absoluta para a reflexão a respeito do romance. É essa ênfase que separa as análises de Lukács e Adorno sobre as obras de Kafka, Proust, Joyce, Beckett, entre outras.

Diferentemente de Lukács, Adorno não escreveu uma “teoria do romance” a partir da qual poderíamos compreender sua relação com a obra lukácsiana de modo mais explícito. Mas isso não significa que não possamos inferir elementos mais gerais de uma teoria do romance a partir de seus ensaios sobre literatura. Tendo em vista o objetivo proposto neste texto, é possível selecionar alguns ensaios que ajudam a rastrear esse diálogo. Os textos sobre Balzac, “Leitura de Balzac” e “Discurso sobre um folhetim imaginário”, que tratam da questão do “realismo” do escritor, constituem bom ponto de partida para examinar a presença do conceito de “reificação” nas reflexões de Adorno sobre o romance, uma vez que, neles, Adorno relaciona essa teoria aos problemas do romance realista¹³. Além desse ensaio, vale comentar também o

¹³ No que diz respeito ao debate sobre o realismo, os textos de Adorno mais comentados são os textos sobre Beckett, Kafka e Proust, além de “Reconciliação extorquida”, em que Adorno retoma criticamente uma série de livros e artigos de Lukács das décadas de 1940 e 1950 (como *A Destruição da Razão*), nos quais Lukács estende sua tese sobre a decadência burguesa tanto para o modernismo quanto para a filosofia de Nietzsche em diante. Os escritos de Adorno sobre Balzac geralmente desaparecem em meio à controvérsia, mas representam uma de suas críticas mais consistentes a Lukács. No entanto, a escolha de Balzac para tratar desse problema é estratégica do ponto de vista do diálogo de Adorno com Lukács, já que, para este, o escritor é o grande exemplo do grande realismo burguês do século XIX. Ele é o grande exemplo da tipologia romanesca do idealismo abstrato em *A teoria do romance*, retorna como um grande representante do realismo burguês (mas também como grande romancista da desilusão) em *O romance histórico* e em outros escritos da década de 1930 e é objeto de um dos exemplos mais brilhantes de crítica imanente na história da crítica literária. *Ilusões perdidas*, maior e mais importante livro da *Comédia Humana* segundo o próprio Balzac, é, de acordo com Lukács, um romance sobre a tragédia da geração pós-napoleônica, uma geração cujas esperanças herdadas da Revolução Francesa foram bloqueadas pela Restauração. A partir daqui retomo alguns argumentos publicados no ensaio “Theodor W. Adorno versus György Lukács: duas leituras de Balzac”, no qual desenvolvi mais detidamente uma comparação entre as leituras que

texto a respeito da “Posição do narrador no romance contemporâneo”, uma espécie de programa de estudos do romance no século XIX cuja base é indubitavelmente produto da reunião da obra de juventude de Lukács e de *História e Consciência de Classe*.

Nos ensaios sobre Balzac, Adorno desdobra o tema da reificação a partir de dois elementos no âmbito do romance, um de caráter cronológico e outro de caráter interno, ligado à crise da representação estética. De um lado, o autor argumenta que o realismo do século XIX não seria mais possível devido às transformações pelas quais passou o capitalismo na direção do aprofundamento da reificação e do aumento da opacidade da realidade social. Transformações essas, que acarretariam numa série de consequências para a forma romance. De outro lado, discute como o próprio realismo do XIX já carregava em si o germe de sua negação, ou melhor, de sua autodissolução.

Em chave cronológica, para Adorno – em concordância com Lukács –, ainda era possível falar em “realismo” no século XIX, uma vez que a sociedade burguesa constituía-se naquele momento e sua opacidade ainda não havia obscurecido por completo o acesso à totalidade. Balzac, nesse sentido, seria uma expressão das “forças produtivas da burguesia na soleira do alto capitalismo” (Adorno, 2020a, p. 139). Adorno segue Lukács na avaliação de que Balzac ainda representa a fase heroica da consciência burguesa. Nesse momento, diz Adorno, no qual os homens aparecem como “máscaras de personagens”: “a reificação irradia no frescor da manhã, nas cores reluzentes da origem, mais terrivelmente que a crítica da economia política em pleno meio-dia” (Adorno, 2020a, p. 140.) A desilusão das *Ilusões Perdidas*, nesse sentido, dizia respeito à dissonância entre os indivíduos e sua função social, que ainda era percebida com estranhamento. O caráter de totalidade da sociedade, diz, Adorno,

que a economia clássica e a filosofia hegeliana pensavam de modo teórico anteriormente, ele [Balzac] trouxe de modo cabal do céu das ideias para a evidência sensível. De modo algum aquela totalidade permanece meramente extensiva, a fisiologia da vida como um todo em seus distintos aspectos que o programa da *Comédia Humana* quis configurar. Ela se torna intensiva como interrelação funcional. Nela, ruge a dinâmica: que apenas como todo por meio do sistema a sociedade se reproduz e que ela necessita até do último homem como cliente para tal. (Adorno, 2020a, p. 140-141)

Adorno e Lukács fizeram de Balzac (cf. <https://blogdaboitempo.com.br/2021/11/24/theodor-w-adorno-versus-gyorgy-lukacs-duas-leituras-de-balzac/>).

Nesse sentido, Balzac teria “conjurado instintivamente a sociedade tornada abstrata” (Adorno, 2020a, p. 141), como outras teorias haviam conseguido fazer por meio de conceitos. Adorno empresta de Lukács (citado em nota no ensaio) a ideia de que Balzac figura um processo de acumulação primitiva (Lukács, 1965). Para Lukács, Balzac representa esse processo no âmbito da literatura, ao tratar da mercantilização da arte e da reificação intelectual no âmbito do jornalismo, no qual se perde Lucien. Segundo Adorno, não se trata apenas de figurar a reificação da literatura. Balzac figuraria, na *Comédia*, esse processo para o todo da sociedade ao descrever a constituição do capitalismo pelas margens nas quais a apropriação do trabalho ainda não se fazia completamente segundo as leis do mercado. Balzac acompanha, afirma Adorno, a generalização do princípio de troca e equivalência (que derruba a maior parte dos personagens da *Comédia*). O escritor já intuiria, nesse sentido, que a “proliferação burguesa por meio de traços idiossincráticos destrói, ao mesmo tempo, os indivíduos” (Adorno, 2020a, p. 141). Nas palavras de Adorno, a obra de Balzac teria algo de musical, por fazer uma série de figuras emergir apenas para sucumbir novamente, numa sucessão de movimentos, como num “*scherzo* da modernidade” (Adorno, 2020a, p. 143). Adorno sugere que Balzac figura um momento de transformação do capitalismo, de um momento no qual o *homo oeconomicus* ainda não se reduz a um conjunto de comportamentos padronizados para um momento no qual “a mão invisível de Adam Smith se converte na mão escura sobre o muro do cemitério” (Adorno, 2020a, p. 145).

146

Recorrendo a uma citação de Brecht, na qual este dizia que “a situação se tornou tão complicada que uma ‘reprodução da realidade’ diz cada vez menos sobre a realidade” (Brecht *apud* Adorno, 2020a, p. 147), Adorno evidencia a diferença entre a fase realista e o capitalismo tardio. Essa, diz Adorno, não é a época de Balzac, mas a nossa. Balzac apreende a realidade no momento de sua perdição, de seu esvanecimento, esse seria seu realismo. Ele figura a transformação dos homens em usurários, financistas, banqueiros, prostitutas, criminosos, no momento no qual esses papéis substituem a individualidade, ou melhor, farão dela seu significante vazio e, dos homens e mulheres, meros portadores do processo social. Em Balzac, ressalta Adorno, ainda não se distingue a determinação humana/individual da social (Adorno, 2020a, p. 149).

Trata-se sobretudo, sublinha Adorno, de um esforço – que consiste no principal impulso da *Comédia* –, em alguma medida paranoico, de figurar o sistema em formação, de apreender o processo social em “suas forças centrífugas” e daquilo que elas aniquilam (Adorno, 2020a, p.

145). Balzac intuiu que a totalidade capitalista tornar-se-ia sufocante e destrutiva para os indivíduos que, a partir de então, serviam como instrumentos de sua reprodução. A totalidade é reconhecida, afirma Adorno, enquanto uma espécie de universalidade opressiva, com força desintegradora. O realismo balzaquiano, nesse sentido, tem menos a ver com uma representação concreta da realidade e mais sobre seu efeito sobre os indivíduos. Em suas palavras, “a prosa de Balzac não se curva diante da realidade, mas a encara, até que se torne transparente em seu horror” (Adorno, 2020a, p. 149).

Mas a dificuldade do realismo, por assim dizer, não se refere apenas à passagem do século XIX ao XX¹⁴. Isto é, não se resume a uma questão cronológica, embora esta seja fundamental. Em “Discurso sobre um folhetim imaginário” – um texto pouco comentado por sua fortuna crítica –, Adorno chama a atenção para um detalhe muito significativo presente nas centenas de páginas do romance de Balzac: a apresentação do folhetim que Lucien escreve na noite de estreia de “O alcaide em apuros” no Panorama-Dramatique e que será, em muitos aspectos, a razão de sua ruína. Segundo Adorno, a novidade de Balzac em relação aos escritores anteriores reside no fato de este incluir o folhetim de Lucien no romance ao invés de discorrer sobre ele e de narrar o grande sucesso do artigo escrito pelo personagem. Isto é, Balzac *apresenta* o talento literário de Lucien ao invés de descrevê-lo, diz Adorno, com o vocabulário pobre dos jornalistas que ele satiriza no romance. Com isso, Balzac cumpre “o contrato épico” à risca, mas, ao cumpri-lo e realizar aquilo que é narrado, transforma completamente a forma do romance; abrindo-a e evidenciando seu caráter de representação.

A presença do folhetim na obra, “de uma obra de arte no interior de outra obra de arte”, afirma Adorno, “faz a obra de arte refletir sobre si mesma, tornar-se consciente de si própria como ilusão, assim como é ilusório o mundo do jornalismo no qual Lucien perde suas ilusões” (Adorno, 2020b, p. 362). A aparência da obra de arte, a imanência fechada do romance – que se assemelha à técnica da ilusão do teatro italiano burguês na medida em que “o narrador ergue uma cortina e o leitor deve participar do que acontece como se estivesse presente em carne e

¹⁴ Em *Marxismo e Forma*, Jameson faz uma observação que pode servir de contraponto à leitura de Adorno: “O realismo, depende, portanto, da possibilidade de acesso às forças de mudança num dado momento histórico. Nos tempos de Balzac, tais forças são a do capitalismo nascente, mas a natureza de tais forças não é assim tão importante, pois em outra situação, a vitalidade literária de Tolstoi vem da existência, na sociedade russa, da classe ascendente dos camponeses, com a qual ele se identifica de uma forma utópica e religiosa, mas cuja própria presença lhe dá uma força inacessível a seus contemporâneos ocidentais” (Jameson, 1985, 159). Talvez a leitura de Adorno não seja válida apenas para o capitalismo nascente, mas para momentos de grandes mudanças na história, como sugere o próprio Jameson sobre o romance histórico posteriormente. Cf. Jameson, 2007b.

osso” (Adorno, 2008b, p. 60) – é rompida pela presença do folhetim. Por isso, nas palavras de Adorno, Balzac, apesar de realista em alguns aspectos, rompe com o realismo e apresenta um “programa para o modernismo”, fazendo de Gide e Proust seus herdeiros. No coração da grande épica realista do XIX residiria, então, a crise que se desdobraria nos vários modernismos e vanguardas do século XX; em Balzac, já não haveria nenhuma “ingenuidade épica” (Adorno, 2008a, p. 47). Adorno comenta como a música de Adrian Leverkühn em *Doutor Fausto*, descrita por Thomas Mann nos mínimos detalhes, seguiria o mesmo projeto de Balzac. Ao contrário de Lukács, que estabelecia um elo de ligação entre os dois escritores por meio do realismo, Adorno une-os pela via da crise da representação e da ilusão da obra de arte.

Findadas as possibilidades do realismo, passamos aos problemas do romance no século XX. Nessa chave, o ensaio “Posição do narrador no romance contemporâneo” pode ser lido ao mesmo tempo como um diagnóstico sobre o romance no século XX e um programa de estudos da literatura sob o mundo obscurecido pela reificação. Muitas vezes lido como um ensaio sobre o “narrador” (um dos elementos básicos da narrativa, como o enredo, as personagens, entre outros), o título do texto já revela seu diálogo com Lukács. Não se trata do narrador, mas de sua *posição*, de seu ponto de vista e do que pode ser alcançado por ele. Trata-se de uma crise do próprio romance produzida pelo avanço da reificação que solapa as possibilidades de apreensão do todo. Nas palavras de Adorno,

O romance foi a forma literária específica da era burguesa. Em seu início encontra-se a experiência do mundo desencantado no *Dom Quixote*, e a capacidade de dominar artisticamente a mera existência continuou sendo o seu elemento. O realismo era-lhe imanente; até mesmo os romances que, devido ao assunto, eram considerados “fantásticos”, tratavam de apresentar seu conteúdo de maneira a provocar a sugestão do real. No curso de um desenvolvimento que remonta ao século XIX, e que hoje se intensificou ao máximo, esse procedimento tornou-se questionável. Do ponto de vista do narrador, isso é uma decorrência do subjetivismo, que não tolera mais nenhuma matéria sem transformá-la, solapando assim o preceito épico da objetividade. (Adorno, 2008b, p. 55)

Para além da derrota da literatura e de sua função para a indústria cultural, enfatizada por Adorno no texto, a razão da crise da objetividade épica está ligada a dois elementos. Em primeiro lugar, trata-se da desintegração da experiência, antes articulada pelo narrador do romance. Agora, afirma Adorno, não há nada mais a dizer, pois não se trata mais de contar aventuras. Da realidade, sobram apenas “standardização”, “mesmice” e horror, diante dos

quais a narrativa emudece (Benjamin, 1994, p. 198). Nesse sentido, não se trata apenas da possibilidade de articulação da experiência por um autor ou narrador, mas da própria possibilidade da narrativa e da forma à qual ela dá lugar¹⁵. Em segundo lugar, sugere Adorno, a crise da objetividade da épica está ligada à reificação da própria individualidade, que faz com que a lírica invada o romance – já que, nesse contexto de intensificação da reificação e da opacidade do mundo, a realidade só pode ser apreendida subjetivamente (Jameson, 2007a, p. 206). Conforme avança a reificação, se seguirmos a teoria presente em *História e Consciência de Classe*, reduz-se a capacidade daquilo que a sociologia, já reificada ela própria, chama de “agência” – o máximo que as pessoas podem fazer é o cálculo racional weberiano que se reduz à tentativa de previsão num sistema pronto e fechado. Conforme ressalta Lukács sobre a burguesia, “sua atividade se esgota na observação e no cálculo exatos do efeito objetivo das leis sociais naturais” (Lukács, 2000, p. 280). Sendo assim, escreve Adorno, “antes de qualquer mensagem de conteúdo ideológico já é ideológica a própria pretensão do narrador, como se o curso do mundo ainda fosse essencialmente um processo de individuação, como se o indivíduo, com suas emoções e sentimentos [...] ainda pudesse alcançar algo por si mesmo (Adorno, 2008b, p. 57).

149

Para permanecer fiel à sua herança realista, diz Adorno, o romance “precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas auxilia na produção do engodo” (Adorno, 2008b, p. 57). A crise do romance está profundamente ligada à crise da crítica da economia política, que, segundo Adorno não é mais apreensível apenas por meio de seu caráter econômico. Em “Tentativa de entender fim de partida”, Adorno afirma que a irracionalidade da sociedade capitalista cresceu a tal ponto que passou a resistir ainda mais à compreensão – eram bons os tempos, diz ele, nos quais era possível “escrever uma crítica da economia política dessa sociedade tomando-a pela sua própria *ratio*” (Adorno, 2020c, p. 284). Isto é, a ideologia não é mais passível de ser derrubada em seus próprios termos, por isso a linguagem e a interpretação não são mais suficientes para apreender essa sociedade, diz Adorno, e o protesto contra o

¹⁵ É notável como Adorno também absorve a leitura que Walter Benjamin fez de Lukács e do conceito de reificação, referindo-a de maneira mais explícita ao tema da experiência. Se, no jovem Lukács, o conceito de “vivência” [*Erlebnis*] tratava de diferenciar a experiência vazia, daquela articulada e com sentido, em Benjamin, essa experiência, que aparece enquanto *Erfahrung*, se diferencia da *Erlebnis* (vivência), sendo esta última a forma que a reificação assume enquanto experiência social e individual. Também é interessante destacar que Benjamin relaciona reificação a enrijecimento, desenvolvendo ainda mais a teoria de Lukács e remetendo-a ao debate da percepção sensível do mundo. Esse traço de enrijecimento da reificação aparece de maneira recorrente na teoria literária de Adorno.

realismo, em Beckett e Joyce, por exemplo, vai passar por uma recusa da linguagem discursiva. O mesmo se passa com a crítica dessa sociedade na obra de Adorno, que aparece mediada pelos jogos entre luz e sombra típicos do ensaio e de uma escrita que não se entrega ao consumo imediato.

Apesar disso, não se trata de um diagnóstico apocalíptico para a teoria literária, muito pelo contrário. Para Adorno, “o romance está equipado como poucas formas de arte” (Adorno, 2008b, p. 57) para chamar a reificação das relações entre os indivíduos por seu próprio nome, uma vez que seu objeto sempre foi “o conflito entre os homens vivos e as relações petrificadas” (Adorno, 2008b, p. 58). Nesse processo, sublinha Adorno – e aí reside seu programa de estudos do romance –

a própria alienação torna-se um meio estético para o romance. Pois quanto mais se alienam uns dos outros os homens, os indivíduos e a coletividades, tanto mais enigmáticos eles se tornam uns para os outros. O impulso característico do romance, a tentativa de decifrar o enigma da vida exterior, converte-se no esforço de captar a essência, que por sua vez aparece como algo assustador e duplamente estranho no contexto do estranhamento cotidiano imposto pelas convenções sociais [note-se aqui o tema da obra de juventude de Lukács]. O momento antirrealista do romance moderno, sua dimensão metafísica, amadurece em si mesmo pelo seu objeto real, uma sociedade em que os homens estão apartados uns dos outros e de si mesmos (Adorno, 2008b, p. 58).

150

Isso significa que os romances que permanecem fiéis à função histórica do romance incorporam a precariedade da individuação e do mundo como matéria e procedimento e apresentam um tipo de reflexão que “rompe a pura imanência da forma” (Adorno, 2008b, p. 57) que consiste “numa tomada de partido contra a mentira da representação, e na verdade contra o próprio narrador, que busca, como um atento comentador dos acontecimentos, corrigir sua inevitável perspectiva” (Adorno, 2008b, p. 60). Ou seja, trata-se de uma consciência da própria obra de arte da parcialidade de qualquer posição narrativa num mundo que se tornou inapreensível com o advento do capitalismo tardio e de sua complexidade reificada, com a falência (ao menos momentânea) das revoluções comunistas e do proletariado como sujeito da transformação histórica. Isso significa que – muito longe de substituir o proletariado pela obra

de arte (Bürger, 2023) – trata-se de uma abdicação de uma posição de universalidade imediata ou de acesso a ela no âmbito do romance¹⁶.

Dentre os casos exemplares expostos no texto, vale destacar os de Proust, Kafka e Thomas Mann, que Adorno desdobra também em outros ensaios. No último, diz Adorno, a ironia enigmática de seus narradores é “recurso de construção da forma” e “com o gesto irônico que revoga seu próprio discurso, exime-se da pretensão de criar algo real, uma pretensão da qual nenhuma de suas palavras pode, entretanto, escapar” (Adorno, 2008b, p. 60). No caso de Proust, a tradição do romance realista e psicológico é mantida ao ser levada, por meio do subjetivismo, às suas últimas consequências:

Seu ciclo de romances se inicia com a lembrança do modo como uma criança adormece, e todo o primeiro livro não é senão um desdobramento das dificuldades que o menino enfrenta para adormecer, quando sua querida mãe não lhe dá o beijo de boa-noite. O narrador parece fundar um espaço interior que lhe poupa o passo em falso no mundo estranho, um passo que se manifestaria na falsidade do tom de quem age como se a estranheza do mundo lhe fosse familiar. Imperceptivelmente, o mundo é puxado para esse espaço interior – atribuiu-se à técnica o nome de *monologue intérieur* – e qualquer coisa que se desenrole no exterior é apresentada da mesma maneira como, na primeira página, Proust descreve o instante do adormecer: como um pedaço do mundo interior, um momento do fluxo de consciência, protegido da refutação pela ordem espaciotemporal objetiva, que a obra proustiana mobiliza-se para suspender (Adorno, 2008b, p. 59).

151

¹⁶ Postone chama a atenção para o fato de que Lukács, inspirado na dialética hegeliana, desloca a ideia de “Sujeito”, associada ao “espírito” em Hegel, para o trabalhador – na figura do proletariado – de modo que este, ao mesmo tempo em que sofre com o processo de reificação, passa a ocupar a posição privilegiada da crítica da sociedade capitalista. A centralidade que Lukács conferiu a essa posição – mirando na posição epistemológica privilegiada que ele desejava atribuir ao proletariado e que aparece na metáfora do teatro em *História e Consciência de Classe* – está ligada ao papel que o conceito de totalidade tem em sua teoria. Porque faz uma leitura de Marx que não identifica a condição de sujeito à de proletariado, mas à de capital, Adorno busca um caminho crítico que tem menos a ver com a reconstituição dessa totalidade e mais com a sua negação. Isso se desdobra também em suas reflexões sobre o romance, o que evidencia como a leitura de Marx e dos processos econômicos e sociais por ele descritos, estão intimamente relacionados a seus desdobramentos culturais na obra de Adorno. Em *Elementos filosóficos de uma teoria da sociedade*, Adorno faz um adendo à tese lukácsiana: o todo [Adorno utiliza a expressão “*Das Ganze*” ao invés de “*Die Totalität*”] também só existe como tendência, como desdobramento, como “ponto de fuga” (2008c, p. 41). Interessante notar a referência que Adorno tira da pintura para corrigir a dialética onipotente de Lukács. O ponto de fuga, constituído a partir de linhas paralelas que dão origem à perspectiva, é aquilo que permite representar bidimensionalmente algo tridimensional. Aqui Adorno alude às retas paralelas, cujo encontro se dá no infinito.

O caráter de representação é perturbado, em Proust, pela mediação do mundo pela interioridade que – de forma dialética – converte-se em exterioridade ao constituir a narrativa do romance como um todo. Proust expõe a parcialidade de seu narrador, cuja posição explicita a contradição entre o “foi assim” e o “como se” (Adorno, 2008b, p. 58). A memória fragmentária de Proust expõe ela também a fragmentação do indivíduo e da realidade que ele não pode mais aspirar a apreender. Não é fortuito que o tempo seja um elemento tão central em seu romance, que se conta menos em anos que em xícaras de chá. O mergulho na interioridade exclui também a objetividade do tempo do mundo do trabalho no capitalismo.

Por fim, vale comentar o caso de Kafka, a partir do qual a relação entre a teoria da reificação e do romance é ainda mais desenvolvida no ensaio de Adorno. A perturbação da ilusão representacional se apresenta nele, segundo a leitura adorniana, a partir da perturbação da distância estética entre narrador e leitor. Esta, diz Adorno, passa a variar “como as posições da câmara no cinema: o leitor é ora deixado do lado de fora, ora guiado pelo comentário até o palco, os bastidores e a casa de máquinas” (Adorno, 2008b, p. 61). Em Kafka, a supremacia da realidade e do mundo das coisas sobre os indivíduos e sua passividade, enquanto impulso formal, passa a atingir o leitor:

por meio de choques ele destrói no leitor a tranquilidade contemplativa diante da coisa lida. Seus romances, se é que de fato eles ainda cabem nesse conceito, são a resposta antecipada a uma constituição do mundo na qual a atitude contemplativa tornou-se um sarcasmo sangrento, porque a permanente ameaça da catástrofe não permite mais a observação imparcial, e nem mesmo a imitação estética dessa situação. A distância é também encolhida pelos narradores menores, que já não ousam escrever nenhuma palavra que, enquanto relato factual, não peça desculpas por ter nascido (Adorno, 2008b, p. 61).

Em “Anotações sobre Kafka”, Adorno reitera essa ideia ao afirmar que o escritor transforma seus leitores em vítimas, de forma a “excitar de tal forma seus sentimentos que ela deve temer que o narrado venha em sua direção, assim como as locomotivas avançam sobre o público na técnica tridimensional do cinema mais recente” (Adorno, 1998, p. 241). A posição de impotência que o narrador problematiza e impõe também ao leitor desdobra-se, segundo Adorno, nessas obras, na crítica do mundo que produz essa realidade. A própria forma não pode mais ser pensada sem a teoria da reificação. Nesse sentido, as personagens desumanizadas de Kafka, com membranas misteriosas entre as mãos, os personagens de Beckett cuja

fragmentação do eu produzida pela reificação é tão literal que os deforma e os reduz a membros do corpo, as histórias sem referente geográfico explícito e aparentemente fora do tempo (ou completamente imersa na temporalidade interior, no caso de Proust), a redução da comunicação ao monólogo interior – ele próprio um sintoma da incomunicabilidade, a tentativa de narrar aquilo que é incomensurável na experiência, tudo isso e mais são maneiras pelas quais as obras literárias opõem-se à reificação, ao expô-la, mostrá-la em toda sua potência diante dos homens. Adorno encerra seu ensaio com uma referência à Lukács,

Quarenta anos atrás, em sua *Teoria do romance*, Lukács perguntava se os romances de Dostoiévski seriam as pedras basílicas das épicas futuras, caso eles mesmos já não fossem essa épica. De fato, os romances que hoje contam, aqueles em que a subjetividade liberada é levada por sua própria força de gravidade a converter-se em seu contrário, assemelham-se a epopeias negativas. São testemunhas de uma condição na qual o indivíduo liquida a si mesmo, convergindo com a situação pré-individual no modo como esta um dia pareceu endossar o mundo pleno de sentido.

153

Em sua *Teoria Estética* – e aqui Adorno refere-se diretamente à defesa do realismo por seu autor –, Lukács enfatiza como geralmente a forma é confundida com unidade e/ou coerência. Segundo ele, a arte moderna pode ser autônoma e ainda não compor uma unidade, ou ainda, argumenta que sua unidade advém justamente da dissolução dessa unidade, uma astúcia do romance modernista (Adorno, 2020d, p. 221). Na arte moderna, sublinha Adorno, a forma é aberta, uma unidade alcançada pelo afrouxamento da própria unidade. Especialmente no modernismo, a obra de arte nunca termina de forma convincente, diz ele. Adorno refere-se aqui uma forma *desamparada* (Adorno, 2020d, p. 221). Uma forma que, em certo sentido, alinha-se à concepção de Lukács na juventude, para quem a forma estava ligada a um equilíbrio de tensões e contradições.

Esse é o programa desenvolvido por Adorno em toda sua crítica literária, que aborda as formas a partir da sua relação com a opacidade do mundo e a fragmentação dos indivíduos produzida pela reificação. No âmbito da crítica literária, portanto, ele é o maior discípulo do autor de *História e Consciência de Classe*. Mas sua leitura ressoa em outro autor, para quem a junção das teorias de Adorno e Lukács abre novos caminhos para a reflexão sobre o romance. Passemos, finalmente, à teoria de Fredric Jameson.

Jameson, totalidade e narrativa

Em “*História e Consciência de Classe*, um projeto inacabado”, publicado em 1988, Jameson busca discutir a atualidade das reflexões de Lukács e rastrear a relação do livro com a sua defesa posterior do realismo, que, à primeira vista, distanciar-se-ia do refinamento do debate ligado à reificação e consistiria numa fuga para a estética após as críticas dirigidas pela Terceira Internacional ao livro e às suas “Teses de Blum”. O texto tem um caminho oblíquo que vai da crítica de Lukács ao modernismo até a reconsideração da teoria feminista do “ponto de vista” (ou, se quisermos, do “lugar de fala”) como a verdadeira herdeira do projeto de *História e Consciência de Classe*. Trata-se sobretudo de uma tentativa de demonstrar que o conceito de totalidade no livro tem menos a ver com uma busca pela reconciliação entre sujeito e objeto e mais com a necessidade de perceber o processo social como algo profundamente mediado por várias camadas que se interpõem entre ambos. Para Jameson, nesse sentido, o “ponto de vista” não seria algo inerente apenas à classe trabalhadora, mas uma “experiência de grupo”, que pode ser pensada a partir de outras experiências sociais ligadas aos movimentos da década de 1970. Jameson sugere ainda, sem desenvolver suficientemente, que essa nova leitura de *História e Consciência de Classe*, como um projeto inacabado, tem uma série de consequências literárias ligadas à teoria do realismo e do romance histórico.

A primeira questão a ser considerada, tendo em vista os objetivos deste texto, de discutir a relação entre romance e reificação – para a qual Jameson já chamava a atenção em *Marxismo e Forma* (1971) –, é que *História e Consciência de Classe*, mais do que um texto político, no sentido imediato do termo, é uma espécie de tentativa de estabelecer uma teoria marxista do conhecimento (Jameson, 1985, p. 144). Nesse sentido, a “consciência de classe” não é entendida como algo “empírico ou psicológico” (Jameson, 1985, p. 144), mas como a possibilidade objetiva de apreensão do mundo exterior. A preocupação hegeliana com a relação entre o concreto e o abstrato, presente nas obras de juventude é aqui, afirma Jameson, redirecionada para uma reflexão marxista. A ideia é desfazer o engano pós-moderno que ligaria totalitarismo e totalidade ou, no caso da literatura, totalitarismo e realismo.

Jameson ocupa-se, então, de desfazer um mal-entendido: aquele que defende que a ideia de “realismo” ocuparia o lugar ocupado pelo conceito de “consciência do proletariado” em *História e Consciência de Classe*. Segundo Jameson,

normalmente se assume que a relação sujeito/objeto é uma de suas categorias básicas [...] e então presume-se que o próximo passo “positivo” de Lukács vai necessariamente envolver alguma restauração da unidade entre o sujeito e o objeto, certa invocação de uma reconciliação entre essas zonas do ser danificadas e fragmentadas. [...] Mas de forma alguma é esse o movimento de Lukács. Sua dialética é um tanto mais imprevisível que isso e não restaura, pela via do trabalho, a síntese mecânica (equivocadamente atribuída à Hegel)” (Jameson, 2009, p. 53).

Sendo assim, o que resulta das várias camadas que se interpõem entre sujeito e objeto, afirma Jameson, não é uma reconciliação, mas a própria totalidade e a narrativa (compreendida aqui como desdobramento literário da última). Isso significa que, para Lukács, conforme já destaquei nos itens anteriores, a realidade não é apreensível em sua imediaticidade e o trabalho da dialética é alcançar suas determinantes últimas ou fundamentais. No âmbito do romance, escreve Jameson, o escritor deve ser capaz de ultrapassar “os constrangimentos da imediaticidade e *de alguma forma* sugerir a influência ativa e os efeitos de todo aquele escopo de formas históricas e sociais sem as quais esse evento único não é finalmente inconcebível” (Jameson, 2009, 53 – grifos meus). E esse “*de alguma forma*”, afirma Jameson, é o ponto crítico de sua teoria. Seguindo de perto o argumento de Adorno de que não haveria mais uma identidade entre crítica imanente da economia política e crítica da realidade¹⁷, Jameson afirma que o conceito de totalidade/narrativa de Lukács pressupõe – especialmente se levarmos em conta sua equiparação entre modernismo e naturalismo em oposição ao realismo – uma interrelação que envolve transparência e possibilidade de estabelecer conexões. Desse ponto, afirma Jameson, a crítica de Lukács não passa.

155

O estranho, sugere Jameson, é que os modernismos também buscavam a totalidade para representar a complexidade da cidade, da dinâmica da vida moderna, sua temporalidade e simultaneidade, entre outros. Mas faziam-no, afirma Jameson, pela recusa do narrador onisciente ou ponto de vista totalizante. Essa recusa, diz ele, faria com que os modernismos falhassem na medida em que não exprimem os limites da experiência de seus personagens – apresentando-as como as únicas possíveis (como *O Processo*, por exemplo, que não permite

¹⁷ Jameson refere-se aqui ao “pós-modernismo” e das dificuldades de apreender o sistema capitalista por meio da crítica da economia política. A ideia de que a infraestrutura do capitalismo assume uma forma cultural que o autor desenvolveria em *Pós-Modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*, é tratada, ela própria, um desdobramento da reificação.

nenhuma exterioridade para a experiência de K¹⁸). A narrativa, então, fracassa na visão de Lukács, diz Jameson, e torna-se um objeto de contemplação. Nesse sentido, as narrativas modernistas discutidas no item anterior nada mais seriam do que sintomas das antinomias da consciência burguesa, na medida em que permanecem no âmbito da contingência, o limite da consciência burguesa que, por sua vez, é produto da incapacidade de retrair o caminho da totalidade. O papel do acaso, da crise e da catástrofe (tanto na literatura, quanto na teoria burguesa), diz ele, seriam marcos da passagem do momento no qual as coisas fazem sentido para o momento no qual passam a não fazer e esses termos tornam-se “explicativos”.

Mas totalidade não se resumiria a uma forma de conhecimento, sublinha Jameson, na medida em que diz respeito a uma “moldura [*framework*] na qual vários tipos de conhecimento são posicionados, perseguidos e avaliados” (Jameson, 2009, p. 60). O acesso à totalidade, assim, depende menos de um esforço da inteligência e refere-se mais a uma possibilidade ligada a um projeto coletivo. O indivíduo permaneceria, para Lukács, do lado da objetividade, como um produto (e não um sujeito) da fragmentação produzida pela reificação – daí seu desprezo pelo modernismo como sintoma desse individualismo.

Isto é, para Lukács, a vantagem do “ponto de vista do proletariado” advém, escreve Jameson, não da categoria abstrata de classe, mas do “conteúdo de verdade” de sua experiência de grupo (Jameson, 2009, p. 64). Em outras palavras, “a prioridade epistemológica’ da ‘consciência do proletariado’ como classe ou fenômeno coletivo tem a ver com as *condições de possibilidade* de um novo pensamento inerente à essa posição de classe particular” (Jameson, 2009, p. 66). O feminismo da década de 1970 seria herdeiro do projeto exposto em *História e Consciência de Classe* justamente por criticar a ciência e o conhecimento a partir de sua experiência específica de grupo. Nesse sentido, o gênero (Jameson não utiliza essa palavra, mas recorro a ela aqui para fins de elucidação do argumento) seria uma das mediações presentes na totalidade como processo social complexo. O que Jameson indica é que a totalidade estaria ligada a uma análise ampla dos pontos de vista sob o capitalismo, capaz de identificar as mais

¹⁸ Aqui há uma espécie de correspondência evidente com a teoria de Marx. Não se trata de considerar que a consciência parcial burguesa é falsa. Seu momento de falsidade não diz respeito a conteúdos, mas à forma sob a qual se apresenta. Ou seja, a falsidade consiste no movimento de sua universalização enquanto fenômeno particular. Esse raciocínio vale tanto para a relação da consciência burguesa (ciência, filosofia, burocracia) com a totalidade em *História e Consciência de Classe*, quanto para a crítica ao modernismo (no qual também se insinuaria um falso universalismo niilista, de fim da história) nos escritos sobre o realismo.

diversas experiências de constrangimento para além da classe e das teorias tradicionais da “dominação”.

Jameson ressalta como a obra de Lukács fornece um referencial teórico para pensarmos a relação entre narrativa e totalidade. Nesse sentido, ele afirma que esse elemento de “experiência de grupo” pode se desdobrar em termos estéticos e literários, abrindo novos caminhos para o realismo. Hoje, o *boom* da chamada literatura de testemunho, das literaturas feministas, *queer*, negras, indígenas, pós-coloniais, entre outras, consistem numa interessante busca contemporânea pelo realismo.

Para terminar, tendo em vista a discussão inevitável a respeito da atualidade de *História e Consciência de Classe* em seu centenário, a grande originalidade desse ensaio de Jameson está em abordar o livro não como algo do passado, mas como um projeto inacabado tanto da perspectiva política quanto literária. Jameson compara o texto de Lukács ao *Manifesto Comunista* de Marx e Engels naquilo que ele tem de devir. Isto é, como esse texto coloca-se não apenas como uma análise do presente, mas como algo que contém em si uma poesia do futuro, que cabe a nós realizar. Quem sabe esse manifesto não consistiria no impulso modernista da obra de Lukács, que Adorno transformou numa agenda de pesquisas e que pode ecoar, hoje, nos lugares mais inesperados.

157

Referências

ADORNO, Theodor W. (1988). “Anotações sobre Kafka”. In: *Prismas. Crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Autêntica.

_____. (2008a) “Sobre a ingenuidade épica”. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34.

_____. (2008b) “Posição do narrador no romance contemporâneo”. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34.

_____. (2008c) *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____. (2020a) “Balzac-Lektüre”. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrka.

_____. (2020b) “Rede über ein imaginäres Feuilleton”. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2020c) “Versuch, das Endspiel zu verstehen”. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkam.

_____. (2020d) *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- ANDERSON, Perry. (1989) *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1994) “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. São Paulo: Brasiliense.
- BERGSON, Henri. (1999) *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes.
- BUCK-MORSS, Susan. (1979) *The origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- BÜRGER, Peter. (2023) “O antivanguardismo de Adorno”. Tradução de Newton Ramos de Oliveira, Revisão de Renato Bueno Franco, Faculdade de Ciências e Letras da UNESP. (Publicação interna). Disponível em: http://antivalor.atspace.com/Frankfurt/burger.htm#_ftn2
- DILTHEY, Wilhelm. (1922) *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing · Goethe, Novalis · Hölderlin*. Leipzig: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- EIDEN-OFFE, Patrick. (2021) “Verdinglichung. Ein Begriffsschicksal”. *Soziopolis*, Disponível em: <https://www.sozopolis.de/verdinglichung.html>.
- GRESPLAN, Jorge. (2019) *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo.
- HOFF, Jan. (2021) “A ‘nova leitura de Marx’ e a teoria da emancipação – um panorama das contribuições recentes na Alemanha”. *Crítica Marxista*, vol. 53, p. 51-71.
- JAMESON, Fredric. (1985) *Marxismo e forma. Teorias dialéticas da Literatura no século XX*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- _____. (2005) *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London/New York: Verso.
- _____. (2007a) *Late Marxism: Adorno or the persistence of the dialectic*. New York/London: Verso.
- _____. (2007b) “O romance histórico ainda é possível?” *Novos Estudos Cebrap*, n.77, p. 185-203
- _____. (2009) “History and Class Consciousness as an “Unfinished Project”. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, vol. 1, [1988], p. 49-72.
- KORSCH, Karl. (2008) *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LICHTHEIM, George. (1970) *As ideias de Lukács*. São Paulo: Cultrix.
- LOSURDO, Domenico. (2018) *O marxismo ocidental como nasceu, como morreu, como pode renascer*. São Paulo: Boitempo.
- LUKÁCS, Georg. (1965) “Verlorene Illusionen”. In: *Werke: Probleme des Realismus III*. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- _____. (2003) *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011) *O Romance Histórico*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2007) *A teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2006) *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes.
- MICHAEL LÖWY. (2014) *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo.
- SILVA, Arlenice Almeida da. (2021) *Estética da Resistência. A autonomia da arte no jovem Lukács*. São Paulo: Boitempo.
- TERTULIAN, Nicolas. (2008) *Georg Lukács: Etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (1972) *Lukács e seus contemporâneos*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- Weber, Max. *Ciência e Política – Duas Vocações*. São Paulo, Cultrix.
- WATT, Ian. (2010) *A ascensão do Romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

A ALIENAÇÃO, REIFICAÇÃO E RACIONALIZAÇÃO SOCIAL: A INFLUÊNCIA LUKACSIANA NA TEORIA CRÍTICA

DANIEL VALENTE

Daniel Valente é natural de São Paulo/SP, bacharel em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010), Licenciado pleno em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2011), Mestre em Filosofia e Teoria das Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo (2017) e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (2025). E-mail: daniel.valente@ufabc.edu.br; thez1492@hotmail.com

Resumo: Em 1962 Lukács escreveu um novo prefácio para a *Teoria do Romance* (1916), que descrevia o *conformismo disfarçado de não conformismo* da realidade intelectual europeia (alojada em um Grande Hotel Abismo, muito belo e provido de todo conforto, mesmo que à beira do abismo do absurdo que insurgia na Alemanha). A crítica de Lukács destinava-se à suposta ausência de um comprometimento efetivo dos teóricos críticos frankfurtianos com a práxis revolucionária. Mesmo dentro deste universo confrontativo, o artigo que se segue observará a influência que a filosofia lukacsiana sobre os membros da primeira geração de teóricos críticos frankfurtianos, influenciados pela leitura de *História e Consciência de Classe* (1923). Pretende-se com isso conduzir uma análise centrada na reconstrução crítica de Habermas (o primeiro a observar a íntima relação da Teoria Crítica com a filosofia lukacsiana), que visa observar como a problemática da racionalização social, debatida pelos teóricos críticos, só pôde ser elaborada com a ampliação das teses sobre a racionalização social de Weber pelo conceito de reificação social elaborado por Lukács.

Palavras-chave: Lukács, reificação, racionalização social, Habermas, Teoria Crítica.

Uma breve introdução

Em 1867, com a publicação d'*O Capital*, Marx inaugurou o debate a respeito do fetichismo da mercadoria e sobre como a consciência humana *poderia* vir a tornar-se reificada (enquanto consciência de classe dos trabalhadores), frustrando a revolução proletária.

Ainda que o conceito de fetichismo discutido por Marx tenha sido assimilado na crítica social posterior, é importante apontar que a reelaboração do conceito de fetichismo (tanto por Marx como por outros pensadores da psicanálise posteriores a ele) se deu a partir de um olhar objetivado dos europeus do século XIX sobre as religiões africanas (Macey, 2001, p. 68). De fato, tratou-se de um olhar objetivado que assumiu a compreensão de que fetiche referia-se a uma prática que reconhecia um determinado objeto como sendo algo *investido de poderes sobrenaturais* (sendo, inclusive, cultuado pelas pessoas que o admirariam). Ainda que de origem antropológica, o conceito de fetichismo discutido por Marx já se encontrava completamente reelaborado e passou a ser utilizado por sua crítica econômica para analisar e compreender como o capitalismo, e a ilusória autonomia das mercadorias industrialmente produzidas, estava operando sobre as sociedades modernas.

161

Ainda que esta seja uma explicação reducionista, o movimento apresentado nesta introdução visa caracterizar brevemente como Marx, ao analisar as sociedades industriais da Inglaterra, pôde ter identificado no conceito de fetichismo algo que proporcionaria compreender como a relação entre indivíduos havia se tornado *uma relação entre coisas* que se engendrava em uma ilusão desencadeada pelo sistema capitalista (sempre em grau crescente e mais complexa) de que o valor *deixou de ser tomado como uma propriedade natural da coisa produzida*, chegando até, como é descrito por Rose, ao ponto de “a própria mercadoria [ser] provida de uma personificação fetichista” (Rose, 1978, p. 39).

Dentre tantas contribuições apresentadas pelo pensamento marxiano, uma das características mais emblemáticas da filosofia marxiana é que ela antecipou questões que só foram mais amplamente vivenciadas, e discutidas, no século XX como, por exemplo, o que ocorre em 1923 quando György Lukács apresentou em *História e Consciência de Classe* sua reelaboração do conceito de fetichismo da mercadoria, descrito por Marx n'*O Capital*, mas o apresentou em um grau de desenvolvimento muito maior daquele discutido por Marx.

Trabalho, Fetichismo e Reificação

Lukács compreendeu que o fetichismo da mercadoria havia, no século XX, se espalhado e infiltrado por toda a sociedade sob a égide do capitalismo, e que as propriedades de objetos, os indivíduos e as próprias relações sociais tornaram-se “coisificadas” (*Versachlichung*), dada a “objetivação” (*Objektivierung*) ocorrida na realidade que passou a ser orientada por uma estrutura ampla e complexamente unificada como a do sistema capitalista. Sua análise partiu da identificação de que:

Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, outro lado, intensificada. E o “virtuoso” especialista, o vendedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivadas e coisificadas (Lukács, 2016, p. 221-222).

162

Ao observar que a mecanização e a especialização dos meios de trabalho industriais estavam promovendo uma espécie de colapso (*Zusammenbruch*¹) do universo social com o processo de fragmentação da experiência humana no agir industrial, Lukács observou que tal processo estava promovendo o surgimento de uma espécie de segunda natureza social – a qual ele temia que viesse a transformar as próprias capacidades e estados mentais em objetos. Este temor impulsionou Lukács a supor que a reificação estivesse afetando as relações interpessoais e, inclusive, o próprio desenvolvimento subjetivo, pois observava que na ordem do capitalismo internacional dos anos 1920 as pessoas estavam sendo assumidas como um objeto para si mesmas (auto alienadas e alienadas de outros indivíduos).

Neste ponto faz-se necessário, para uma reconstrução crítica tal qual o presente artigo pretende realizar, não desconsiderar que anteriormente a publicação de *História e Consciência de Classe*, em 1923, o tema sobre a esfera do trabalho já recebia uma dedicação distinta daquela apresentada por Marx na segunda metade do século XIX.

¹ A opção por traduzir “*Zusammenbruch*” por “colapso” visa promover a compreensão de um processo que se encontra em desenvolvimento. Ainda que culmine no colapso, neste momento da discussão lukacsiana a intenção não é a apresentação de um diagnóstico, mas sim de um prognóstico a se cumprir com a continuação do processo de fragmentação da experiência humana, e seu ulterior esgotamento (cf. Lukács, 2016, p. 506).

Observa-se aqui a distinção apresentada em 1904 pelo sociólogo alemão Max Weber que percorreu, em sua *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, sobre a tese de que foi graças a ética protestante do trabalho que tornou-se possível o surgimento e desenvolvimento do capitalismo.

De acordo com Weber a reforma protestante teria *proporcionado* o surgimento de condições sob as quais as pessoas passaram a assumir seus próprios negócios e a acumular riqueza com a projeção para vindouros investimentos o que, invariavelmente, dentro do horizonte descrito por Weber, teria favorecido o desenvolvimento e o crescimento do capitalismo moderno e, conseqüentemente, acabado por despontar no processo de industrialização em curso em vários países do norte da Europa graças a uma “combinação de circunstâncias [...] que permitiu o surgimento de fenômenos culturais em uma linha de desenvolvimento com significado e valores universais” (Weber, 1958, p. 15), não mais regulados por critérios metafísicos-religiosos, mas pelo capital.

A discussão proposta por Weber é clara quanto ao desenvolvimento tecnológico que tal processo de industrialização promoveu, e também é inequívoco quanto ao que resultou deste processo: uma cisão dos seres humanos da natureza e o desenvolvimento de um domínio positivo sobre a natureza através de uma regulação racional-mecanicista da realidade.

163

Invariavelmente, o desenvolvimento e o crescimento do capitalismo moderno acarretaram em outras mudanças, como, por exemplo, aquela que o próprio Weber apresentou em seus *Ensaio Reunidos da Sociologia da Religião*, de 1917 (Weber, 1982). Nesta obra Weber declara que uma teoria sobre a modernidade necessitaria, inicialmente, partir da compreensão da modernidade como sendo o período no qual se estabeleceu uma racionalização para uma conduta de vida irracional. A irracionalidade, da qual Weber discorre, refere-se ao desaparecimento das bases da cultura tradicional que foram suplantadas por sentimentos de uma *perda de sentido* e uma *perda de liberdade* na conduta de vida social, que implicaram em um maior esvaziamento de sentido, que ele já havia identificado na corrosão dos tradicionais valores da conduta de vida a partir dos tipos de ações racional-formais em exercício na modernidade (e que geraram custos sociais e culturais advindos da própria modernidade).

Ainda que tal resumo não promova um aprofundamento acerca das teses weberianas sobre a modernidade, a intenção por recuperar sua teoria da racionalização social é de proporcionar observar como a estrutura do próprio percurso argumentativo apresentado por Lukács teve influência da sociologia crítica de Weber – especialmente porque foi a partir da composição teórica de Weber que as teorias sociais elaboradas na primeira metade do século XX se constituíram, as quais passaram a promover uma compreensão do universo teórico social

que Weber havia inaugurado no início do século XX com discussões sobre o desenvolvimento do pensamento e o exercício da racionalidade circunscrito às sociedades capitalistas.

É também dentro deste universo que surgiu o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e a Teoria Crítica.

Ainda que em um primeiro momento não pareça óbvio conceber como que uma hipotética influência de Weber sobre Lukács possa ter impactado o entendimento lukacsiano da filosofia marxiana (assim como a sua produção intelectual), foi esta a ordenação intelectual que chegou até os teóricos críticos alemães da década de 1920 e que se manteve como diretriz para as pesquisas de teoria social crítica que consideraram a hipótese de que a evolução da moderna sociedade capitalista fosse o resultado de um processo de racionalidade “determinado pelo fato de que o complexo da racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática ao reificar as relações comunicativas da vida” (Habermas, 1981, p. 486).

Dentro deste debate, e frente ao universo social do século XXI no qual o tema da alienação e fetichização tem sua importância renovada pelas disposições em atuação do capitalismo avançado sobre as complexas sociedades contemporâneas, a intenção do presente artigo é observar duas instâncias, tendo como fio condutor a reconstrução crítica proposta por Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, que se pretende convergentes: de um lado György Lukács, especificamente o jovem Lukács dos anos 1920 que elaborou o conceito de reificação social e, do outro, os teóricos críticos frankfurtianos, que tiveram nos escritos do jovem Lukács um fator determinante para a revitalização da teoria marxiana e o subsequente desenvolvimento das pesquisas no *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, a partir dos anos de 1920.

164

A Alienação, Reificação e Racionalização Social

Uma perspectiva de análise, tal qual o presente artigo apresenta, que se pretende reconstrutiva não pode desconsiderar a crítica que assume que o mundo Ocidental² venha a ser compreendido através de da identificação de uma *espécie de identidade social* assumida a partir da “dominação teórica crescente da realidade por meio de conceitos abstratos cada vez mais precisos” (Weber, 1946, p. 293), que estabeleceu uma “racionalização no sentido da consecução

² Especificamente entendido como os países do hemisfério norte pertencentes à Europa Central e Ocidental, como Alemanha, França e Inglaterra, assim como os EUA, visto terem sido os países no qual se desenvolveu um modelo de racionalidade que dissolveu as bases filosóficas das crenças que eram parte essencial dos modelos tradicionais de sociedades pré-capitalistas (para mais, cf. Weber, 1958 & Habermas, 1981).

metódica de um certo objetivo prático dado por meio do cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (*ibidem*) através do qual “sujeitos agentes [passaram a] aprender a controlar seu mundo circundante” (Habermas, 1981, p. 239). Esta *nova racionalização* em exercício aprofundou a dissolução das bases metafísicas-religiosas (que já tinham sido iniciadas no século XVI com a Reforma Protestante) através da radical intensificação ocorrida na metade do século XVIII com o início da Revolução Industrial.

Foi nesta ordem que o desenvolvimento e a influência que os avanços científicos e tecnológicos, sobre a racionalidade social, exigiram novas abordagens teóricas. Ao longo do século XIX tais abordagens sofreram modificações, com o intento de “dar conta” das dinâmicas em desenvolvimento, mas foi apenas no século XX que tais discussões tiveram suas bases materiais fundamentadas na mudança de função da própria realidade histórica. A discussão proposta, e aprofundada, por Lukács em sua *História e Consciência de Classe* trouxe novo olhar sobre a questão ao abordar a *nova forma* de alienação com que se confrontavam os trabalhadores da indústria na década de 1920.

Em *História e Consciência de Classe* Lukács identificou que conjuntamente ao desenvolvimento da produção em massa (que transformou o modo de produção, o consumo, a cultura e, conseqüentemente, o que significava ser humano), passou a ocorrer o desenvolvimento de um processo surgido da regulação e legitimação da disposição social pela esfera do trabalho. Habermas aponta que Lukács identificou que tal processo se fundamentava no entendimento de que “o capitalismo se define por um modo de produção que não apenas coloca esse problema [da legitimação social], como também o resolve” (Habermas, 2014, p. 97), especificamente ao *oferecer* “uma legitimação da dominação que não desce mais do céu da tradição cultural, mas que pode ser erguida sobre a base do trabalho social” (*ibidem*), em uma ordem muito mais complexa do que aquela experienciada desde a Revolução Industrial e, concomitantemente, daquela debatida por Marx no século XIX. Muito mais complexa e muito mais avançada.

É possível ser considerado que ainda que menos complexo, o mundo descrito por Marx *já era* um mundo marcado por transformações e pelo surgimento de “subsistemas controlados pelo dinheiro e pelo poder, isto é, à economia capitalista e à administração estatal” (Repa, 2008, p. 79), os quais promoviam ao quadro institucional (lugar tradicional da legitimação política) ser “invadido imediatamente pelo sistema do trabalho social” (Nobre, 1998, p. 35) e forçava que a “ordem da propriedade se converte[sse] de relação política em relação de produção” (*ibidem*), uma ordem que era guiada pela noção da:

[...] superioridade do modelo de produção capitalista sobre os [modelos] anteriores [que era] fundada em dois elementos: na instauração de um mecanismo econômico que permite a ampliação constante dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, bem como na criação de uma legitimação econômica sob a qual o sistema de dominação pode ser adaptado às novas exigências de racionalidade desses subsistemas em desenvolvimento (Habermas, 2014, p. 99).

Deste modo, não parece absurdo conceber que a partir de *um maior desenvolvimento* do sistema capitalista, seu nível de complexidade e atuação sobre a sociedade tenham se intensificado. É neste ponto que a *História e Consciência de Classe* surge.

A intensificação das relações pautadas pelo capitalismo implicou que objetos se transformassem em sujeitos, assumindo características ativas e determinantes, enquanto os sujeitos se transformassem em objetos passivos e determinados. Lukács compreendeu que a transformação da sociedade, como um todo, ocorreu com a ampliação da influência do sistema capitalista de tal modo como anteriormente apontado por Weber. É por isso que *parece* que a análise lukacsiana tenha sido influenciada pelas teses weberianas sobre a *perda de liberdade* e a *perda de sentido*, especialmente ao atentar-se sobre a mudança ocorrida da *crítica da sociedade para uma crítica da razão* (uma mudança que se fundamentou no reconhecimento daquilo que Weber estabeleceu como percurso investigativo que, como afirma Horkheimer, observou “desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso” (Horkheimer, 2010, p. 7).

166

A mudança promovida pelo diagnóstico lukacsiano foi *recebida* pelos teóricos críticos frankfurtianos que passaram a identificar diferenças entre o conceito marxiano de alienação, que era compreendido como a condição geral de distanciamento entre seres humanos e natureza, e, também, a apresentação de uma conceitualização mais ampla de fetichismo da mercadoria.

Mas quão mais amplo? Lukács descreve que o processo de reificação social sob o capitalismo promove que as *coisas* se tornem *como que pessoas* e, por seu turno, promove também que *as pessoas* se tornem *como que coisas*, fazendo com que as coisas (tanto objetos subjetivados quanto indivíduos objetificados) passem a assumir uma *vida espectral própria*.

A mudança promovida por este novo diagnóstico proporcionou identificar como uma articulação identificada entre a teoria da racionalização social e uma crítica da razão cognitivo-instrumental (surgida principalmente pela redução que se pode atestar a partir do modelo de racionalidade prática em exercício, oriunda da própria predominância de um modelo de ação

cognitivo-instrumental), é algo que, como Habermas sugere, “Weber partilha com Marx, por um lado, e com Horkheimer e Adorno, por outro” (Habermas, 1981, p. 208), por tratar-se de um processo de racionalização social, isto é, um processo seletivo dos potenciais de racionalidade que se encontram “inscritos nas estruturas de consciência moderna” (Repa, 2008, p. 214), o que inaugurou a compreensão de que a institucionalização do complexo cognitivo-instrumental nos sistemas culturais e da produção científica fosse algo já circunscrito tanto na teoria marxiana do desdobramento das forças produtivas, que discutia como “a ampliação do saber empírico originava-se do aprimoramento das técnicas de produção e a mobilização, qualificação e organização cada vez mais eficazes da força de trabalho socialmente útil” (Habermas, 1981, p. 208), quanto na teoria weberiana de um “subsistema de ação racional com respeito a fins em que o racionalismo ocidental se desdobra socialmente” (Habermas, 1981, p. 208).

Uma identificação tal como esta parece permitir *suspeitar* que a crítica social da primeira metade do século XX (i.e. Lukács e os teóricos críticos frankfurtianos) tenha interpretado Marx a partir da perspectiva weberiana que passou a conceber que “sob o signo de uma razão instrumental autonomizada, a racionalidade da dominação da natureza fundiu-se com a irracionalidade da dominação de classes” (Habermas, 1981, p. 208), fazendo com que as “forças de produção desencadeadas estabilizassem as relações de produção alienantes” (*ibidem*) ao terem deslocado a perspectiva weberiana do *desencantamento do mundo* para uma perspectiva de *dessubstancialização da razão*.

Talvez isto explique *como* a perspectiva de *dessubstancialização da razão* tenha reconhecido no processo de racionalização social um processo de formalização da razão, algo que “inverte sem cerimônias a estimativa positiva de Marx: ciência e técnica, para Marx, um potencial univocamente emancipador, tornam-se elas mesmas o *medium* da repressão social” (Habermas, 1981, p. 208), ainda que isto não explique como sem a influência de Lukács teria sido possível a apropriação da teoria marxiana, por um viés weberiano, pelos teóricos críticos da primeira geração.

De fato, a tradição do século XX interpretou Weber como um continuador da tradição de seus antecessores dos séculos XVIII e XIX, particularmente quando Weber declarou que o processo de racionalização social viria a impulsionar as ciências sociais a desempenharem um papel social cada vez maior e mais atuante – ainda que a própria análise realizada por Weber, sobre os correlatos institucionais da progressiva (e cada vez mais intensa) racionalização social, tivesse já compreendido que “a racionalização da sociedade não permite qualquer perspectiva utópica” (Wellmer, 1991, p. 41), o que enredaria a modernidade ser entendida como um “novo

tipo de sistema desumanizado” (Wellmer, 1991, p. 41), e que demonstra certo afastamento da tradição crítica do século XIX.

Excetuando-se as possíveis restrições que a própria teoria weberiana tenha se imposto, o conceito de racionalidade formal elaborado por Weber propunha que qualquer previsibilidade das ações reguladas ocorreria mediante aspectos estratégicos e instrumentais atuantes sobre as condições sociais dadas. Sobre este ponto, Habermas afirma que Weber teria entendido que a racionalidade formal reuniria as determinações que possibilitariam a calculabilidade das ações que aumentaria “a eficácia dos meios disponíveis” (Habermas, 1981, p. 461) e permitiria “a correção da escolha dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais dadas” (Habermas, 1981, p. 461), o explicaria Weber ter suposto o que viria a ser o desenvolvimento de uma sociedade capitalista avançada e racionalmente administrada (na qual a perspectiva da revolução era menos possível, senão improvável).

No entanto, o diagnóstico weberiano também promove compreender que nas modernas sociedades capitalistas, a nova organização racional proposta pelo sistema capitalista estava, em si, promovendo uma perda de racionalidade “na medida em que as ações poderiam ser julgadas, planejadas e justificadas somente sob o aspecto cognitivo” (Habermas, 1981, p. 459) por causa do “aumento de racionalidade que ocorre com a diferenciação de uma esfera cognitiva de valores e de processos de aprendizagem cientificamente organizados” (Habermas, 1981, p. 459).

Sobre tais aspectos, a filosofia lukacsiana *parece* ter encontrado uma nova chave de compreensão conceitual da filosofia marxiana.

A Reificação Social Lukacsiana

Compreender a história da crítica social, do início do século XX, sob uma perspectiva de história evolutiva aponta para a identificação dos diagnósticos que se alteram. Sob este aspecto, ao ser equiparada a conceitualização de uma racionalidade com respeito a fins com um modelo de razão cognitiva-instrumental, a noção de racionalidade formal passou a ser assumida pelos teóricos críticos frankfurtianos como uma “razão subjetiva [que] se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (Horkheimer, 2010, 11) que só poderia ter sido compreendida frente à “crescente ‘reificação’” (Wellmer, 1991, p. 41) identificável por Lukács no processo de racionalização social das modernas sociedades capitalistas.

Deste modo, o conceito de “reificação” (*Verdinglichung*) proporcionaria entender como os aspectos interpretativos da teoria da racionalização de Max Weber se deram sob uma influência do marxismo ocidental³ quando analisada a *destruição* da identidade social ocorrida após o desprendimento dos sistemas de ação racional com relação a fins que foi observada por Lukács em *História e Consciência de Classe*. Coutinho (1996, p. 17) aponta que o procedimento realizado por Lukács teria sido possível porque ele identificou que:

[...] o capitalismo tardio revelava uma característica nova da maior importância: a luta para evitar as crises e, ao mesmo tempo, assegurar a dominação dos monopólios teria levado o capitalismo a tentar “racionalizar” – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando todo um vasto e diversificado sistema destinado a manipular a vida dos indivíduos (Coutinho, 1996, p. 17).

Ao ser considerada a existência de uma espécie de confluência entre Weber e Lukács, o questionamento teórico crítico sobre a racionalização, enquanto algo que significa “a autonomização dos subsistemas de ação racional com respeito a fins” (Habermas, 1981, p. 470), passa a ser entendido como algo fortemente influenciado pelo pensamento lukacsiano que promoveu à *Dialética do Esclarecimento* asseverar que “o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 35), visto que “com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens [que] foram enfeitizadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 35).

A compreensão das teses weberianas por Lukács demarcou a mudança da análise da racionalização social para uma interpretação da racionalização capitalista como reificação, algo ilustrado na descrição apresentada por Horkheimer sobre “a superorganização moderna, que virtualmente reduz o indivíduo a uma simples célula de reação funcional” (Horkheimer, 2010,

³ *Grosso modo*, sobre marxismo ocidental se compreende aquilo que se refere ao conjunto de análises teóricas de orientação marxiana que se estabeleceu, principalmente, na Europa Ocidental e Central, mas que diferia do marxismo oficial, interpretação vigente na antiga URSS e nos países socialistas da Europa Oriental. Netto (1996) apresenta uma abordagem mais cuidadosa sobre o assunto ao declarar que o marxismo ocidental deveria ser a *primeira questão* a ser enfrentada quando tratamos de Lukács porque “deve-se ir além do componente sócio-político do patamar histórico-social que está na sua gênese e marca o seu envolver, bem como de certos traços culturais nele presentes – que é necessário salientar, com a máxima ênfase, é a sua estrita *dimensão teórica*. Com efeito, a particularidade do marxismo ocidental parece ultrapassar largamente os aspectos, sem dúvida, significativos, que a maioria dos investigadores já acentuou (sua vigência acadêmica, as inovações temáticas, a ampliação do universo dos objetos de análise, a oposição e a crítica ao dogmatismo e ao escolasticismo do marxismo soviético, a interlocução séria e qualificada com tendências do ‘pensamento burguês’, a atenção a fenômenos emergentes na ordem burguesa, etc.” (Netto, 1996, p. 9, grifos do próprio autor). Para além disso, o autor pontua que por marxismo ocidental ainda é possível compreender aquelas teorias de orientação marxiana que “rechaça[m] de plano qualquer impostação teórica ontológica” (Netto, 1996, p. 14).

p. 149) e que transforma a classe operária em “partes orgânicas do sistema socioeconômico” (Horkheimer, 2010, p. 149).

Ao compreender que as interações sociais referem-se a ações coordenadas por um modelo de ação estratégica orientada pelo capital, Lukács proporcionou um entendimento sobre as teses weberianas da racionalização social que com Weber não haviam se dedicado a compreender que:

[...] o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa (Lukács, 2016, p. 193).

A concepção lukacsiana sobre a reificação representou o aspecto que passou a dar conta das interações sociais que se encontravam sendo reguladas pelo capitalismo (interações estas que eram anteriormente reguladas por normas e valores constituintes nas tradicionais sociedades pré-capitalistas), pois passou a assumir que, como Habermas aponta, “a reificação das relações sociais (e da relação dos indivíduos consigo mesmos) encontra sua expressão na forma de organização da empresa capitalista” (1981, p. 481), a mesma empresa que se encontra separada “da economia doméstica e [que] institucionaliza a ação empresarial” (1981, p. 481). Sendo assim, a teoria da reificação é, para Lukács, uma teoria da constituição da realidade social⁴ e foi como tal assumida pela primeira geração de teóricos críticos.

170

Ao ter compreendido a diferenciação da esfera econômica (regida por valores de troca) e a *deformação do mundo social* (que configura a interação dos atores sociais e determina tanto a experiência social quanto a experiência subjetiva), Lukács identificou a objetivação existente na regulação das interações dos atores sociais e empreendeu uma análise que passou a observar como “a racionalidade técnica e a economia tendem a submeter todos os âmbitos da existência humana, oprimindo as outras formas de racionalidade e provocando problemas sociais” (Pinzani, 2009, p. 37).

⁴ Para Lukács a reificação era tida como um conceito que descreveria o desenvolvimento lógico e histórico do fenômeno de alienação e do fetichismo da mercadoria, mas que iria para além destes ao descrever a nova configuração histórica de sua análise social. Leo Maar aponta que o pressuposto básico para a análise que Lukács empreende sobre a realidade social “é a translação desta estrutura de ‘objetivação’ (realidade alienada) para a tradição filosófica a fim de contracenar-la com o conceito de consciência, cerne da apreensão filosófica moderna da prática” (Leo Maar, 1996, p. 37) e aponta isso porque compreende que Lukács não assumiu sua teoria como uma teoria descritiva, mas como “uma teoria negativa da constituição do objeto” (Leo Maar, 1996, p. 35), que buscava inverter a estrutura da realidade que havia se transformado em uma *coisa*.

Considerando que o conceito de reificação elaborado por Lukács tenha sido desenvolvido a partir da análise marxiana sobre a forma mercadoria, especificamente quanto ao caráter fetichista da mercadoria, não causa confusão considerações a respeito do reconhecimento, por parte de Lukács, sobre a conversão da força de trabalho em mercadoria (no âmbito da produção), e também em sua conseqüente transformação em *uma coisa que se vende*, no mercado. No entanto, o que Lukács promoveu foi a elaboração de uma crítica de modo muito mais complexo do que aquele descrito por Marx, pois compreendeu que circunscrita à esfera da produção de bens como valores de troca, também *reinava* uma dinâmica inteiramente distinta daquelas relações que eram reguladas por normas (relações de interação na esfera do trabalho social e que eram relativas à tradição), que tinha consigo o próprio “mecanismo de coordenação da ação nas orientações da ação econômica, [que estava] desconectada do contexto e vinculada ao meio de valor de troca ou dinheiro” (Menezes, 2009, p. 154).

Sendo assim, algo que seria específico a este processo debatido por Lukács é o *predomínio da coisa*⁵, do objeto sobre o sujeito, sobre os atores sociais. Uma constatação que aponta para a inversão ocorrida entre a verdade do processo pelo qual a realidade aparentaria ser em sua *forma imediata*, aparência esta que para o capitalista “assume necessariamente a forma de uma atividade” (Lukács, 2016, p. 337), ainda que objetivamente aparente, enquanto que para o trabalhador (desprovido da imagem de atividade aparente), tal aparência “tende a ser sua escravização sem limites” (Lukács, 2016, p. 337), que acarreta ao trabalhador, enquanto objeto, sofrer um “processo em que se transforma em mercadoria e se reduz à simples quantidade” (Lukács, 2016, p. 337).

Na medida em que as interações sociais deixaram de ser reguladas por normas e valores amparados em uma tradição, mas mediante um *medium* do valor de troca, os atores sociais passaram a assumir uma atitude objetivante uns em relação aos outros (e consigo próprios), que acarretou que o mecanismo de coordenação de ação passasse a ser algo externo aos próprios indivíduos da interação.

Ao avançar no debate, parece haver maior corroboração para a suspeita inicial de que a discussão lukacsiana tenha surgido a partir da compreensão que teve do caráter da racionalização social que havia sido diagnosticada por Weber, especificamente quando tratou

⁵ Por “predomínio da coisa” se compreende a objetividade ilusória analisada por Lukács, a qual se fundamenta na estrutura mercantil que passou a estabelecer às relações interpessoais assumirem um caráter de relação entre coisas, uma “duplicação da personalidade, essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente desse movimento)” (Lukács, 2016, p. 336).

da “‘ascese intramundana’ para o nascimento ‘espírito’ do capitalismo” (Lukács, 2016, p. 336). Sobre este aspecto, Habermas aponta para o entendimento de como a reiteração da noção de que “a forma-mercadoria se impõe sobre a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista” (Habermas, 1981, p. 481), originalmente elaborada por Marx foi ampliada no pensamento lukacsiano.

Talvez caiba aqui supor que Lukács tenha procedido deste modo ao ter assumido *todos* os fenômenos do racionalismo ocidental como indícios do processo de uma *capitalização completa sobre a sociedade inteira*, e, por isso, teria passado a correlacionar o processo de racionalização social à uma perspectiva de reificação dos indivíduos e das próprias relações interpessoais, tendo, como horizonte argumentativo, as relações sociais existentes na esfera do trabalho.

Habermas aponta que Lukács teria recorrido ao conceito de racionalidade formal elaborado por Weber para auxiliar na identificação de possíveis aproximações entre a ação racional com respeito a fins (pertencente à esfera econômica) e outros âmbitos da vida social quando procurou compreender os resultados advindos dos processos de racionalização social em exercício nas modernas sociedades capitalistas.

Não parece ser uma hipótese fraca, pois o próprio Lukács apresentou um questionamento sobre tal situação orientando-se pela compreensão de que as interações sociais não mais eram coordenadas pela tradição, como descritas por Max Weber, mas por um processo de objetivação (*Objektivierung*), ou mesmo de coisificação (*Versachlichung*) que as reordenava e tornava possível a realização do capital para dentro do mundo social, o que transformava as relações sociais em relações instrumentais⁶.

Uma vida regida por uma conduta de valores de troca acarreta na fragmentação, e ulterior destruição, do mundo social, transformando-o em um mundo objetivo que incutiria aos indivíduos uma atitude objetivante inteiramente regulada por um modelo de ação orientada ao êxito.

⁶ É possível, aqui, identificar uma aproximação da formulação lukacsiana sobre a objetivação das relações sociais com os escritos do Marx tardio, especificamente quando Marx tratou sobre a forma suprapessoal de dominação que ocorria através da mercadoria. Tal hipótese tornar-se-ia compreensível ao atentarmos para a afirmação marxiana de que “a dissolução de todos os produtos e atividade em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (Marx, 2011, p. 156), o que se apresenta como algo que parece acarretar em uma “dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes que forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêm uma atividade ou produto para si” (Marx, 2011, p. 157), daí que “seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (Marx, 2011, p. 156).

Trata-se aqui de uma discussão que aponta para o horizonte instrumental que havia sido identificado, horizonte este temia-se acabaria por, finalmente, converter em objetos de articulação todos os atores sociais que se encontrariam regulados por um *modelo de ação estratégica de orientação individualista*, advindo da “forma de objetividade dominante na sociedade capitalista [que] prejudga as relações com o mundo, o modo pelo qual os sujeitos capazes de falar e agir podem se referir a algo no mundo objetivo, no mundo social e no respectivo mundo subjetivo” (Habermas, 1981, p. 474).

Entretanto, Habermas aponta que frente ao mundo que problematizava, Lukács teria, de certo modo, convergido sua análise sobre as propriedades da racionalização formal recuperando uma noção do idealismo objetivo porque não cessou de buscar por potenciais saídas do domínio da reificação social. Ainda que Habermas elogie a recusa de Lukács por adentrar na aporia identificável na *Dialética do Esclarecimento*, tal orientação acabou por comprometer o próprio desenvolvimento lukacsiano do conceito weberiano de racionalidade formal: seguindo o raciocínio apresentado por Habermas, Lukács teria, a partir do âmbito de uma teoria da ação, procurado apreender a realidade social através de uma certa ação formalista-racional que refutava quaisquer *pretensões dogmáticas* da razão objetiva, pois compreendia que “essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade” (Lukács, 2016, p. 223).

Isto, de acordo com Habermas, teria acarretado à Lukács pressupor uma certa unidade entre as razões teórica e prática (no que Habermas entende ter sido algo realizado nos moldes de um espírito absoluto hegeliano⁷) que era contrária à perspectiva apresentada por Weber sobre o paradoxo da modernidade. Segundo Habermas, tal distinção referiu-se a compreensão de que:

[...] os paradoxos da racionalização social justamente no fato de que a constituição (e a corporificação institucional) da racionalidade formal não é, enquanto tal, de maneira alguma irracional, mas está em conexão com os processos de aprendizagem que tanto excluem uma retomada fundamentada de imagens metafísicas do mundo quanto a associação com a razão objetiva (Habermas, 1981, p. 482).

⁷ Sobre este ponto Habermas afirma que Lukács adotou sem análise os conceitos fundamentais da lógica hegeliana e, por isso, “ele pressupõe a unidade de razão teórica e razão prática no plano conceitual do espírito absoluto” (Habermas, 1981, p. 484) porque em *História e Consciência de Classe* Lukács assumiu o conceito de totalidade como algo que se referia ao “ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre a razão e sensibilidade, entre forma e matéria. [Visto que] para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem” (Lukács, 2016, p. 286).

A Teoria Crítica, e Habermas, a partir de Lukács

Ao ser considerado que Lukács tenha partido da asserção de que a integração da conduta dos membros participantes das modernas sociedades capitalistas tenha implicado na própria coordenação de grupos sociais de interesses distintos (grupos que se mantêm unidos mesmo frente a vários e distintos imperativos sistêmicos⁸), torna-se compreensível como um pensador como Habermas pôde rever o próprio conceito de reificação lukacsiano em sua teoria reconstrutiva a partir da deformação promovida sobre as interações comunicacionais do mundo da vida (*Lebenswelt*), tal qual é apontado por Giddens, quando declara que:

[...] é essencial para a reformulação habermasiana do conceito de reificação que a problemática da reificação não seja associada, como foi feito por Lukács e pela Escola de Frankfurt, à concepção de racionalização (ou de ação racional com respeito a fins). Em vez disso, a reificação pode ser correlacionada às formas em que “as condições funcionais de reprodução sistêmica” nas modernas sociedades colidem entre si e acabam por deteriorar o fundamento racional de uma ação comunicativa no mundo da vida (Giddens, 1991, p. 105).

Ainda que sejam identificáveis distinções entre Weber e Lukács, a aproximação entre os dois pensadores é reconhecível principalmente a partir da observação da institucionalização que ocorreu de um modelo de racionalidade formal oriunda da dissolução da unidade da razão, tão importante para a crítica social que se seguiu.

A relevância é tamanha, que este tipo de reconhecimento proporcionou Habermas compreender que a posição teórica assumida por Lukács, a respeito de sua interpretação dos sistemas culturais (sistemas estes que se encontravam, e se encontram, apartados da dissolução da razão) não eram resultantes de um enfrentamento de esferas irreconciliáveis circunscritas a um horizonte de um sistema de ações inteiramente racionalizado. Entendimento distinto daquele assumido por Horkheimer e Adorno, e que é algo de suma importância para a reconstrução crítica elaborada por Habermas.

Aponto para esta constatação porque ela é suficientemente importante para proporcionar compreensão sobre como Habermas pôde identificar uma espécie de esboço de um conceito

⁸ Os ditos “grupos sociais de interesses distintos”, que se mantêm unidos frente aos imperativos, são compreendidos por Lukács como sendo o proletariado. Em *História e Consciência de Classe*, Lukács reformulou a teoria marxiana “cancelando a possibilidade de toma-la como teoria social revolucionária de natureza ontológica, que hipoteca o seu estatuto e a sua verdade teórica à consciência possível do sujeito revolucionário, o proletariado” (Netto, 1996, p. 11), não desconsiderando a questão da unidade do proletariado, mas a tematizando pelo viés de uma problemática partidário-organizativa da classe operária que estava sendo analisada. Deste modo, Lukács buscou por fundamentos empíricos para sua afirmação, ao invés de recorrer a uma projeção teórica.

comunicativo de ação na teoria lukacsiana da reificação, precisamente quando considerou um tipo específico de racionalização que poderia vir a confrontar o modelo de ação racional cognitivo-instrumental que avança sobre a esfera social. Nesta ordem, Habermas pôde, inclusive, inquirir sobre:

[...] a questão de saber se a crítica do caráter incompleto da racionalização que se apresenta como reificação não faz que se tome consciência de uma relação de complemento entre a racionalidade cognitivo-instrumental de um lado, e as racionalidades prático-moral e estético-expressiva, de outro lado, na qualidade de padrão de medida que é imanente ao conceito não redutor de práxis, podemos dizer, imanente à própria ação comunicativa (Habermas, 1981, p. 485).

Considerando que tal suposição se sustente, ter-se-ia uma possível compreensão de um dos pontos das críticas levantadas por Habermas a Lukács, sendo esta, na verdade, uma suposição própria de Habermas de que ainda que Lukács tenha pensado em termos de uma realização revolucionária da filosofia, ele promoveu uma conversão da teoria em prática.

Não se trata de um problema menor a atribuição de um aspecto revolucionário à filosofia, que exigiria admitir a própria filosofia como “senhora não só do pensamento da totalidade, que é hipostasiado como ordem no mundo” (Habermas, 1981, p. 486), mas, também, senhora “do processo histórico-universal, do desdobramento histórico dessa totalidade por meio da práxis autoconsciente do que se deixa esclarecer pela filosofia a respeito de seu papel ativo no processo de autorrealização da razão” (Habermas, 1981, p. 486). Questões que ainda ganham mais peso ao ser compreendido o “altíssimo nível de abstração em que é posta a ação prática-política [...] que sinaliza exatamente a dificuldade de verificar em concreto a verdade do conhecimento secretado pela teoria [lukacsiana]” (Netto, 1996, p. 11).

175

Ainda que Lukács tenha atribuído à filosofia contemporânea um alcance muito maior do que aquele que havia sido atribuído em outras épocas, ele não deixa de considerar a consciência como uma espécie de sujeito-objeto da história em seu todo, mesmo que, como Habermas alerta, Lukács tenha elaborado sua teoria frente a um contexto histórico-social no qual o padrão da racionalidade se encontrava determinado por um complexo de racionalidade cognitiva-instrumental (que Lukács compreendeu como algo que se impunha sobre a racionalidade prática e reificava as práticas comunicativas da vida social).

É significativamente interessante Habermas apontar para o aspecto da conversão da teoria em prática realizada por Lukács, mesmo quando tal empreendimento já havia sido assumido por Marx.

Em termos marxianos, teoria e práxis foram compreendidas como o complexo de mediações para a compreensão da sociabilidade concreta, e ainda que isto não signifique que tanto teoria quanto prática não possam englobar tudo (visto que Marx assumiu como pressuposto que o real fosse compreendido dialeticamente, onde o sensível, ou concreto, figuraria como a síntese de múltiplas determinações que não aceitavam que a totalidade viesse a existir sob a figura de uma determinação), a noção marxiana da práxis revolucionária, apresentada nas *Teses sobre Feuerbach*, já havia declarado que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnlich Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n' *A essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (Marx, 2007, p. 533).

176

Parece-me que o ponto que difere, entre Marx e Lukács, especificamente para Habermas, é Weber. Tal afirmação busca-se valer do próprio percurso investigativo apresentado por Habermas, no qual Weber é compreendido como o pensador que investigou as analogias estruturais entre as formas de organização das empresas capitalistas e a burocracia pública, para descrever o caráter abrangente da racionalização social, e, seguidamente, Lukács levou tais investigações em consideração ao assumir que os indícios do processo de capitalização completa da sociedade eram, em si, fenômenos do racionalismo ocidental. Algo que Marx não previu.

A influência de Lukács sobre os teóricos críticos de Frankfurt, tanto os membros da primeira geração quanto da segunda geração, na figura de Habermas, é notável. E isto mesmo que Horkheimer e Adorno, especificamente, tenham sido os grandes herdeiros da leitura que Lukács fez das teses weberianas, os autores da *Dialética do Esclarecimento* parecem ter voltado suas atenções para as consequências de uma filosofia da história objetiva (nos próprios moldes da teoria lukacsiana), mas de um modo tal que transformaram a tese da racionalização social de Weber (apoiando-se na formulação lukacsiana de compreender a racionalização social como reificação da consciência) em uma crítica da razão instrumental na qual:

[...] tanto a ciência oficial, positivista, quanto a ciência opositiva, crítica, não se apresentam mais como forças produtivas capazes de romper as relações de produção. Pelo contrário, ocorre uma simbiose de forças produtivas e relações de produção que desmentem as expectativas marxistas sobre a emancipação da sociedade (Repa, 2008, p. 150).

Não parece adequado afirmar que os autores da *Dialética do Esclarecimento* tenham feito uma má leitura, porque a própria perspectiva de calculabilidade das ações racionais, conceitualização reconhecidamente orientada pelo conceito de racionalidade formal e que enreda em si o modelo de racionalidade com respeito a fins que caracteriza a compreensão das modernas sociedades capitalistas, havia sido cunhado por Weber e impulsionado por Lukács, quando passou a compreender como se dava o exercício deste modelo de racionalidade com respeito a fins sobre os fenômenos sociais⁹ porque “o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendessem suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura” (Lukács, 2016, p. 214), mas Horkheimer e Adorno orientaram suas críticas apenas para os aspectos cognitivos-instrumentais da crítica lukacsiana (ao ponto de identificarem que o processo de racionalização social era, na verdade, um processo de reificação).

177

De qualquer modo, ainda que com claras distinções interpretativas, não parece que tanto a leitura assumida pela primeira geração de teóricos críticos (principalmente nas figuras de Horkheimer e Adorno) quanto aquela assumida por Habermas fujam da teoria do jovem Lukács de *História e Consciência de Classes*. Isso é admirável porque aponta para o mútuo reconhecimento de ter sido Lukács quem formulou o modo pelo qual as modernas sociedades capitalistas são alicerçadas por princípios normativos assentados em uma racionalização cultural caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo e pelo controle organizativo e instrumental dos processos sociais, algo que pode ser descrito como uma conduta racional da

⁹ Em um interessante estudo Teixeira descreve como as referências que Lukács faz de Weber apontam para o grande conhecimento que Lukács tinha da obra weberiana, algo que permite conceber que “o filósofo húngaro tinha de fato um vasto conhecimento da obra weberiana, já que cita os trabalhos de Weber sobre política, religião (não só os escritos geralmente mais lidos, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas também as partes sobre o hinduísmo e o confucionismo), ciência (Lukács não cita nenhum texto em particular nesse caso, mas refere-se indiretamente aos escritos metodológicos de Weber), além de diferentes partes de *Economia e Sociedade* (sobre a sociologia do direito e os tipos puros de dominação legítima)” (Teixeira, 2010, p. 157). A autora chega, até, a listar dez referências weberianas existentes no primeiro capítulo de *História e Consciência de Classe*. Todavia, para além disto é inegável que a incorporação de alguns dos aspectos da teoria social weberiana parecem ter sido essenciais para a investigação lukacsiana sobre o capitalismo moderno, pois, como pontua Arato (1972, p. 33), “as categorias weberianas não são mecanicamente utilizadas por Lukács; elas somente entram em jogo quando requisitadas pelo desdobramento de um quadro dinâmico marxista. A análise da reificação se move por meio dos movimentos do ‘trabalho alienado’, da reificação da sociedade capitalista como um todo e da reificação da consciência na ciência e filosofia da burguesia”.

vida¹⁰ (*methodische Lebensführung*) que forçou a internalização de valores e ideias sobre os atores sociais que não mais exigia apenas e tão-somente uma “constatação de fatores materiais, [mas sim] faz-se necessária uma internalização de valores e ideias” (Argüello, 1997, p. 70-71).

O modelo de racionalização social descrito por Weber é claramente assumido como a base teórica que proporciona a compreensão de *toda* a tendência ocidental ao desenvolvimento das forças técnicas-produtivas, mas não fosse esta compreensão impulsionada à totalidade pela leitura marxiana do jovem Lukács, o próprio desenvolvimento da Teoria Crítica inexistiria, ao menos tal qual a conhecemos, de tal modo que possivelmente não teríamos uma crítica da identificação e análise crítica sobre o processo de reificação nas complexas sociedades do capitalismo avançado.

Referências

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (2006). *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ARATO, A. (1972). “Lukács’ Theory of Reification”. In: *Telos*, n. 11.

ARGÜELLO, K. (1997). *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica.

COUTINHO, C. N. (1996). “Lukács: A Ontologia e a Política”. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial.

GIDDENS, A. (1991). “Reason without Revolution? Habermas’s Theorie des Kommunikativen Handelns”. In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

HABERMAS, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (2014). *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp.

HORKHEIMER, M. (2010). *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora.

LEO MAAR, W. (1996). “A reificação como realidade social: Práxis, Trabalho e Crítica Imanente em HCC”. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial.

¹⁰ A “conduta racional da vida” é uma definição habermasiana que implica na compreensão sobre a conexão que Weber atribuiu entre as racionalizações cultural e social, que passou a considerar a modernidade como sendo constituída por processos de aprendizagem que foram socialmente institucionalizados e “desacoplados da ação orientada ao entendimento” (Habermas, 1981, p. 102), principalmente por causa da formação de subsistemas regidos por uma ação com respeito a fins que eram controlados por princípios econômicos racionalizados (como o dinheiro) e por uma administração racional (o poder governamental burocrático).

- LUKÁCS, G. (2009). *A Teoria do Romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora34.
- _____. (2016). *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- MACEY, D. (2001). *Dictionary of Critical Theory*. London: Penguin.
- MARX, K. (2007). *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle & Nélio Schneider & Luciano Cavani Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2011). *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858 & Esboços da Crítica Economia Política*. Tradução de Mario Duayer & Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2017). *O Capital, crítica da economia política: Livro I, o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MENEZES, A. B. N. T. (2009). *Habermas e a Modernidade: Uma “Metacrítica da Razão Instrumental”*. Natal: EDUFRN.
- NETTO, J. P. (1996). “Lukács e o Marxismo Ocidental”. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- NOBRE, M. (1998). *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminaras/FAPESP.
- PINZANI, A. (2009). *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed.
- REPA, L. (2008). *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular.
- ROSE, G. (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: Verso.
- TEIXEIRA, M. (2010). *Razão e Reificação: Um estudo sobre Max Weber em “História e Consciência de Classe” de Georg Lukács*. Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado (in mimeo).
- WEBER, M. (1946). “Directions of the Abnegation of the World”. In: GERTH & MILLS. (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- _____. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner’s Sons.
- _____. (1982). *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC.
- WELLMER, A. (1991). “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

ASTUCIA DEL DESPERTAR: ¿RASTROS DE *HISTORIA Y* *CONCIENCIA DE CLASE* EN EL PROYECTO POLÍTICO DE WALTER BENJAMIN?

MARÍA BELFORTE

María Belforte es doctora por la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el área de Filosofía. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), docente de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
E-mail: mariabelforte@yahoo.com

Resumen: El impacto de *Historia y conciencia de clase* en el pensamiento de Walter Benjamin ha sido señalado numerosas veces por los estudios que abordaron la filosofía del intelectual berlinés. Sin embargo, importantes aspectos de este vínculo quedan aún por ser examinados en detalle. El presente artículo se propone analizar la recepción de la obra de 1923 en el marco del proyecto político de Walter Benjamin iniciado hacia finales de la década del veinte. En esta recuperación teórica del filósofo húngaro en la obra de Benjamin se apela a dos conceptos: el de astucia y el de falsa conciencia. Benjamin incorpora el concepto de astucia para elaborar una teoría del despertar histórico en el contexto de un profundo examen de la novela de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*. Desarrolla además un esbozo de una “dialéctica del despertar” junto a un estudio de la experiencia político-estética del surrealismo y un uso del concepto de falsa conciencia que muestra continuidades y diferencias con el que se encuentra presente en *Historia y conciencia de clase*.

Palabras clave: Conciencia de clase, falsa conciencia, astucia, dialéctica marxista

Introducción

Se puede caracterizar la recepción de *Historia y conciencia de clase* por parte de Walter Benjamin a partir de dos atributos que se encuentran presentes en la obra del filósofo berlinés en general. Por un lado, la lectura se enmarca en un proceso biográfico complejo y dinámico en el que Benjamin va transformando sus proyectos intelectuales de la mano de experiencias de vida significativas. Por otro lado, la forma de apropiación del libro de György Lukács es atravesada por un proceso de resignificación, por medio de una puesta en juego de sus conceptos en el contexto de un proyecto con sentido propio y original.

El giro político de Benjamin hacia mediados de la década del veinte ha sido señalado numerosas veces por los estudios sobre su obra y las biografías indican el particular contexto de concordancia entre el encuentro y enamoramiento de Asja Lacis y la lectura de *Historia y conciencia de clase*.¹ Hay testimonio en su correspondencia de la importancia de la obra bajo las condiciones señaladas de su recepción. En una carta a Scholem de septiembre de 1924, Benjamin escribe: “a partir de consideraciones políticas, Lukács llega a afirmaciones en la epistemología que al menos en parte y tal vez no con un alcance tan amplio como los que yo al principio asumí, son para mí muy familiares o confirmatorias” (Br I, p. 355).²

181

Benjamin hace aquí explícito su interés de adentrarse en la obra de 1923 para confrontarla con la dirección de su propio pensamiento, fuertemente dinamizado en este periodo y en proceso de decisión respecto de su posicionamiento político con el comunismo: “Por cierto quiero estudiar el libro de Lukács lo más pronto posible y me extrañaría si los fundamentos de mi nihilismo no se manifestaran en la confrontación antagónica con los conceptos y afirmaciones hegelianos de la dialéctica contra el comunismo” (Br I, p. 355).

Rescata además el fundamento antiburgués del vínculo teoría-práctica de la perspectiva lukácsiana como criterio intelectual de análisis teórico que debe encontrarse anclado a la dinámica de los hechos históricos: “En el ámbito del comunismo, me parece que el problema ‘teoría y praxis’ es tal que, a pesar de toda la disparidad que debe ser preservada entre estos dos planos, una comprensión definitiva en la teoría está vinculada precisamente aquí a la práctica. Al menos está claro para mí cómo en Lukács esta afirmación posee un núcleo filosófico duro y todo lo demás es palabrería burguesa y demagógica” (id.). En este sentido, Benjamin parecería

¹ Así se indica por ejemplo en Eiland; Jennings, 2014, p. 206.

² La trad. es nuestra. De aquí en adelante cuando no se indica lo contrario en la bibliografía correspondiente al final del artículo, se trata de una traducción propia.

confiar en el modelo de intelectual comprometido que representaría en esta visión la figura de Lukács.³

Estos primeros testimonios de la relevancia de la obra del filósofo húngaro trazan una línea de continuidad en la construcción política del pensamiento de Benjamin que avanza en dirección única a partir de mediados de los años veinte y que se consolida en un objetivo permanente hacia 1927, cuando Benjamin comienza con los primeros esbozos de su estudio sobre los pasajes de París. En ese intervalo de pocos años, dos grandes elementos teóricos están presentes y se suman a su incipiente visión materialista: el interés por el surrealismo y el contacto permanente con la obra de Marcel Proust.

Una prueba de la permanencia de su interés en la obra de Lukács en esos años y la probable influencia sobre la elaboración de elementos centrales para *Das Passagen-Werk* se encuentra, desde un punto de vista documental, en la referencia a cuatro obras que Benjamin reseña brevemente hacia 1929 con la etiqueta “Libros que se mantienen vivos”, título bajo el cual agrupa cuatro obras: *Die Spätromische Kunstindustrie* (1901), de Alois Riegl; *Eisenbauten* (1907), de Alfred Gotthold Meyer; *Der Stern der Erlösung* (1921), de Franz Rosenzweig y *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), de Lukács (GS III, pp. 169-171). La conjunción de temas y autores puede resultar en principio sorprendente, solo si se deja de lado la peculiar perspectiva de análisis que se pone en juego en *Das Passagen-Werk*. Por el contrario, desde una mirada integradora, los libros que Benjamin propone como actuales hacia el final de la década muestran una presencia, directa o indirecta, en las investigaciones que el filósofo lleva a cabo esos años. Resulta altamente sugerente la combinación de disciplinas y temas que incluye en su selección, que abarca desde la teoría del arte hasta la teología pasando por la historia de la técnica arquitectónica. El libro que Benjamin elige para cerrar esta selección es uno de carácter político y filosófico, “la obra filosófica más acabada de la literatura marxista” (GS III, p. 171). Y es que el trabajo de Lukács muestra de manera definitiva la ineludible importancia de la teoría para la práctica transformadora. Benjamin resume: “Su singularidad se basa en la seguridad con la cual ha captado la situación crítica de la lucha de clases en la situación crítica de la filosofía y la condición absoluta, incluso la ejecución absoluta y la última palabra del conocimiento teórico en la revolución concreta venidera” (GS III, p. 171). Benjamin evalúa las repercusiones del trabajo de Lukács en el contexto del debate y las críticas de Deborin

³ Benjamin se mantiene al tanto del debate suscitado por la obra de Lukács en el interior de la teoría comunista tal como lo muestra una carta en la que se refiere a las críticas de Deborin a *Historia y conciencia de clase* que desea leer en alemán (Br I, p. 396). Por otra parte, vale recordar que el tema de los intelectuales y su posicionamiento político es un punto recurrente en sus ensayos, por nombrar solamente algunos ejemplos, puede mencionarse el ensayo sobre Karl Kraus, el ensayo sobre los escritores franceses o el propio análisis sobre el surrealismo.

como una prueba de la trascendencia del análisis, lo que termina de demostrar la inmensa relevancia del texto en un momento clave de su propia producción teórica. En este sentido, la fecha es significativa en múltiples aspectos: por una parte, como se ha indicado, traza una dirección desde su lectura temprana de la obra⁴ que avanza en los primeros esbozos de *Das Passagen-Werk* en 1927 y se ramifica en una serie de investigaciones que se plasmarán luego en la década del treinta en conceptos y ensayos definitivos en relación con su teoría estético-política. En este proceso, el encuentro de la obra de Lukács con sus interpretaciones del pensamiento surrealista y con la obra de Proust, ambos estudios comenzados asimismo hacia mediados de la década del veinte, se tejerán las bases para la estructura de *Das Passagen-Werk*, obra en la que Benjamin intentaba plasmar su interpretación de la modernidad del capitalismo tardío y que constituía el eje fundamental de sus investigaciones. También el contexto histórico tanto del desenvolvimiento político alemán como del proceso revolucionario comunista revela la significación profunda que *Historia y conciencia de clase* posee en el derrotero intelectual de Benjamin. En las breves líneas en las que resume la importancia de la obra, retoma la idea de revolución, que una década más tarde de la Revolución de Noviembre continúa en el aire político de la República. Finalmente, y este es el elemento que se retomará aquí para el análisis de recepción propuesto, publica, ese mismo año –1929–, dos ensayos definitivos en la estructura de análisis que fundamenta *Das Passagen-Werk*: el ensayo sobre el surrealismo y el ensayo sobre Proust.

183

Lo que aquí se intentará es desentrañar la influencia y la distancia teórica de *Historia y conciencia de clase* en el contexto de la peculiar recepción de los surrealistas y de la obra de Proust y mostrar cómo Benjamin construye a partir de allí una trama original del concepto de conciencia que plasmará en *Das Passagen-Werk*.

En este sentido, la lectura de la recepción de *Historia y conciencia de clase* se centrará en un concepto, el de la conciencia, a pesar de que muchos otros elementos teóricos de la obra poseen también una relevancia determinante en los análisis de los pasajes parisinos.⁵

Conciencia y sueño: una dialéctica del despertar

⁴ Ya en junio de 1924 Benjamin señala su interés por la obra y elogia la reseña que publica su amigo Ernst Bloch, aunque le dice a Scholem, refiriéndose al libro, que “ahora, naturalmente no puedo leerlo” (Br I, p. 350).

⁵ Quizás el concepto más sobresaliente, y que más ha sido analizado por la literatura secundaria, es el concepto de reificación, que posee una incidencia destacada en *Das Passagen-Werk* y en el análisis de la mercancía que tiene lugar en la década del treinta. En relación con la importancia de este concepto en *Das Passagen-Werk*, cfr., por ejemplo los análisis de Buck-Morss 2001.

La posible incidencia del concepto lukácsiano de conciencia en los análisis del sueño no ha sido mayormente estudiada a pesar de existir numerosas aproximaciones y estudios sobre el vínculo de Benjamin con los surrealistas. Esta ausencia se debe probablemente a una disparidad de perspectivas que se muestra a primera vista en relación con el criterio de examen del concepto de conciencia. El libro de 1923 aborda este concepto desde una perspectiva política de clase. En cambio, las reflexiones de Benjamin sobre el sueño y el despertar, constelación conceptual en la que se mueve su concepto de conciencia, se encuentran en principio enmarcadas por un criterio fenomenológico: se trata de determinar lo onírico como expresión de la conciencia colectiva a partir de sus manifestaciones materiales concretas. Además, distintos elementos teóricos atraviesan la constelación sueño/despertar que enmarca el concepto de conciencia en Benjamin.⁶

Según se indica en *Das Passagen-Werk*, el “mejor ejemplo del vuelco dialéctico” es el intento de despertar de los sueños (Benjamin, 2005, p. 832). Benjamin recurre a un fenómeno fisiológico del cuerpo humano, como es el pasaje del sueño a la vigilia, para investigar la dialéctica de la historia en el devenir del siglo XIX al siglo XX. Esta trasposición le interesa especialmente dado su carácter de inmediatez: el pasaje se da como vuelco, como giro que en un instante acontece el paso de un estado al otro. En este sentido, en el sueño se experimenta de manera primigenia el “fenómeno del límite” (Benjamin, 2005, p. 115).

La dialéctica del despertar de la conciencia en Benjamin posee, por otra parte, puntos en común con el abordaje lukácsiano. Lukács deja definido el sentido colectivo del concepto de conciencia de clase: “es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción. Esa conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, siente, etc.” (Lukács, 1969, p.55). Esta misma distinción de la singularidad del pensamiento, aplicada a un periodo histórico específico, es planteada en términos de sueño en *Das Passagen-Werk*: “El siglo XIX, un periodo (un tiempo onírico) en el que la conciencia individual, en la reflexión, continúa manteniéndose, mientras que la conciencia colectiva, por contra, se adormece en un sueño cada vez más profundo” (Benjamin, 2005, p. 394). Benjamin piensa evidentemente en una conciencia colectiva en relación dialéctica con el acontecer histórico. Aquí, su análisis pasa a términos del sueño colectivo las distintas expresiones de la conciencia de clase. El abordaje

⁶ Weidmann indica en relación con el concepto de despertar elementos que confluyen desde el psicoanálisis de Freud, la narración en Proust, el surrealismo, y la historia de acuerdo con Marx (Weidmann, 2014, p. 305).

es en este sentido más amplio y abstracto. En el primer *exposé* para *Das Passagen-Werk*, muestra la relevancia de la imagen en la conformación de esa conciencia colectiva:

A la forma del nuevo modo de producción, que al principio aún está dominada por la del antiguo (Marx), le corresponden en la conciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo. Estas imágenes son imágenes desiderativas, y en ellas el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción (Benjamin, 2005, pp. 38-39).

Aquí se observa ese aspecto fenomenológico de la perspectiva de estudio que pone en juego Benjamin: se trata de recuperar esas imágenes para revelar así los deseos colectivos. La conciencia no se muestra como “reacción racional”, sino como fenómeno o, como dirá en otro contexto, como “expresión”. Benjamin interpreta el vínculo entre estructura y superestructura de la siguiente manera:

Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación (Benjamin, 2005, p. 397).

185

A partir de esta marca inicial, en la que la conciencia se encuentra unida a una dialéctica de lo onírico, se pueden señalar distintos elementos que muestran la distancia de Benjamin respecto de Lukács en relación con el concepto de conciencia de clase.

1. Tanto en este abordaje de la conciencia colectiva como en otros pasajes de esta etapa de su investigación, Benjamin se orienta a pensar la dinámica histórica sin detenerse específicamente en el proceso concreto de conformación del sujeto revolucionario como clase en sí y para sí. Recurre a la categoría de clase y sus análisis muestran una perspectiva inscrita en la visión de la lucha de clases, pero su criterio de análisis no profundiza en el estudio de la conformación de la conciencia proletaria ni la dialéctica histórica concreta en la que esta se encuentra.⁷

Esto se observa en el hecho de que en sus análisis tardíos, surgen elementos que señalan la importancia del concepto de clase y la conformación de una conciencia, pero no son ni

⁷ Un ejemplo sobresaliente de referencia al proletariado como clase está presente evidentemente en sus análisis “Sobre el concepto de historia”. También en *Das Passagen-Werk* existen menciones al proletariado que resultan altamente significativas, a pesar de no constituir en ningún caso un estudio sistemático específico; para algunos ejemplos, cfr., por ej. GS V, pp. 50, 741, 756.

sistemáticas ni continuas las referencias a esta. Y el análisis histórico se entrelaza siempre con un metadiscurso metodológico y epistemológico. Por ejemplo, en anotaciones para sus reflexiones “Sobre el concepto de historia”, escribe: “en el proletariado, la conciencia del nuevo comienzo no entró en correspondencia con ningún precedente histórico. No tuvo lugar ningún recuerdo” (Benjamin, 2008b, p. 81). Esta preocupación por las correspondencias del proletariado es una marca crítica de su lectura de la dinámica histórica, lo que lo lleva a destacar la tarea necesaria de vincular al proletariado con la tradición de los oprimidos: “El proletariado como sucesor de los oprimidos, extinción de esta conciencia entre los marxistas” (Benjamin, 2008b, p. 97). Hay aquí un primer punto sobresaliente en la distancia que Benjamin traza respecto de su interés en el concepto de conciencia de clase: la visión de esta conformación es fuertemente historiográfica y es pensada desde una perspectiva epistemológica.⁸

2. La preferencia por el concepto de conciencia colectiva, más difusa y abarcadora, conduce a Benjamin a la dinámica del sueño y el despertar.⁹ En una anotación marginal para *Das Passagen-Werk*, se advierte una posible fundamentación para esta perspectiva: “¿No enseñó Marx que la burguesía, como clase, jamás puede alcanzar una conciencia totalmente lúcida sobre sí misma? Y, de ser esto así, ¿no está autorizado a unir a su tesis la idea de colectivo onírico (pues eso es el colectivo burgués)?” (Benjamin, 2005, p. 856). Benjamin hace un deslizamiento conceptual que parte del concepto de clase hacia una idea más difusa de “colectivo onírico”. Una consecuencia de este pasaje es que le permite vincular la teoría marxista de clase con elementos teóricos provenientes de otros ámbitos de las disciplinas humanas. Retomamos aquí dos elementos de esa perspectiva novedosa: cómo analiza ese colectivo tanto a partir de la literatura proustiana como de la experiencia surrealista.¹⁰ Este estudio de la conciencia colectiva adquiere así una dimensión fenomenológica que introduce aspectos relacionados con lo inconsciente: “El saber, aún no consciente, de los colectivos” (Benjamin, 2005, p. 992). Pero, además, al presentar el vínculo de la conciencia colectiva en el ámbito de lo inconsciente, lo onírico adquiere un carácter político: “Tomamos los sueños 1)

⁸ Como lo muestran sus anotaciones tardías, Benjamin intentó una aproximación al concepto de clase que se vincule al concepto de tradición.

⁹ En su artículo “Despertar/sueño”, Weidmann indica la complejidad teórica puesta en juego en el concepto: “en el despertar, cuando se libera progresivamente el potencial metafórico e histórico-conceptual de ese concepto, confluyen de manera evidente discursos enteramente distintos: la teoría de la narración (siguiendo a Proust), y de la historia (siguiendo a Marx), el psicoanálisis (siguiendo a Freud) y (con el surrealismo) la teoría de la Modernidad” (Weidmann, 2014, p. 305).

¹⁰ Evidentemente las influencias sobre el concepto de conciencia no se circunscriben al ámbito de la literatura de Proust y el surrealismo, sino que abarcan fuentes como la teoría psicoanalítica de Freud o la obra de Jung. Aquí nos detenemos en estos dos aspectos debido a la trascendencia que poseen para la composición de *Das Passagen-Werk*.

como fenómeno histórico, 2) como fenómeno colectivo” (íd.). La dinámica planteada por Benjamin en este sentido se muestra fuertemente centrada en una perspectiva gnoseológica. Se trata de un sesgo que, como demuestra su correspondencia, detecta en *Historia y conciencia de clase* y que Benjamin enfatiza en el contexto de *Das Passagen-Werk*: “¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al ‘ahora de la cognoscibilidad’” (GS V/1, 579) (Benjamin, 2005, p. 466).

Conciencia y astucia

En la constelación conceptual que Benjamin elabora en torno a la dialéctica del despertar se asoma un elemento que lo acerca a ciertos aspectos teóricos desarrollados en *Historia y conciencia de clase*. Se trata del concepto de astucia (*List*) que es incorporado marginal pero categóricamente a la dialéctica del sueño. Benjamin piensa ese concepto límite del despertar entrelazado con el concepto de astucia. Esta alianza se debe al carácter metodológico que le asigna a la idea del despertar de la conciencia: “Construimos teóricamente el despertar, esto es, imitamos en el terreno del lenguaje el truco que, en el terreno fisiológico, es decisivo para el despertar, un despertar efectuado con astucia” (Benjamin, 2005, p. 992). Ya también programáticamente se observaba la relevancia de este concepto hacia el cierre del primer *exposé* de 1935:

187

El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega —como ya supo ver Hegel— con astucia. Con la conmoción de la economía de mercado empezamos a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas, antes incluso de que se hayan derrumbado (Benjamin, 2005, p. 49).

Benjamin también parece reconocer a la astucia como un componente de los sueños que se materializa en ciertas expresiones de la cultura de masas: “La publicidad es la astucia con la que los sueños se imponen a la industria” (Benjamin, 2005, p. 192, la trad. ha sido corregida). En ambos casos, se trata de un desenvolvimiento racional en un proceso cuya lógica se devela finalmente con el pasaje, con el momento del umbral.

Por otra parte, en *Historia y conciencia de clase*, la recuperación del concepto de “astucia de la razón” hegeliano es objeto de crítica y Lukács le dedica una reflexión extensa, escribe:

Es verdad que Hegel ha buscado en la “astucia de la razón” una explicación de esa estructura de la historia que su genio realista no pudo ni quiso esconder. Pero no puede pasarse por alto que la “astucia de la razón” [*List der Vernunft*] quedará en mera mitología si no se descubre y se muestra de un modo realmente concreto la razón real. Entonces sí que es una explicación genial de los estadios aún no conscientes de la historia. Pero éstos no pueden comprenderse ni enjuiciarse como estadios sino desde la posición alcanzada por la razón que se ha hallado a sí misma (Lukács, 1969, pp. 162-163).

El despliegue racional muestra para Lukács, en retrospectiva, que la astucia funciona como “explicación genial” para comprender los momentos históricos todavía no conscientes. Según su análisis, por cuestiones metodológicas, la filosofía de Hegel “se ve llevada a la mitología” debido a su imposibilidad de hallar un sujeto-objeto idéntico en la historia misma, “se ve obligada a rebasar la historia y a erigir más allá de ella el Reino de la Razón dueña de sí misma, reino a partir del cual pueden entenderse la historia como estadio, y el camino como ‘astucia de la razón’” (Lukács, 1969, p. 163).

188

En la perspectiva de Benjamin, quien se interesa especialmente por los estados de ensueño de la conciencia colectiva dormida, el concepto de astucia permite dar sentido a esos momentos como parte de un proceso histórico mayor. Su lectura pareciera otorgarle al momento no consciente una relevancia mayor que Lukács y encontrar allí la necesidad de descubrir la lógica propia del límite, del pasaje en la conciencia durmiente. Es decir, el análisis de Benjamin posee una perspectiva que parte de la conciencia onírica, la cual en principio se mostraría menos dependiente de una lógica histórica total:

Lo cual significa que en el contexto onírico buscamos un momento teleológico. Este momento es el aguardar. Los sueños aguardan secretamente el despertar: el durmiente se entrega a la muerte solo si es revocable, aguarda el instante en el que con astucia escapará de sus garras. Y lo mismo el colectivo onírico, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar (Benjamin, 2005, p. 849).

Esta concepción benjaminiana del proceso del despertar se encuentra fundada en su propia noción de dialéctica y en la reconfiguración de una dialéctica temporal transpuesta a términos figurativos. La astucia sería en Benjamin inmanente al proceso de la conciencia y anclada en el concepto de límite propio del despertar. En *Das Passagen-Werk*, escribe: “pues mientras que

la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal. Solo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas” (Benjamin, 2005, p. 465).

Así, se observa una distancia significativa en la apropiación benjaminiana del concepto de astucia de Hegel que lo diferencia de la crítica lukácsiana al concepto. Mientras que para Benjamin, el proceso de toma de conciencia se encuentra atravesado por la noción de límite, de umbral, contenida en la idea misma del despertar, Lukács lo aborda mayormente como proceso histórico. Vale la pena en este sentido remitirse a una cita de *Historia y conciencia de clase* que muestra la distancia con la concepción benjaminiana de salto y discontinuidad:

Este salto, por supuesto, no es un acto instantáneo que realizara como el rayo y sin transiciones la mayor transformación de la historia humana conocida. Pero aun menos es, según el esquema de la evolución ya recorrida, una mera mutación de lentas y paulatinas modificaciones cuantitativas en cualidad, mutación en la cual las “leyes eternas” del desarrollo económico dieran de sí ellas mismas el producto del cambio por encima de las cabezas de los hombres, por una especie de “astucia de la razón”: en esa hipótesis el salto no significa sino que la humanidad (*post festum*) toma conciencia, acaso repentinamente, de la nueva situación ya alcanzada (Lukács, 1969, p. 262).

189

Para Lukács, el salto “es más bien un proceso largo y duro”, se introduce en la forma y el contenido del “lento proceso de transformación de la sociedad” (íd.). De allí que concluya que el salto “parece sumirse sin restos en el proceso” (ibíd., p. 263).

En cambio, en Benjamin el proceso de despertar de la conciencia onírica está concebido más como salto que como proceso, como pasaje más que como desarrollo. El concepto de revolución en Benjamin se muestra en esta dirección; como sintetiza Heinrich Kaulen, el concepto de revolución está pensado “tanto como explosión del *continuum* histórico como en cuanto ‘salto de tigre al pasado’” (Kaulen, 2014, p. 1107).

Los elementos comparativos aquí enumerados: una perspectiva mayormente gnoseológico-epistemológica, una preferencia por el concepto de conciencia colectiva y la apelación a la noción de astucia como parte constitutiva de la dialéctica del despertar muestran una cierta distancia de la perspectiva lukácsiana en *Historia y conciencia de clase* que posee una explicación teórica. Benjamin se nutre predominantemente, sobre todo en los últimos años de la década del veinte, de distintas fuentes literarias y existenciales ajenas a la perspectiva marxista, dos de ellas determinantes para *Das Passagen-Werk*: el surrealismo y la obra de

Marcel Proust.¹¹ Por medio de una resignificación de aspectos metodológicos de ambas, enriquece su teoría política de la historia del capitalismo tardío con elementos heterodoxos ajenos a la teoría marxista. A tal punto llega este entramado de marxismo y crítica cultural y literaria que recupera el método proustiano del despertar para su proyecto político. En *Das Passagen-Werk* escribe: “Pero ante todo, lo importante para Proust es iniciar la obra en aquel punto de ruptura de la vida que es dialéctico en grado máximo: el despertar. Proust comienza exponiendo el espacio del que despierta” (Benjamin, 2005, p. 840). Y con mayor claridad se observa cómo ese modelo es incorporado al objetivo de análisis de la historia del capitalismo tardío en la siguiente reflexión: “Del mismo modo que Proust comienza la historia de su vida con el despertar, así también toda exposición de la historia tiene que comenzar con el despertar, más aún, ella no puede tratar propiamente de ninguna otra cosa. Y así, el objeto de la presente exposición es despertar del siglo XIX” (Benjamin, 2005, p. 467). Si la novela de Proust enmarca su concepción del despertar de la conciencia colectiva, la dimensión onírica del sueño burgués es abordada a partir de la perspectiva existencial surrealista a la que Benjamin añade el factor de la conciencia intencional. Es la instancia consciente la que lo distancia de la concepción surrealista del sueño. Benjamin es claro en este sentido:

contraste con Aragon: penetrar con todo esto en la dialéctica del despertar, en lugar de dejarse acunar cansinamente en lo ‘onírico’ o en la ‘mitología’. ¿Qué sonidos son los de la mañana que despierta, y que incluimos en nuestros sueños? La ‘fealdad’, lo ‘pasado de moda’, son solo voces mañaneras deformadas, que hablan de nuestra infancia (Benjamin, 2005, p. 992).

Lo onírico debe ser abordado como momento de un proceso complejo y no como fuente única de experiencia alejada de toda tarea consciente. Si el surrealismo se sumergía en el sueño para permanecer en la experiencia que surgía a partir de él, para Benjamin se trataba de un proceso de pasaje en el que el despertar mostraba el límite necesario desde una perspectiva política transformadora, para Benjamin “la política obtiene el primado sobre la historia” (Benjamin, 2005, p. 875).

El concepto de falsa conciencia: cercanías y contrastes

¹¹ Con esta afirmación no pretendemos minimizar la importancia de otras fuentes literarias y filosóficas de las que se nutre, pero destacamos la relevancia de estas dos, en especial para *Das Passagen-Werk*, su proyecto intelectual más significativo.

El concepto de falsa conciencia posee un lugar relevante en el ensayo “Conciencia de clase” de la obra de 1923. Lukács señala allí la importancia teórica de clarificar e investigar la falsedad de la conciencia que muestra una “dúplice determinación dialéctica”. De acuerdo con su análisis, la falsa conciencia 1) “se presenta como algo que subjetivamente yerra las metas que subjetivamente se ha puesto a sí misma” y, al mismo tiempo, 2) alcanza “finalidades para ella desconocidas, no queridas, objetivas, de la evolución social” (Lukács, 1969, p. 54). Lukács indica que esta falsedad no es en absoluto arbitraria sino “expresión mental de la estructura económica objetiva” (ibíd., p. 56). Con ello, se observa cierta cercanía con la visión benjaminiana de la superestructura como expresión y más aún en el caso de la falsa conciencia, cuando Lukács sostiene, con total claridad que “la conciencia de clase es –considerada abstracta y formalmente– al mismo tiempo una *inconsciencia*, clasísticamente determinada, de la propia situación económica, histórica y social” (Lukács, 1969, p. 56).

Benjamin retoma una cita de Lukács para el análisis de la posición de la burguesía en el contexto de producción de su ensayo “Zum Bilde Prousts” (“Una imagen de Proust”) de 1929. En sus anotaciones, cita la obra de 1923: “esta situación de la burguesía se refleja históricamente en que ella aún no ha subyugado a su antecesor, el feudalismo, cuando el nuevo enemigo, el proletariado, ya ha aparecido” (citado en GS II/3, p. 1054).¹² Y va a interpretar *En busca del tiempo perdido* a partir de esta reflexión de Lukács: “

Pero la aparición del proletariado modifica también la situación estratégica en el frente de lucha contra el feudalismo. La burguesía debe buscar un acuerdo a toda costa para buscar amparo en las posiciones del feudalismo, no tanto frente al proletariado pujante como frente a la voz de su propia conciencia de clase. Esa es la posición de la obra de Proust. Sus problemas proceden de una sociedad saturada pero las respuestas a las cuales él llega son subversivas (íd.).

Benjamin recurre al concepto de conciencia de clase para comprender la dinámica histórica de la burguesía. Con este análisis que remite a la novela de Proust, pone en evidencia un elemento destacado de la dialéctica histórica a partir de las reflexiones de Lukács: la dinámica temporal no lineal del desarrollo de la conciencia. Este aspecto de la teoría del tiempo histórico es bien conocido en la obra de Benjamin, en especial en el caso de sus exámenes del

¹² Vale la pena citar con mayor extensión el análisis de Lukács: “Esta trágica situación de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que todavía no ha aplastado completamente a su antecesor, el feudalismo, cuando ya aparece su nuevo enemigo, el proletariado; la trágica contradicción se ha manifestado políticamente en el hecho de que la lucha contra la organización estamental de la sociedad se realizó en nombre de una ‘libertad’ que tuvo que transformarse de nuevo inmediatamente en opresión en el momento mismo de la victoria: y sociológicamente la contradicción se revela en la circunstancia de que, aunque la forma social de la burguesía es la que finalmente ha permitido presentarse en forma pura la lucha de clases, aunque ella ha empezado por fijarla históricamente como un hecho, sin embargo, luego tiene que aplicar todo su esfuerzo a la eliminación del hecho de la lucha de clases del campo de la conciencia social” (Lukács, 1969, p. 67).

tema en *Das Passagen-Werk* y en “Sobre el concepto de historia”, pero es relevante destacar el eslabón que lo conecta con la obra de 1923. La cita de Lukács que Benjamin recupera para analizar la novela de Proust pone en juego una concepción del tiempo no progresivo ni lineal que posee puntos de convergencia con el concepto de *Ungleichzeitigkeit* (no contemporaneidad) blochiano.¹³ Benjamin y también Bloch llevan a un alto grado el análisis de la no homogeneidad de la temporalidad consciente, que se asoma, aunque no se despliegue en la misma medida, en los estudios de la obra de 1923. En Benjamin, esa dialéctica histórica de la conciencia, esa apropiación hegeliana que lleva a cabo Lukács es enriquecida con elementos del ámbito de la literatura francesa: los estudios de la memoria involuntaria vinculados a la obra de Proust, la experiencia del sueño surrealista, entre otros elementos, profundizan esa concepción de la no homogeneidad de la temporalidad de la conciencia.

La idea de que incluso en una forma de la conciencia falsa existen elementos para el despertar, que en Lukács aparece en relación con la conciencia “falsa” del proletariado, en Benjamin se ha elevado al orden de lo colectivo para el análisis histórico. Lukács escribe en *Historia y conciencia de clase* que “hasta en la conciencia ‘falsa’ del proletariado, hasta en sus errores de hecho, hay una *tendencia objetiva a la verdad*” (Lukács, 1969, p. 79). Este componente de verdad está estudiado en Benjamin desde el punto de vista de la dinámica de la temporalidad no homogénea ni lineal que la obra de Proust pone en evidencia. De allí que su novela sea tomada como modelo de referencia para *Das Passagen-Werk*.

En el primer resumen para su proyecto sobre los pasajes, Benjamin vincula la falsa conciencia al rol de lo nuevo en la cultura moderna del alto capitalismo. A partir de un poema de Baudelaire, escribe: “lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda” (Benjamin, 2005, p. 46). En este caso, nuevamente, Benjamin lleva a cabo un examen de la falsa conciencia que posee una perspectiva fenomenológica, describe la quintaesencia de la falsa conciencia como una cualidad independiente de todo valor de uso. Esta perspectiva y la evocación del mismo concepto aparecían ya unos años antes en su reseña de *Los empleados*, de Siegfried Kracauer. En 1930, Benjamin reflexionaba acerca de la necesidad de una teoría más elaborada sobre la falsa conciencia: “En tanto la teoría marxista sobre la superestructura

¹³ Ansgar Hillach resume con claridad este punto de confluencia: “No solo para Bloch, sino también para Benjamin, la exigencia de una praxis constitutiva en la transformación de un mundo fantasmagórico en una realidad humana se relaciona con la cuestión, decididamente actualizada por Lukács, de la penetración y disolución de las cosificaciones en el capitalismo. El lugar inicial de esa praxis constitutiva debe ser el tiempo-ahora, el acto de la toma de conciencia” (Hillach, 2014, p. 644).

no sea, al menos, complementada por la teoría – urgentemente necesaria– sobre el surgimiento de la falsa conciencia, difícilmente se podrá responder a la pregunta de cómo surge, a partir de las contradicciones de una situación económica, una conciencia acorde con ella sin apelar al esquema de la represión” (Benjamin, 2008a, p. 98).¹⁴

Conclusiones

La recepción del concepto de conciencia lukácsiano en los análisis de Benjamin enmarcados en el proyecto sobre los pasajes muestra una dirección peculiar que caracteriza la apropiación teórica de Benjamin en términos más generales. Metodológicamente, los conceptos son sumergidos en un campo de significación en el que adquieren una dirección propia. Los conceptos de falsa conciencia y astucia a los que recurre Benjamin son ejemplos paradigmáticos de cómo su significación es inscripta en una constelación específica con sus reglas singulares y su propia dinámica epistemológica. La lectura de Benjamin enfatiza el elemento gnoseológico al que, tal como lo indica tempranamente, la obra de 1923 aporta claridad a partir de consideraciones políticas. Este interés explícito de Benjamin en la vinculación entre teoría política y gnoseología, que evidentemente también se pone en juego en *Historia y conciencia de clase*, se advierte en el propio tratamiento de la relación entre estos dos ámbitos teóricos y se revela con énfasis en *Das Passagen-Werk*. La perspectiva fenomenológica en Benjamin muestra una profundización en la indagación de las consecuencias gnoseológicas derivadas de una teoría político-social como la presentada en los ensayos de 1923.

Por otra parte, al descubrir esta distancia en la perspectiva que Benjamin le imprime a la apropiación de los conceptos, salta a la luz un aspecto central que muestra el contraste con Lukács: la categoría de totalidad histórica. Ha sido señalada, y posiblemente sobreestimada, la importancia de lo fragmentario en la filosofía de Benjamin. Resulta también complejo el lugar que el concepto de totalidad tendría en la perspectiva historiográfica benjaminiana. Sin embargo, Benjamin no critica ni pareciera distanciarse de la centralidad que el concepto posee en la obra de 1923. Por el contrario, las categorías vinculadas a la conciencia en Benjamin responden a una concepción historiográfica dialéctica de acuerdo a la orientación de la obra temprana de Lukács. Este recurre expresamente a la categoría de totalidad histórica, en relación

¹⁴ También se refiere Benjamin al vínculo estrecho entre la falsa conciencia y lo que denomina “las fantasmagorías de brillo y juventud” (Benjamin, 2008a, p. 98). La caracterización de los productos de la falsa conciencia es aquí sugerente: “se parecen a esos *rebus* en que el elemento principal solo asoma entre las nubes, el follaje y las sombras” (id.).

con la falsa conciencia, por ejemplo, sostiene: “Más bien exige que se investigue concretamente esa ‘falsa conciencia’ como momento de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa” (Lukács, 1969, p. 55). La posición de Benjamin da por sentado ese marco de totalidad, y pone énfasis en el método de la historiografía que asume como “dialéctico” (Benjamin, 2005, p. 835). El especial interés otorgado a la necesidad de un estudio marxista profundo sobre la falsa conciencia muestra en qué grado Benjamin se dispone a desentrañar los aspectos inmanentes de la conciencia dentro del proceso histórico y hasta qué punto considera imposible una transformación revolucionaria que pase por alto la relación dialéctica de la estructura con la superestructura. En este sentido, a pesar de las divergencias que pueden señalarse con la obra de 1923, puede afirmarse sin reparos que la obra de Benjamin encuentra en el joven Lukács un intelectual que fundamenta aspectos determinantes de su teoría histórico-política.

Referencias

- BENJAMIN, W. (1972-1989) *Gesammelte Schriften* (ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser), 7 tomos. Frankfurt a/M, Suhrkamp. = [GS]
- BENJAMIN, W. (1978) *Briefe I*. Ed. de Th. W. Adorno y G. Scholem. Frankfurt a/M: Suhrkamp. = [Br]
- BENJAMIN, W. (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. Trad. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero.
- BENJAMIN, W. (2008a) “Sobre la politización de los intelectuales”. En: Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, Barcelona: Gedisa, pp. 93-101. Trad. de Miguel Vedda.
- BENJAMIN, W. (2008b) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca. Trad. de Bolívar Echeverría.
- BRÜGGEMANN, H. (2014) “Pasajes”. En: Opitz, M; Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 887-954. Trad. de Martín Salinas.
- BUCK-MORSS, S. (2001) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: La balsa de la Medusa. Trad. de Nora Rabotnikof.
- EILAND, H.; JENNINGS, M. W. (2014) *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- HILLACH, A. (2014) “Imagen dialéctica”. En: Opitz, M.; Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 643-708. Trad. de Francisco Manuel García Chicote.
- KAULEN, H. (2014) “Salvación”. En: Opitz, M.; Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 1057-1122. Trad. de Fernando Carranza.
- LUKÁCS, G. (1969) *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo. Trad. de Manuel Sacristán.

LUKÁCS, G. (1977) *Georg Lukács Werke. Band 2. Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt: Luchterhand.

WEIDMANN, H. (2014) “Despertar/sueño”. En Opitz, M.; Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, pp.305-337. Trad. de María Belforte.



EL INSTANTE DE LA SECESIÓN. GEORG LUKÁCS Y ÁGNES HELLER

RÜDIGER DANNEMANN

TRADUÇÃO DE FRANCISCO GARCÍA CHICOTE

Rüdiger Dannemann é filósofo, co-fundador e presidente da Sociedade Internacional Georg Lukács e editor do Anuário Lukács. Principais áreas de atuação: Teoria Crítica e Marxismo Ocidental; Teoria Estética e Problemas Estéticos da Música Popular. E-mail: ruedannemann@arcor.de

Francisco García Chicote é doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Literaturas Comparadas por la Universidad de Bergen (Noruega) y Licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires.

Lukács fue un genio, uno de los más importantes espíritus y renovadores de la filosofía del siglo XX, y yo nunca fui más que un talento. No quiero compararme con él

(Heller, 1999, p. 205).

I.

La importancia que tuvo Ágnes Heller para la presencia de su maestro en la memoria cultural no puede sobreestimarse. Sobre la base de sus testimonios íntimos, Heller hizo que la persona del filósofo permaneciera viva y dio fe de su relevancia.¹ Su escrito “La misión moral del filósofo”, contribución al volumen conmemorativo de 1965, y su texto “El fundador de la escuela” son acaso los esbozos de retrato más logrado del pensador que era tan poco afín a lo autobiográfico.² En el capítulo “El monasterio de niebla” de su primera autobiografía, Heller describió plásticamente la vida interior de la Escuela de Budapest y la atmósfera que allí dominaba (Heller, 1999, p. 198-218).

Para el Lukács que quedó aislado luego de 1956, Heller fue importante en la trabajosa elaboración, que se extendió por un largo período de tiempo, de sus grandes obras tardías. Cuando Lukács, en el prólogo a la *Estética* agradece a “la señora Ágnes Heller, que fue leyendo mi manuscrito durante la redacción y cuya aguda crítica ha sido muy beneficiosa para el texto definitivo” (Lukács, 1966, p. 31), se trata más que de un ejercicio de profesión obligado. El hecho de que el anciano filósofo viera en ella a la compañera de armas de su testamento filosófico, la *Ontología*, se encuentra asentado en su “Carta sobre la Escuela de Budapest”. El estudio de Heller sobre la vida cotidiana, era para él “una de las obras más importantes de la ontología marxista, que se renueva en la última década” (Lukács, 2021, p. 542); una ponderación que es completamente comprensible. Pues Heller comparte conceptualmente la orientación propia de la historia del género presente en el Lukács tardío; sobre el problema de la superación subjetiva de la alienación se refiere explícitamente al “capítulo correspondiente

197

¹ Prueba ejemplar de ello es su contribución en la gran conferencia de Budapest, del año 2017, “Legacy of Lukács” (Legado de Lukács).

² [Nota de la traducción: Se refiere Dannemann a “Die moralische Sendung des Philosophen”, in: Benseler, F. (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1965, pp. 337-357, y a “El fundador de la escuela”, in: *Teorema. Revista internacional de filosofía* vol. 10, nº 4, 1980, pp. 261-286].

de la Ontología” (Heller, 1994, p. 188, nota 39) y recalca: “Nuestra concepción general del arte se remite a la estética de Lukács” (Heller, 1996, p. 200, nota 43).³

Más de una vez describió Heller cómo fue gradualmente distanciándose de la filosofía tardía de Lukács. Cuando, con propio entusiasmo, le expuso a Adorno en París la nueva interpretación de Lukács del marxismo como ontología, se encontró con un completo rechazo. Algo similar le sucedió en Dubrovnik con Jürgen Habermas y en el entorno de la segunda generación de la Teoría crítica. Las declaraciones de Hans Joas en su prólogo a la segunda edición de la *Sociología de la vida cotidiana* de Heller dan sobrada cuenta de una recusación de las ideas fundamentales de la filosofía tardía de Lukács y de una actitud paternalista respecto del pensamiento que entonces tenía la “discípula”. En una observación posterior, el editor escribe que habría “intentado conservar, a pesar de recortes, la estructura de la obra. Eso significa que fueron descartados respectivamente en el interior de los capítulos pequeños pasajes, que repiten lo ya dicho, que me parecían científicamente atrasados o periféricos respecto del tema general” (Joas, 1978, p. 20). Hacia 1978, la posición de Heller eran tan precaria, que había aceptado que su texto fuera tratado de este modo y que fuera dejado de lado el prólogo que Lukács escribiera para su obra.⁴

El desinterés de los teóricos críticos no careció de consecuencias. Los reparos de Heller, ante todo respecto de la *Ontología*, se trastocan frecuentemente en una crasa recusación. Por ejemplo, en la década de 1990, sentencia apodícticamente: “Todo lo que escribió [Lukács] luego de *La peculiaridad de lo estético* lo considero malo” (Heller, 1999, p. 236).⁵ Con esta ponderación, Heller encuentra compañía -no nos atrevemos a decir aquí si buena o mala-.⁶ Ha sido, e incluso es hasta hoy, más bien la regla contraponer el inspirador joven Lukács, el esteticista, el cofundador del marxismo occidental y de la Teoría crítica al dogmático tardío. Sin embargo, Heller no se detiene en el joven Lukács y, en el curso de los años, extiende su crítica a una secesión, incluso respecto de la obra marxista temprana del filósofo. En 2015, describe cuán problemático encuentra un acogimiento positivo incluso de *Historia y conciencia de clase*, más problemático incluso que de las obras de pensadores que son políticamente más discutibles, como Heidegger, Gentile o Schmitt (Heller, 2015, p. 28). En 2015, formula de

³ Todavía en *Eine kurze Geschichte meiner Philosophie* (2011, p. 63) nombra a la estética tardía de Lukács, junto a *Ser y tiempo* de Heidegger, como inspiración.

⁴ El prólogo de Lukács apareció en la edición italiana de la obra (Roma, 1975).

⁵ Se lee algo similar en otro pasaje: “pero el Lukács con el que hablaba en estos años no era el mismo genio que formuló su ética entre 1911 y 1913” (Heller, 1999, p. 205).

⁶ En mi opinión, la crítica formulada por los discípulos tardíos de Lukács a la *Ontología* (Fehér et al., 1986, pp. 209-253) es comprensible sobre la base de sus propias premisas, situación y expectativas, pero conceptualmente es, en el plano objetivo, solo parcialmente justa.

manera aguda con relación a *Historia y conciencia de clase* que el ensayo sobre la cosificación sería “el único estudio que incluso hoy en mi opinión vale la pena leer” (2015, p. 9), con el fin de refutar en sus explicaciones siguientes el “truco de magia” argumentativo del ensayo (2015, p. 27). Y de manera totalmente inequívoca termina su recusación total del libro, supuestamente impregnado de totalitarismo político, con la sentencia: “las ideologías políticas, especialmente cuando ‘producen’ millones de cuerpos, deberían ser enterradas profundamente” (2015, p. 29).

En las siguientes páginas quisiera abordar la pregunta de qué comprensión de *Historia y conciencia de clase* subyace a su juicio, que escaló a preconcepción. Como punto de partida, me refiero a dos cartas, hasta ahora inéditas, que Ágnes Heller me escribió a mediados de la década de 1970, cuando trabajaba en mi proyecto de tesis doctoral *El principio cosificación*.⁷ En estas cartas, las peculiaridades y trasfondos de la visión de Heller sobre *Historia y conciencia de clase* se tornan manifiestamente visibles. En un segundo paso, recorro a otros enunciados de Heller al respecto, que ofrecen ayuda a la delimitación de su muy específica recepción de la temprana obra marxista de Lukács. En una breve conclusión quisiera finalmente al menos señalar las consecuencias de la aproximación de Heller a la “obra maestra” de Lukács.

II.

En 1976, Ágnes Heller aún vive en Budapest en condiciones, como es sabido, difíciles. En occidente, se la tiene como marxista adogmática, cabeza de la Escuela de Budapest⁸ y representante de una nueva izquierda, que trata de la transformación de las formas vitales y de una utopía que acoge a las necesidades radicales.⁹ Menos conocidas eran entonces los reparos de Heller a la *Ontología*¹⁰ y los contornos de su recepción específica, críticamente respetuosa,

⁷ En lo sucesivo, me remito a dos cartas extensas, que Heller me escribió el 15.5.1976 y el 12.7.1976 como respuestas a preguntas que yo le había dirigido a ella, en cuanto discípula de Lukács, en el contexto de mi doctorado. Cito la primera carta con la sigla C1, la segunda con C2. Solo fueron corregidas faltas ortográficas, no las peculiaridades de su expresión. Agradezco a Zsuzsa Hermann por haberme permitido usar las cartas para esta contribución.

⁸ En 1975, aparece por Suhrkamp el volumen *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule* [Individuo y praxis. Posiciones de la Escuela de Budapest] con contribuciones de Lukács, Heller y Fehér, entre otros.

⁹ En Alemania, fueron publicados por VSA en una rápida secuencia los escritos *Instinkt, Aggression, Charakter Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie* (1977, redactor Rüdiger Dannemann) [Instinto, agresividad y carácter]; *Philosophie des linken Radikalismus. Ein Bekenntnis zur Philosophie* (1978) [Filosofía del radicalismo de izquierda. Una confesión a la filosofía]; *Theorie der Bedürfnisse* (1980) [Teoría de las necesidades en Marx]; *Theorie der Gefühle* (1980) [Teoría de los sentimientos].

¹⁰ Las críticas “Notas para el camarada Lukács”, mencionadas en la nota 6, fueron conocidas en Alemania recién en la década de 1980. Sobre el estatus que consiguió con sus escritos sobre una teoría marxista de las necesidades y sentimientos, escribe Heller en retrospectiva: “Mientras me convertía casi en la estrella de la nueva izquierda, el anticapitalismo dogmático y vulgar me sacaba paulatinamente de quicio” (Heller, 2011, p. 77).

de *Historia y conciencia de clase*, que había descrito como el “texto más importante de Lukács”, “la única obra marxista y filosófica, que jamás se haya escrito” (Heller, 1999, p. 271), pero sobre la cual, a diferencia de los escritos premarxistas y las obras tardías, Heller nunca publicó de manera extensa.¹¹

La imagen de *Historia y conciencia de clase* que esboza en la carta de 17.5.1976 se halla totalmente marcada por el respeto. Utiliza más de una vez el concepto “obra maestra” (C1, p. 2) y se muestra impresionada por la rigurosidad interna de la colección de ensayos. Remarca la unidad del diseño filosófico. “El análisis de la cosificación, la identidad sujeto-objeto, el concepto de verdad, la conciencia imputada... todas estas categorías estructuralmente conectadas entre sí condicionan la *teoría de la organización*” (C1, p. 1). Esto es, el ensayo sobre la cosificación y la teoría de la organización, el fundamento filosófico y la concretización filosófica se pertenecen, en su opinión, de manera indisociable. El diagnóstico de la “cosificación total” (C2, p.1) demanda un redentor, una “élite revolucionaria” (C1, p. 3), el proletariado idealizado por Lukács, en la figura deseada por él del proletariado consciente de clase contrafáctico.¹² El énfasis de la crítica al marxismo de la II Internacional remite a los orígenes de la concepción de Lukács: “Aquí, pues, Lukács contrapone al positivismo de la II Internacional, justamente criticado, una teoría *religiosamente* concebida” (C1, p. 1).

200

Heller, ocupada como otros miembros de la Escuela de Budapest luego de la muerte de Lukács en 1971 con el redescubrimiento de la obra temprana del filósofo,¹³ interpreta sin reparos *Historia y conciencia de clase* de acuerdo con el modelo de la obra de juventud. “Esta actitud religiosa proviene de su juventud” (íd.). La imagen allí esbozada de una “pecaminosidad consumada” -según la definición de Lukács de la sociedad actual hasta su giro al marxismo- demanda en sus reflexiones, que van más allá del puro esteticismo, un mundo contrario ético, que describe como “comunidad de los buenos”, como un “mundo de la gracia” (íd.). En *Historia y conciencia de clase*, esta estructura maniquea se conserva, luego de las experiencias de la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre reemplaza Lukács únicamente los polos “pecaminosidad consumada” y “comunidad de los buenos” por los polos “cosificación total” y “proletariado”, “el ‘yo soy la verdad’ de la religión con ‘nosotros somos la verdad’” (C1, p.

¹¹ La historia de su ruptura con el marxismo aparece esbozada en Heller (1999, pp. 358-60). Heller data esta fase en el año de la emigración. Ve en Mihály Vajda el iniciador del movimiento de disolución respecto del marxismo, que, en una “Carta a mi amigo”, fue el primero en renunciar claramente a uno de los principios fundamentales de la escuela, el de “creer en un algún tipo de socialismo” (1999, p. 358).

¹² “Lo absolutamente no verdadero/el mundo de la cosificación/ se halla igualmente contrapuesto a la absoluta verdad de la conciencia no cosificada” (C1, p. 2).

¹³ Cf., como documento de esta ocupación, Heller et al. (1977).

1s.). Incluso al concepto lukácsiano de la conciencia de clase imputada lo clasifica Heller dentro de marcos interpretativos religiosos: “La ‘conciencia imputada’, que contrasta con la conciencia empírica del proletariado *es* justamente la ‘gracia’ en cuanto identidad sujeto-objeto” (C1, p. 2). Puesto que esto es así, Heller llega a la conclusión: “Esta es una concepción de la subjetividad que tal vez se halle más arraigada en Meister Eckhardt que en Marx” (íd.).

En lo sucesivo, la carta de Heller concretiza las desviaciones de Lukács respecto de Marx, que muestran cuán cerca se halla de la autocrítica del viejo Lukács. Acepta el juicio de este de que “la falta fundamental de *Historia y conciencia de clase* [consiste] en la identificación de cosificación y objetivación” (C1, p. 2). “En la obra de Marx, se halla puesta la diferenciación del sujeto respecto del objeto /el condicionamiento recíproco de ambos/. La identidad sujeto-objeto es para él un *mito*” (íd.). Uno podría todavía sacar de *Historia y conciencia de clase* una crítica de la técnica, ajena a Marx, y faltaría el concepto de género, importante para el joven Marx y el Lukács tardío (o bien se recurriría a este solo para ironizar, íd.).

Precisamente la coherencia interna del esbozo de 1923 hacen de este, como lo muestran las siguientes explicaciones de Heller, a sus ojos un proyecto problemático. Lukács reduciría al ser humano al nivel del mero *citoyen* -sobrepujando la crítica de Marx al *bourgeois* -, el ser humano político, “de una manera, que el citoyen ‘desgarra’ al bourgeois” (C1, p. 3). Con ello, niega también la dimensión de las necesidades individuales, que, como veremos, para Heller (en una serie de sus contribuciones surgidas por aquel entonces para una antropología social) son de central importancia. La teoría del partido de Lukács tendría su origen en la predilección de este por el fenómeno de las sectas, que siempre prefirió por encima de la iglesia institucionalizada (C1, p. 3). Debido a su tendencia antidemocrática, peligrosa sería la afirmación de Lukács de una élite política en cuanto “representante de la identidad sujeto-objeto”, como comunidad ideal, que se halla elevada en el abismo “entre el burgeois y el citoyen” (C1, p. 3). Heller lleva su crítica al siguiente punto: “Las *consecuencias* relativas a la organización de la teoría misma han mostrado en el plano de la historia sus implicaciones *diabólicas*” (C1, p. 3).

A pesar de todo énfasis en la originalidad del abordaje que Lukács hace de Marx, Heller afirma que “la comprensión de Marx en *Historia y conciencia de clase* sería un auténtico comprender en sentido hermenéutico, un comprender como malentendido [Verstehen als Missverstehen]” (C1, p. 2). Estaría “totalmente de acuerdo con el espíritu de Marx” “considerar el fetichismo no como ‘mera apariencia’”, pero Lukács habría “aislado” este hecho “respecto de la concepción, propia de la filosofía de la historia, de la alienación” (íd.). También conectaría a ambos pensadores un “énfasis del proletariado”, “si bien fundado de manera diferente” (íd.).

En las siguientes páginas de su carta, intelectualmente muy densa, Heller señala su propia posición de entonces, distanciándose de Habermas y Karl-Otto Apel (C1, p. 3s.). A pesar del reconocimiento del concepto de una comunidad comunicativa ideal, Heller se dirige contra una absolutización de la racionalidad. Para ella, se trata de una recuperación de la esfera de la subjetividad por medio de un giro hacia una teoría de las necesidades socioantropológica, que, en los años siguientes, le interesará más que el punto de vista de clase.¹⁴

En la carta del 12 del julio, Heller explica aún más detalladamente su crítica de las representaciones políticas de Lukács de la década de 1920, por medio de su visión sobre el intento de Lukács de conectar a Lenin con Rosa Luxemburg. Lukács no habría logrado una solución para la cuestión de la organización, porque la pretendida síntesis entre Lenin y Luxemburg no sería posible “de facto” (C2, p. 1). Para Heller, Luxemburg es “una auténtica ilustrada, que valoraba más incluso los errores y engaños de la ‘conciencia empírica’ que la ‘conciencia imputada’ de una élite” (íd.). Remarca que ni Lenin ni Luxemburg conocen la concepción de la cosificación total, pero que la “posición elitista, jacobinista” de Lenin y la idea de Lukács de la cosificación total son conceptualmente compatibles, y que la “posición de Luxemburg y la teoría lukácsiana de la cosificación no pueden pensarse en conjunto” (íd.).

202

Siguiendo el *Leitmotiv* de su lectura de *Historia y conciencia de clase*, Heller retoma en la segunda carta la “actitud religiosa” del filósofo. Remite a que tanto el joven como el tardío Lukács habrían contrastado “las sectas como formaciones éticamente positivas con a la ‘Iglesia’ como institución” (íd.). En las sectas, “que [crean] sin institución la unidad inmediata ideológica y ética, que [crean] sin mediación e institucionalización del trato humano y de la comunicación la comunidad de los buenos y realizan la parusía /el mundo de la redención/, se halla anticipado el ideal de la actitud religiosa” (íd.). Semejante idealización -así objeta Heller críticamente- “ha dejado de lado siempre la comprensión que de las sectas *siempre* devienen en iglesias y que justamente por ello se debería comparar la organización democrática y socialista de toda la vida /relaciones mediadas e inmediatas/ con las iglesias, no con las sectas” (íd.). En las décadas siguientes, Heller perfeccionará y concretizará esta contraposición, pero tomará distancia del aspecto del socialismo. No solo relativizará la exposición de la, a sus ojos dramatizante “cosificación total” -ya en 1976 remarca que, a sus ojos, “todavía se corresponden algunos (¡! R.D.) análisis de la cosificación con nuestras necesidades” (C1, p. 2 y 3)-, sino que

¹⁴ Estas explicaciones no se hallan en el centro de mi texto, a pesar de que esbozan, *in nuce*, el recorrido intelectual ulterior de Heller. Se distancia por cierto también de manera muy enérgica del estructuralismo y especialmente de la lectura althusseriana de Marx (C1, p. 4).

más tarde renunciará completamente a continuar el camino de la teoría de la cosificación para el diagnóstico de la época.¹⁵

III.

No puede dudarse que Heller aborda problemas importantes de la posición defendida en *Historia y conciencia de clase*. Lukács consideraba él mismo el mesianismo de la obra temprana como criticable y nuestro conocimiento de los escritos de juventud, apuntalado por numerosos estudios, hace imaginables las continuidades señaladas por Heller. Tampoco puede nuestra retrospectiva actual ignorar las implicaciones problemáticas de la teoría del partido esbozada en la euforia que sucedió a 1917.

Lo sorprendente es, empero, qué aspectos de *Historia y conciencia de clase* no tienen ninguna importancia para Heller. El hecho de que el libro haya abierto los ojos para la importancia filosófica del análisis de la forma mercancía y del capítulo sobre el fetiche del primer tomo de *El capital*, el hecho de que haya redescubierto la relevancia metódica de la dialéctica de Hegel para Marx y que haya allanado caminos, por medio de su crítica al determinismo de la II Internacional, para el redescubrimiento del factor subjetivo, permanecen extrañamente a oscuras. Si se queda uno fijado en la “actitud religiosa” de *Historia y conciencia de clase* y su peligroso potencial “totalitario”, resulta difícilmente comprensible que -y cómo- el libro haya podido tornarse en catalizador del marxismo occidental y de la amplia tradición de la Teoría crítica, relevante incluso para una era postrevolucionaria. Y esto no solo debido a un diagnóstico de época, que cuenta entre los significativos del siglo XX y cuyo potencial aún no se ha agotado hoy. La representación de Heller, según la cual Lukács habría -completamente en la línea de Lenin- rechazado la comprensión política de Luxemburg, la hace insensible a los impulsos teórico-democráticos de la teoría de la cosificación. Ya no puede discutir con el discurso consejista, importante en nuestros tiempos posdemocráticos, de Lukács, que tematiza los límites de la democracia representativa.

En una serie de escritos de su fase intermedia, Heller participó, como fue expuesto arriba, con modificaciones y algunos énfasis en el proyecto filosófico del Lukács tardío. Sin embargo, no se encuentra en su obra una recuperación y desarrollo similarmente claro de las posiciones de *Historia y conciencia de clase*, a pesar del declarado respeto. Esto asombra en el caso de una

¹⁵ Por ello no es ninguna coincidencia que en la antología, editada por Gregory R. Smulewicz-Zucker, *Confronting Reification, Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism* (Leiden/Boston: Brill: 2020) no aparezca el nombre de Ágnes Heller.

discípula que se sintió ella misma vinculada a la nueva izquierda y que, por mucho tiempo, fue considerada como su importante representante. Pero es completamente explicable, si uno tiene en vista los contornos de su lectura de *Historia y conciencia de clase*, en los que las preguntas sobre el método (marxismo entendido como método), sobre la influencia de Marx Weber y del neokantismo no desempeñan rol alguno. Miklós Mesterházi ha mostrado que, en la Hungría de después de 1945, el joven Lukács no tuvo prácticamente ninguna recepción.¹⁶ En lo que concierne a *Historia y conciencia de clase*, Heller no constituye en este punto ninguna excepción. Si se consideran sus explicaciones en las cartas investigadas, es comprensible por qué un marxismo adogmático oriental no se haya desarrollado en la tradición de *Historia y conciencia de clase*, incluso en el ámbito de la Escuela de Budapest. Ya en las cartas redactadas a mediados de la década de 1970, se indicaba claramente la secesión de Heller, la pensadora principal de la demasiado breve Escuela de Budapest, respecto de su maestro filosófico.

A continuación ha todavía de esbozarse qué consecuencias ha tenido, en la obra de Heller, esta secesión respecto de la versión lukácsiana del marxismo. Para ello nos concentramos en una pregunta: ¿qué imagen de la modernidad ha diseñado Heller, luego de haberse distanciado de la visión lukácsiana de la “cosificación total” y su trascendencia revolucionaria?

204

IV.

Aún en las conversaciones con Ferdinando Adornato (aparecidas en italiano en 1980 y en alemán un año más tarde), Heller se había distanciado totalmente, en línea con su maestro filosófico, de la crítica que los *Nouveaux Philosophes* hacían de Marx: “Los nuevos filósofos afirman que el Gulag y el socialismo son idénticos. Yo, por el contrario, digo: son incompatibles” (Heller, 1981, p. 195). Sin embargo, en los años siguientes rompió de manera fundamental con el marxismo y también con el filósofo marxista Lukács y su proyecto de un renacimiento de un marxismo auténtico. Es evidente que, además de los motivos teóricos, en ello también desempeñaron algún rol sus experiencias personales como disidente y emigrante. En vez de ampliar su esbozo de una “Filosofía del radicalismo de izquierda” y de perfeccionar su influyente teoría de los sentimientos de las necesidades radicales, comienza, al romper con la dictadura del socialismo (cf. Fehér et Heller, 1979), el trabajo con su trilogía de la ética, que

¹⁶ Como excepción solo puede valer István Mészáros, que ha analizado intensivamente *Historia y conciencia de clase* (cf. su libro *Lukács' Concept of Dialectic*, aparecido en Londres en 1972).

aquí en Alemania apenas se conoce.¹⁷ Ya en 1986, en su respuesta a mis preguntas sobre su relación con la ética de Lukács, había afirmado apodícticamente: “no hay ninguna ética marxista” (Heller, 1986, p. 202). Como prueba de esta tesis indicaba precisamente *Historia y conciencia de clase*, en la que no se deja ningún lugar a la esfera de lo ético; en la que, por medio de la fijación en el campo, mesiánicamente cargado, de lo político, se llega a una “eliminación de la moral como una relación individual con todas las esferas” y el “campo de la elección moral” se convierte en “táctica” (Heller, 1986, p. 201).

En el trabajo con una ética propia, Heller se remite, siguiendo la pregunta rectora “hay buenos seres humanos, ¿cómo son posibles?”, ya no a la tradición que va de Marx a Lukács, sino que recurre ahora a Heidegger, a Kierkegaard y al existencialismo.¹⁸ Es decir, a líneas de tradición filosófica que el Lukács marxista valoró críticamente desde sus escritos antifascistas hasta su ontología. Para Heller, no es ya la Revolución de Octubre el punto de partida y la clave, como sí lo era para Lukács, para la comprensión del proyecto de la modernidad, sino, de una manera similar a Adorno, pone en este lugar al Holocausto. Heller explica el Holocausto no desde una perspectiva de la teoría de clases, o sociológica, o sociopsicológica, sino como irrupción del mal. Según su opinión, el mal radical es recién posible en la modernidad, que les ha facilitado por primera vez la libertad (la libertad de elección) a los seres humanos. El mal radical es posible recién en la modernidad como negación consciente de todos los valores humanos bajo la instrumentalización del progreso técnico floreciente en el siglo XX. En lo sucesivo, Heller no ve diferencias de principios entre las dictaduras nacionalsocialista y la estalinista. Agrega, sin embargo, algunas modificaciones en la tradición de la teoría del totalitarismo de Hannah Arendt.¹⁹ En ambas dictaduras, se trata de la libre elección del mal de ninguna manera banal, que aspira a una revolución total en el sentido de un nihilismo radicalmente eficiente como formas de dictaduras tecnocráticamente ideologizadas.²⁰

No debe menospreciarse el potencial crítico que logra su nuevo posicionamiento, propio de la filosofía práctica, en torno a las categorías centrales de “pluralidad y moral”.²¹ Es apto

¹⁷ Las obras de Heller *General Ethics* (Ética general, de 1989), *A Philosophy of Morals* (Una filosofía de la moral, de 1990), *An Ethics of Personality* (Una ética de la personalidad, de 1996) así como el trabajo *Beyond Justice* (Más allá de la justicia, de 1987) no han sido traducidos hasta ahora en alemán. El plan, apoyado por Axel Honneth, de una traducción de *Beyond Justice* para Campus Verlag no pudo, desafortunadamente, realizarse (de traductor oficiaría el autor de esta contribución).

¹⁸ Cf. para eso Marafioti (2023)..

¹⁹ Cf. Heller, 2011, p. 106s. El distanciamiento de su concepto de una “filosofía radical de izquierda” es ponderado de manera muy positiva por Theresa Jöhl en su tesis de doctorado *Ágnes Heller: Paradoxe Freiheit* [Libertad paradójica] (publicado en Oberhausen en 2001). Cf. sobre eso mi reseña (Dannemann, 2003).

²⁰ Cf. Marafioti (2023, nota 30).

²¹ Así reza el título del estudio sobre Heller que Reiner Ruffing publicó en 1992 (*Pluralität und Moral*).

para señalar fundadas contradicciones en las corrientes autoritarias, antidemocráticas. Eso puede demostrarse fácilmente en la protesta de Heller contra la política en su país, que se halla vinculada con el nombre de Victor Orbán.²² En este, y otros contextos similares, Heller encarna ejemplarmente la figura de una valiente intelectual de la esfera pública, que sabe presentar, de una manera efectiva, su posición crítica en el plano internacional.²³

La filósofa práctica devenida liberal se halla empero notablemente carente de interés por la tradición de la crítica que arraiga en la teoría de la cosificación a nuestro capitalismo neoliberal y por los movimientos sociales que aspiran a lo fundamental. Incluso contra la simpatía de Arendt con formas de la democracia directa protestó en nombre de la democracia representativa.²⁴ Se da finalmente la imagen de una teórica que argumenta de un modo casi posmoderno, que, devenida contraria a todas las grandes narrativas y utopías, es menos crítica respecto de la modernidad que el Heidegger que reclama el olvido del ser... y ni hablar de Lukács.

En lo que concierne a este, queda en los últimos años una simpatía teórica por su obra de juventud, sobre todo por su colección de ensayos *El alma y las formas* (Heller, 2012) que Heller no entiende como primera etapa de un gran proyecto de filosofía social, sino como obra de un “pensador original y muy único” antes de su “pecado original” (Heller, 2012, p. 240). No debe ser silenciado que, a pesar de la crítica de Heller incluso luego de la secesión, no ha cedido el afecto por el maestro, en tanto que Lukács, a pesar de todas sus rupturas y metamorfosis, no habría negado sus intuiciones originales, ante todo “el anhelo de cultura, el anhelo de forma, el anhelo de lo absoluto” (í.d.).²⁵

206

Referencias

DANNEMANN, Rüdiger (1990). “Marginalien zu einer radikalen Philosophin”, in: *Spuren. Zeitschrift für Kunst und Gesellschaft* Nr. 32. März 1990, p. 58.

DANNEMANN, Rüdiger (2003). “Vom Abschied einer radikalen Philosophin von der radikalen Philosophie”, in *Lukács-Jahrbuch 2003*, Bielefeld: Aisthesis, p. 163-167.

DANNEMANN, Rüdiger (2009). “Ágnes Heller zum achtzigsten Geburtstag”, in: *Das Argument* 281, 51. Jahrgang, Heft 3/2009.


²² Ya antes de Orban, Heller advirtió sobre las tendencias antidemocráticas y antiliberales de la sociedad húngara (cf. Heller 1993)..

²³ Cf. Dannemann (1990, p. 58 y 2009, p. 51).

²⁴ Cf. su presentación de 2014 en el ZIF de Bielefeld “Hannah Arendts Denken” (El pensamiento de Hannah Arendt), disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=vgsU1JswTTw>.

²⁵ Y agrega: “La metamorfosis de una personalidad, en la medida en que se consuma, es empero siempre la metamorfosis de la misma personalidad”. Esta ponderación no habría sido contradicha por su maestro.

- FEHÉR, Ferenc, Ágnes Heller (1979). *Diktatur über die Bedürfnisse. Sozialistische Kritik osteuropäischer Gesellschaftsformationen*. Hamburg: .H/ M, Diktatur.
- FEHÉR, Ferenc, Heller, Ágnes, Márkus, György, Vajda, Mihály (1986). “Aufzeichnungen für Genossen Lukács zu Ontologie” in: Dannemann, Rüdiger (ed.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt a.M.: Sandler, p. 209-253
- HELLER, Ágnes (1981). *Das Leben ändern. Gespräche mit Ferdinando Adornato*. Hamburg: VSA.
- HELLER, Ágnes (1986). “Antworten auf die Fragen von Rüdiger Dannemann über meine Beziehung zur Ethik von Georg Lukács”, in: Dannemann, Rüdiger, (ed.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*. Frankfurt a.M.: Sandler, p. 195-207.
- HELLER, Ágnes (1993). “Das ‘Csurka-Phänomen’”, in: *Süddeutsche Zeitung*, 7 de mayo de 1993, p. 13.
- HELLER, Ágnes (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HELLER, Ágnes (1999). *Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte*. Wien-Berlin: Philo.
- HELLER, Ágnes (2011). *Eine kurze Geschichte meiner Philosophie*. Wien – Hamburg: Konturen.
- HELLER, Ágnes (2012). “Bei Gelegenheit von Die Seele und die Formen”, in: *Lukács-Jahrbuch 2012/ 2013. Georg Lukács zum 125. Geburtstag*. Bielefeld: Aisthesis, p. 225-240
- HELLER, Ágnes (2015). “Vorwort”, in: Hanno Plass (ed.), *Klasse Geschichte Bewusstsein*. Berlin: Verbrecher, p. 7-30.
- HELLER, Ágnes, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti (1977). *Die Seele und das Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- JOAS, Hans (1978). “Einleitung”, in: Ágnes Heller, *Das Alltagsleben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 7-23.
- LUKÁCS, György (1966). *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Vol. 1. Trad. de M. Sacristán. México DF: Grijalbo.
- LUKÁCS, György (2022). “Brief über die Budapester Schule”. In: Rüdiger Dannemann/ Axel Honneth (Hg.): *Lukács, György. Ästhetik, Marxismus, Ontologie*. Frankfurt a.M, p. 540-543.
- MARAFIOTI, Maria (2023). “Vor der ‘Dunklen Seite’ der Modernität: Heidegger, Lukács, Heller”, in: *Lukács-Jahrbuch 2021/ 2022*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.



IRONIA E REVOLUÇÃO. UMA NOTA
SOBRE UMA NOTA DE RODAPÉ EM
HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

PATRICK EIDEN-OFFE

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES

Patrick Eiden-Offe estudou literatura alemã contemporânea, filosofia e musicologia em Tübingen e Hamburgo (Alemanha). Suas áreas de especialização são o entrelaçamento entre literatura, economia e política; Robert Walser; a relação entre literatura e etnologia, e o romantismo. Atualmente desenvolve o projeto de uma biografia intelectual de Georg Lukács no Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). *E-mail*: eiden-offe@zfl-berlin.org.

Paula Alves é mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada (FFLCH-USP). *E-mail*: paulaama@hotmail.com

Sondar continuidades no desenvolvimento teórico de Lukács faz parte das mais antigas — mas ainda frutíferas — atividades da pesquisa sobre Lukács; continuidades, especialmente, que se estiram para além daquela ruptura que, sem dúvida, esteve vinculada à sua “conversão” ao marxismo. Pode-se designar tal ocupação como uma das *mais antigas* na medida em que já os críticos contemporâneos de Lukács das fileiras da Internacional Comunista — poderíamos pensar em Lázló Rudas ou Abram Deborin — ainda viam em *História e consciência de classe* a obra de um idealista e filósofo da vida burguês, e não a de um marxista.¹ E até mesmo o velho Lukács colocou essa continuidade no centro de sua histórica autocrítica: no ulterior prefácio de 1967, que foi acrescentado à nova edição de *História e consciência de classe*, ele também vê o autor desse livro ainda sob o encanto daquele “anticapitalismo romântico” que — conforme a declaração do próprio Lukács — havia moldado o conjunto de sua obra inicial, pré-marxista. Em *História e consciência de classe* ele vê antes a tentativa de alcançar uma “sobre-hegelianização de Hegel”, ao invés de sua inversão materialista (Lukács, 1970, p. 7 e p. 25).

A pesquisa sobre a história da teoria dos últimos anos também confirmou — agora sem juízo de valor — o achado de continuidades bastante extensas entre a teoria juvenil de Lukács e a sua teoria marxista dos anos 1920: Konstantinos Kavoulakos (2018) seguiu os rastros do neokantianismo na “filosofia da práxis” marxista de Lukács, Richard Wersterman (2019) resgatou o legado da fenomenologia na teoria da reificação de Lukács. Rüdiger Campe (2023) elaborou como sendo a base das diversas teses de continuidade um conceito de forma em Lukács, que não mira em um *ser* da forma, mas em seu *tornar-se*; a origem desse conceito de forma estaria, de acordo com Campe, em Georg Simmel e Émile Boutroux. Seria possível comprovar esse conceito de forma sobretudo em *A teoria do romance*, mas também, justamente, ainda em *História e consciência de classe*.

No que segue, tenciona-se acrescentar outra pecinha de quebra cabeça para o comprovante da tese da continuidade: será tratada a persistência da concepção inicial de Lukács sobre ironia em *História e consciência de classe*.²

¹ A respeito do debate na Internacional Comunista, cf. “Vorbemerkung des Herausgebers” [Considerações preliminares do editor] à publicação de “Chvostismus und Dialektik” [Reboquismo e dialética], o escrito de defesa de Lukács dos anos 1925-26 que inicialmente não foi publicado (Danemann, 2016, p. 17s). Pode-se encontrar mais material sobre o debate no prefácio da edição inglesa (Lukács, 2000, p. 1-43).

² A questão da continuidade da ironia tem uma estreita proximidade com a do romantismo em Lukács; cf. a esse respeito Eiden-Offe, 2023, p. 31-45.

A ironia no jovem Lukács

O conceito de ironia desempenha um papel central na construção teórica inicial de Lukács. Em termos gerais, pode-se distinguir ali dois tipos de ironia: uma *subjetiva* e uma *objetiva*. A área vital da ironia subjetiva é o ensaio; o ensaio como forma é cunhado de modo estruturalmente irônico, ainda que a ironia deva ser localizada na subjetividade dos “ensaístas” (ou dos “críticos” ensaístas), em seu pensamento e em sua escrita. É o olhar irônico, a arte de exposição irônica dos ensaístas, que de saída permite que a ironia subjetiva se desdobre — e não uma propriedade objetiva das coisas mesmas que são observadas e descritas pelos ensaístas. No texto de abertura da coletânea *A almas e as formas*, “Sobre a forma e a essência do ensaio: carta a Leo Popper”, Lukács (2011, p. 33) escreve sobre a “origem daquele humor e daquela ironia que encontramos nos escritos de todo ensaísta verdadeiramente grande” e essa origem está em uma diferença no “tom”, em uma discrepância [Fallhöhe] conscientemente orquestrada entre aquilo sobre o que o ensaísta fala imediatamente e aquilo sobre o que a conversa *na verdade* é: “que o crítico sempre fale das questões últimas da vida, mas sempre em um tom como se a conversa fosse sobre imagens e livros, apenas sobre os ornamentos mais inessenciais e graciosos da grande vida” (Lukács, 2011, p. 33). Os ensaístas sempre escrevem “por ocasião de...” (Lukács, 2011, 40); todo ensaio é uma arte de ocasião, mas o ensaísta faz de toda ocasião uma tal para refletir sobre as “questões últimas”.

210

No modo de escrever dos ensaístas — que também sempre ambiciona gerar um exercício de aprendizagem de uma forma de pensamento especificamente ensaística —, a ironia subjetiva se expressa em inversões surpreendentes, em arranjos improváveis ou na descoberta repentina de ambiguidades; no próprio modo de escrever de Lukács, por exemplo, na afirmação implícita de que “imagens e livros” seriam *meramente* imagens e livros, que poderiam ser contrapostos à vida; ou em bloqueios que permitem que uma expressão simples se torne repentinamente abissal: “há, portanto, dois tipos de realidade anímica: a vida é uma, e a vida é a outra; ambas são igualmente reais, mas elas nunca podem ser reais ao mesmo tempo” (Lukács, 2011, p. 27). Também a parábise (ou “parekbase”) — segundo Friedrich Schlegel, um procedimento crucial da ironia romântica — é conhecida de Lukács³; utilizada, por exemplo, ali onde ele maneja a forma epistolar de seu ensaio para produzir uma comunidade tácita dos compreendedores (e uma exclusão dos que não compreendem): “Pense no último ato

³ Cf. Paul de Man (1993, p. 116) a respeito da famosa frase de Schlegel de que a ironia seria “uma parábise permanente”.

de ‘Michael Kramer’, nas ‘Confissões de uma bela alma’, em Dante, no ‘Everyman’, em Bunyan – devo ainda enumerar outros exemplos?” (Lukács, 2011, p. 26), ou: “Em cada escrito de todo grande ensaísta sempre poderíamos encontrar essa mesma ironia, ainda que em formas sempre diferentes. Os místicos da Idade Média são os únicos sem ironia interior – não devo te explicar o porquê, não é?” (Lukács, 2011, 34).

Em *A teoria do romance*, uma “ironia objetiva” também entra em ação com a construção hegelianizante da história.⁴ Na *Teoria*, a ironia é notabilizada como “princípio formal do romance”⁵, como aquele “princípio formal” que é o único a permitir que se lide com a cisão constitutiva do sujeito na modernidade de maneira literariamente produtiva. O conceito de ironia já não designa mais apenas um tropo cujo modo de ação poderia ser apreendido por meio da “tradição descritiva da retórica”, mas, ao invés disso, também deve abarcar “a forma narrativa” do romance inteiro (De Man, 1993, p. 107). Em uma famosa passagem na quarta seção da primeira parte, na seção sobre a “forma interna do romance”, legitima-se o uso formal do conceito “ironia” através de uma retomada dos românticos:

O auto-reconhecimento, ou seja, a auto-superação da subjetividade, foi chamado de ironia pelos primeiros teóricos do romance, os estetas do primeiro Romantismo. Como constituinte formal da forma romanesca, significa ela uma cisão interna do sujeito normativamente criador em uma subjetividade como interioridade, que faz frente a complexos de poder alheios e empenha-se por impregnar o mundo alheio com os conteúdos de sua aspiração, e uma subjetividade que desvela a abstração e portanto a limitação dos mundos reciprocamente alheios do sujeito e do objeto, que os compreende em seus limites, concebidos como necessidades e condicionamentos de sua existência, e que, mediante esse desvelamento, ainda que mantenha intacta a dualidade do mundo, ao mesmo tempo vislumbra e configura um mundo unitário no condicionamento recíproco dos elementos essencialmente alheios entre si. (Lukács 2009, p. 57s.; 2000, p. 74s.)

211

Em nosso contexto, no que diz respeito à sobrevida da concepção de ironia em *História e consciência de classe*, dois aspectos são centrais nesse momento. Primeiro, o fato de que aqui Lukács, com os românticos, leva a cisão sujeito-objeto para dentro do próprio sujeito e, ao mesmo tempo, a supera no sujeito. De um lado, encontra-se o (com Fichte:) sujeito empírico, a “subjetividade da interioridade”. Esse sujeito se vê confrontado com uma objetividade “alheia”, com “complexos de poder alheios” e com um “mundo alheio”, contra o qual o sujeito quer se provar e no qual o sujeito quer realizar seus desejos. Do outro lado está o (com Fichte:) sujeito

⁴ No ulterior prefácio à nova edição de *A teoria do romance*, Lukács constata que “o autor da *Teoria do romance* tornara-se hegeliano” (Lukács 2009, p. 10; 2000, p. 11).

[N.T.] Nas citações de trechos de *A teoria do romance* foi utilizada a edição em português traduzida por José Mariano Macedo, referenciada em seguida da edição em alemão.

⁵ Formulação apenas no índice.

transcendental, que descortina e compreende em sua feitura e condicionamento precisamente a contraposição dos “mundos reciprocamente alheios do sujeito e do objeto”, a qual constitui o verdadeiro elemento vital do sujeito empírico, até mesmo seu mundo inteiro.⁶ Central a essa altura — e esse é o segundo aspecto — é que o sujeito transcendental de fato descortina a “dualidade do mundo” e compreende que o mundo só pode ser tido enquanto uma contraposição “alheia” de uma subjetividade e uma objetividade restritas, mas que esse reconhecimento [Erkenntnis] não leva a que essa dualidade também seja eliminada com isso. Justamente a apreensão [Einsicht] das “necessidades e condicionamentos de sua existência” leva a que o sujeito “deixe subsistir” o mundo em sua dualidade e alheamento — mas deixa subsistir somente no fato de que ela “ao mesmo tempo” descortina o “condicionamento recíproco dos elementos em sua essência alheios entre si” e então os “vislumbra e *configura* [como] um mundo unitário” [grifo PEO]. Não é a apreensão meramente transcendental das condições de possibilidade da “dualidade do mundo” que já é irônica; a ironia só entra em ação ali onde essa apreensão também leva à *configuração* de um novo mundo unitário e a orienta. Esse “mundo unitário”, no entanto, é o mundo do romance. Nele, as cisões constitutivas da modernidade são descortinadas como necessárias e expostas *enquanto cisão*. Na exposição — na *forma* do romance — surge, apesar de toda a ênfase na dissonância, uma unidade nova mais elevada, uma unidade entre “elementos em sua essência alheios entre si”.⁷

A nota de rodapé

Em *História e consciência de classe* — publicado sete anos após a primeira edição de *A teoria do romance* e cinco anos após a entrada de Lukács no Partido Comunista —, o conceito de ironia, que antes era tão central para ele, só aparece em um único lugar: em uma nota de rodapé ao final da terceira seção da segunda parte do artigo sobre a reificação. Na nota de rodapé, Lukács sintetiza em certa medida sua *Teoria do romance* e toda a sua teoria literária juvenil, mas com uma ênfase significativamente reponderada. Na íntegra a nota de rodapé diz o seguinte:

⁶ Embora Fichte não apareça diretamente na passagem citada, ele está presente por toda parte na concepção de *A teoria do romance*, em uma forma, por assim dizer, romantizada. A esse respeito cf. Eiden-Offe, 2018, p. 221-228.

⁷ Para uma discussão aprofundada sobre a ironia em *A teoria do romance*, com referência a Novalis e Friedrich Schlegel, que eram as fontes do primeiro romantismo bem como aqueles que davam a deixa nesse movimento, cf. Meyzaud, 2018, p. 105-136, especialmente p. 131-136.

Sem poder entrar aqui mais a fundo na história dos problemas, gostaria apenas de indicar que este é o lugar metodológico para se compreender a problemática do romantismo. Conceitos como a “ironia”, que é conhecida, mas raramente entendida, derivam desse estado de coisas. Especialmente o Solger, muito injustamente esquecido, ocupa - com sua problemática incisiva - enquanto precursor do método dialético ao lado de Friedrich Schlegel uma posição entre Schelling e Hegel um tanto semelhante à que Maimon ocupa entre Kant e Fichte. O papel da mitologia na estética de Schelling também se esclarece a partir desse estado dos problemas. Salta aos olhos o vínculo estreito de tais problemáticas com o conceito de natureza como estado de ânimo. O ulterior desenvolvimento da concepção de arte consequentemente moderna (Flaubert, Konrad, Fiedler etc.) mostra que a concepção artística do mundo efetivamente crítica, não hipostasiada metafisicamente, leva a um dilacerar ainda mais profundo da unidade do sujeito, ou seja, à multiplicação dos sintomas de reificação da realidade. Cf. a esse respeito, de um ponto de vista metodológico, meu ensaio "Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik" [A relação sujeito-objeto na estética], em: Logos, ano IV.“ (Lukács, 1970, p. 253)

Qual é o estado de coisas da história dos problemas a que se refere essa nota de rodapé? As seções 3 e 4 da segunda parte do artigo sobre a reificação reconstruem os últimos estágios das “antinomias do pensamento burguês” antes que este se depare com seus limites e transcenda a si mesmo em uma autosupressão materialista. A questão norteadora de toda a segunda seção é — na linguagem da filosofia burguesa — a “questão sobre o sujeito do ‘estado-de-ação’ [Tathandlung]”, ou seja, a pergunta sobre qual sujeito poderia estar em condições de “produzir” a “realidade como totalidade” (Lukács, 1970, p. 248). Mas isso significa: qual sujeito “superou e supera interiormente o dilaceramento [do mundo] em teoria e práxis, em razão e sensibilidade, em forma e conteúdo” (Lukács, 1970, p. 248). A resposta tem duas partes e essa dicotomia espelha o caráter de face de Jano do próprio pensamento burguês entre esclarecimento e mistificação: por um lado, o pensamento burguês reconhece que somente um sujeito tal que, tendo ele próprio a um só tempo produzido o dilaceramento, pode superá-lo; se o dilaceramento fosse dado de fora, ele jamais poderia ser superado “interiormente”. Essa é a parte esclarecida do pensamento burguês. Contudo, em segundo lugar, o pensamento burguês só pode por sua vez pensar esse sujeito da produção e da superação *no pensamento* mesmo — e não pode encontrá-lo na realidade. Por isso, o pensamento burguês tem que estetizar o sujeito que procura — “o campo de realização” em que o pensamento burguês pode, portanto, encontrar aquele sujeito é a arte; o subcampo do pensamento em que é pensado esse papel abrangente da arte, a “teoria da arte e estética” (Lukács, 1979, p. 248). Aqui está a raiz da função ideológico-mistificadora do pensamento burguês.

Ao final do terceiro parágrafo, Lukács mostra então que mesmo o “*princípio da arte*” (Lukács, 1970, p. 249), mesmo a arte enquanto um abrangente “princípio formal” da realidade (Lukács, 1970, p. 250), não pode de fato superar o “dilaceramento” da cisão sujeito-objeto, mas apenas reproduzir continuamente a cisão. Para poder então superar a cisão ao menos no

pensamento, o “sujeito da produção” deve ser mitologizado, e esse “mitologizar” do mundo e do sujeito (que pode ser encontrada tanto em Schelling quanto em Fichte) não representa uma regressão no nível do pensamento, mas deve ser reconhecido em sua “necessidade metodológica” (Lukács, 1970, p. 253).

Exatamente aqui é que Lukács insere então a citada nota de rodapé sobre o conceito de ironia. Recorrendo à *Teoria do romance*, podemos entender que a “problemática do romantismo” absorve a antinomia aguçada do pensamento burguês e a resolve *artisticamente*, ao levar a cisão sujeito-objeto para dentro do próprio sujeito artístico e, como se mostrou no trecho anterior, configurá-la e representá-la como uma unidade em cisão. Mas, em contraste com a reconstrução conceitual da ironia em *A teoria do romance*, ocorre um deslocamento de ênfase na nota de rodapé de *História e consciência de classe*: onde a *Teoria* acentua o momento da unidade precária na ironia, ali a ruptura está no centro em *História e consciência de classe*. Aqui Lukács resume, por assim dizer, toda a argumentação histórico-tipológica de *A teoria do romance* desde seu ponto de partida (Flaubert) e afirma que toda representação irônica do mundo levaria, afinal de contas, a “um dilacerar ainda mais profundo da unidade do sujeito, ou seja, à multiplicação dos sintomas de reificação da realidade”. Aqui se faz vista grossa de que, *ao mesmo tempo*, é a ironia que permite em primeiro lugar que o dilacerar se torne perceptível, ao colocá-lo de encontro a uma unidade abrangente — esse é, afinal, o argumento de *A teoria do romance*.

214

O que há de novo na argumentação da nota de rodapé é o caráter transitório que agora é concedido ao problema da ironia. O fenômeno da ironia agora está situado em um ponto de transição na história dos conceitos e problemas, o qual — essa é a graça — já foi ultrapassado pelo próprio pensamento burguês: na medida em que Lukács enfatiza particularmente o papel de Solger, que está ele próprio entre os românticos, e Hegel, pode-se também atribuir teoricamente à ironia o papel de um “precursor do método dialético”; mas essa função já foi por assim dizer realizada, pois esse “método dialético” já existe; já não precisamos mais de nos deter nos precursores. Entretanto, em *A teoria do romance*, embora a ironia não fosse declarada como atemporal, ela era declarada como ainda atual; ela só se tornará supérflua quando tivermos um dia verdadeiramente adentrado no “novo mundo” (Lukács, 2009, p. 119), do qual Dostoiévski nos concede apenas um vislumbre.

Também vemos que o papel histórico da ironia já há muito se esgotou para o Lukács de *História e consciência de classe* no fato de que a nota de rodapé sobre a ironia está colocada no final da terceira seção, que é dedicada como um todo ao papel da teoria de arte na história dos problemas do pensamento burguês avançado. Depois dele, no entanto, segue ainda a quarta

seção, que no essencial se ocupa da descoberta de Hegel da *história* enquanto potência filosófica e mostra que a produção e a supressão da cisão só podem ser realmente pensadas *historicamente*. Bem no final da quarta seção e, assim, também no final da segunda parte do artigo sobre a reificação, o enigma do pensamento burguês é então finalmente resolvido e o sujeito historicamente efetivo da produção e da supressão da cisão é chamado pelo nome:

Por isso, a filosofia clássica só pode legar essas antinomias irresolvidas ao ulterior desenvolvimento (burguês). A continuação daquela virada em seu caminho, que começou, ao menos metodologicamente, a apontar para além dessas barreiras, o método dialético como método da história permaneceu reservado àquela classe que era capacitada a descobrir em si mesma, a partir de sua base vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito do estado-de-ação, o “nós” da gênese: ao proletariado. (Lukács, 1970, p. 267)

A parte três, subsequente a essa, do artigo sobre reificação é então totalmente dedicada ao “ponto de vista do proletariado”.

A persistência da ironia: consciência de classe, partido, *Realpolitik* revolucionária

“De modo algum se deve brincar com a ironia. Ela pode persistir em seu efeito durante um tempo inacreditavelmente longo” (Schlegel, 1988, p. 208). Também devemos considerar esse alerta de Friedrich Schlegel, se queremos chegar a um entendimento sobre a superação histórico-dialética de Lukács da (necessidade da) ironia na nota de rodapé citada. Pois rapidamente se torna patente que a posição funcional que, antes, no pensamento de Lukács, era ocupada pela ironia, continua a ser necessária, mesmo se aceitamos, com Lukács, o proletariado como “sujeito-objeto idêntico do processo de desenvolvimento sócio-histórico” (Lukács, 1970, p. 267). Pois o proletariado como idêntico, por enquanto, não está *aí* em lugar algum; mesmo historicamente ele só existe, em contrapartida, como cindido. No presente, o proletariado é a classe mais reificada, ela é puro *objeto* da história; o proletariado ainda deve se tornar *sujeito*, e esse processo de subjetivação somente pode ser alcançado na e com a consciência de classe correta (Lukács, 1970, p. 268). Mas mesmo a consciência de classe está cindida: por um lado, temos a consciência do proletariado “empírica”, “psicológica”, assim como ela é, e essa está completamente abalada pela reificação. Mas, por outro, existe a consciência de classe “atribuída”: a consciência que os proletários “*teriam*, em uma determinada situação vital, se eles *fossem capazes de compreender completamente* essa situação (...)” (Lukács, 1970, p. 126). Somente essa consciência de classe “atribuída” está em condições de apontar para além da reificação, de refleti-la e de superá-la numa antecipação mental.

Assim, a cisão da consciência de classe demonstra uma “semelhança estrutural” (Lukács, 1970, p. 187) com aquela “cisão interna do (...) sujeito” que Lukács analisa em *A teoria do romance*: a consciência de classe “empírica” ou “psicológica” dada teria, portanto, de ser agrupada àquela “subjetividade como interioridade” que “faz frente a complexos de poder alheios”; esses “complexos de poder”, por sua vez, poderiam ser identificados de maneira exata com o complexo da reificação que Lukács analisa na primeira parte do artigo sobre a reificação.⁸ A consciência de classe “atribuída” poderia ser estruturalmente comparada com aquela subjetividade superior “que desvela a abstração e, portanto, a limitação dos mundos reciprocamente alheios do sujeito e do objeto, que os compreende (...) e que, mediante esse desvelamento (...) configura”⁹ – com a diferença decisiva de que, agora, essa configuração não mais seria meramente artística, senão uma configuração no próprio mundo; uma configuração que possui, em última instância, o objetivo de justamente não mais deixar “existir” (como a consciência irônica) a “dualidade do mundo”, sua cisão, senão que de suprasumi-las.

Exacerbando seria possível dizer — “quase sem qualquer ironia” (Schlegel) — que a consciência de classe em Lukács é uma categoria irônica, que reconhece e supera ao mesmo tempo justamente aquela cisão sujeito-objeto que, por enquanto, incorpora-se no próprio proletariado, na medida em que ele a desenreda no processo histórico. E se, indo mais longe, perguntarmos em qual instituição a consciência de classe “atribuída” superior em verdade se incorpora, então pode-se concluir que o partido também deve ser visto como instituição irônica em Lukács: de modo semelhante à subjetividade irônico-romântica em *A teoria do romance*, o partido também objetiva em última instância uma “autosuprassunção”. Todo o último artigo de *História e consciência de classe*, “Aspectos metodológicos sobre a questão da organização”, paradoxal (ou irônica)mente, gira em torno de estabelecer o partido de modo tal, justamente, que ele *não* estorve sua própria autosuprassunção, senão que sempre a mantenha em vista como seu objetivo. Esse é também o núcleo da infame apologia do expurgo do partido que se encontra nas últimas páginas de *História e consciência de classe*: o partido deve identificar e expulsar aqueles elementos que colocam em risco os objetivos do partido justamente ao se empenharem em um endurecimento burocrático e um “enrijecimento dogmático” (Lukács, 1970, p. 505) da própria organização. No final do artigo “Consciência de classe” já se diz que o “*proletariado*

⁸ Aqui Lukács constata um “descolamento do fenômeno da reificação da base econômica de sua existência” (Lukács, 1970, p. 187) e um deslocamento “para o psíquico” (Lukács, 1970, p. 193) dos seres humanos. – É notável, assim poderá ser registrado antes de qualquer análise adicional, que Lukács utilize para demarcar esse lado da subjetividade cindida conceitos como o psíquico, os sintomas e os complexos, que são usados concomitantemente também em Freud. Ainda falta uma reconstrução comparativa das revoluções teóricas de Lukács e Freud; Philipp Weber (2018, p. 53-83) deu os primeiros passos nesse sentido.

⁹ [N.T.] Lukács, 2000, p. 75

[se] *perfaz* (...), *ao se suprassumir*”; mas esse “*levar ao termo da luta de classes*” significaria, em última instância, uma “luta do proletariado *consigo mesmo*: com os efeitos devastadores e degradantes do sistema capitalista em sua consciência de classe” (Lukács, 1970, p. 169). Assim como a própria classe, o partido do proletariado também deve sempre lutar com e contra si mesmo – *contra* a autopetuação sectária e *pela* prontidão para a autosuprassunção.¹⁰

Com isso estaria delineada a persistência da *ironia objetiva* ou *formal* na concepção de *História e consciência de classe*. Mas a *ironia subjetiva*, tal como Lukács a concebeu e praticou em *A alma e as formas*, também encontra uma continuação em *História e consciência de classe*. A se observar aqui, já de saída, é que o momento decisivo da inversão ou da reviravolta, o momento da ruptura revolucionária da reificação na consciência do proletariado na terceira parte do artigo sobre a reificação é construído inteiramente de acordo com o modelo da reviravolta irônica. É uma inversão que não é consequentemente deduzida, mas diretamente postulada do contrário: “justamente porque” o trabalhador está sujeito a uma “escravização sem limites” e é inteiramente reduzido a “objeto do processo”, *justamente por isso* ele está em condições de inverter esse estado de coisas (Lukács, 1970, p. 292): “Entretanto, mediante a *cisão*” – somos tentados a dizer: *justamente* mediante *cisão* – “entre objetividade e subjetividade que surge precisamente aqui, nos seres humanos que se objetivam como mercadoria, essa situação se habilita ao mesmo tempo a se tornar consciente” (Lukács, 1970, p. 292). A própria tomada de consciência se realiza na forma temporal irônica do instante — no instante *pregnante*: pois as “formas de existência [Daseinsformen]” do proletariado “são constituídas de modo tal que nelas a reificação [se mostra] da forma mais *pregnante* e penetrante” (Lukács, 1970, p. 268). A virada instantânea se realiza como metamorfose ou transformação [Transformation] repentinas: como “transformação [Verwandlung] da objetividade dos objetos do agir” (Lukács, 1970, p. 305). A forma da objetividade em geral é transformada, tudo o que até então nos aparecia na “forma de coisa”, agora é reconhecido como “processo” e, desse modo, como historicamente moldável (Lukács, 1970, p. 320).¹¹

O caráter ironicamente repentino da transformação é, contudo, apenas um estágio transitório da ambicionada infiltração revolucionária da reificação; nela relampeia como que apenas instantaneamente a mera possibilidade de uma tal transformação. Em um próximo estágio, então, o “ato” instantâneo e repentino da própria revelação é novamente revogado em um longo processo prático, em uma “alternância ininterrupta de enrijecimento, contradição e

¹⁰ Sobre o contexto histórico da luta contra o “sectarismo” cf. o prefácio de 1967, p. 11s.

¹¹ Sobre o instante como forma temporal da ironia cf. de Man, 1993, p. 124.

vir-a-fluir” na atividade efetiva do proletariado (Lukács, 1970, p. 314s). Mais uma vez, essa conversão do ato revolucionário único em um processo de subversão se expressa politicamente em uma forma subjetivo-irônica. A sexta (e última) seção do artigo sobre a reificação introduz uma concepção de política que somente no último artigo de *História e consciência de classe* será posta nos termos da “*Realpolitik* revolucionária” (Lukács, 1970, p. 504) e cuja elaboração Lukács irá então concluir em seu livreto publicado em 1924, *Lenin. Estudo sobre os nexos de seus pensamentos*.

A ironia subjetiva em *A alma e as formas* consistia, entre outras coisas, em uma desviabilidade ou um caráter indireto essencial e insuperável. Os ensaístas sabem que as “grandes questões da vida” nunca se colocam de maneira direta e imediata, muito menos permitem ser assim respondidas. Por isso, eles sempre abordam essas “grandes questões” apenas indiretamente, discutindo “imagens e livros” e nisso simulam como se também se tratasse apenas de “imagens e livros”. Mas, justamente por meio disso — e apenas por meio disso — as grandes e últimas questões estão sempre presentes nos ensaios. Em analogia a esse ensaísmo irônico também é possível entender a concepção de “*Realpolitik* revolucionária” que Lukács vê em ação em Lênin. A “*Realpolitik* revolucionária” de Lenin se distingue por ser inteiramente presente e por se mover com presença de espírito naqueles problemas e necessidades que constituem a respectiva situação política presente. *Ao mesmo tempo*, entretanto, em cada passo que é possível e necessário do ponto de vista da *Realpolitik* — em cada compromisso, em cada recuo tático, em cada finta —, essa política sempre se refere ao “objetivo final” comunista. Para a “*Realpolitik* revolucionária”, o “objetivo final do movimento proletário (...) enquanto princípio, enquanto ponto de vista da unidade, não [pode ser] inteiramente desatrelado de nenhum momento do processo” (Lukács, 1970, p. 476). Para a “*Realpolitik* da socialdemocracia”, ao contrário, “todas as questões do dia sempre [se colocam] meramente como questões do dia” (Lukács, 1967, p. 69). Sempre e de novo se invoca declamatoriamente o “objetivo final” nos palavrórios solenes [Sonntagsreden], mas, justamente por causa disso, “aos olhos dos trabalhadores” o comunismo se torna novamente aquela utopia que Marx, a propósito, superou (Lukács, 1967, p. 69); o mesmo vale, como em um negativo, para os radicais de esquerda, que sempre falam apenas sobre o “objetivo final”, mas querem mantê-lo sem a mácula de qualquer política cotidiana (Lukács, 1970, p. 79s). Somente Lenin é irônico o suficiente para escutar em cada questão do dia a questão do próprio comunismo, e, inversamente, não poder conceber de outra forma a questão do comunismo do que como uma tal que se coloca concomitantemente em cada questão do dia. Mas essa postura também garante antes do mais a *unidade* da perspectiva revolucionária, que impede que o movimento se

desintegre em oportunismo socialdemocrata e utopismo de esquerda radical. Manter ambos juntos é matéria da ironia revolucionária — de uma ironia que se tornou tão irônica que nem sequer pode ou quer mais aparecer com esse nome.

Referências

CAMPE, Rüdiger (2023). “‘The most profound confirmation of the existence of a dissonance’: Émile Boutroux, Georg Simmel and Lukács’s ‘Theory of the Novel’ with an outlook to ‘History and Class Consciousness’”. Em: *New German Critique*, Nr. 149, agosto, seção especial “Aesthetic and Social Form after Lukács”, editada por Jette Gindner e Patrick Eiden-Offe.

DANNEMANN, Rüdiger (2016). “Vorbemerkung des Herausgebers”. Em: Rüdiger Dannemann (ed.) *Lukács 2016. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bielefeld: Aisthesis.

DE MAN, Paul (1993). “Die Rhetorik der Zeitlichkeit”. Em: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 83-130.

EIDEN-OFFE, Patrick (2018) “Typologie und Krise: Fichte in Lukács”. Em: Rüdiger Dannemann; Maud Meyzaud e Weber Philipp (orgs.). *Hundert Jahre “transzendente Obdachlosigkeit”*. *Georg Lukács' Theorie des Romans neu gelesen*. Bielefeld: Aisthesis, p. 211–228.

EIDEN-OFFE, Patrick (2023) “Romantik und romantischer Antikapitalismus bei Georg Lukács, Ernst Bloch und Karl Mannheim”. Em: Michael Haase, Amália Kerekes e Anna Zsellér (orgs.). *Parallelen, Korrespondenzen und Nachwirkungen*. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte des Werks von Georg Lukács. Bielefeld: Aisthesis, p. 31–45.

KAVOULAKOS, Konstantinos (2018) *Georg Lukács's Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury.

LUKÁCS, Georg (1967). *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.

LUKÁCS, Georg (1970) “Vorwort 1967” [Prefácio (1967)]. Em: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

LUKÁCS, Georg (2000). A teoria do romance. Trad de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34.

LUKÁCS, Georg (2000). *Tailism and the Dialectic. A Defense of History and Class Consciousness*. London/New York: Verso, p. 1-43.

LUKÁCS, Georg (2009). *Die Theorie des Romans*. Bielefeld: Aisthesis.

LUKÁCS, Georg (2011). *Die Seele und die Formen*. Bielefeld: Aisthesis.

MEYZAUD, Maud (2018). “Die romantische ‘Theorie des Romans’”. Em: Rüdiger Dannemann; Maud Meyzaud e Weber Philipp (orgs.). *Hundert Jahre “transzendente Obdachlosigkeit”*. *Georg Lukács' Theorie des Romans neu gelesen*. Bielefeld: Aisthesis, p. 105-136.

SCHLEGEL, Friedrich (1988). “Über die Unverständlichkeit”. Em: *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2. Berlin/Weimar: Aufbau, p. 197–211.

WEBER, Philipp (2018). “Roman, Form und Todestreib. Georg Lukács‘ literarische Ethik”. Em: Rüdiger Dannemann; Maud Meyzaud e Weber Philipp (orgs.). *Hundert Jahre “transzendente Obdachlosigkeit”*. *Georg Lukács' Theorie des Romans neu gelesen*. Bielefeld: Aisthesis, p. 53–83.

WESTERMAN, Richard (2019) *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revisited*. Cham: Palgrave Macmillan.

UMA SENDA DO CAMINHO DE LUKÁCS RUMO A MARX: “LEGALIDADE E ILEGALIDADE”, DE *HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE*

ANA AGUIAR COTRIM

Ana Aguiar Cotrim é professora de Literatura na Licenciatura em Educação do Campo – UnB-FUP. Pós-doutoranda em Literatura na UFMG. Graduada, mestre e doutora em Filosofia pela USP. *E-mail:* anacotrim6@gmail.com

Resumo: Este artigo tem a finalidade de indicar o estatuto de busca e de incompletude, no ensaio “Legalidade ou ilegalidade” (julho de 1920) de *História e consciência de classe*, da apreensão da crítica marxiana do Estado e do direito. Pretende apontar o seu caráter revolucionário e o escopo de suas apreensões, bem como alguns limites idealistas ainda presentes, que acabam por conduzir a uma compreensão insuficiente da relação entre economia e Estado e, por isso, do fundamento material da esfera estatal. A ausência desse fundamento material leva o autor a não completar a sua crítica ao Estado e ao direito, cujo sustento idealista acaba por permanecer. Para isso, conto com o artigo de Vitor Sartori, “O Direito à luz de *História e consciência de classe* de György Lukács: uma leitura a partir do impacto da Revolução Russa”, de 2018, e com o livro de Sílvio de Almeida, *O direito no jovem Lukács - A filosofia do direito em História e consciência de classe*, publicado em 2006.

Palavras-chave: G. Lukács, *História e consciência de classe*, Estado, direito.

Deparar-se com *História e consciência de classe* cem anos depois de sua publicação é deparar-se necessariamente com um retrocesso nas lutas de classes, na organização da classe trabalhadora, nos temas e dilemas enfrentados pela intelectualidade que se vincula, mais ou menos consistentemente, com os interesses dessa classe. A reificação da vida e da subjetividade na sociedade capitalista, o Estado como fator de poder e opressão de classe, o direito como institucionalização das relações de força vigentes, a conseguinte necessidade de superar a forma capitalista e o Estado que é a forma própria da sua imposição pela violência, são temas que assumiram uma aparência de obsolescência, de uma fantasia antiga e distante dos problemas efetivamente vividos na atualidade.

Contudo, a superexploração, a miséria, as guerras, o controle social, a violência policial agravada pelo racismo estrutural, o desmonte do bem-estar social nos países do capitalismo central (a brasilização do mundo), a escravidão moderna, a calamidade ambiental e outros tantos elementos constitutivos da forma de produção capitalista e o seu poder próprio, o Estado, mostram-se mais efetivos e fortes do que nunca. É inegável a necessidade de superar essa forma social, mas tal superação nunca esteve tão distante do horizonte.

Em parte, esse retrocesso se explica pela derrota do mundo soviético e pela assimilação progressiva das sociedades que passaram por revoluções socialistas às formas capitalistas de produção e controle social. Por mais contraditória que tenha sido, a derrocada do “socialismo real”, que o filósofo brasileiro José Chasin caracterizou, com maior precisão, como “capital coletivo não social” (Chasin, 1997)¹, teve como uma de suas consequências a expansão do

¹ “Dito de maneira pouco menos breve, a tragédia dos países pós-capitalistas dá origem a uma figura histórica imprevista, — uma formação social que desmanchou pela revolução política as formas capitalistas de estruturação e dominação sociais (aliás, atípicas e incipientes), mas que foi incapaz, constringida pelo seu baixo padrão de produção e reprodução materiais da vida, de ascender à revolução social propriamente dita, e através desta efetivar a arquitetônica de uma sociedade articulada para além da lógica do capital. A legalidade deste “paradoxo” concreto tem por núcleo, pois, a impossibilidade imanente ou a barragem intrínseca do trânsito entre o estatuto organizador do capital e o estatuto organizador do trabalho. E sobre o trabalho é que, precisamente, recai o ônus fundamental do impasse, facultando a identificação da assinalada vigência do capital. Não mais (deveria ser óbvio, mas não o é, por exemplo, para os que fazem o diagnóstico do capitalismo de estado) na forma de propriedade privada, mas também não de propriedade social — de propriedade virtual de todos os produtores. Sua apropriação-gestionária, pela fração diretiva do complexo social, faz dele um capital coletivo / não-social (como o chamei por falta de expressão mais sintética, no texto referido), o que repõe o problema crucial das relações entre trabalho vivo e trabalho morto (capital). É bem sabido que é próprio da vigência do capital que o trabalho vivo seja regido pelo trabalho morto; para tanto o capitalismo dispõe de toda a organização social (sociedade civil e sociedade política) feita a sua imagem e semelhança. O que caracteriza a transição para além do capital é precisamente a inversão dos termos dessa equação: o trabalho vivo passa à condição de regente do trabalho morto. Mudança estrutural decisiva que não veio a ocorrer nos processos sofridos pelos países pós-capitalistas. Onde a permanência nestes, sob forma peculiar, do capital — canga da atividade humana sensível, práxis, trabalho vivo, canga atada aos cordéis do estado, assim e por isso mesmo, hipertrofiado. Evidências, capital e estado, de uma revolução política auspiciosa que não encontrou o caminho da revolução social, repetindo com isso o defeito maior das revoluções burguesas. Isto perfaz, em paralelo, a verificação dolorosa de uma tese marxiana, tão essencial quanto esquecida, especialmente pelo turvo politicismo contemporâneo: à revolução política cabem apenas as tarefas negativas, a

domínio capitalista em sua forma própria, não apenas na produção, mas em todos os âmbitos da vida, a mediação universal do mercado, objetiva e subjetivamente. A alienação se universalizou de forma antes inimaginável, conduzindo a uma naturalização da mercantilização da vida e a uma absorção subjetiva dos parâmetros capitalistas como os únicos existentes.

Ora, era justamente a aurora de um novo mundo, que hoje vemos derrotado, que Lukács testemunhava quando procedeu à escrita dos artigos que compõem a sua obra mais famosa. Os textos de *História e consciência de classe*, escritos dentre 1919 e 1922, reverberam o momento de maior abertura de horizontes na história do domínio capitalista. Para Lukács, que sempre teve um sentimento de ódio e repulsa à sociedade capitalista, mas encontrava as soluções no âmbito do pensamento e da arte, ou seja, no escopo subjetivo, e não da transformação prática do mundo, a revolução russa foi uma guinada radical: significou a resposta por fim encontrada. Já em 1918 Lukács adere ao partido comunista húngaro, participa da revolução húngara de 1919, que levou à breve República dos Conselhos (ou soviética), na qual ele atuou como Comissário do Povo para a Educação e a Cultura. Com a derrota da República, Lukács passa a viver na clandestinidade em Viena, e ali escreve os ensaios dessa obra, que viria a constituir uma importante base do que se convencionou chamar de “marxismo ocidental”.

223

O “marxismo ocidental”, que tem importantes desenvolvimento na escola de Frankfurt, caracteriza-se por atenuar a relação de teoria e prática, diminuir o escopo da revolução e da transformação efetiva da realidade objetiva, ou, nas palavras de Vitor Sartori, trata-se de “um marxismo pouco permeado pela questão da luta de classes” (Sartori, 2018, p. 2295-2296). *História e consciência de classe* acaba por servir a esse desenvolvimento, uma vez que apresenta contradições e limites, já que se trata, conforme a crítica do próprio autor mais de quarenta anos depois, de uma obra de transição, que constitui parte dos seus “anos de aprendizado do marxismo” e, assim, é ainda presa de concepções idealistas.

Contudo, o livro não se resume a esses limites. Envolve perspectivas que serão desenvolvidas posteriormente na obra madura do autor, e que mostram uma intenção de radicalidade, tanto na tomada de posição pela classe trabalhadora, como no impulso de apreensão de Marx. Vitor Sartori, em seu artigo “O Direito à luz de *História e consciência de classe* de György Lukács: uma leitura a partir do impacto da Revolução Russa”, chama a atenção para o significado da revolução russa nesses textos, caracterizados como “uma tentativa

limpeza do terreno, a demolição do que deve morrer; enquanto que os encargos construtivos, a edificação da nova sociabilidade dependem exclusivamente da revolução social.” (Chasin, J. (1997) *A crise nos dois subsistemas do capital*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/ano/mes/crise.htm>. Acesso em 31 de março de 2023.)

de dar uma fundamentação teórica ao socialismo e ao bolchevismo, (...) de modo que a ênfase dada nos comentários aos textos de 1923, nos defensores do ‘marxismo ocidental’ (...) é bastante unilateral, deixando de lado esse aspecto essencial: *História e consciência de classe* é impensável sem a Revolução Russa” (Sartori, 2018, p. 2295-2296).

Assim, parece-nos uma obra que busca rasgar horizontes e caminhar para Marx, mas, por pertencer a um período de transição do autor, carrega ainda aspectos do idealismo próprio tanto do hegelianismo, como da sociologia de sua época. No Posfácio de 1967, Lukács caracteriza essa transição como “a passagem de uma classe social a outra que é a sua adversária específica” (Lukács, 1974, p. 352, posfácio de 1967), de modo que a sua própria trajetória segue no sentido de assumir o vínculo entre uma postura teórica e uma posição prática. Para ele, *História e consciência de classe* constitui um momento fundamental de seu “aprendizado de Marx”, mas, como expressão de uma concepção teórica, é ainda “dirigida contra os fundamentos da ontologia do marxismo” (Lukács, 1974, p. 356, posfácio de 1967). Ou seja, mostra um impulso de adesão à perspectiva da classe trabalhadora, que a apreensão de Marx significa no campo teórico, mas seus fundamentos ainda se misturam ao pensamento burguês. Nas suas palavras: “(...) por um lado, tendências para a aquisição do marxismo e para a atividade política, por outro, tendências para uma intensificação contínua de problemáticas éticas, puramente idealistas” (Lukács, 1974, p. 350, posfácio de 1967).

Lukács elenca no Posfácio diversos aspectos que evidenciam esse entrelaçamento contraditório, as “duas almas” (Lukács, 1974, p. 350, posfácio de 1967) que animam ainda o peito do autor da famosa obra. A ideia do proletariado como sujeito-objeto idêntico e a prioridade da consciência e da ideologia como determinantes das estruturas sociais são elementos cruciais. O elemento que explica essa identificação de tipo hegeliano, bem como o aspecto idealista da prioridade do pensamento é também explicitado pelo autor. Trata-se da sua concepção insuficiente da natureza, que constitui o princípio efetivamente materialista e a viragem ontológica de Marx com relação à filosofia anterior, burguesa. Com efeito, a categoria do trabalho como atividade sensível, o ser humano como natureza humanizada, ou seja, a transformação da natureza objetiva e subjetiva em direção à formação de um ser humano, da sensibilidade e da própria consciência são apropriações que Lukács não havia ainda alcançado. Assim, o estatuto ontológico de *História e consciência de classe* é aquele da filosofia e da sociologia burguesas. Nas palavras do autor:

Refiro-me a uma tendência para conceber o marxismo exclusivamente como uma doutrina social, ignorando ou rejeitando a tomada de posição que ele contém em relação à natureza. (...) O meu livro assume, quanto a essa questão, uma posição muito nítida: a natureza representa uma categoria social, afirma-se em várias passagens, e a concepção de conjunto é que só a consciência da sociedade e dos homens que nela vivem apresenta interesse filosófico. (...) Vê-se, por um lado, que é justamente a concepção materialista da natureza que marca a separação efetivamente radical entre a concepção burguesa e a concepção socialista do mundo; que iludir esses problemas é debilitar as discussões filosóficas; que isso nos impede, por exemplo, de elaborar com rigor o conceito marxista da práxis. (Lukács, 1974, p. 357, posfácio de 1967).

Esse limite com relação ao materialismo da concepção marxiana acarreta uma apreensão incompleta não apenas da práxis, mas do próprio trabalho como determinante da formação social. Sem essa categoria central, também os fundamentos econômicos da esfera política, estatal e jurídica, bem como da consciência e da ideologia, acabam por aparecer de modo abstrato, embora o autor insista nessa prioridade. Lukács escreve no Posfácio:

Há, é certo, um esforço para explicar todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia é empobrecida, visto que se elimina a sua categoria marxista fundamental, o trabalho como mediador da troca orgânica entre sociedade e natureza. É essa a consequência natural da minha atitude metodológica fundamental. Dela resulta que os mais importantes pilares reais da concepção marxista do mundo desapareçam, e que a tentativa para extrair com a mais extrema radicalidade as consequências revolucionárias do marxismo perca forçosamente qualquer verdadeira justificação econômica. Que a objetividade ontológica da natureza, base ontológica desta troca orgânica, por força desapareça, é coisa evidente; mas desaparece ao mesmo tempo esta interação que preside a troca entre o trabalho considerado de uma maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento do homem no trabalho. (Lukács, 1974, pp. 357-358, posfácio de 1967).

225

Lukács mostra aqui que a sua perspectiva na obra em tela era revolucionária na intenção de superar a perspectiva burguesa, e adere efetivamente ao viés da classe trabalhadora. Contudo, essa adesão é ainda incompleta no que tange ao seu fundamento filosófico: não alcança a concepção materialista, a prioridade da atividade prática sensível na formação da estrutura social, suas formas de organização e poder, seu sistema de direito, bem como as formas de consciência e da subjetividade em geral. O trabalho como formador do próprio ser humano, o modo de produção como modo de vida e de ser, o desenvolvimento das forças produtivas como desenvolvimento de riqueza humana e condição para a liberdade, essas ideias ainda estavam por ser apreendidas. Mas, a sua busca está presente e visível em *História e consciência de classe*.

Neste texto, busco indicar o estatuto de busca e de incompletude no ensaio “Legalidade ou ilegalidade” (julho de 1920), ou seja, apontar o seu caráter revolucionário e suas apreensões da crítica de Marx ao Estado e ao direito, bem como alguns limites idealistas ainda presentes, que acabam por conduzir a uma compreensão insuficiente da relação entre economia e Estado e, por isso, do fundamento material da esfera estatal. A ausência desse fundamento material leva o autor a não completar a sua crítica ao Estado e ao direito, cujo sustento idealista acaba por permanecer. Para isso, conto com o artigo de Vitor Sartori, acima mencionado, de 2018, e com o livro de Sílvio de Almeida, *O direito no jovem Lukács - A filosofia do direito em História e consciência de classe*, publicado em 2006, em particular o Capítulo III.

No ensaio abordado, Lukács discute o estatuto de legalidade ou ilegalidade da “luta de classe do proletariado”, ou seja, não se trata de uma discussão em geral a respeito das ações legais ou ilegais, mas sim a respeito dos movimentos, organizações, partidos e ações de luta da classe trabalhadora. Ao justificar a sua resposta, Lukács adentra uma questão de princípio ou estrutura, quer dizer, o estatuto do sistema jurídico na sociedade burguesa e do próprio Estado, que mostra a sua referência a Marx e Lenin, embora com os limites que buscarei apontar.

226

Logo na apresentação do ensaio, Lukács traz a sua posição: a análise dos fatos, ou seja, do caráter legal ou ilegal das ações efetivas dos diversos movimentos revolucionários não pode redundar num princípio geral, uma vez que elas dependem de diversas contingências históricas. Conforme o autor:

Não há partido por mais oportunista ou mesmo por mais social-traidor que seja que não possa ser coagido à ilegalidade pelas circunstâncias. Pelo contrário, são perfeitamente concebíveis condições em que o mais revolucionário partido comunista, o mais inimigo de compromissos possa temporariamente trabalhar quase em plena legalidade. (Lukács, 1974, p. 265).

Por um lado, isso significa que o caráter revolucionário ou conciliador das organizações da classe trabalhadora não implica diretamente caminhos legais ou ilegais; ser legal não significa ser conciliador, ser ilegal não significa ser revolucionário. Por outro lado, a legalidade burguesa pode por vezes permitir organizações mais radicais, e por vezes impedir as mais conciliadoras e submissas, a depender das especificidades da luta de classes no momento. As

motivações para o emprego de táticas da luta devem, para o autor, ter absoluta independência com relação à legalidade burguesa como princípio, tanto positivo como negativo. Tanto a defesa das ações de luta nos limites do direito vigente, quanto a alegação de que elas devem ser necessariamente ilegais acaba por tomar o sistema jurídico da sociedade capitalista como ordem válida. O propósito específico de transgredir a lei se funda no reconhecimento da validade desse sistema de leis por parte do próprio transgressor. Nos dois sentidos, a ordem jurídica vigente se faz parâmetro válido para a determinação da forma das ações de luta. Lukács atribui a postura positiva, ou seja, o “apego à legalidade *a todo o transe*” aos oportunistas, e a negativa, ele caracteriza como romantismo da ilegalidade, “doença infantil”.

Por oportunistas, Lukács se refere aos partidos ou organizações conciliadoras e comprometidas com a burguesia, para quem a legalidade burguesa é o parâmetro legítimo. Como salienta Sílvio de Almeida (2006, p. 94), essa consideração constitui um ataque direto a Kaustky e à Segunda Internacional, à social-democracia. O oportunismo como posição política encontra uma síntese nos termos de Lenin, em “O oportunismo e a falência da II Internacional”, escrito em 1916:

(...) a aliança de uma pequena camada de operários privilegiados com a “sua” burguesia nacional contra as massas da classe operária, a aliança dos lacaios da burguesia com esta última contra a classe por ela explorada.

O conteúdo político do oportunismo e do social-chauvinismo é o mesmo: a colaboração das classes, a renúncia à ditadura do proletariado, a renúncia às ações revolucionárias, o reconhecimento sem reservas da legalidade burguesa, a falta de confiança no proletariado, a confiança na burguesia. (Lenin, 1916)

Lukács explica como um limite ideológico da classe trabalhadora a emergência das concepções legalistas, conciliadoras. Para ele, embora a classe trabalhadora tenha adquirido consciência da necessidade de travar uma luta econômica contra o capitalismo, ainda é presa da forma burguesa da luta de classes, encontra-se “sob a influência do Estado capitalista”:

Prova disso é o esquecimento completo em que caiu toda a crítica do Estado lavrada por Marx e Engels: assim, os teóricos mais importantes da Segunda Internacional consideravam o Estado capitalista como “o” Estado e conceberam a sua luta contra ele como “oposição”. (Isso transparece com a máxima clareza na polêmica Pannekoek-Kautsky em 1912.) A atitude de “oposição” significa, com efeito, que, *no essencial, a ordem estabelecida é aceite como fundamento imutável* e que os esforços da “oposição” visam somente o mais possível para a classe operária, *dentro* dos limites da ordem estabelecida. (Lukács, 1974, p. 268, grifos do autor)

A ideia que preside essa concepção é a do Estado como instituição neutra e acima das classes, cuja conquista seria o objetivo da luta tanto do proletariado quanto da burguesia. Para Lukács, que aqui busca apreender a crítica marxiana, o Estado burguês é um fator de poder, violência organizada, e constitui um alvo a destruir e não o objetivo a alcançar da luta revolucionária:

Mas, ao conceber o Estado como objeto do combate e não como um adversário na luta, esses últimos [os “oportunistas pseudo-marxistas”] colocam-se já, em espírito, no terreno da burguesia: têm assim a batalha meio perdida antes mesmo de a terem começado (Lukács, 1974, p. 269)

Chama a atenção, contudo, o fato de Lukács não retomar os textos de Marx que apresentam a natureza do Estado. O Estado como instituição imanente à sociedade de classes, como forma de alienação das forças de auto-organização social, como inseparável da polícia, já que é força de dominação de uma classe sobre outra, sua essência bonapartista ou ditatorial, enfim, os desdobramentos que se encontram na obra marxiana a respeito da forma estatal e da própria política são passados ao largo. Como veremos adiante, o lugar dessa temática fundamental para suas críticas e sua tomada de posição acaba por ser ocupado pela questão da ideologia e da consciência. Aqui, fica clara a apropriação ainda em processo da visão de mundo marxiana.

228

Talvez por sentir essa falta, Sílvio de Almeida, ao tratar dessa passagem, tenha inserido em nota uma citação de *O estado e a revolução* (escrito em 1917 e publicado em brochura em 1918), em que Lenin faz uma síntese da noção de Estado em Marx, que reproduzimos a seguir. Tampouco o estudioso retoma os textos de Marx, mas sim recorre mais de uma vez a Lenin, o que para a sua discussão me parece legítimo, porque o texto leniniano se funda em Marx e Engels para refutar as “deturpações do marxismo” promovidas pela Segunda Internacional. “(...) Para Marx, o Estado é um órgão de submissão de uma classe por outra; é a criação de uma ‘ordem’ que legalize e consolide essa submissão, amortecendo a colisão de classes” (Lenin apud Almeida, 2006, p. 96, n. 11).

Mesmo assim, as ideias defendidas por Lukács parecem perseguir a radicalidade de Marx e Lenin contra os descaminhos pequeno-burgueses da II Internacional e da social-democracia alemã, que fantasiou a ideia de contornar a revolução e alcançar a transição ao socialismo pelo caminho institucional. Como salienta Sílvio de Almeida:

Para os defensores dessa ideia, a transição para o socialismo passa pela democracia e por um “projeto político consciente” de tomada do poder estatal. O objeto da luta de classes agora é o domínio do Estado, lugar de onde a classe proletária, no controle da economia, realizaria a transição democrática ao socialismo. (Almeida, 2006, p. 97-98)

Mais uma vez, o estudioso insere uma nota esclarecedora no termo “democracia”, trazendo outra passagem da obra de Lenin já mencionada:

A democracia para uma ínfima minoria, a democracia para os ricos – tal é a democracia da sociedade capitalista. Se observarmos mais de perto o seu mecanismo, só veremos sempre e por toda parte, nos “menores” (presentemente os menores) detalhes da legislação (censo domiciliário, exclusão das mulheres etc.), assim como no funcionamento das assembleias representativas, nos obstáculos de fato ao direito de reunião (os edifícios públicos não são para os “maltrapilhos”), na estrutura puramente capitalista da imprensa diária etc., só veremos restrições aos princípios democráticos. Essas limitações, exceções, exclusões e obstáculos para os pobres parecem insignificantes, principalmente para aqueles que nunca conheceram a necessidade e nunca conviveram com as classes oprimidas nem conheceram de perto a sua vida (e nesse caso estão nove décimos, senão noventa e nove centésimos dos publicistas e dos políticos burgueses); mas, totalizadas, essas restrições eliminam os pobres da política e da participação ativa na democracia. Marx percebeu perfeitamente esse traço essencial da democracia capitalista, ao dizer, na sua análise da experiência da Comuna: os oprimidos são autorizados, uma vez a cada três ou seis anos, a decidir qual, entre os membros da classe dominante, será o que, no parlamento, os representará e os esmagará!” (Lenin apud Almeida, 2006, pp. 97-98, n. 16).

229

O caráter falacioso da transição pacífica, pelas vias chamadas “democráticas” ao socialismo reside na incompreensão da natureza do próprio Estado e na confiança nas estruturas burguesas de dominação. Se considerarmos a experiência da República de Weimar, que primeiro aplicou a ideologia social-democrata num contexto revolucionário, veremos que, muito ao contrário de fomentar a transição ao socialismo, acarretou a conciliação com a burguesia e as forças conservadoras e nacionalistas a fim de reprimir as ações revolucionárias. Até mesmo as milícias da extrema-direita, os Freikorps, foram acionados para assassinar as principais lideranças comunistas e para reprimir a classe trabalhadora. Foi a própria social-democracia que fortaleceu os interesses da burguesia e das suas representações políticas e agiu para esmagar a revolução, acarretando retrocesso nas pautas e na organização da classe e, por fim, a ascensão, pela via da “democracia”, do partido nazista.

Lukács tem clareza do retrocesso com relação a Marx que essas ideias significam, bem como parece pressentir suas possíveis consequências. Assim, e mostrando uma atualidade

desconcertante, refere o lugar de prestígio em que os pseudo-marxistas colocam o parlamento, “prestígio que constitui a base da autonomia do grupo parlamentar, fortaleza do oportunismo” (Lukács, 1974, p. 273), bem como a recusa da crítica marxiana do Estado: “O procedimento demagógico habitual dos oportunistas é consiste em amalgamar a crítica marxista do Estado com o anarquismo” (Lukács, 1974, p. 269).

Na crítica à defesa das ações exclusivamente legais no movimento da classe trabalhadora, Lukács desvenda o oportunismo, o caráter de retrocesso com relação a Marx e à I Internacional, a ausência de radicalidade, a confiança e crença das instituições capitalistas de poder, a incompreensão da verdadeira natureza do Estado político como instrumento de dominação de uma classe sobre outra. Na minha visão, esta é a crítica mais radical – e mais atual – expressa no ensaio que abordamos. Constitui uma expressão do movimento do autor em direção a Marx e da busca pela radicalidade.

Menos atual é a sua crítica ao “romantismo da ilegalidade”, uma vez que, se esse romantismo ainda existe, está restrito ao campo subjetivo, na forma da idealização das perspectivas e dos tempos revolucionários. Ainda assim, a crítica de Lukács lança luz à sua própria posição, que acentua o vínculo entre a radicalidade da luta e a liberdade com relação aos parâmetros burgueses. O ponto central é que o oportunismo legalista e o romantismo da ilegalidade compartilham do mesmo princípio, qual seja, a concepção do Estado e do sistema jurídico capitalista como dotados de valor, e não apenas como instrumentos institucionais de poder e violência organizada contra a classe trabalhadora:

Com efeito, o romantismo da ilegalidade, por onde começam os movimentos revolucionários, raramente se eleva, pela lucidez, acima do nível da legalidade oportunista. Como todas as tendências que aspiram ao golpe de Estado, subestima consideravelmente a força efetiva que a sociedade capitalista possui mesmo no seu período de crise; isso pode tornar-se muito perigoso, mas ainda não passa do sintoma do mal de que sempre sofre essa tendência, ou seja, a ausência de independência de espírito em relação ao Estado enquanto simples fator de poder, o que, em definitivo, tem origem na incapacidade para apreender as relações que temos vindo a analisar. Com efeito, ao atribuir aos métodos e aos meios ilegais de luta uma certa auréola, ao dar-lhes um ar de “autenticidade” revolucionária particular, reconhece-se um certo valor e não uma simples realidade empírica na legalidade do Estado existente. A indignação contra a lei *enquanto lei*, a preferência dada a certas ações *por causa* da sua ilegalidade significam que, aos olhos de quem assim age, o direito conservou, apesar de tudo, o seu caráter essencial de valor e de obrigação. (Lukács, 1974, pp. 271-272)

O argumento de Lukács quanto ao caráter inócuo do romantismo da ilegalidade passa pela consideração das ações transgressoras particulares. Para ele, os “crimes”, ou seja, ações contrárias à legalidade vigente, e a sua conseguinte repressão, fazem parte da própria afirmação da validade do sistema político e jurídico corrente e não significam nenhuma ameaça ao sistema mesmo, ao Estado. O ponto central reside na particularidade desses atos ilegais:

A transgressão dessas regras, *em casos particulares*, não acarreta qualquer perigo especial para a manutenção do Estado, enquanto essas transgressões figurarem na consciência geral apenas como casos particulares. Nas suas recordações da Sibéria, Dostoievski observa pertinentemente que todo o criminoso se sente culpado (sem por isso se sentir arrependido) e tem perfeita consciência de ter transgredido leis válidas também para ele. As leis mantêm portanto o seu valor para ele, se bem que motivos pessoais ou a força das circunstâncias o tenham levado a transgredi-las. Como essas transgressões não põem em causa os seus fundamentos, o Estado não será por elas excedido. (Lukács, 1974, p. 269)

A generalização, na consciência geral, da não-validade do sistema jurídico e do Estado vigente significaria que a própria ordem social já não está adequada a tal forma política e jurídica, de modo que esta se encontra prestes a sofrer transformações. Pode ser que essas transformações sejam levadas a cabo pela própria classe dominante, como nas mudanças que são feitas para que tudo continue igual, ou pode significar que uma revolução está às portas, seja uma revolução política, como a revolução francesa, ou social, como pretendeu ser a revolução soviética. Ao contrário, a transgressão em casos particulares, para Lukács, não tem poder conscientizador, antes reforça a validade geral do sistema. É interessante notar que, ao tratar desse tema, Sílvio de Almeida refere outra passagem de Dostoievski:

Dostoievski reproduz esse problema nos pensamentos do personagem Raskólnikóv de *Crime e Castigo*: “(...) ‘E por que o meu ato lhes parece tão vil? - dizia de si para si. – Por ter sido uma perversidade? O que quer dizer a palavra perversidade? Minha consciência está tranquila. É claro que foi cometido um crime comum; é claro que foi violada a letra da lei e derramado sangue, mas tome a minha cabeça por letra da lei... e basta! Claro, neste caso, até muitos benfeitores da humanidade, que não herdaram, mas tomaram o poder, deveriam ser executados ao darem seus primeiros passos. No entanto, aqueles homens aguentaram os seus passos e por isso estavam certos, mas eu não aguentei e, portanto, não tinha o direito de me permitir esse passo.’ Eis em que ele não reconhecia o seu crime: apenas no fato de não o ter aguentado e ter confessado a culpa. (Dostoievski apud Almeida, 2006, p. 96, n. 12)

Dois pontos são interessantes nessa passagem. Primeiro é que se reconhece ali que as mudanças de poder implicam a transgressão das normas vigentes. A tomada de poder, sem que o tenha herdado – considerando as transmissões de poder de tipo monárquico – é necessariamente uma transgressão, um crime. Da mesma forma, poderíamos remeter à tomada de poder na revolução de outubro, ou outra revolução. É evidente que todo processo de transformação social significativo implica ações transgressoras do sistema corrente. Em segundo lugar, a comparação que o personagem faz entre o estatuto do seu próprio crime e os casos de tomada de poder, diferenciando-se apenas pelo fato de que não conseguiu aguentar e assumiu a culpa. No fim das contas, pesa a consciência de que as regras que ele transgrediu são válidas também para ele, por mais que sua ação tenha justamente como um de seus impulsos a negação da validade subjetiva das normas transgredidas. Nem na sua própria subjetividade a transgressão demoliu os pilares da validade das normas gerais.

Para Lukács, seja com o sinal positivo ou o sinal negativo, a consideração da lei burguesa não deve ultrapassar o estatuto de uma objetividade empírica, com a qual se deve lidar ao definir as ações revolucionárias, assim como outras condições objetivas. Transgredir a lei pode ter esta ou aquela consequência efetiva, e isso deve ser levado em conta, mas a atribuição de valor revolucionário a uma ação transgressora apenas denota uma posição subjetiva ainda presa da validade da institucionalidade capitalista, tal como a posição do oportunismo legalista. O autor prossegue:

Quando a completa independência de espírito comunista em relação ao direito e ao Estado se manifesta, então a lei e as suas consequências previsíveis não têm a menor importância que qualquer outro fato da vida exterior com que se deva contar quando se apreciam as possibilidades de executar uma tarefa determinada; o risco de transgredir não deve revestir-se de um caráter diferente de, por exemplo, o risco de perder uma correspondência de comboio numa viagem importante. Se assim não fora, e se, pateticamente, se der preferência à transgressão da lei, isso prova que o direito conservou o seu valor (só que de sinal oposto) e que a verdadeira emancipação ainda não se realizou, pois que o direito ainda está em condições de influenciar internamente a ação. (Lukács, 1974, p. 272)

Na concepção comunista que alcança a compreensão do caráter histórico e capitalista do Estado e seu arcabouço jurídico, e compreende, por conseguinte, a necessidade da sua superação, a consideração da legalidade ou ilegalidade da ação pertence ao escopo da prática e da utilidade, restringe-se à tática, e escapa das noções de princípio, positivas ou negativas. Nas palavras de Lukács:

Para o partido comunista, a questão da legalidade ou ilegalidade reduz-se, portanto, a uma questão puramente tática e, inclusivamente, a uma questão tática de momento para a qual não é possível dar diretrizes gerais porque a decisão deve depender inteiramente da *utilidade do momento*; esta tomada de decisão completamente livre de princípios constitui a única forma de negar praticamente, por princípio, a validade da ordem jurídica burguesa. (Lukács, 1974, pp. 272-273)

Cabe observar que, para o autor, a independência de princípio com relação ao direito burguês é uma necessidade que se impõe à própria educação da classe trabalhadora. Um elemento central que permeia *História e consciência de classe* é o caráter prático da conscientização da nossa classe. As ações tomadas pelo partido comunista e pelas organizações em geral da classe proletária, as suas posições efetivamente assumidas são os meios de educação e conscientização no sentido da emancipação. No Posfácio de 1967, Lukács mostra a insuficiência dessas considerações na sua obra de juventude. Centralmente, afirma que a tentativa de superar o conhecimento como contemplação, característico da tendência burguesa, e torná-lo imanente à práxis, acaba por não ser bem-sucedida, porque lhe faltam ainda os substratos materialistas da própria práxis. A carência de entendimento e centralidade da atividade prática sensível, do trabalho como metabolismo entre ser humano e natureza, que inaugura e perfaz o sentido da relação entre consciência e ação, levou a uma desconexão entre elas e, por conseguinte, a uma apreensão abstrata da práxis, que a reduz, no fim das contas, à esfera ideal. Mesmo assim, e mesmo nesse tema, observamos o impulso e busca do autor por superar o idealismo. A própria epígrafe do ensaio mostra essa tentativa:

233

A doutrina materialista, segundo a qual os homens são produto das circunstâncias da educação e, por conseguinte, homens modificados são produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que modificam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. (Marx, *Teses ad Feuerbach*, apud Lukács, 1974, p. 265)

Quer dizer que, como para Marx, importa a transformação efetiva das formas de produção e da vida e, para isso, um passo no movimento real vale mais que mil programas, as ações e posições tomadas valem mais que mil discursos. A formação da consciência revolucionária depende das ações práticas das lutas de classes. Nesse sentido, Lukács continua, a respeito da relação entre tática e ideologia:

Esta tática impõe-se aos comunistas não por razões de oportunidade nem porque, deste modo, possam ganhar maior flexibilidade, adaptando-se na escolha dos métodos necessários em dado momento, nem porque, para combater a burguesia de um modo verdadeiramente eficaz, se deva alternar constantemente os meios legais e ilegais ou até utilizá-los simultaneamente no mesmo caso; ela é necessária também para que o proletariado se eduque revolucionariamente. O proletariado não pode libertar-se da sua dependência ideológica relativamente às formas de vida que o capitalismo criou, a menos que tenha aprendido a agir de modo a que essas formas, que se tornaram indiferentes enquanto motivações, não possam já influenciar interiormente a sua ação. (Lukács, 1974, p. 273)

Assim, tanto o legalismo como o romantismo da ilegalidade se fundam na aceitação do valor ou da validade do aparato institucional do capitalismo, embora com sinais trocados, e permitem que essa validade influencie e determine as suas formas de agir. Por isso, as suas ações deseducam a classe trabalhadora, levam à naturalização ideológica da estrutura social vigente, obstaculizam a apreensão do Estado e seu sistema jurídico como institucionalização da estrutura de dominação da classe capitalista sobre a classe trabalhadora, como fatos de poder e violência.

Essas posições a respeito do Estado político e seu aparato legal, ainda que pouco desenvolvidas, caminham no sentido da crítica marxiana do Estado, do direito e da política. Outro elemento que aparece na mesma direção, logo na primeira parte do texto, é a distinção entre revolução política e revolução social. Conforme Marx, a revolução política é aquela que confere transformações na forma do Estado e do sistema jurídico, com base em transformações sociais e econômicas desenvolvidas ao longo do tempo de modo espontâneo, embora não desprovido de contradições e lutas. É o caso da transição das formas pré-capitalistas, particularmente a feudal, ao modo capitalista de produção. Essa transição, ocorrida ao longo de séculos e apenas completada com a primeira revolução industrial, constitui a base para a forma do Estado moderno e o seu direito próprio, estes sim, alcançados por meio de uma revolução consciente, da qual a grande revolução francesa é o caso mais importante e radical, mas que existiu também sob outras formas, como a monarquia constitucional inglesa conquistada na revolução gloriosa um século antes. Já a revolução social é aquela que visa a transformação consciente das bases econômicas e sociais da produção e da vida, e, com ela, a destruição das suas formas de poder, o Estado e o direito. A tomada do Estado pela classe trabalhadora constitui, na revolução social, um meio para a imposição dos interesses da classe. A experiência da Comuna de Paris é, para Marx, o caminho encontrado para a revolução social, já que, mesmo

em sua curtíssima duração, foi capaz de iniciar o processo de dissolução da estrutura política, estatal e jurídica então vigentes, rumo à autogestão.

O texto de Lukács evidencia a sua busca por se apropriar dessa concepção:

Uma revolução política limita-se a consagrar um estado econômico-social que se tenha imposto, pelo menos parcialmente, na realidade econômica. A revolução substitui pelo novo direito “justo” e “equitativo” a velha ordem jurídica sentida como “injusta”. O meio social da vida não sofre qualquer modificação radical. (Os historiadores conservantistas da grande Revolução francesa sublinham esta persistência relativa do estado “social” durante este período). (Lukács, 2006, p. 267)

Cumprido considerar, contudo, a despeito dessa tentativa do jovem Lukács, que a sua compreensão da relação entre o Estado (esfera política), direito e a sua base econômica ainda é carregada de abstração. A relação que se estabelece de forma econômica e forma política/jurídica parece ser o compartilhamento da mesma ideologia, o ser permeado por e refletir a ideologia. Logo no início do texto, o autor já indica que será esse o seu viés: “Esta questão remete necessariamente para o problema geral da violência organizada, para o problema do direito e do Estado e, em última análise, ao problema das ideologias” (Lukács, 1974, pp. 265-266). A passagem em que ele busca na crítica de Engels a Düring um fundamento concreto para o Estado é bastante sintomática dessa redução da base material e social à ideologia:

Em sua polêmica contra Düring, Engels refuta de maneira brilhante a teoria abstrata da força [violência A. C.]. No entanto, a prova de que a força (direito e Estado) “baseia-se originariamente numa função econômica e social” precisa ser esclarecida – inteiramente de acordo com a teoria de Marx e Engels – no sentido de que essa conexão encontra um reflexo ideológico correspondente no pensamento e no sentimento dos homens envolvidos no campo dominado pela força. (Lukács, 2003, p. 466, citando Engels, *Anti-Düring*, MEW 20, pp. 169-170)

Observamos que Lukács direciona o raciocínio para a questão da ideologia, desviando-se do problema do fundamento material, concreto, do poder do Estado, tal como desenvolvido por Marx e Engels. A conexão entre Estado e campo econômico e social, em si mesma, não é abordada, e sua importância recai no reflexo ideológico que ela gera. Esse desvio se torna ainda mais interessante se consideramos que Lukács refere a crítica marxiana do Estado e do direito, como apontamos acima, e mais ainda, alude criticamente ao seu esquecimento por parte da social-democracia. Observamos o esforço e a dificuldade de se aproximar dos pilares do

pensamento de Marx – dos quais a onto-negatividade de política continua sendo dos mais silenciados. Por um lado, reconhece a relevância dessa crítica; por outro, não adentra as suas mediações concretas. As relações econômicas e sociais são deixadas aqui e caminhamos com Lukács para a ideia de que o domínio estatal é o domínio ideológico:

Por outras palavras, a violência organizada casa-se de tal modo com as condições de vida dos homens ou é-lhes apresentada com uma superioridade aparentemente tão invencível, que estes a sentem como uma força da natureza ou como meio ambiente necessário da sua existência e, por consequência, submetem-se-lhe *voluntariamente* (o que não quer dizer que estejam *de acordo* com ela). (Lukács, 1974, p. 266, grifos do autor)

Nota-se que existe um “casamento”, uma *conformidade* entre a violência organizada (o Estado), e as condições de vida (as condições econômicas e sociais); essa conformidade é a ideologia comum aos dois campos, de modo que uma ordem confirma a outra nas *consciências* das pessoas. Mas, as suas *relações* efetivas não são exploradas, nenhuma de suas ligações objetivas é explicada. Na mesma toada, ao tratar do Estado como fenômeno histórico existente, Lukács escreve que as suas *fontes de poder*

236

devem ser estudadas de forma mais precisa e mais ampla, a fim de identificar o ponto em que esse poder pode ser enfraquecido ou minado. *Este ponto de força ou de fraqueza do Estado reside na forma como ele se reflete na consciência dos homens*. Assim, a ideologia não é um efeito apenas da organização econômica da sociedade, é também a condição da suavidade de seu funcionamento. (Lukács, 1974, p. 269-270, grifos do autor)

Há que se levar em conta o contexto e o objetivo de Lukács com o texto, qual seja, esmiuçar o estatuto das ações revolucionárias quanto legalidade ou ilegalidade. Mesmo assim, chama a atenção que a discussão sobre a fonte de poder do Estado seja encontrada na forma como ele existe na “consciência dos homens”. Essa passagem dá a entender que a estrutura econômica da sociedade acarreta uma ideologia que se espelha na forma do Estado; ambas compartilham e propagam uma ideologia comum, e a penetração maior ou menor dessa ideologia na consciência social constitui a sua força ou a sua fraqueza. Mas, nem o fundamento material e social do Estado é abordado, nem o modo específico como o Estado e a sua “base econômica” refletem uma ideologia comum e moldam as consciências recebe explicação.

A ideologia, como fonte da força de um Estado, aparece também no texto lukácsiano como sentimento de legitimidade. Nesse caso, toma como objeto não o Estado tal como vinha

sendo abordado, o Estado capitalista, violência organizada, fato de poder, mas sim o “Estado proletário nascente” e a luta da burguesia contra ele:

(...) para ela, o problema ideológico da legalidade e da ilegalidade sofreu uma mudança de função equivalente. Com efeito, a burguesia considera ilegal a ordem jurídica do proletariado, com a mesma ingenuidade e a mesma segurança que põe na afirmação da legalidade de sua própria ordem jurídica. Exigíamos do proletariado em luta pelo poder que não visse nos Estado da burguesia mais do que uma simples realidade, um simples fator de poder: é o que a burguesia faz agora instintivamente. Portanto, e apesar da conquista do poder do Estado, a luta continua a ser desigual para o proletariado, enquanto este não tiver adquirido precisamente a mesma segurança ingênua de que só a sua ordem jurídica é legal. (Lukács, 1974, p. 276)

O Estado proletário, com sua ordem jurídica e sua legalidade, adquire nessa passagem um caráter positivo, legítimo, embora Lukács não deixe de apontar que se trata de um momento transitório, a “ditadura do proletariado”. Contudo, nesse contexto, o tema de superação do Estado e do direito como violência organizada não aparece mais. O horizonte não parece mais ser a superação do Estado e do direito, mas alcançar “o sentimento de que a revolução era legítima e tinha o direito de criar a sua ordem jurídica própria” (Lukács, 1974, p. 277).

237

O texto conclui visando a perspectiva da revolução proletária na Europa, para qual acentua a importância do reconhecimento, tanto pelo proletariado como pela burguesia, da “legitimidade da revolução proletária consumada” (Lukács, 1974, p. 278), bem como enfatiza a busca, por parte do proletariado europeu, pelo sentimento de legitimidade de sua dominação. No fim das contas, ele permanece na ideia de um Estado proletário com uma ordem jurídica própria, e não se abre novamente o horizonte de superação, que se abria na crítica ao Estado burguês e à social-democracia.

Segundo Vitor Sartori, essa recaída no direito e no Estado, embora *outro* direito e *outro* Estado, está ligada à sua posição diante do Estado soviético. O bolchevismo e o “socialismo soviético” constituiriam para ele as respostas e as formas encontradas da organização socialista. Ele escreve:

(...) Lukács vem defender um “outro” Direito e um “outro” Estado, de modo que seu ímpeto crítico diante da sociedade capitalista é freado por sua crença no caráter resolutivo do bolchevismo e do “socialismo soviético”. Por mais que Lukács critique anteriormente Kelsen e sua concepção dizendo que “essa concepção do direito transforma o surgimento e o desaparecimento do direito em algo juridicamente tão incompreensível como a crise para a economia política” (Lukács, 2003, p. 236), ele, de certo modo, até certo ponto, deixa de lado a questão do desaparecimento do Direito ao tratar da Revolução Russa.

Ou seja, ao mesmo tempo em que critica os autores burgueses por não se depararem com a questão do fenecimento do Direito, ele vem dar uma solução insatisfatória e unilateral, aquela solução ligada à necessidade de a Revolução “criar uma ordem jurídica própria”, em que a ordem e a legalidade tivessem significados diferentes. (Sartori, 2018, p. 2324).

No ensaio tratado, observamos duas posições em luta. Na medida em que toma por objeto o Estado e o direito burguês e o oportunismo social-democrata, Lukács busca a crítica do Estado e do direito, embora demonstre, como apontamos, uma insuficiência na consideração da natureza do Estado e do direito, não alcançando as relações efetivas que as vinculam, em sua própria gênese, às formas materiais e sociais da vida. Assim, afirma o fundamento econômico e social das esferas política e jurídicas, mas não o explica, acabando por encontrar na ideologia o ponto de contato entre esses domínios. Na medida em que se volta ao “Estado proletário”, aquele ímpeto crítico se perde, e subentende-se a ideia de que pode haver um Estado e um sistema jurídico proletários legítimos, em conformidade com o processo de superação das classes, e em que, nas palavras de Vítor Sartori, “não haveria propriamente uma oposição entre dever moral e legalidade oficial” (2018, p. 2325).

Provavelmente, essa concepção sobre o estado proletário seja um dos momentos em que se manifesta, em *História e consciência de classe*, uma tendência ao messianismo, como Lukács insiste no Posfácio de 1967. Mas, para além disso, neste ensaio, esse retorno ao Estado ao direito parece decorrer da inversão idealista com que acaba por explicar o Estado. Observamos que existe um salto de “condições de vida” ou “base econômica” para o Estado e o direito, que acaba por resolver-se pela ideologia comum que um e outro refletem. Ao perseguir a materialidade do Estado e do direito, culmina no seu oposto, a ideologia. Nesse raciocínio, a ideologia de um “Estado proletário” seria proletária, seu direito seria proletário, de modo que não cabe mais a caracterização como violência organizada, como fatos de poder a serem superados. Seu ímpeto crítico é assim obstaculizado pela ausência de incorporação, em suas análises, do pressuposto inescapável do metabolismo de ser humano e natureza, do viés materialista, pelo qual Marx é capaz de enxergar a natureza necessariamente histórica e transitória do Estado. A visão unilateral das formas políticas soviéticas parece advir justamente de sua compreensão ainda insuficiente do fundamento material das relações que ele examina. Com isso, esvai-se também a diferença, expressa pelo próprio autor, como mostramos, entre revolução política e revolução social.

Referências

ALMEIDA, S. (2006) *O direito no jovem Lukács - A filosofia do direito em História e consciência de classe*. São Paulo: Alfa Ômega.

CHASIN, J. (1997) *A crise nos dois subsistemas do capital*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/ano/mes/crise.htm>. Acesso em 31 de março de 2023.

LENIN, V. (1917) O Estado e a Revolução - A doutrina do Marxismo sobre o Estado e as Tarefas do Proletariado na Revolução. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1917/08/estado-e-a-revolucao.pdf>. Acesso em 05 de abril de 2023.

_____. O oportunismo e a falência da II Internacional. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/01/falencia.htm#t1>. Acesso em 03 de abril de 2023.

LUKÁCS, G. (1974) *História e consciência de classe. Estudos de dialética marxista*. Lisboa: Publicações Escorpião.

_____. (2003) *História e consciência de classe. Estudos de dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.

SARTORI, V. (2018) “O Direito à luz de *História e consciência de classe* de György Lukács: uma leitura a partir do impacto da Revolução Russa.” *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, pp. 2293-2331.



DOCUMENTOS/TRADUÇÕES

MEU CAMINHO ATÉ A CULTURA HÚNGARA

Prefácio do volume *Ungarische Literatur – ungarische Kultur*

GEORG LUKÁCS

TRADUÇÃO DO HÚNGARO PARA O ALEMÃO DE ANTÓNIA OPITZ

TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DE PAULA ALVES

REVISÃO DA TRADUÇÃO DE MARTÍN KOVAL

Antónia Opitz é doutora com habilitação em humanidades. Entre 1957 e 1962, estudou germanística e hungarologia em Budapeste. De 1964 a 1998, foi professora assistente doutora na Universidade de Leipzig, com foco de pesquisa em história da literatura de língua alemã no século XX e literatura comparada. De 1999 a 2011, foi docente do DAAD na Hungria (PPKE), na Macedônia (Universidade Estadual de Tetovo), na Romênia (Universidade Cristã Partium Oradea). Habilitou-se sobre o tema das posições teórico-literárias de Georg Lukács entre 1918 e 1934. É coeditora da edição alemã das obras completas de Lukács.

Paula Alves é mestre em Teoria Literária pela Universidade de São Paulo. *E-mail:* paulaama@hotmail.com.

Martín Koval é 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.

Após praticamente setenta anos de atividade literária, publico aqui, pela primeira vez e em conjunto, todos as contribuições sobre literatura húngara que considero característicos sob o aspecto de meu desenvolvimento. Apenas com isso o caráter subjetivo da composição desse volume já fica enunciado. Reuni meus estudos sobre literatura mundial com a intenção de [expressar] ao menos uma parte das minhas ideias sobre a literatura mundial, a saber, aquela em que, na minha opinião, fui bem-sucedido em me aproximar adequadamente da essência objetivamente decisiva de uma corrente ou de um fenômeno. Este volume (e a maior parte dos estudos nele contidos) não pode reivindicar ter expressado com o devido rigor com o apuro adequado as correntes principais do desenvolvimento literário húngaro através de sua compilação. Pelo contrário, a base vital da compilação cronológica do volume é subjetiva: ela busca fornecer uma imagem de como lutei com meu entorno oficial húngaro desde minha juventude, principalmente sob a forma da publicística literária - com meu meio oficial húngaro; de como de um protestador marcado por estranheza me tornei intelectualmente um opositor que, em virtude do conhecimento das tendências verdadeiras e profundas do desenvolvimento húngaro, trava uma luta ideológica sistemática em favor da destruição dos impedimentos do desenvolvimento do povo húngaro. Apenas se for bem-sucedido em convencer o leitor húngaro de que um teor - que extrapola o individual - é inerente a esse desenvolvimento pessoal é que a composição e a publicação desse volume são objetivamente legítimas.

241

Decorre da natureza da coisa que minha estreia ainda não podia ter nenhum peso literário. É um fato em geral conhecido que eu venho de uma família capitalista “leopoldense”¹. Sem querer sobrecarregar o leitor com fatos biográficos, apenas sinalizo aqui de maneira breve que desde minha infância fui profundamente insatisfeito com a conduta de vida “leopoldense” de então. E, uma vez que vivíamos em constante contato com os representantes do patriciado urbano e do estamento *gentry* de funcionários, devido à atividade financeiro-econômica de meu pai, essa atitude de recusa também se transmitiu sobre eles. Assim, muito cedo predominavam em mim sentimentos intensos de oposição em relação a toda a Hungria oficial. Em conformidade com a minha imaturidade, essa atitude de oposição se estendeu a todos os campos da vida, da política até a literatura, e recebeu em mim sua expressão em algum tipo de socialismo aparentemente “verde”. Como não possuo nenhum documento escrito referente a essa época, carrego, naturalmente, a dúvida se não estarei talvez projetando a direção de meu

¹ [P.A.] Trata-se de um bairro central que corresponde ao quinto distrito de Budapeste, Lipótváros ou Leopoldstadt, em alemão, cujo nome remete ao imperador e rei da Hungria Leopoldo II.

desenvolvimento retrospectivamente sobre o passado. Marcell Benedek, de quem me tornei amigo por volta dos 15 anos, registrou suas impressões após nosso encontro em seu diário. E mesmo que ele talvez superestime, sob a impressão de sua surpresa, a solidez de meu ponto de vista de então, claramente ele compreende seu núcleo: a recusa apaixonada do sistema húngaro existente.

É indiferente quão infantil e ingênuo eu considero em retrospecto que eu tenha generalizado essa recusa acriticamente, estendendo-a na mesma medida ao conjunto da vida húngara, à história, à literatura (com exceção do único Petőfi); certo é que todo o meu universo de pensamento da época foi marcado por essa concepção. A contraforça séria, o único chão firme para mim à época em que podia me enraizar, era exclusivamente a literatura moderna contemporânea do estrangeiro, que conheci por volta dos 14, 15 anos. Em primeiro lugar, me influenciaram a literatura escandinava (sobretudo Ibsen), o desenvolvimento alemão (começando com Hebbel e Keller até Hauptmann), o francês (Flaubert, Baudelaire, Verlaine), a lírica inglesa (primeiro Swinburne, depois Shelley e Keats); a literatura russa se tornou importante para mim só mais tarde. A partir dessas fontes eu montei o complexo de forças que deveria ser propenso a romper intelectualmente o mundo leopoldense-judeu e gentry-gentróide que me cercava. Como o *Gymnasium*² evangélico era considerado na Leopoldstadt da época verdadeiramente distinto, meus pais me mandaram para essa escola. Não gostaria de falar aqui do quanto ela era ruim do ponto de vista do ensino essencial. Gostaria de destacar aqui apenas dois aspectos. Um diz respeito ao papel de liderança que o estrato gentry-gentróide ali educado assumiu na defesa da velha Hungria e nas tentativas de restaurá-la. (Iván Rakovszky, mais tarde ministro do Interior de Bethlen, foi meu colega de turma, bem como vários outros que estavam política ou militarmente no topo da escala da contrarrevolução). O segundo aspecto é que nesse *Gymnasium* tive aulas com diversas figuras proeminentes do conservadorismo literário húngaro (Albert Lehr, mais tarde Vilmos Tolnai³). Esse jogo não de todo casual das circunstâncias fez com que minhas tentativas de libertação da submissão intelectual da Hungria oficial obtivessem o tom de glorificação do modernismo internacional frente à húngaridade conservadora vista como limitada, que eu equiparava em larga medida a todo o mundo oficial da época. Essa atitude de oposição já se mostrava nas minhas redações escolares, que provocaram furiosa

² [P.A.] Instituição de ensino médio.

³ [P.A.] Albert Lehr (1844-1924) foi linguista, e, além da atividade publicística em revistas como a *Magyar Nyelv* [Língua húngara], escreveu e traduziu livros escolares. Vilmos Tolnai (1870-1937) foi linguista e filólogo. Entre outros títulos, publicou também um livro didático, *Ungarisches Lesebuch mit Glossar* [Leituras húngaras com glossário].

indignação nos professores. Minha primeira atividade na revista *Magyar Szalon* (Salão húngaro) foi uma continuação disso. O fato de que o estilo dessas críticas fosse simplesmente a imitação do impressionismo de Alfred Kerr foi o resultado dessa postura. Em retrospecto considero provável que esse estilo, que proclamava o puro subjetivismo em contraste com o objetivismo acadêmico, era o que melhor correspondia ao meu ódio de então, dirigido sobretudo contra as tradições literárias. Desnecessário dizer que essas “primícias” não contêm nenhum valor literário. Se abro essa coletânea com uma crítica escrita naquela época sobre o ciclo em um ato de Sándor Bródy⁴, então muito insultado e reprovado, apenas quero sinalizar com isso o ânimo geral de meu despertar: antes de mais, foi o desafio à concepção histórica oficial que provocou meu posicionamento entusiasmado a favor da peça.

A superação dessa estreia ingênua não se deu imediatamente em formas literárias, não se deu imediatamente como atividade literária. Pelo contrário. A essa estreia precoce seguiu-se uma pausa de muitos anos sem escrever: um tempo de aprendizagem. Aqui penso acima de tudo no meu papel dentro da Sociedade Thalia. Ali aprendi na prática o que é um drama e qual o significado do palco para o drama; ali se extinguiu de uma vez por todas minha crença inicial equivocada de que a participação na literatura poderia significar, para mim, trabalho literário criativo. Por outro lado, foi ali que encontrei pela primeira vez um ser humano criativo que eu podia admirar tanto na vida, quanto na arte, como um exemplo: Imre Pethes, a quem nós, o “pessoal do Thalia”, chamávamos apenas “príncipe” [Fürst]. Antes, no meu tempo de ginásio, a atitude moral de Elek Benedek ainda significava para mim uma contraforça vivaz aos adoradores do sucesso da Leopoldstadt. Esse exemplo, entretanto, permaneceu moralmente abstrato, já que a criação literária de Elek Benedek nunca significou nada para mim e, assim, esse exemplo ficou preso no abstrato. Mas o “príncipe” era, ao mesmo tempo, também um modelo artístico. Junto do incomparável Duse, ele e o alemão Oskar Sauer foram para mim os garantes de uma representação artística honesta e sem concessões sobre o palco; de uma representação que, partindo do autêntica e verdadeiramente humano, penetra até a múltipla representação verdadeira e profunda das figuras poéticas.

Por mais que a participação ativa no Thalia também tenha sido significativa para mim, sob o aspecto do meu desenvolvimento ela foi, contudo, somente um episódio que me impulsionou. É certo que naquela época também adquiri o importante conhecimento negativo de que só posso participar da literatura como teórico e não como criador. Mas as consequências

⁴ [P.A.] De acordo com Martha e Jean-Marie Dufournaud, trata-se da peça *Királyidillek* [Idílio real].

práticas dessa lição também me afastaram do trabalho teatral ele mesmo, e em mim se iniciou a preparação para a pesquisa teórica e histórica da essência das formas literárias, a orientação na direção do trabalho científico e filosófico. Com isso, o significado da oposição entre as influências estrangeiras (principalmente alemãs) e a vida húngara se exacerbou novamente para mim. Não é nada surpreendente que o ponto de partida, sob as circunstâncias de então, só pôde ter sido Kant. Nem que, na busca pelas dimensões, pelos fundamentos e possibilidades de utilização das generalizações filosóficas, tenha encontrado no alemão Simmel o guia teórico, especialmente porque, desse modo, em certo sentido me aproximei – ainda que de forma distorcida – de Marx. No que, por sua vez, diz respeito ao meu interesse histórico-literário, ele então recuou das “celebridades” do presente para os teóricos de meados do século, nos quais me deparei com métodos mais valiosos de explicação histórico-social do presente do que naqueles do presente imediato. Eu desprezava profundamente a teoria literária e a historiografia literária húngaras (de Beöthy a Alexander). Mas logo entraram em minha vida importantes contraforças a essa estreiteza teórica. Em 1906, foi publicado o volume de poemas de Ady *Neue Gedichte* [Novos poemas] e, em 1908, encontrei os poemas de Béla Balázs nas colunas do *Holnap* [Manhã], e pouco depois uma amizade pessoal e uma estreita aliança literária também nos ligavam.

Meu encontro com os poemas de Ady foi, à época, como se costuma dizer hoje em dia, um choque. Um choque, é verdade, cujas repercussões só comecei a entender e a assimilar seriamente depois de anos. Em 1910, realizei uma primeira tentativa de dar conta intelectualmente do significado dessa vivência, mas, na verdade, só pude realmente compreender o significado de meu encontro com os poemas de Ady para a formação de minha visão de mundo em uma idade muito mais madura. Mesmo que dessa maneira eu infrinja a cronologia, acredito que seja oportuno descrever esse efeito neste ponto. Em poucas palavras, trata-se de que a filosofia alemã - não só Kant e seus seguidores da mesma idade que eu –, mas também Hegel, que só veio a me influenciar anos depois, apesar de seu efeito que ideologicamente [weltanschaulich] parece insurrecional, mantiveram-se conservadores nas grandes questões do desenvolvimento histórico. A reconciliação com a realidade é um dos princípios da filosofia de Hegel. Ora, o efeito decisivo de Ady sobre mim atingiu seu ápice justamente no fato de que ele nunca, por momento algum, se reconciliou com a realidade húngara e, deste modo, com o existente da época. O anseio por uma tal visão do mundo já vivia em mim desde minha adolescência, sem que eu tivesse sido capaz, de um jeito ou de outro, de generalizar esses sentimentos também conceitualmente. Apesar das repetidas leituras, por

muito tempo não entendi de verdade o quão claramente isso se expressa em Marx e, assim, também não pude usá-lo para uma crítica fundamental à filosofia de Kant e Hegel. Mas, isso que não podia compreender, me atingiu em cheio na postura poética de Ady. Desde que me deparei com Ady, essa não conciliação esteve presente como uma companhia inevitável em cada um de meus pensamentos, ainda que por muito tempo eu não estivesse em condições de me conscientizar de tudo isso em conformidade com seu significado. Para iluminar essa situação intelectual, permitam-me citar alguns versos mais tardios de Ady. Em seu poema “Neue Hunnen-Legende” [Novas lendas dos hunos], ele descreve essa atitude diante da vida, da história, do hodierno e do presente: “Sempre sou ao mesmo tempo libertação e grilhão, protesto constante e o caldeirão de resistência, e insisto em que ninguém me domine”⁵ [Transposição de Wilhem Droste]. Curioso que esse sentimento de mundo – no meu nível de então, não se pode chamá-lo de visão de mundo, mal e mal de pensamentos – exerceu um efeito amplo e profundo sobre todo meu universo de ideias. Daí decorre que eu tenha integrado os grandes escritos russos, em primeiro lugar Tolstói e Dostoiévski, como fatores revolucionantes decisivos em minha visão do mundo, em uma imagem do mundo que, com efeito, deslocou-se vagarosamente – mas de modo crescente – na direção de que no primeiro plano da mudança claramente social está a transformação interior do ser humano, de que a ética triunfa metodicamente sobre a filosofia da história. Isso se tornou a base ideal desse sentimento do mundo e deveu-se, em última instância, à vivência de Ady. Entretanto, isso não significou uma completa renúncia à fundamentação objetiva, histórico-social. Totalmente pelo contrário: justamente nesse estágio do desenvolvimento, o sindicalismo francês se tornou para mim um importante fator de influência. A teoria socialdemocrata da época, especialmente Kautsky, nunca me cativou. Ter conhecido Sorel através de Ervin Szabó me ajudou a conjugar a influência combinada de Hegel-Ady-Dostoiévski em uma espécie de visão de mundo que na época eu sentia como revolucionária, que me confrontou com a *Nyugat*⁶, me isolou no interior da revista *Huszadik Század* [Século XX] e me conferiu uma posição particular de “outsider” também no círculo dos que viriam a ser meus amigos alemães.

⁵ [P.A.] Transposição de Wilhem Droste para o alemão: “Bin immer zugleich Befreiung und Fessel, ständiger Protest und Widerstandskessel, und bestehe darauf, dass niemand mich beherrscht. ”

⁶ [P.A.] A revista *Nyugat* [Ocidente] começou suas atividades em 1908. Z. Bognár indica que esse título deve ser entendido em um sentido programático, já que seus representantes buscavam romper, ao se voltar para a literatura europeia, com uma tradição artística como que folclórica e conservadora. Quanto ao que Lukács indica na passagem acima, um comentário de M. Lackó (1980, p. 11) pode ser esclarecedor. Ele afirma que “com exceção de Ady, que não queria apenas uma revolução literária, os representantes da *Nyugat* estariam dispostos a seguir a concepção de István Tisza de uma modernização ‘pelo alto’, se Tisza e seu círculo ao menos tivessem modernizado no âmbito literário”.

Essa concepção revolucionária sem revolução (também aqui é perceptível a influência de Ady) foi a base ideal da minha amizade com Béla Balázs. Para ele, o encontro com Ady significou não menos um ponto de inflexão. E, como se tratava de um jovem poeta, isso se manifestou nele de maneira mais apaixonada e vitalmente decisiva.

Por quarenta dias e quarenta noites estive lastimável por sua causa, aleijado e covarde
E dizia: minha vida é em vão
O poeta é só você [Tradução aproximada]

– ele escreve e na mesma poesia fundamenta a legitimidade de sua própria existência como poeta: “E compreendo a escuridão, na qual você não luze.” Essa escuridão, se a expressamos numa forma ideológica mais geral, apresenta muitos paralelos com o meu desenvolvimento descrito acima. A diferença, pouco perceptível de início, mostrava-se apenas no fato de que Balázs expressava o significado central da mudança interior do ser humano de maneira mais exclusiva e unilateral do que eu. Mas, na época, nenhum de nós sentiu essa divergência como uma oposição: é característico, por exemplo, que eu tenha emprestado de Béla Balázs o lema para o meu estudo *Ästhetische Kultur* [Cultura estética], e justamente de uma poesia em que ele enuncia repleto de radicalidade esse sentimento fundamental.

246

“O mundo lá fora está cheio de inimigos,
Mas não é disso que morremos”

A disjunção fundamental de nossas visões de mundo só começou a avultar durante a Primeira Guerra Mundial, sem que na época nenhum de nós a tivesse de fato sentido como uma separação de nossos caminhos. O livro sobre a guerra de Balázs, *Die Seele im Krieg* [A alma na guerra], no modo como ele tornou independente a postura ética parecida em nós dois de qualquer base social, em essência já se opunha vivamente ao fato de que, desde o primeiro instante, eu rejeitei rigorosamente a guerra imperialista e, partindo daí, caracterizei toda a época como a “era da perfeita pecaminosidade” em meu livreto publicado nos primeiros anos de guerra, *A teoria do romance*. Essa única divergência se tornou uma oposição consciente e prenhe de consequências apenas em nossa emigração subsequente à República dos conselhos.

Com tudo isso, antecipei o desenvolvimento de um longo período. Mas, uma vez que essas tendências [dominavam] a visão de mundo de ambos – naturalmente, ora como um processo mais rápido, ora mais lento - talvez o leitor compreenda mais facilmente esse desenvolvimento (e a ulterior separação) se vir diante de si seus princípios predominantes já

nos momentos iniciais, quando eles estavam apenas despontando. Para retornar então à sequência histórica dos acontecimentos, na época, a contraditoriedade interna do meu universo de ideias se manifestava no método subjacente aos meus trabalhos pelo fato de que se constituíram duas relações autorais com a realidade completamente distintas. Por um lado, eu tentava apreender a essência dos fenômenos literários com a ajuda da pesquisa e determinação científicas das linhas principais do desenvolvimento social. Por outro, tentava me aproximar intelectual e literariamente dos problemas filosóficos que assim emergiam. Na direção da filosofia, indubitavelmente só pude obter naquele momento visões individuais. Ainda estava muito longe de conseguir sistematizar, mesmo que apenas de um jeito qualquer, os complexos individuais apreendidos desse modo. Na época, via a saída na renovação da forma ensaio, do “*Versuch*”⁷. Sob a influência dos estados de ânimo da época, expressei isso então de modo que o “*Versuch*” seria um gênero totalmente peculiar, único da representação artística. É óbvio que essa concepção é completamente insustentável, mas então eu não era capaz de uma generalização mais coerente, embora a certa altura do prefácio da coletânea de ensaios em alemão já lampeje o entendimento – que então eu ainda não podia elaborar – de que se trata ali de uma antecipação isolada, ideal e de uma fixação intelectual em formas particulares das conclusões últimas da sistematização filosófica.

247

Essas duas tendências contraditórias caracterizam meus questionamentos literários de então. A primeira foi empregada em meu estudo de teoria literária *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* [A história do desenvolvimento do drama moderno], a segunda, em meu volume de ensaios *A alma e as formas*, bem como em outros “*Versuche*” individuais. Ambos os modos de expressão, sob as condições da Hungria de então, só levaram a que eu permanecesse um fenômeno isolado tanto na *Nyugat* como no círculo em torno da *Huszadik Század* [Século XX]. Em minha história do drama, foram levantadas em vão numerosas questões sociais, que, entretanto, não despertaram interesse algum na atitude positivista dos sociólogos húngaros; devo admitir que nem mesmo em Ervi Szabó, que já então eu reverenciava sobremaneira como o fenômeno científico e humano mais generoso de todo o círculo. Géza Feleky foi o único que se atentou para essa “pertença-a-lugar-nenhum” do livro sobre drama dentro da vida intelectual húngara, ao qualificá-lo como “incômodo” tanto da perspectiva das orientações húngaras progressistas, como das conservadoras. Minha relação com a “*Társadalomtudományi Társaság*” [Sociedade de Ciências Sociais] poderia ser resumida da

⁷ [P.A.] “*Versuch*” é a palavra alemã para “*Essay*” e que também pode ser traduzida como “*experimento*” ou “*tentativa*”.

seguinte forma: quando ela criticava a Hungria da época, então frequentemente eu estava de acordo com muitos de seus pontos de vista; em todo caso, nunca fiz as menores concessões teóricas a seus oponentes. Mas jamais tive a sensação de que os esforços da Sociedade coincidissem afinal com os meus; nesse círculo eu me sentia, na melhor das hipóteses, meramente como um convidado que se tolera. O mesmo me sucedeu com *A alma e as formas* no círculo da *Nyugat*. A crítica de Mihály Babits irradiava absoluta incompreensão; aos olhos de Osváts, durante todo o tempo eu era apenas um “mau escritor”. Paradoxalmente, Ignotus foi o único que – mal interpretando à maneira impressionista o subjetivismo filosófico dos “*Versuche*” – me publicou já na *Szerda* [Quarta-feira] e sempre apoiou contra Osvát a publicação de meus artigos na *Nyugat*. Sem dúvida, isso me trouxe contentamento, mas não podia criar uma comunidade entre nós, nem sequer uma proximidade intelectual. Seu apoio só não ajudou com o artigo sobre Ady. Fui obrigado a publicá-lo na *Huszadik Század* depois da recusa intransigente de Osváts. Não há dúvida de que essas oposições eram afinal de natureza metodológica e ideológica. Do ponto de vista estritamente literário, advoguei pelas poesias de Babits e Kosztolányi, pela prosa de Móricz e Kaffka, como qualquer outro crítico do círculo *Nyugat*. E foi exclusivamente a justificativa do meu entusiasmo por Ady que levou à recusa de Osváts – no que diz respeito tanto à minha avaliação dos fundamentos políticos, quanto ao meu entendimento do significado sem igual de Ady, de que ele não é um “*primus inter pares*”. Assim, embora meus artigos fossem publicados com frequência na *Nyugat*, além de Ady, também com esse movimento não me sentia mais profundamente solidário. A razão ideológica última para essa estranheza era que eu sempre recusei veementemente o conservadorismo húngaro culto, cujo primeiro representante significativo foi Zoltán Ambrus, altamente reverenciado no círculo da *Nyugat* (entusiasmo pelas últimas modas parisienses; rejeição de escritores que tematizavam os problemas ideológicos da época). O próprio Osvát também defendia essa posição; pensemos apenas, por um lado, em seu posicionamento absolutamente negativo quanto a Ibsen e, por outro, em como ele tratou ao mesmo tempo Ferenc Herczeg e até mesmo contemporâneos húngaros mais medíocres. Quem tirou as consequências literário-políticas disso foi justamente Ignotus, na medida em que ele quis assegurar um lugar para a *Nyugat* ao lado da literatura húngara oficial. Como resultado desses antagonismos, eu estive ainda mais isolado na *Nyugat* do que na *Huszadik Század*. E, justamente porque aqui se tratava ainda mais de questões ideológicas, meu posicionamento a favor de Béla Balázs ainda aumentou esse isolamento. Hoje, acredito, mais e mais pessoas começam a se dar conta de que minha luta pela poesia de Balázs da época não foi um simples equívoco. O peso poético e o

significado de Balázs para a virada literária na fase anterior à revolução foram maiores do que seus contemporâneos reconheceram na época e depois. A apreciação de seu desenvolvimento ulterior não cabe aqui.

Ao voltar agora para os pontos de vista autobiográficos desse prefácio, devo apenas constatar que – ao contrário do tempo no Thalia, em que pude, mesmo que em medida ainda tão modesta, ser participante de um movimento vivo – nem a *Nyugat* nem a *Huszaradik Század* [Século XX] puderem me oferecer a continuação disso em um nível mais elevado. Junto com Lajos Fülep, tentamos editar uma revista de filosofia chamada *Szellem* [Espírito]; entretanto, tivemos que interromper sua publicação após dois números devido à falta de interesse. Assim, não é de se admirar que, sob essas condições, o encontro com Ernst Bloch tenha então dado um empurrão decisivo em meu desenvolvimento filosófico, o qual também teve suas repercussões sobre minha existência na Hungria. Como disse, comecei como crítico, mas logo me dei conta de que, sem uma base científica (social-histórica) e filosófica, também não se pode elaborar uma crítica realmente digna de crédito. Já assinaléi a ramificação contraditória do problema que daí resulta. Por trás disso, também se escondia o fato de que, com base em minhas experiências no presente, já não acreditava de modo algum que é possível hoje em dia uma filosofia no sentido que ela havia existido antes e que Hegel havia encarnada pela última vez. (Medido nesse parâmetro, não considerava como autênticos filósofos nem mesmo aqueles de meus contemporâneos que de outro modo eu reverenciava e com os quais aprendi muito – basta aqui a referência a Dilthey e Simmel). Resumindo, meu encontro com Bloch (1910) me trouxe a vivência de que hoje a filosofia no sentido clássico é, sim, possível. Sob o efeito dessa vivência, passei o inverno de 1911/1912 em Florença, para poder repensar minha estética, como a primeira parte de minha filosofia, sem ser perturbado por coisa alguma. Na primavera de 1912, Bloch veio a Florença e me convenceu a ir com ele para Heidelberg, onde o entorno é favorável do ponto de vista de nosso trabalho. Com base no que expus anteriormente, fica claro que não havia nenhum motivo que poderia ter me refreado de passar uma temporada mais longa em Heidelberg ou até mesmo de me mudar completamente para lá. Com efeito, sempre gostei mais do dia a dia italiano do que o na Alemanha, mas a esperança de encontrar compreensão era mais forte em mim do que todo o resto. Assim, mudei-me para Heidelberg, sem saber quanto tempo eu iria querer ficar lá.

Seria ridículo negá-lo: em alguns ali topei com mais compreensão do que jamais em minha vida até então. Entretanto, logo tive que ver que tanto Max Weber quanto Emil Lask eram fenômenos excepcionais na Alemanha da época e que, aos olhos da melhor média da

filosofia alemã, eu não era por muito menos um excêntrico, um outsider do que aos olhos de Oszkár Jászi ou Ernő Osvát. Mesmo assim, seria falso negar o quanto me fez bem essa compreensão fora do comum, essa compreensão atípica. Assim, antes da guerra mundial, brincava com o pensamento de me mudar definitivamente para lá. As bases objetivas dessa ideia foram abaladas pela eclosão da guerra, pela reação a ela na vida intelectual alemã. Eu não era socialista, assim só podia admirar Liebknecht bem de longe, de fora, e desprezar os defensores entusiasmados da guerra (em todos os países). Na nova edição de *A teoria do romance*, descrevo da seguinte maneira meu estado de ânimo após a eclosão da guerra: “as Potências Centrais provavelmente baterão a Rússia; isso pode levar à queda do czarismo: de acordo. Há também certa probabilidade de que o ocidente triunfe sobre a Alemanha; se isso tiver como consequência a derrocada dos Hohenzollern e dos Habsburgo, estou igualmente de acordo. Mas então surge a pergunta: quem nos salvará da civilização ocidental?”⁸. Na época, isso significou isolamento tanto em casa como em Heidelberg. É verdade que lá pelo final da guerra se reuniu um grupo em torno de Béla Balázs e de mim, do qual logo se originou a “Escola livre de Ciências humanas”. Sem dúvidas, a minha atividade prévia desempenhou um certo papel na sua fundação. Mas só mais tarde ela ganhou sua importância, sobretudo através da presença no exterior de seus membros (Karl Mannheim, Arnold Hauser, Frigyes Antal, Károly Tolnai); por isso, muitos superestimam hoje sua influência na Hungria. Para mim, ela não significou nada de realmente essencial, pois estava vinculada a meu universo de ideias e à minha atividade já superados. Para as novas perguntas que então despontavam: para onde conduz o caminho? Onde está a saída? – já não podia encontrar ali uma resposta.

250

Foi a Revolução Russa e seu ecoar em casa, na Hungria, que me permitiram pressentir pela primeira vez os contornos da resposta. Que essa encruzilhada tenha se aberto para mim em meu país natal ainda não significava uma volta ideologicamente consciente para o lar, não era uma decorrência causalmente necessária de meu desenvolvimento prévio. Considerando objetivamente, intelectualmente, foi um acaso. (Que, sob o aspecto de meu desenvolvimento puramente humano, não tenha sido nenhum acaso, antes uma ajuda, um sinal do destino para encontrar o verdadeiro caminho, fica - enquanto um fato da vida - de fora dessas considerações). Embora a minha estadia em casa antes e durante as revoluções (1917/1918) tenha sido casual no que tange sua origem imediata, ela levou a conexões totalmente novas em minha vida, que, tornando-se conscientes para mim durante décadas de lutas interiores, suscitaram uma postura

⁸ [P.A.] Tradução de José Marcos Mariani de Macedo, em Lukács, 2009, p. 7.

totalmente nova. Contudo, aqui não se trata— sobretudo no início — de uma atividade imediatamente literária, e, naturalmente, isso também não foi um acaso. Em última instância, minha relação com a literatura, abarcando até a filosofia, nunca foi outra coisa que a autodefesa contra os efeitos deformantes para o ser humano de formas de vida nas quais me vi inserido em virtude de meu nascimento, as quais até então haviam determinado sozinhas minhas relações vitais. Se tivesse superado essa forma de estranhamento, logo surgiriam os problemas de uma nova forma de vida estranhada. (Não é por acaso que Ibsen e Thomas Mann, cujo criar literário estava conscientemente preenchido por tais lutas, tenham exercido a maior influência imediata sobre meu sentimento de vida na juventude.)

O desenvolvimento húngaro que se inicia com a Revolução de Outubro me colocou diante de problemas de tipo totalmente novo, que transformaram inteiramente meu comportamento tanto em face deles quanto dos seres humanos que os representavam. Enquanto escritor teórico que tinha uma atitude completamente negativa perante a sociedade que o cercava — acrescentemos que sem poder realmente abranger sua verdadeira essência —, só podia cooperar com aqueles cujas “respostas” sentimentais e intelectuais à realidade também estavam inteiramente próximas de meu próprio universo de ideias. Assim, certos elementos de inumanidade abstrata sempre habitaram minha imagem do mundo, por mais que, do ponto de vista do conteúdo, o ser humano estivesse em seu centro. Quando na época da agitação revolucionária os elementos realmente progressistas da sociedade começaram a se aproximar — e isso de fato se pôs em marcha, começando pelas professoras dos jardins de infância radicais até os esforços de Bartók para reformar a vida musical —, essa “linguagem comum”, a separação entre amigo e inimigo, deslocou-se para um nível totalmente novo — intelectual também, naturalmente. Só o verdadeiro método marxista poderia ter conseguido resolver essa questão, sobretudo aquele de cunho leninista que então começava a vir para o primeiro plano. Mas, por mais que na época fôssemos todos iniciantes na apropriação dessas novas formas de pensamento (evidentemente me incluo aqui por completo na massa dos iniciantes), ainda assim as necessidades imperiosas da práxis criaram alianças viáveis e recusas apaixonadas. Não raro tinha razão alguém que só podia apresentá-la de maneira gaguejante, e falhava na práxis a tentativa de formulação mais habilidosa em termos de forma. A política cultural da ditadura proletária húngara foi a primeira tentativa de reunir os elementos na sociedade húngara que realmente estavam comprometidos com o progresso, que ansiavam por uma renovação real.

Hoje vejo isso de maneira tal que o significado cultural da ditadura proletária húngara se mostra de modo mais exemplar na ação conjunta de todas as forças progressistas, ainda mais

forte e permanentemente do que naquelas suas medidas que, após a libertação, impactaram o desenvolvimento de maneira imediata. Se enxergo no papel que me foi atribuído pelo desenvolvimento das circunstâncias um ponto de virada na minha conduta de vida prática, nem de longe quero afirmar que isso, com que contribuí na época para a realização dessas tendências, tenham sido as conclusões de uma visão teórica consciente. Pelo contrário. Sei muito bem quão pouco conhecíamos e compreendíamos Marx na época, quão pouco a teoria de Lênin tinha influenciado mesmo aqueles que, como antigos prisioneiros de guerra, participaram ativamente na Revolução Russa. No que me diz respeito pessoalmente, eu conhecia à época infimamente pouco da obra de Lênin, e, mesmo que nas questões de visão de mundo eu estivesse caminhando de Hegel para Marx na época, isso só se mostrava no fato de que existiam em mim juntos e concomitantemente, ainda que em conflito, o esforço da transformação interna da doutrina de Hegel e o do irromper na direção do marxismo revolucionário. De maneira tal, aliás, que ambos cunharam de forma acentuada e conjuntamente meu pensamento. Eu diria que meu idealismo nunca se exprimiu com tal exclusividade apaixonada como nesse período de transição, durante o qual meu principal esforço consciente se dirigia para superá-lo. Seria falso florear ou borrar retrospectivamente essa contraditoriedade irresolúvel. Para isto, há tanto menos motivo, pois acredito que tais contradições também viviam em outros, ainda que de outras formas, que não raro até mesmo – vale dizer que com consciência falsa – desempenharam um papel positivo na cooperação orientada desde uma direção democraticamente socialista dos elementos progressistas. Assim, por exemplo, na atividade do Comissariado do povo, da qual acabamos de falar. (No que me diz respeito pessoalmente, o período que vivenciei como comissário político da V. divisão atuou sobre mim na mesma direção, sob outras formas, mais simples, mais próximas do cotidiano.)

252

Em minha vida, o período da emigração vienense foi preenchido sobretudo pela apropriação do marxismo e pela dedicação iniciante e aprofundada à obra de Lênin. Isso me auxiliou só muito lentamente, passo a passo, a dominar intelectualmente a diversidade entre marxismo e idealismo que existiam ao mesmo tempo em mim, mas que objetivamente se contradiziam, de modo a alcançar uma visão de mundo marxista-materialista consequente. Só posso asseverar que comecei a fazer as perguntas corretamente a partir do período após a emigração vienense, o período de minha primeira estadia moscovita mais longa. Contudo, a discrepância intelectual do ano revolucionário húngaro foi logo relegada a segundo plano por uma nova discrepância, baseada naquela. Como a maior parte das pessoas que se juntaram ao movimento levadas pelos acontecimentos de 1917, também eu estava profundamente

convencido de que em breve o capitalismo europeu seria rendido pelo socialismo pela via revolucionária. Esse fanatismo sectário ainda não conhecia a rigidez burocrática das etapas de desenvolvimento posteriores; poderia ser dito que era um sectarismo messiânico, que acreditava inabalavelmente - a despeito de todas derrotas e recaídas - em um renascimento rápido e fundamental do mundo. Essa forma fenomênica de uma apropriação iniciante do marxismo marcou durante anos a fio minha concepção do desenvolvimento internacional. Hoje em dia já é um fato curioso, todavia um fato, que minha concepção se tornou um componente de uma nova discrepância contraditória em decorrência dos problemas concretos do movimento ilegal húngaro. A eclosão da luta de frações húngara foi desencadeada pela oposição aparentemente tática de que, na opinião de Béla Kun, os membros do Partido ilegal húngaro deveriam se recusar a pagar suas contribuições partidárias para o Partido Socialdemocrata húngaro junto com as contribuições sindicais. Jenő Landler rejeitou isso; para ele, essa postura teria impossibilitado trabalho ilegal necessário nos sindicatos e nas organizações partidárias socialdemocratas. Quanto a mim, logo me apropriei da correção tática da concepção de Landler para a práxis, sem que, no entanto, esse reconhecimento tivesse superado meu sectarismo a nível internacional. A discrepância esboçada acima se mostrava, por exemplo, no fato de que eu, em 1921, a nível internacional, me tornei adepto, até mesmo apoiador teórico da assim chamada Ação de Março⁹, enquanto na questão húngara defendi a posição de Landler contra Béla Kun. Como é notoriamente sabido, meu trabalho *História e consciência de classe* (1923) ainda exprimia em larga medida esse sectarismo messiânico no nível da teoria geral marxista.

253

Foi o desenvolvimento do movimento ilegal húngaro que me fez tomar consciência do caráter contraditório dessa oposição. Quando os resultados do trabalho ilegal tornaram possível a fundação de um partido de fachada legal, o *Partido socialista operário húngaro*, Landler estabeleceu a reivindicação da República como solução estratégica para esse partido. Sua justificativa para isso permanece inesquecível para mim. Se fizermos do socialismo - assim Landler - uma divisa estratégica, então não haverá nenhum seguidor de Peyer que não daria o seu aval (ao menos em palavras); da divisa da luta pela república, em contrapartida, só se apropriaram aqueles que de fato desejavam uma autêntica transformação. Conseqüentemente, se queremos de fato alcançar a diferenciação dos trabalhadores, a unificação ideológica

⁹ [P.A.] A Ação de Março na Alemanha foi uma ofensiva armada dos trabalhadores em importantes regiões industriais do país, dirigida pelo Partido Comunista alemão em 1921, em um contexto de crise e desemprego. A ação, encorajada por alguns membros da Internacional Comunista (como Zinoviev e Bela Kun), foi derrotada e teve conseqüências não só para o Partido Comunista alemão, que no decorrer do ano viu o número de seus afiliados se reduzir pela metade, mas também repercutiu na Internacional Comunista.

[ideologischen] e organizatória dos elementos revolucionários, isso só é possível por esse caminho. A compreensão que ganhei aqui teve uma influência profunda sobre todo o meu desenvolvimento intelectual posterior. Já no início das lutas de fracções, eu havia me decidido pelo método lento do trabalho ilegal, que exigia paciência e tenacidade, frente ao sectarismo “dramaticamente” espetacular. Então eu me dei conta de que, da perspectiva do agir verdadeiramente revolucionário, a divisa da república, que parece mais moderada de um ponto de vista superficial, pode ser mais revolucionária sob as condições dadas do que a ditadura proletária, que, nesse contexto, pode facilmente permanecer uma palavra de ordem abstrata, sem conteúdo. Metodologicamente isso levou a que eu começasse a aplicar cada vez mais essa unidade real entre teoria e práxis em questões mais abstratas e teóricas, para que a partir daí se abra um caminho para a verdadeira compreensão da realidade e para as tentativas de transformá-la. Landler já havia morrido quando eu redigi as ditas Teses de Blum para a preparação do II. Congresso do Partido Comunista. Seu ponto de partida era que o partido não pode ter concomitantemente duas estratégias, na legalidade a república, e na ilegalidade a ditadura proletária. A solução eu via em que, no caso de surgir uma situação revolucionária, com uma avaliação correta da situação de classe na Hungria, a saída só pode ser o que Lênin chamou de a ditadura democrática das classes trabalhadora e camponesa [Arbeiter- und Bauernschaft]: a ditadura democrática dos trabalhadores e camponeses.

254

Aqui não é o lugar para se debater teoricamente essa perspectiva. Eu mesmo tenho uma opinião carregada de dúvidas sobre o valor objetivo das Teses de Blum enquanto um documento teórico do movimento dos trabalhadores. Sobretudo porque por razões táticas, em outros lugares, fiz bastante concessões aos preconceitos da época, de modo a poder fazer valer mais facilmente as minhas ideias essenciais na questão fundamental. A despeito de tudo, é um fato histórico, por um lado, que a perspectiva geral das Teses de Blum foi confirmada pelo desenvolvimento húngaro, por outro, que eu fui de fato o único que previu esse desenvolvimento. Tanto melhor eu sei o quanto essas Teses foram importantes para o meu próprio desenvolvimento: aqui, pela primeira vez, surgiu para mim a partir da observação correta da realidade imediata uma teoria geral, que poderia ser até mesmo ainda mais generalizada; aqui eu me tornei pela primeira vez um ideólogo que deriva suas perspectivas da própria realidade – e mais precisamente da realidade húngara.

As Teses de Blum puseram um fim na minha carreira política e me afastaram por longos anos do Partido húngaro. Ao mesmo tempo, como consequência imediata dessa crise, minha atividade teórica e estético-crítica iniciou-se novamente. Nas linhas alemã e russa, pude

participar ativamente da luta contra o sectarismo literário, pude começar a lançar as bases teóricas do realismo socialista, em oposição ininterrupta (embora camuflada) à concepção stalinista-zdanovista então dominante. Assim eu cheguei até o VII Congresso da Internacional Comunista, no qual foi elaborada a primeira grande síntese pública da política da frente popular e, ao mesmo tempo, abriu-se de novo para mim a porta para o partido húngaro. Quando, depois do Congresso, apareceu a *Új Hang* [Novas vozes], a revista da Frente popular húngara, tornei-me desde o início seu colaborador zeloso, novamente em colaboração com József Révai, após anos de separação. Aqui, pela primeira vez desde que me tornara marxista, eu me ocupei de novo com Ady e com o Babits de *Buches Jona* [Livro de Jonas]. Aqui submeti a falsa oposição dos populistas e dos urbanos¹⁰ a uma crítica da perspectiva de uma verdadeira frente popular democrática húngara. Eu redigi esses artigos como marxista e comunista, no entanto, o marxismo e a ideologia burguesa nunca estiveram no centro dessas críticas, mas antes uma resistência húngara unitária do povo contra o regime de Horthy¹¹. Isso significou uma ruptura com a práxis crítica dos comunistas húngaros, que mediam pelo metro do marxismo as tomadas de posição ideológicas feitas na Hungria. Para mim, a crítica aos urbanos culmina nas distorções provocadas na formação de uma democracia revolucionária na Hungria por aqueles preconceitos liberais (como por exemplo a crítica de uma reforma agrária radical) sob o ponto de vista do desenvolvimento capitalista desimpedido da propriedade latifundiária. Enquanto se tratou da oposição entre liberalismo e democracia, e não da oposição entre socialismo e democracia, tanto eu quanto Revái sempre reconhecemos e apoiamos o democratismo espontâneo e plebeu dos populistas, apenas os advertimos de que eles com frequência representavam essa concepção correta de forma inconsequente (fazendo assim concessões à reação antipopular). Mas, quando apontei por exemplo para essas inconseqüências e sua periculosidade para o desenvolvimento democrático húngaro, eu medi sua ideologia pelo metro de Tolstói (e não de Marx). E com isso meus escritos se vinculam às melhores tradições da literatura húngara. Pois Csokonai, Petőfi, Ady e Attila József partiram de uma atividade que

¹⁰ [P.A.] Já no período entreguerras, havia na Hungria uma controvérsia entre dos movimentos: de um lado, os “urbanos”, relativamente progressistas e ligados à cidade, mas com uma visão bem próxima ao liberalismo em questões de política, o que, de acordo com Lukács, enfraquecia sua reação ao fascismo; de outro, os “populistas”, ligados às tradições rurais e “genuinamente plebeus”, mas que, ao lado de posições populares radicais, defendiam também outras que não estavam isentas de chauvinismo, provincianismo, bem como outras tendências reacionárias. Cf. a esse respeito o texto de Antonino Infranca, “O retorno de Lukács para a Hungria comunista”, publicado no Anuário Lukács 2021.

¹¹ [P.A.] Miklós Horthy (1868-1957) foi um político nacionalista e conservador húngaro, tendo assumido como regente em 1920, no período de restauração da monarquia. Foi deposto em 1944, quando a Alemanha nazista ocupou a Hungria, embora tivesse sido aliado de Hitler.

emergiu do povo e que queria criar seu próprio destino. E, se a historiografia literária e crítica literária húngaras – salvo exceções como outrora János Erdélyi, depois Ady e, durante a era Horthy, György Bálint – não seguiram justo esse caminho, isso não diminui nem a correção desse modo de pôr as questões, nem sua origem na vida popular húngara.

Enquanto resultado de um tal desenvolvimento interior fundamental, meu regresso para casa após 1945 não se assemelha em absolutamente nada ao acaso a que se deve agradecer o fato de que eu vivenciei a revolução de 1918 na Hungria. Pelo contrário, essa foi uma decisão totalmente consciente pelo regresso para casa e contra a oferta concreta do espaço linguístico germânico. Circunstâncias felizes me tornaram possível continuar essa linha da frente popular após o regresso. O grupo Rákosi¹² notou que, na corrida contra a socialdemocracia, essa direção crítica é apropriada para aproximar do Partido Comunista a melhor e maior parte da intelectualidade. Por isso, até a unificação de ambos os partidos, admitiu-se sem contestação minha atividade como crítico. Mesmo quando eu defendi a democracia direta; mesmo quando eu chamei *partisans* aos poetas partidários; mesmo quando eu - excluindo qualquer intromissão administrativa - declarei a direção comunista da cultura como puramente ideológica; mesmo quando enfatizei que considero, com efeito, o marxismo o Himalaia das visões de mundo, mas, ainda assim, não reconheço que o coelhinho que ali saltita seja um animal maior do que o elefante do deserto - mesmo então não houve qualquer tipo de crítica pública contra mim. Só após a unificação de ambos os partidos dos trabalhadores, após o início do processo Rajk e após suas continuações é que Rákosi e os camaradas soltaram sobre mim a dita crítica de László Rudas¹³.

256

Depois das Teses de Blum eu nunca mais fui um dirigente político. Eu me tornei ideólogo, mas, de acordo com minha convicção de então, só podia exercer esse papel enquanto ideólogo do partido (entretanto eu nunca fui, nem antes, nem depois da libertação, funcionário do Partido em posição de liderança). O debate Rudas me convenceu de que deveria renunciar a

¹² [P.A.] Mátyás Rákosi (1892-1971) foi um político comunista húngaro. Conhecido por seguir a linha de Stálin, atuou como Secretário Geral do Partido Comunista de 1945 a 1948, e, depois da unificação, como Secretário geral do Partido dos trabalhadores húngaros até 1956. Trata-se, assim, do principal dirigente comunista no governo de coalização do período entreguerras.

¹³ [P.A.] László Rudas (1885-1950) foi filósofo e membro do Comitê central do Partido comunista húngaro. Em 1949, a pedido de Rákosi, ele confere fôlego a uma campanha difamatória contra Lukács, que ficou conhecida como Debate Lukács, travada na imprensa húngara. Em seu artigo, ele retoma alguns argumentos e até mesmo algumas passagens de sua crítica feita a *História e consciência de classe* em 1924. Como se lê na entrevista a I. Eörsi, no centro desse debate estava a ideia defendida por Lukács de que a democracia popular (e não a ditadura do proletariado) poderia oferecer uma saída no contexto de crise generalizada e realizar a transição rumo ao socialismo, o que, aliás, não estava distante da linha seguida pelo Partido Comunista húngaro nos primeiros anos do pós-guerra.

isso e, desde então, procuro servir à causa do comunismo exclusivamente como um ideólogo que fala em nome próprio. Meus escritos sobre literatura húngara das últimas duas décadas surgiram sob essas circunstâncias. Ao me esforçar para caracterizar ideologicamente toda essa etapa de desenvolvimento, devo destacar que, ao lado de Ady, o democratismo plebeu da arte de Bartók (*Cantata profana*) teve um efeito cada vez mais forte sobre mim. Entretanto, daria uma imagem falsa do conjunto de minha atividade, também sobre a parte dela que se dedica aos problemas húngaros, se eu colocasse as coisas como se a temática literária e cultural húngara agora predominasse no conjunto de minha atividade. No período de minha colaboração na *Új Hang*, escrevi meu livro sobre o jovem Hegel, depois da libertação surgiram *A destruição da razão*, *Die Besonderheit des Ästhetischen* [*A peculiaridade do estético*], e agora me preparo para apreender a essência filosófica do ser social. Assim, durante todo esse tempo, o foco de minha atividade ideológica se constitui por problemas filosóficos gerais. Conforme sua natureza, eles devem apontar para além da realidade húngara. Uma filosofia (inclusive naturalmente também a estética) nunca pode ser pensada até o fim somente com base em experiências nacionais. Aquilo de que falei aqui foi um momento – conquanto nada desimportante – de coleção de experiências internacionais. Basta lembrar aqui que Revái me exprobou abertamente, no debate Rudas, de que minha concepção da literatura, do realismo socialista, era um resultado das Teses de Blum.

257

Assim, o esboço autobiográfico aqui delineado busca, afinal de contas, iluminar os fundamentos sociais e humanos de toda minha atividade. Isso não exclui, entretanto, que a linha principal de meu desenvolvimento integral no quadro dos trabalhos que foram realizados resultaria numa imagem mais inteligível do que poderiam fazê-lo os escritos publicados sobre temas húngaros cada um por si – tendo eles, na maior parte, caráter de ocasião. Por isso, considerei necessário publicar aqui essa linha de desenvolvimento como prefácio a essa coletânea de artigos. E devo pedir a compreensão do leitor para o fato de que meu prefácio aborda proporcionalmente pouco as questões literárias nos artigos individuais publicados. A reserva não é meramente fortuita. No que diz respeito ao impacto futuro de todos meus escritos, tenho clareza de que ele depende de quão bem-sucedido eu fui em apreender e expressar – pelo menos intuitivamente –, na apresentação intelectual do presente ou do passado, os problemas fundamentais, as tendências progressistas de um desenvolvimento ulterior. A ressalva vale tanto mais para os escritos aqui publicados, em cujos liames as linhas principais, os conteúdos e as formas do desenvolvimento objetivo são expressos de maneira menos fundada, bem menos concreta. A opinião pública literária e social húngara decidirá sobre o significado dos escritos

para a cultura húngara. Sou, é claro, o último a ser chamado para tomar uma posição, seja da maneira que for, sobre essa questão. Apenas espero que o patenteamento das raízes sociais e humanas talvez ajude um pouco o leitor a formar um posicionamento fundado e justo sobre essas questões. Também com relação a se tem importância, e caso tenha, em que medida, que um contemporâneo mais jovem de Imre Pethes e Endre Ady, Jenő Landler e Béla Bartók, à sombra de suas figuras, inspirado por sua personalidade e sua atividade, tenha tomado posição de alguma maneira sobre algumas questões importantes da vida húngara e, nela inclusa, sobre a literatura húngara.

No que diz respeito aos textos aqui publicados, eles aparecem sem correções em todos os aspectos importantes. Apaguei unicamente aquelas observações, alusões etc. que tinham meramente um significado para a ordem do dia, um significado não raro apenas passageiro e polêmico, e cuja publicação sem modificações apenas iria atrapalhar um leitor de hoje.

Budapeste 1969.

Referências

BOGNÁR, Z. “*Der junge Lukács und die zeitgenössische ungarische Kunst und Kultur*”. Disponível online em: <https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/irasok-lukacsrol/zsuzsa-bognar-der-junge-lukacs-und-die-zeitgenossische-ungarische-kunst-und-kultur/>. Acesso em 05/09/23.

LACKÓ, M. (1980) *Politik, Kultur, Literatur. Beiträge zur publizistischen Tätigkeit von Georg Lukacs in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LUKÁCS, G. (2000). *A teoria do romance*. Trad de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34.

LUKÁCS, G.; LÖWY, M. (1977). “*Préface à ‘Littérature hongroise, Culture hongroise’*”. Tradução de Martha Dufournaud e Jean-Marie Dufournaud. Em: *L’Homme et la société*, n. 43-44. Inédits de Lukács et textes de Lukács, p. 9-25. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso_0018-4306_1977_num_43_1_1886



ARTIGOS

AS ANOTAÇÕES DE LUKÁCS EM VIENA E AS ORIGENS DE UMA TEORIA MARXISTA DA LITERATURA

RANIERI CARLI

Ranieri Carli é professor associado do curso de serviço social da UFF, com doutorado em Serviço Social na UFRJ. 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, atuando principalmente nos seguintes temas: estética, teoria social e sociologia clássica. Autor do livro *A estética de György Lukács e o triunfo do realismo na literatura*.

Resumo: Este artigo investiga um período pouco abordado entre os pesquisadores da obra de Lukács, a saber: os seus escritos durante o exílio de Viena. Serão pesquisados aqui os artigos e as resenhas que Lukács elaborou no período mencionado, em especial os textos que dizem respeito à literatura. Trata-se do primeiríssimo registro da incursão de um Lukács marxista no terreno da literatura; pode-se dizer que, diante de tais escritos, deparamo-nos com as origens mais remotas de uma teoria marxista da literatura do modo como nascerá da letra de Lukács.

Palavras-chave: Lukács; literatura; marxismo; Viena.

Após a queda da revolução húngara, em 1919, Lukács caminhou para um longo exílio em Viena, ficando por lá até 1931. Neste período, além das ocupações políticas destinadas à reorganização do partido comunista húngaro e de outras atividades do mesmo quilate, Lukács (2003, p. 07, 08) pôs-se a estudar Marx, Engels e, fundamentalmente, Lênin. Lukács recorda-se do exílio na capital da Áustria: “a emigração marcou [...] o início de um período de estudo, principalmente no que se refere ao contato com as obras de Lênin. Um aprendizado que, por certo, não se desligava em nenhum instante da atividade revolucionária”. Era o momento de reagrupar os estilhaços diante da derrota contrarrevolucionária na Hungria, aprofundar-se nas investigações da teoria social de Marx e preparar-se para os embates em face da reação fascista que já se ensaiava à época.

Guido Oldrini compara a estadia de Lukács em Viena com a sua anterior morada em Heidelberg, que se deu em intervalos de alguns anos durante a década de 1910, período que representou uma fecundidade intelectual para o jovem Lukács, quando escreveu seus primeiros títulos de importância (como *A alma e as formas* e *A teoria do romance*) e frequentou a *intelligentsia* burguesa alemã da época (como Weber e Simmel):

Viena não é Heidelberg. Lukács não respira ali a mesma atmosfera, não experimenta a mesma vitalidade, ainda que várias figuras de prestígio transitem por lá (entre 1923 e 1924 até mesmo Gramsci reside em Viena). Prescindindo das divergências de fundo, da tessitura da cultura, das relações de vida, o exilado põe-se a viver como exilado, em um ambiente hostil, como perseguido, arriscando-se em cada momento a ser expulso ou preso; quando, em fins de novembro de 1919, diante da solicitação das autoridades húngaras, Lukács é ameaçado de repatriamento (o que equivalia a uma sentença de morte), levantam-se a seu favor as vozes de Thomas Mann, Beer-Hoffmann e outros intelectuais (Oldrini, 2009, p. 105, 106).

Esse era o clima experimentado por Lukács nas ruas de Viena. As dificuldades eram as típicas do exílio político de um comunista revolucionário da estatura a que já atingia o nosso filósofo.

Durante alguns anos do exílio vienense, Lukács escreveu artigos. Quando perguntado de que vivia à época, o filósofo respondeu: “eu escrevia, vendia velhos artigos. De algum modo, nós vivíamos” (Lukács, 1999, p. 71). Em seguida, argumenta: “eu escrevia, mas um escritor comunista, um teórico não conseguia sobreviver naquela época com os direitos autorais, apesar de haver os *best-sellers*” (Lukács, 1999, p. 72).

Lukács redigiu alguns textos durante a estadia forçada em Viena, em meio às atividades teóricas e políticas. Em especial no biênio de 1922 e 1923, destinou resenhas e artigos para a

revista *Die Rote Fahne*, periódico vinculado ao partido comunista alemão. São esses opúsculos que servirão de objeto de breve investigação no presente artigo.

São textos que representam uma fase especial na trajetória de Lukács. Sucedem a publicação da primeira coletânea de artigos marxistas de Lukács, *Tática e ética*, de 1919, e antecedem a publicação de *História e consciência de classe*, em 1923. São os anos de aprendizagem do marxismo, no instante histórico em que uma revolução de envergadura mundial estava na pauta do dia. É conhecido o debate em torno do messianismo do jovem Lukács (ver, por exemplo, Netto, 1993, p. 36). Como se sabe, o filósofo húngaro participa do conjunto de comunistas que estava convicto de que aqueles anos assistiriam, em pouco tempo, a uma revolução nos países europeus de capitalismo mais desenvolvido, tendo como farol a revolução russa de 1917. Nos termos do próprio Lukács (1999, p. 77), “considero essencial o fato de que éramos todos sectários messiânicos. Acreditávamos todos na revolução mundial como num fato para acontecer amanhã”. Os opúsculos desta coletânea estão marcados a ferro e fogo por estas duas circunstâncias: 1) o aprendizado tateante do marxismo e 2) a convicção na eminência de uma revolução europeia.

São artigos que versam sobre temas mais preeminentes no cenário intelectual da Alemanha; são motivados por publicações recentes, por ideias apresentadas por algum intelectual que adquire notoriedade de algum montante (romancistas, dramaturgos ou filósofos, burgueses ou não), por questões de propaganda e organização partidária, etc. Embora estejam presos ao dia corrente, os artigos são interessantes ao sugerirem várias hipóteses de investigação que Lukács retomaria ao longo de sua vasta carreira filosófica. Esse é o seu maior mérito e, por isso, merecem uma leitura atenta. Encontraremos anúncios do que viriam a ser *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, *A destruição da razão*, ensaios dos mais variados de crítica literária (como os destinados a Goethe, Schiller, Lessing, Dostoievsky, etc.), inclusive a grandiosa *Estética* é anunciada em algumas ideias importantes que se estendem ao longo das resenhas.

O interessante desse material é, antes de tudo, o marco divisório da teoria marxista da literatura em Lukács. Trata-se, afinal, do registro de seu começo. O jovem Lukács, antes da guinada marxista, já havia publicado *O drama moderno*, *Alma e as formas*, *Cultura estética*, *A teoria do romance*, entre outros, além de ter manuscrito *Filosofia da arte*, *A estética de Heidelberg*, *Dostoievsky*, entre outros. Contudo, é apenas com as notas de Viena que a pesquisa de Lukács sobre a literatura torna-se marxista, para nunca mais deixar de sê-lo. Face a isso, a leitura das observações vienenses do pensador húngaro ganha em importância histórica.

Ser um marco divisório da crítica literária de Lukács não implica que os textos de Viena não façam uma ponte com o passado. Quer dizer, não apenas comparecem neles as hipóteses às quais Lukács retornaria a curto, a médio e a longo prazos. Há também as ideias que já constavam na obra lukacsiana e que marcam presença em meio às resenhas do exílio iniciado na Áustria. É o caso sintomático, por exemplo, da noção de que existiria uma *utopia* intrínseca aos romances de Dostoievsky. Leiamos: “seus personagens pensam e sentem, apesar da realidade social posta, não em função desta última, mas em função de uma sociedade do futuro, sonhando, desejando o seu advento como ‘sociedade justa’” (Lukács, 1978, p. 109). Em Dostoievsky haveria a projeção de sentimentos, pensamentos, sonhos e desejos dos homens da “sociedade do futuro”. A sociedade do futuro que, de acordo com Lukács, subjaz à arte de Dostoievsky é uma imagem do comunismo:

Enquanto “precursor” do homem a viver sua vida interior, e que seria social e economicamente liberto, Dostoievsky tentou representar a alma dos homens do futuro. Os problemas individuais de Dostoievsky são problemas humanos que, contudo, como sobrevivências psíquicas da sociedade de classe, não poderiam ser dirimidos senão na sociedade do futuro com a profundidade e pureza com as quais ele ensaiou fazer (Lukács, 1978, p. 109).

263

Os iniciados na filosofia de Lukács reconhecem a origem de tal argumento. Em *A teoria do romance*, o jovem Lukács conclui o livro alegando que Dostoievsky seria o autor de não-romances, de algo diverso da tradição romanesca que se iniciou com Cervantes, porque não refletiria em sua obra a sociedade burguesa, o objeto por excelência do romance; Dostoievsky falaria de uma sociedade do futuro, para *A teoria do romance*. Em seus termos originais, “somente nas obras de Dostoievsky esse novo mundo [...] é esboçado [...] Ele [Dostoievsky] pertence ao novo mundo” (Lukács, 2000, p. 160). Com certa mudança de tom, as resenhas de Viena sustentam o que *A teoria do romance* defendia em tempos idos.

Dizíamos antes que o messianismo sectário de Lukács encontra lugar nas anotações que seguem. À guisa de ilustração, por exemplo, são rejeitadas as filosofias que pouco contribuem para se pensar a revolução. O filósofo exilado em Viena descarta a recorrência ao materialismo vulgar do séc. XIX, uma vez que essa corrente filosófica não está em condições de projetar a superação da sociedade capitalista, como escreve: “*não se pode* reportar às origens históricas da sociedade capitalista partindo-se dessas ideologias, haja vista que estão impossibilitadas de delinear a inevitável conclusão que o conhecimento de sua história *vem a nos mostrar*: seu irresistível *colapso* histórico” (Lukács, 1978, p. 127; grifos originais). É inútil recorrer ao materialismo burguês, posterior a Feuerbach, uma vez que são nulas as contribuições de suas

teses para se refletir sobre o “colapso histórico” do capital. A ausência da temática revolucionária fere também ao próprio Feuerbach: “já que a sua posição utópica converte o ‘homem’ em uma abstração — a generalização acrítica do homem da sociedade burguesa —, a constituição desse processo, a conclusão da ‘pré-história da humanidade’ não pode voltar-se para Feuerbach” (Lukács, 1978, p. 133). A superação do ser social cindido em classes, o que estava prestes a ocorrer, não foi matéria da filosofia de Feuerbach, e, portanto, dispensa-se o seu materialismo abstrato; a sua contemplação seria inútil em instantes como este agora, que exigem a ação, assim pondera Lukács.

Em meio ao sectarismo messiânico, podemos encontrar trechos que caminham na direção contrária. Há uma *defesa* corajosa da interpretação de Dilthey a propósito do jovem Hegel. Então, para o Lukács em Viena, Dilthey conseguiu iluminar os caminhos que levaram à consecução do método dialético: “embora rejeitasse o método dialético e não o entendesse de modo algum, Dilthey conseguiu fornecer uma contribuição de valor à história de sua gênese” (Lukács, 1978, p. 112). Ao cumprir essa tarefa, a leitura de Dilthey por parte dos trabalhadores ganha em relevo: descobririam com o filósofo da vida os passos que marcam a gênese da dialética.

264

A nota é que, precisamente em *O jovem Hegel*, Lukács é rigoroso com Dilthey e sua interpretação de Hegel. Ao contrário do que ocorre nas resenhas de Viena, Lukács recusa peremptoriamente qualquer contribuição que possa advir dos escritos do filósofo da vida para a autêntica compreensão da juventude hegeliana:

A grande popularidade obtida pela forma de Dilthey de renovação do hegelianismo está justamente em relação com o fato de que nela a dialética hegeliana é falsificada no sentido da recensão filosófica do irracionalismo. Por este aspecto, a monografia de Dilthey sobre o jovem Hegel (de 1906) representou uma reviravolta na concepção alemã de Hegel. Do ponto de vista da história da filosofia, o essencial é que Dilthey vem ao encontro das tendências da reação imperialista a uma renovação do romantismo, que ele, com prévia omissão e distorção dos fatos históricos mais importantes, coloca Hegel em estreitíssimo vínculo com o romantismo filosófico (Lukács, 1975, v. 1, p. 09).

Em *O jovem Hegel*, de 1938, Lukács lida com os problemas suscitados pela política nazifascista; os duelos com a filosofia burguesa são mais vigorosos. É uma época distinta daquela de Viena. Posteriormente, em *A destruição da razão*, retorna-se à relação entre Dilthey e Hegel, muito embora Lukács não se atenha tanto à interpretação de Dilthey acerca do jovem Hegel no capítulo destinado a estudar o filósofo da vida. De passagem, o marxista húngaro escreve que “os estudos históricos de Dilthey são importantes e chegam a exercer uma grande

influência [...] Sua descoberta dos manuscritos inéditos do jovem Hegel e seus comentários acerca deles foram decisivos para a leitura da doutrina hegeliana no período do pós-guerra” (Lukács, 1972, p. 351).

Com efeito, a temática de *A destruição da razão* seria esboçada em um dos opúsculos. Em *As duas épocas do materialismo burguês: acerca do centenário de Moleschott*, temos a preocupação de Lukács em delimitar as duas épocas referidas no título do artigo: o materialismo do período revolucionário da burguesia, quando o dobre de finados ainda não havia sido tocado para os representantes do capital; e a transição para a época do materialismo vulgar de Moleschott, tempo em que a burguesia se torna conservadora e percebe que todas as armas que tinha forjado contra o antigo regime se voltavam contra ela – armas que agora são empunhadas pela classe trabalhadora, o novo sujeito revolucionário. É preciso notar que o materialismo vulgar de Moleschott seria assunto para Lukács também na sua longínqua *Ontologia do ser social*, no instante em que o pensador húngaro rejeita a tentativa do velho materialismo em deduzir categorias sociais diretamente de modalidades inferiores de ser; Lukács fala exatamente da “famigerada dedução com a qual Moleschott fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural” (Lukács, 2013, p. 105).

265

O messianismo sectário de Viena se associava a dois aspectos salientes do pensamento do jovem Lukács: 1) a noção do *sacrifício* por uma causa maior e 2) o *voluntarismo* do indivíduo singular que se doa àquela causa. Como se vê, são dois aspectos entrelaçados um ao outro.

Quanto à noção de sacrifício, consta na resenha denominada *Um panfleto contra a guerra burguesa*:

Na medida em que uma classe é ainda capaz de resistir socialmente, seus membros tomaram sempre os objetivos vitais dessa classe como mais importantes que a existência dos indivíduos que a compõem – mesmo se individualmente estes indivíduos buscaram mais ou menos salvar sua própria pessoa –, sem mencionar indivíduos de outras classes ou nações (Lukács, 1978, p. 91, 92).

Isto é, haja vista que uma classe (leia-se: o proletariado) ainda é capaz de resistir aos avanços do capital, seus membros compreendem que os seus “objetivos vitais” são “mais importantes que a existência dos indivíduos que a compõem” (Lukács, 1978, p. 91, 92). Os membros singulares se anulam em defesa dos interesses da classe.

É necessário recordar que os artigos de Viena sucedem os artigos da coletânea *Tática e ética*. Nesta última, Lukács defende a noção da ética como sacrifício do eu singular que se

defronta com o destino da generalidade. Então, está assinalado em *Tática e ética*, “eticamente, ninguém pode se eludir da responsabilidade alegando ser meramente um indivíduo do qual não depende o destino do mundo” (Lukács, 2005, p. 32). A linha que une os dois escritos é contínua, sem curvas.

Por certo, é justa a afirmação de que a decisão ética se compõe da valorização da dimensão universal em detrimento da dimensão meramente particular do ser social; nas alternativas que se apresentam no nosso cotidiano, o valor ético está em optar pela alternativa que expande a esfera universal do ser humano do homem, sacrificando o que nele há de singular. Quanto a isso, o Lukács da maturidade estaria de acordo com sua juventude, embora fosse conceder um tratamento teórico de maior concretude à ética, como a imprescindível investigação em torno das categorias do singular, particular e universal; manteria corretamente tal compreensão da ética nos seus últimos textos, com as necessárias alterações que indicam há tempos uma superação do messianismo sectário. No entanto, embora esteja correta em sua generalidade, a noção de ética nos opúsculos de Viena desemboca no *voluntarismo* mencionado acima, o que a diferencia terminantemente das elaborações do último Lukács. Vejamos esse voluntarismo quando Lukács aborda o classicismo alemão:

266

A aspiração emancipadora não é aqui [no classicismo alemão] a expressão de um movimento vívido de classe, como na Inglaterra e na França no séc. XVIII, mas a tentativa heroica de indivíduos extremamente dotados de produzir com suas próprias forças os frutos ideológicos desta emancipação diante mesmo daquilo que não progrediu (Lukács, 1978, p. 80).

A grande obra estética e filosófica do idealismo alemão não é fruto de intelectuais organicamente vinculados à burguesia revolucionária; ao contrário, é a “tentativa heroica de indivíduos extremamente dotados”. Isso é o que se lê no artigo sobre o *Tasso* de Goethe e o *Nathan* de Lessing. Quer dizer que nem Goethe ou sequer Lessing eram representantes ideológicos da burguesia iluminista, mas sim ideólogos de si mesmos, de suas “próprias forças”. Essa é a saída encontrada pelo Lukács vienense para explicar a razão pela qual um país com resquícios feudais como a Alemanha produziu o terreno histórico que fez germinar a alta cultura do classicismo.

Em outro instante do mesmo artigo, é reiterada a noção de que “estas tentativas [da filosofia clássica alemã] são o resultado da consciência individual isolada; elas não são nem corrigidas nem controladas pela realidade social” (Lukács, 1978, p. 81).

O contraditório de Lukács é que há também a adequada associação do classicismo alemão à ascensão revolucionária da burguesia. Entre vários momentos em que essa associação está descrita, podemos transcrever este: “todas as oposições a Goethe não conseguem apreender o problema lá onde ele reside: *o vínculo existente entre o classicismo burguês alemão e o desenvolvimento da classe burguesa na Alemanha*” (Lukács, 1978, p. 78; grifos originais). Diante das posições díspares assumidas pelo pensador húngaro, resta a inevitável pergunta: o pensamento clássico alemão estaria vinculado ao desenvolvimento progressista da classe burguesa ou seria a tentativa voluntária de indivíduos isolados, dotados de grande cultura? O Lukács de Viena não confere uma resposta conclusiva à demanda, oscilando entre o voluntarismo gratuito e o vínculo orgânico aos movimentos das classes sociais.

Outra oscilação vienense de Lukács está na difícil relação que existe entre *arte e política*. Às vezes Lukács defende a relação estreita entre arte e política, às vezes essa relação é desfeita, sendo ressalvada a peculiaridade de ambas as esferas, respeitadas em sua legalidade imanente. Não é preciso dizer que o respeito à legalidade imanente do estético seria o tom dominante de sua obra posterior, cujo ponto alto é a *Estética*, ainda que estivesse presente já em seus livros anteriores, como *A evolução do drama moderno*, *Filosofia da arte* e *Estética de Heidelberg*, embora aqui fosse conferida a esta difícil relação entre arte e política uma solução relativista e, portanto, limitada (Carli, 2013).

No artigo *Marxismo e história da literatura*, Lukács afirma a necessidade de uma “arte engajada” por parte dos trabalhadores: “para o proletariado, enquanto classe ascendente (da mesma maneira que a burguesia havia sido ascendente e revolucionária durante o séc. XVIII), a arte é uma arte afirmativa de classe, uma arte engajada, que proclama os objetivos próprios da luta de classe” (Lukács, 1978, p. 86). A apologia lukacsiana à arte proletária é uma típica tendência de um intelectual que aguarda a revolução mundial e que, assim, chama a todos para o sacrifício pela causa operária, artistas ou não.

Por outro lado, Lukács explica a falência da arte de Tagore precisamente ao verificar nela a associação imediata entre arte e política. O fracasso de Tagore em produzir uma arte de natureza universal está em submeter seus romances às necessidades políticas que estão na pauta do dia (no caso, a política pacifista contra a violência do movimento de libertação indiana da dominação britânica). Daí, “essa postura panfletária [de Tagore], demagógica e parcial remove todo valor literário artístico do romance” (Lukács, 1978, p. 100). Entretanto, em contrapartida, Lukács ilustra a alta realização de Karl Kraus enquanto artista usando argumentos similares aos que usou contra Tagore, mas em sentido inverso. Kraus teria produzido a arte autêntica de seu

romance *Os últimos dias da humanidade* exatamente ao fazer dele um panfleto contra a guerra imperialista: “o romance [de Kraus] permanece o melhor panfleto que vimos contra a guerra imperialista: a lembrança indignada e dolorosamente desperta da última guerra, tal qual foi verdadeiramente” (Lukács, 1978, p. 42). São dois pesos e duas medidas: para o Lukács de Viena, a associação da literatura ao imediato da política pode redundar em grandes realizações ou não, a depender de que lado das lutas de classe se coloque o romancista, em que trincheira o combate é travado.

Por sua vez, há também os momentos em que Lukács efetua a correta distinção entre as legalidades internas à arte e à política, respectivamente. Isso se dá em dois importantes artigos: *A confissão de Stavroguin* e *Gênese e valor das criações literárias*.

No primeiro, há a delimitação das posições políticas de Dostoievsky, que não se confundem com as suas posições estéticas:

Dostoievsky, homem político e panfletário, não coabitava em perfeita harmonia com o romancista, como ele mesmo estava inclinado a admitir. Pelo contrário, a honestidade e a audácia de sua visão, a vontade de ir até o fim dos problemas que agitavam seus personagens, constrangeram o romancista a aceitar uma série de coisas que contradizem as intenções do panfletário. O grande romancista criou personagens que tipificaram vivamente o pano de fundo concreto da revolução russa, seu ambiente social e intelectual (e, assim, a sua “legitimidade”), com uma clareza que não constava nas intenções do panfletário (Lukács, 1978, p. 71).

268

A política e a arte não coabitavam em perfeita harmonia em Dostoievsky. A realidade histórica impunha determinados objetos ao escritor que não eram necessariamente apropriados ao político.

Esse é o embrião das teses do Lukács maduro sobre o *triunfo do realismo*, uma expressão que é originariamente de Engels, mas que adquire em Lukács o estatuto de categoria central para a crítica literária; Lukács usaria tal categoria abundantemente, em estudos que tratam de Balzac, Walter Scott, etc. Em Viena, Lukács chega até mesmo a esboçá-la em outro lugar desse artigo, ao dizer que “Dostoievsky deve então necessariamente malograr no seu combate desesperado por transformar o elemento social da existência humana em um elemento puramente psíquico. Mas a sua falha se transforma em uma esmagadora *vitória literária*” (LUKÁCS, 1978, p. 75). A tendência de Dostoievsky em tratar os problemas históricos como psíquicos cai por terra graças à sua honestidade realista em se apropriar esteticamente da

realidade social em seu ser-precisamente-assim. É uma “vitória literária”, diria Lukács. A expressão não é a mesma que “triunfo do realismo”, mas é somente uma mudança de nomenclatura, haja vista que dizem a mesma coisa.

Em *Gênese e valor das criações literárias*, Lukács avança alguns bons metros na missão de fincar as estacas nas fronteiras da legalidade interna à arte; defende que, ainda que devamos partir das lutas de classe, a recorrência a elas não é suficiente para elucidar a força evocativa de uma obra de criação estética; não se reduz a arte às lutas de classe, embora o conhecimento de tais lutas seja necessário para se elucidar o significado histórico da criação literária:

É correto partir, na história da literatura, da situação das classes que criam a literatura da época considerada; é igualmente correto procurar descobrir, por trás da querela que envolve diferentes correntes e formas literárias, a luta de camadas sociais a que as correntes literárias serviram como formas de expressão ideológica. Mas seria uma ilusão acreditar que esse conhecimento seria suficiente, por mais completo que fosse, para que nossa compreensão da literatura estivesse atingida (Lukács, 1978, p. 105).

Por mais completa que fosse a compreensão que detivéssemos das lutas particulares de certo tempo, não seria satisfatória para capturarmos a pertinência de uma obra; esgotar absolutamente todo o conhecimento possível sobre a correlação de forças entre as classes à época do Renascimento não nos faz compreender à exaustão o poder evocativo das peças de Shakespeare, ainda que esse conhecimento seja a base imprescindível do estudo, o ponto de partida para tal empreitada.

269

No que concerne ainda à crítica literária, é digno de atenção o escrito de Lukács a propósito de *Emilia Galotti* de Lessing. Confrontando-se com a tragédia produzida pelo pensador alemão, Lukács traceja uma autêntica *teoria marxista da tragédia*. É um instante bastante rico, condensado em algumas linhas como as que reproduzimos abaixo:

[...] Não seria possível produzir tragédias a não ser no momento em que os ideais da classe culturalmente dominante começam a se tornar problemáticos: a classe se considera ainda vocacionada para dominação (o que, no plano artístico, se exprime pelo fato de que a classe considera o cumprimento da sua ética classista como o único ato heroico), mas, ao mesmo tempo, ela percebe, ainda que seja de modo inconsciente, que seus ideais devam necessariamente ruir diante de uma sociedade dada e que seu florescimento, sua realização devem conduzir à ruína de seu portador. Esse é o único solo sobre o qual há a possibilidade de nascerem os conflitos trágicos, as tragédias com potência estética (Lukács, 1978, p. 54, 55).

A reprodução do trecho serve para reafirmar a riqueza da teoria sintetizada por Lukács. A composição de tragédias está condicionada historicamente aos processos históricos

em que há o conflito entre os valores de uma classe em decadência e a tentativa honesta de seu portador em realizá-los. O trágico está em que, por mais honesto que seja, o portador dos valores da classe decadente deve necessariamente arruinar-se, decair, fracassar no embate direto contra a realidade que lhe retira o chão. É o que Lukács posteriormente dirá sobre a tragédia de *Antígona*, por exemplo (Lukács, 1968, p. 237, 238); as palavras citadas poderiam ser lidas com os olhos voltados para a *Antígona* que não faria diferença: caberiam com toda sua justeza. O destino trágico do personagem-título da peça de Sófocles pode ser compreendido a partir das ideias esboçadas por Lukács em Viena, o que vale em contexto diverso para a obra trágica de Shakespeare, Racine, etc. De fato, em sua *Estética*, Lukács irá concluir que o nascimento das sociedades de classe com o escravismo criou as circunstâncias que possibilitaram aos gregos a fundação da tragédia, a forma de expressar o conflito entre o antigo das sociedades gentílicas e o novo da sociabilidade cindida em forças antagônicas (Lukács, 1982, v. 2, p. 163).

É notável o fato de que, no seu primeiro escrito de estética, *O drama moderno*, de 1909, quando ainda estava na Hungria, Lukács defendeu uma noção similar de tragédia. Vejamos brevemente. Para o jovem pensador húngaro, “em todas as culturas se assiste ao domínio de uma dada classe, ou mais exatamente: a cultura e suas manifestações são governadas por relações econômicas e políticas da classe dominante”. Estamos falando, então, de *classe dominante*; essa referência apenas voltaria à baila nas obras marxistas de Lukács, permanecendo em suspenso desde *O drama moderno*; tal referência é seguramente o eco de uma leitura que Lukács já havia promovido de Marx. Diante disso, a época dramática (e, mais ainda, trágica) é aquela em que a classe dominante sofre a vertigem da queda, entra em decadência: “a época dramática é a época da decadência de uma classe” (Lukács, 1976, v. 1, p. 57, 58). É quando os heróis da classe dominante não podem mais exprimir valores autênticos, precisamente porque a classe que representam não carrega mais em seu seio esse tipo de valor. Uma classe em ascensão está impossibilitada de ser dramática; é necessário o seu declínio para que a forma dramática tenha plena eficácia; do contrário, as tentativas de se criar dramas que tragam à cena os seus valores não passarão de tentativas frustradas, como Lukács diz ter acontecido com Beaumarchais em *Les deux amis*, uma tragédia improvável para a burguesia do séc. XVIII, tempo de seu trajeto ascendente à condição de classe dominante.

A presença dessa noção de tragédia em *O drama moderno* indica que a concepção de Lukács em Viena não é extemporânea: não apenas irá ressoar na *Estética* de 1963, como, também, possui um rastro preciso no passado do filósofo.

Ademais, o interessante dos artigos de Viena é que, como percebe a revolução prestes a vir, Lukács discute a organização proletária para os preparativos revolucionários, para a transição. Basta ler o artigo sobre *A questão do ateísmo*; nele, Lukács preocupa-se com a propaganda, especialmente em meio às camadas de camponeses e artesãos, que são considerados pelo filósofo como aliados espontâneos da revolução proletária, mas cuja organização não se assemelha a dos trabalhadores industriais urbanos; a lacuna de uma estrutura organizacional poderia fazer ruir o vínculo espontâneo de tais frações de classes ao proletariado revolucionário. A preocupação consiste exatamente na manipulação conservadora que faria dessas camadas o seu objeto, em especial a manipulação resultante das ideologias religiosas e o convite à prostração que está contido na religião.

A resenha sobre a publicação da correspondência entre Marx e Lassalle é um documento importante também para se pensar a história das lutas interiores à organização proletária; é, na mesma medida, motivado pela direção a uma autêntica revolução comunista. Lukács teme a ação do grupo seguidor de Lassalle, cujo norte filosófico sempre foi muito mais Hegel que Marx. A inquietação de Lukács quanto aos lassalianos era de tal intensidade que, da década de 1930, o marxista húngaro voltaria a combatê-los em um ensaio destinado a debater as concepções estéticas de Lassalle e a oposição que lhe faziam Marx e Engels, muito embora tivesse oportunamente as batalhas intestinas da organização revolucionária como objetivo subjacente (Lukács, 1979). Lembrem-se de que, a partir de 1930, Lukács passou a revestir suas polêmicas políticas com o debate estético da crítica literária; não é gratuito que novamente se volte para Lassalle.

Assim, depois das palavras desta curta introdução, é possível afirmar que a importância desta coletânea está igualmente na desmistificação que envolve um dado biográfico de Lukács: a ideia de que o marxista húngaro deu início a estudos das questões literárias e estéticas somente depois da derrota das *Teses de Blum* no interior do partido comunista húngaro, em fins da década de 1920. Acusado de não ter sido tão radical com suas teses, Lukács foi obrigado a fazer uma autocrítica em 1929, decidindo “renunciar a prosseguir a luta” (Lukács, 2003, p. 36). A partir daí, retirou-se do debate político cotidiano e passou a escrever os ensaios sobre literatura que fizeram fama nos anos de 1930 (os problemas suscitados pelo expressionismo, a sistematização dos escritos estéticos de Marx e Engels, etc.). No entanto, as resenhas e os artigos deste livro indicam que Lukács já havia iniciado a sua crítica literária marxista antes das discussões em torno das *Teses de Blum*. Por certo, nada mudou quanto ao fato de que, ao distanciar-se das intervenções políticas a partir de 1929, Lukács destinou seu tempo

principalmente para a crítica literária; mas, ele o fez recuperando, relendo ou superando as noções já registradas nas anotações de Viena; portanto, não partiu do zero. Assim, a crítica literária do Lukács marxista possui raízes em tempo e lugar mais distantes do que imaginávamos: o tempo é o exílio que se seguiu à ruína da revolução húngara, e o lugar é Viena.

De resto, estes escritos de ocasião produzidos por Lukács servem ao leitor como o anúncio de temas que continuariam nos projetos do filósofo, como o registro de um tempo histórico e de uma etapa especial do pensamento de Lukács, com todos os problemas que envolveriam a sua mais expressiva obra do período, *História e consciência de classe*. Efetivamente, as limitações aqui postas seriam gradualmente superadas no curso da maturação do pensamento de Lukács, rumo às grandes e definitivas sínteses de *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, de *A destruição da razão*, de *Estética* e de *Ontologia do ser social*.

Referências

CARLI, Ranieri (2013). *György Lukács e as raízes históricas da sociologia e Max Weber*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris.

LUKÁCS, György (1968). *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

____ (1972). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona; México, DF: Grijalbo.

____ (1975). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalística*. Torino: Einaudi, 2 v.

____ (1976). *Il drama moderno*. Milano: SugarCo Edizioni, 3 v.

____ (1978). *Littérature, philosophie, marxisme, 1922-1923*. Paris: Presses Universitaires de France.

____ (1979). O debate sobre o “Sickingen” de Lassalle. In: LUKÁCS, Georg. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Porto: Nova Crítica, p. 07-72.

____ (1982). *Estética I: la peculiaridad de lo estético*. Barcelona; México, DF: Grijalbo, 4 v.

____ (1999). *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. São Paulo: Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora UFV.

____ (2000). *A teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34.


____ (2003). *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes.

____ (2005). *Táctica y ética: escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

____ (2013). *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo.

NETTO, José Paulo (1993). *Georg Lukács: o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense.

OLDRINI, Guido (2009). *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Napoli: La città del sole.



POR SORTE, VOCÊ NÃO NOS FOI
POUPADO. OS ÚLTIMOS ARTIGOS DE
GEORG LUKÁCS SOBRE ENDRE ADY
E BÉLA BARTÓK

ANTÓNIA OPITZ

TRADUÇÃO DE PAULA ALVES

Antónia Opitz é doutora com habilitação em humanidades. Entre 1957 e 1962, estudou germanística e hungarologia em Budapeste. De 1964 a 1998, foi professora assistente doutora na Universidade de Leipzig, com foco de pesquisa em história da literatura de língua alemã no século XX e literatura comparada. De 1999 a 2011, foi docente do DAAD na Hungria (PPKE), na Macedônia (Universidade Estadual de Tetovo), na Romênia (Universidade Cristã Partium Oradea). Habilitou-se sobre o tema das posições teórico-literárias de Georg Lukács entre 1918 e 1934. É coeditora da edição alemã das obras completas de Lukács. *E-mail:* anopitz@yahoo.de.

Paula Alves é mestre em Teoria Literária pela Universidade de São Paulo. *E-mail:* paulaama@hotmail.com.

O título deste artigo¹ se refere polemicamente às seguintes frases do ensaio “Poesia e política” do poeta e escritor alemão Hans Magnus Enzensberger (1965, p. 128): “Felizmente, nem Marx nem Lukács se pronunciaram sobre a poesia; o que assim nos foi poupado, só podemos conjecturar”. É preciso ser jovem e estar convencido da validade exclusiva da própria verdade para lançar despreocupadamente no papel, e sem averiguar, um juízo tão apodíctico. E, em 1962, Enzensberger era ambas as coisas: pouco mais de 30 anos, após uma estreia extremamente bem-sucedida como lírico, principalmente. Se na ocasião ele estivesse inclinado a averiguar sua afirmação, poderia ter sabido melhor – pelo menos com relação a Marx. Pois, na época, as memórias de Eleanor Marx Aveling haviam sido publicadas já fazia muito tempo e delas se depreende de modo claro que Marx certamente entendia alguma coisa de poesia (Marx-Aveling, 1895).

A filha de Marx relata que seu pai escrevera poesias para sua jovem esposa, e que entre 1842 e 1845, durante sua emigração em Paris, uma amizade intensa, mutuamente enriquecedora, o ligava a Heinrich Heine. No entanto, a bem da verdade, é preciso acrescentar nesse ponto que em seguida Enzensberger (que também é um germanista com doutorado) compensou de maneira impressionante a verificação de suas palavras precipitadas sobre Marx na forma de uma documentação em dois volumes, minuciosamente elaborada, cujo título é *Gespräche mit Marx und Engels* [Conversas com Marx e Engels]. Lá registra também as mencionadas lembranças de Eleonor Marx: “Houve um tempo em que Heine ia diariamente na casa dos Marx, para ler seus versos e pedir a opinião de ambos os jovens. Heine e Marx podiam rever juntos incontáveis vezes uma poesiazinha de 8 linhas, discutindo constantemente essa ou aquela palavra, e assim iam trabalhando e limando, até que tudo estivesse liso, e cada traço de trabalho e lima tivesse sido removido da poesia” (Enzensberger, 1973, p. 42).

Quanto a Lukács, entretanto, Enzensberger dificilmente poderia ter sabido melhor. Quando saiu em alemão o volume de ensaios *A alma e as formas*, de Lukács, com ensaios sobre Novalis, Stefan Georg e Theodor Storm, entre outros, Enzensberger ainda nem tinha nascido. E, como mais tarde o filósofo húngaro se recusou por um bom tempo a aprovar uma nova publicação desse volume, bem como de outros trabalhos anteriores a 1919, Enzensberger, de fato, não podia ter conhecimento da relação vitalícia de Lukács com a lírica húngara.

¹ [N.T.] O artigo foi apresentado pela primeira vez em setembro de 2020 no Workshop Internacional realizado de forma digital *Lukács - Mannheim. Korrespondenzen, Querverbindungen, Nachwirkungen*. No início de 2023, uma versão um pouco mais curta foi publicada no volume *Parallelen, Korrespondenzen und Nachwirkungen: Beiträge zur Rezeptionsgeschichte des Werks von Georg Lukács*, da série “Lukács-Studien” (Editora Aisthesis), organizado por M. Haase, A. Kerekes e Anna Zsellér.

Quando Enzensberger pôs no papel em 1962 seu citado veredito, pôde-se comprovar seguramente que ele conhecia de Lukács apenas a extensa palestra *Realismo crítico hoje* (1958) – publicada em diversos países europeus, assim também na República Federal da Alemanha –, a qual ele então considerou de maneira extremamente crítica, até mesmo em dois ensaios de *Einzelheiten II: Poesie und Politik* [Detalhes II: poesia e política]. Aqui será referido apenas um desses trechos que se reporta diretamente à relação de Lukács com a lírica: “Ainda que a sociologia da literatura ortodoxa em alguma medida consiga adentrar no interior de um romance ou de um drama pela manobra do enredo, o poema exclui de antemão tais rotas. Não é possível um outro acesso que não o pela linguagem. Por isso, Lukács ignora a poesia” (Enzensberger, 1964, p. 128).

A um leitor húngaro letrado – e que domina a língua alemã –, essa constatação apresentada com muita verve deve parecer estranha, se não presunçosa, pois ele sabe a respeito do interesse duradouro de Lukács pela lírica, o gênero por séculos dominante na literatura húngara. Ele o sabe também por que o filósofo húngaro, depois de regressar em 1945 do exílio moscovita para sua terra natal, dava muito valor a se posicionar publicamente, de modo paralelo aos seus trabalhos sobre temas alemães, também sobre todas as questões que ele considerava decisivas do desenvolvimento cultural e literário húngaros, e a publicar com regularidade seus artigos pertinentes. Nesse aspecto, constituem uma exceção apenas o final dos anos 1950 e o início dos anos 1960, o período de seu trabalho concentrado na *Estética*.

No final da vida, Lukács então finalmente deu consentimento também à republicação de seus escritos húngaros de antes de 1919. Uma decisão que, conseqüentemente, concerniu também à publicística. Ele próprio ainda colaborou numa seleção representativa dos textos relacionados à literatura e cultura húngaras, abrindo o volume com um extenso prefácio (Lukács, 1970b).² Nessa seleta, Lukács aparece também como um íntimo conhecedor da obra de todos os líricos húngaros proeminentes, como de Mihály Csokonai, Ferenc Kölcsey, Sándor Petőfi, János Arany, Mihály Vörösmarty, os poetas representativos do século XIX; de Mihály Babits, Dezső Kosztolányi, Béla Balázs, Anna Lesznai, os mais importantes líricos do modernismo húngaro reunidos em torno da revista *Nyugat*; e, finalmente, de Gyula Illyés, Miklós Radnóti e Attila József, os representantes de uma geração mais jovem de líricos.

² [N.T.] O mencionado prefácio da coletânea *Magyar irodalom – magyar kultúra* se encontra traduzido nesta edição do Anuário Lukács, a partir da tradução do original húngaro para o alemão de Antonia Opitz: “Meu caminho até a cultura húngara”.

Mas um desses poetas, Endre Ady, foi muito particularmente próximo de Lukács. Também um lírico, portanto, que é quase onipresente em sua obra publicística. Ady não é apenas mencionado ou citado com frequência, Lukács também dedica a ele amiúde artigos independentes: “Ady Endre” (1908, depois novamente em 1913), “Ady, der große Sänger der ungarischen Tragödie” [Ady, o grande trovador da tragédia húngara] (1939), “Ady schließt keinen Frieden” [Ady não faz as pazes] (1948) e “Adys Bedeutung und Wirkung” [O significado e a influência de Ady] (1969). No artigo mencionado por último, nos deparamos com a seguinte confissão: “Desde a leitura de *Neue Gedichte* [Novos poemas] – isto é, há mais de 60 anos – eu mesmo não perdi o contato com Ady nem por um único dia” (Lukács, 1969)³. Cada um desses artigos pertence a um contexto da história e da história das obras respectivamente diferentes. No âmbito de uma palestra, só é possível se ocupar do último aqui elencado. A escolha recaiu sobre ele não apenas porque contém a última palavra de Lukács sobre Ady, mas porque essa declaração apaixonada a favor de um grande poeta do modernismo húngaro é o que mais se adequa para convencer os leitores alemães de que a poesia não foi de modo algum ignorada por Lukács.

O artigo, escrito por ocasião do cinquentenário de sua morte, é um clássico texto comemorativo. Sua linha de raciocínio corresponde exatamente ao título escolhido: Lukács quer determinar conclusivamente o verdadeiro significado de Ady e analisar a complicada problemática da história de sua recepção – que não corresponde em nada à grandeza dessa poesia. Como de costume, também dessa vez Lukács parte de um breve resumo do desenvolvimento histórico-social que constitui o pano de fundo da produção de Ady. Ele lança um breve olhar sobre a formação de uma sociedade civil [*bürgerlichen Gesellschaft*] na Hungria e compara esse processo com o de outros países europeus.

Como especificidade do desenvolvimento húngaro, destaca que, enquanto nos outros países esse desenvolvimento foi sustentado por camadas burguesas ou também plebeias, na Hungria, ainda fortemente marcada pelo feudalismo, o papel de liderança nas situações revolucionárias da história coube à média nobreza. Entretanto, uma vez que nos últimos dois séculos essa camada nobre havia progressivamente perdido sua importância, faltou a força sustentáculo para uma renovação radical da sociedade em 1848 e em 1919, respectivamente. Grandes personalidades, que atuaram em tais situações também na Hungria, permaneceram por isso sós. Assim foi o que aconteceu com Petőfi em 1848, e assim, por volta da virada do século,

³ Todas as citações em alemão deste artigo provêm de minha tradução que ainda não foi publicada.

Ady também permaneceu um fenômeno único com sua exigência de uma mudança política fundamental e radical. Lukács acredita que só é possível formular o verdadeiro significado de Ady com base no caráter único de sua exigência.

A isso se segue um breve resumo da carreira de Ady. Lukács descreve sua acolhida na estreia que, embora não tenha sido unanimemente positiva, foi de um modo geral entusiástica; passa a uma apresentação de seu papel e posição no círculo *Nyugat*; e, ao final, considera de modo sensível sua crescente solidão nos últimos anos de vida. Como conclusão, ele constata que, enquanto a maior parte dos escritores, após o decaimento do movimento revolucionário por volta de 1919, transigiu com o ser, ou seja, com o que é dado, esse poderoso espírito de protesto, que representava ao lado de Petőfi e József o dever-ser na história húngara, permaneceu irremediavelmente só.

Mas claramente o enfoque do conteúdo desse artigo, escrito meio século após esses acontecimentos, recai na história da recepção de Ady. Lukács a define como um problema interessante, mas que ainda careceria de um estudo científico mais meticuloso. Ele constata que em sua época a recepção do poeta tão estimado por ele diminuiu nitidamente e tenta desvendar as razões para tanto. Não iremos nos ocupar aqui das razões histórico-sociais bastante interessantes que ele menciona, apenas da pergunta feita por Lukács ao final: por que seria tão difícil penetrar na literatura mundial com Ady, esse grande poeta do modernismo? E, para poder responder a essa questão ele deixa o plano da explicação histórico-social, sociológica e passa para um plano geral da explicação estética:

A lírica [pelo contrário] só pode ser reproduzida adequadamente nos mais raros casos. Isso faz parte de suas particularidades. Por exemplo, na minha juventude, quando minhas ligações alemãs eram particularmente estreitas, li os grandes poetas franceses também na tradução alemã de poetas alemães do calibre de Stefan George. No entanto, posso afirmar quanto a mim que, se não tivesse lido Baudelaire no original, o Baudelaire de Stefan George não teria produzido nenhum efeito [*Wirkung*] sobre mim. É de propósito que invoco aqui Stefan George, pois não se pode afirmar sobre ele que teria trabalhado com base em traduções toscas, ou que não sabia compor poesias, e, ainda assim, nele desaparecia o que em Baudelaire era tão profundamente tocante do ponto de vista humano. Há certas coisas das quais é próprio um peso emocional em francês completamente diferente do que em alemão (Lukács, 1969, p. 93).

E isso valeria – assim prossegue Lukács – muito particularmente para a língua de um povo tão pequeno como o húngaro. Como consequência final dessas considerações, ele nega a traduzibilidade da lírica de Ady em geral e, portanto, também a possibilidade da sua poesia

jamais poder alcançar reconhecimento na literatura mundial. E que ele estava afinal correto é mostrado, por exemplo, pelo fato de que Ady, cuja linguagem simbólica é considerada por princípio intraduzível, também não esteja representado no *Museum der modernen Poesie* [Museu da poesia moderna] (1960) “criado” por Enzensberger, embora o versado editor definitivamente tivesse a lírica húngara em vista e tenha acolhido em sua coletânea – fundamentalmente bilíngue – líricos como Mihály Babits, Gyula Illyés e – com surpreendentemente muitos poemas – Attila József.⁴

Assim, o artigo de Lukács soa com um juízo desiludidamente negativo sobre a influência da poesia de Ady para além de sua terra natal. No entanto, ele se aferra inabalavelmente à sua alta estima por esse poeta e faz com que seu artigo comemorativo desemboque num breve resumo de seu significado europeu. Mas, dessa vez, ele une a argumentação objetiva a uma confissão [*Bekanntnis*] pessoal – o que nele é antes raro –, na qual talvez se possa também entrever uma resistência um pouco obstinada:

A profunda crise que impeliu a Europa à Primeira Guerra Mundial deixou seus vestígios, mediados por diversas veredas subterrâneas e mais ou menos conscientemente, em quase todas as literaturas do mundo. Minha opinião pessoal é que isso ocorreu mais cedo e de maneira mais adequada em Ady – nesse aspecto, Ady sobrelevou a todos seus contemporâneos europeus que expressaram essa desobediência e essa necessidade revolucionária –; que Ady é, portanto, o maior lírico dessa época do ponto de vista humano e poético (Lukács, 1969, p. 94).

279

O segundo artigo mencionado no subtítulo também é um texto comemorativo: desta vez, para o compositor húngaro Béla Bartók, por ocasião do vigésimo quinto aniversário de seu falecimento. Já no texto discutido acima, Ady e Bartók foram mencionados juntos e caracterizados como próximos em muitos aspectos. Assim, não é de se admirar que também ambos os artigos comemorativos, escritos um em seguida do outro, apresentem uma série de concordâncias. No entanto, há também diferenças, sobretudo no que diz respeito à relação pessoal de Lukács com ambos os artistas. Em contraste com as numerosas declarações em favor de [*Bekanntnissen*] Ady na publicística de Lukács, ali se encontram apenas poucas declarações sobre sua relação com Bartók, e mesmo essas são exclusivamente dos últimos anos de vida. Nas obras de juventude, até 1919, portanto, elas estão completamente ausentes. Isso parece surpreendente, pois, justamente na época em que começou a ascensão de Bartók à fama mundial com *O castelo do Barba-azul*, Lukács mantinha uma estreita amizade com Béla Balázs (o autor

⁴ Não obstante, houve e sempre há tentativas de transpor os poemas de Ady para o alemão. Cf. Bóka (org.), 1965.

do drama que serviu de base textual para essa única ópera de Bartók), e ele até mesmo havia publicado um volume inteiro de artigos sobre sua lírica, sua dramaturgia, bem como sobre seus contos de fadas (Lukács, 1918).

É só no esboço autobiográfico tardio de Lukács, *Pensamento vivido*, que nos deparamos com uma explicação plausível para essa estranha lacuna, em que ele, referindo-se ao período anterior a 1919, escreve: “Como naquela época eu não era capaz de articular minha relação com a música, fui extremamente discreto quanto a Bartók” (Lukács, 2009, p. 68). As poucas afirmações que publicou mais tarde sobre esse tema dizem todas respeito à colaboração de ambos durante a ditadura de 1919. Como Comissário do povo para a Cultura, naquelas semanas e meses Lukács também teve contato pessoal com Bartók, bem como com Zoltán Kodály, um compositor dele correligionário e colecionador de músicas populares. Ambos eram membros do Diretório musical. Nos poucos e breves artigos em que Lukács – por ocasião do 50º jubileu dos acontecimentos – falou sobre essa colaboração, seus comentários, na verdade, estavam marcados por um grande reconhecimento pelo trabalho conceptual nesse grêmio, contudo eles não deixavam perceber uma relação pessoal a Bartók e sua música. A situação é notavelmente diferente no artigo comemorativo em questão (Lukács, 1970a).⁵

280

Quando se recebe a tarefa de traduzir um tal texto, é comum recorrer ao manuscrito original, para se assegurar da base textual. Nesse caso, trata-se de um tiposcrito. É evidente que o texto foi ditado por Lukács e depois novamente revisto a fundo por ele, pois apresenta de modo incomum muitas correções, que muito provavelmente são de Lukács, mas não foram anotadas por ele. Também dessa vez a linha de raciocínio é clara, mas, sobretudo no final, ela não é tão rigorosamente desenvolvida quanto costuma ser o caso em Lukács. Tem-se a impressão de que os pensamentos estavam prestes a se desviar, mas então são novamente capturados e continuados num nível novo, mais elevado, de generalização. Se levamos repetidamente em consideração esse curioso manuscrito, aos poucos se torna consciente para nós que estamos diante de um dos trabalhos que Lukács redigiu com sua força e disciplina derradeiras.

Não apenas em termos de conteúdo, mas também de método, o artigo sobre Bartók se liga nitidamente ao sobre Ady. Assim como neste, Lukács se propõe a formular o significado de Bartók, dessa vez, entretanto, não principalmente para a cultura húngara, senão que para

⁵ Por enquanto não há tradução do texto para o alemão, o que também pode estar ligado ao fato de que ele não pôde mais ser incluído, por razões de tempo, na coletânea *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Todas as citações são de minha tradução que não foi publicada por enquanto.

toda a cultura mundial: “Esse artigo não foi escrito por um músico. Nem mesmo por um conhecedor de música. [...] E, no entanto, acredito ou pelo menos espero que essas linhas de um leigo apontem para o verdadeiro significado, mesmo que elas só possam sinalizá-lo e nem de longe o possam esgotar” (Lukács, 1970a, p. 1283).

Assim como no artigo sobre Ady, também aqui Lukács fornece no início um balanço do desenvolvimento histórico-social na Hungria após a Revolução de 1848 e o Compromisso de 1867 com o Império Austro-húngaro. Ele caracteriza esse período como uma estagnação paralisante que marcou tanto a juventude de Bartók como a dele próprio. Em comparação com o artigo sobre Ady, o quadro histórico esboçado por ele é, dessa vez, dimensionado de modo muito mais amplo, pois para ele se trata de mais do que apreender a especificidade do desenvolvimento húngaro; ele ambiciona uma comparação com outros países europeus cuja história decorreu de maneira semelhante e, por isso, esboça o decurso da capitalização também na Alemanha e na Rússia. Ele chega à conclusão de que o caminho comparável no que diz respeito à sociedade e à política gerou uma ideologia diferente em cada um desses países.

Enquanto no pensamento e na literatura dos alemães após 1848 se rompeu a linha progressista (que outrora fora representada por Lessing e Heine) e começa a nova etapa denominada por Thomas Mann como “interioridade protegida pelo poder” em *Bekenntnisse eines Unpolitischen* [Considerações de um apolítico], surge na Rússia uma oposição revolucionária, representada pelos nomes de Púchkin e Tchekhov. De acordo com Lukács, no desenvolvimento literário húngaro esses dois extremos curiosamente se unem. Alguns poetas como Ady incorporam o protesto revolucionário, enquanto no estado de ânimo geral predomina a “interioridade protegida pelo poder”, uma tendência conservadora de retirada da vida política, de renúncia à reivindicação por mudanças em geral e da concentração nas vivências no próprio Eu. Lukács entende, no entanto, que essa atitude pode ser muito diferenciada e, por isso, também deve ser avaliada de maneira diferenciada.

O mais proeminente e, ao mesmo tempo, mais complicado representante dessa linhagem na literatura húngara é, para Lukács, o poeta Mihály Babits. A extensão predefinida não permite que nesta altura se trate minuciosamente da relação de Lukács com esse poeta. Entretanto, deve-se acrescentar aqui que Babits é quase tão presente na publicística de Lukács quanto Ady. As progressas discussões entre os dois poetas na *Nyugat*, a resenha negativa de Babits sobre *A alma e as formas* e a respectiva resposta de Lukács (“Über jene gewisse Verschwommenheit” [Sobre aquele tal embaralhamento]), foram investigadas com frequência pela pesquisa e fazem parte do conhecimento básico de qualquer estudante da matéria.

Parece-me menos conhecido que a reflexão de Lukács sobre as posições a cada vez assumidas por Babits prossegue ininterruptamente, modifica-se, torna-se mais precisa e, em parte, também mais compreensiva. Um exemplo significativo na publicística de Lukács dessa luta por uma avaliação diferenciada da posição da “interioridade protegida pelo poder” em Babits é a sua resenha (que igualmente ainda não está disponível em língua alemã) da autobiografia de Babits, *Keresztül-kasul az életemen* [Perambulando pela minha vida], bem como a resenha para eu último grande poema “Jónás könyve” [O livro de Jonas], de 1941 (Lukács, 1941). Esse tema é continuado também nos dois artigos comemorativos aqui tratados, nos quais a atitude conservadora, recuada na arte, de Babits, é contraposta à atitude de protesto de Ady e Bartók, a qual urge por uma mudança fundamental das relações sociais.

Só depois de tratar desses dois grandes complexos temáticos, depois de analisar a situação histórico-social e apresentar as duas possibilidades fundamentalmente distintas de como artistas podem se relacionar com ela, é que Lukács se volta para a produção de Bartók. Ele vê no compositor o único artista húngaro que foi bem-sucedido em superar a “interioridade protegida pelo poder” e levar para o mundo inteiro seu protesto revolucionário contra o existente. No entanto, Lukács agora fica devendo a explicação de por que Bartók com sua música pôde ser bem-sucedido, o que permaneceu negado para o poeta Ady. E, para responder a essa pergunta, também aqui ele deixa o plano de argumentação histórico-social e passa – como também já no artigo sobre Ady – para o plano geral de argumentação estética:

É apenas a música que pode objetivar em uma imagem de mundo essa atitude profundamente subjetiva sem atenuar nem sequer um pouco o *páthos* subjetivo do lírico que se volta a si mesmo. Ela consegue até mesmo fortalecer e aprofundar essa atitude em um protesto do mundo inteiro contra o estado de coisas atual. Assim, a posição única de Bartók no interior da cultura húngara se baseia em larga medida no fato de ele ser músico. Para dar um fundamento objetivo e geral a essa constatação, me seja permitido referir a uma categoria importante de minha estética, a objetividade indeterminada (Lukács, 1970a, p. 1288ss).⁶

Aqui segue um esclarecimento – talvez demasiado minucioso para um artigo comemorativo – dessa categoria, que além disso ainda é acompanhado por um caleidoscópio fascinante de exemplos da história mundial de todas as artes. Todos eles são provas de como “a problemática real e insolúvel do novo homem do mundo em capitalização e em breve também capitalizado” (Lukács, 1970, p. 1290) pôde ser autenticamente figurada por força da

⁶ Confira também Lukács, 1981, p. 374-376.

objetividade indeterminada própria a cada arte, mas moldada diferentemente em cada tipo de arte.

Fluientemente, junta-se nessa altura a apresentação da produção de Bartók. Os passos individuais no caminho para a validação mundial de sua música, que Lukács elabora, deixam perceber que nesse meio tempo – ao contrário da discrição de antes – ele se familiarizou a fundo com a obra de Bartók. A primeira grande composição de Bartók, a Sinfonia Kossuth, é interpretada por ele como a primeira obra na qual “ressoa a verdadeira essência da vida popular húngara, o que é próprio [*das Ureigen*] da hungaridade” (Lukács, 1970, p. 1290). Ele mostra então a batalha de Bartók contra a concepção de que a música cigana é a autêntica música popular húngara e descreve sua atividade de dedicado colecionador da autêntica música popular – não apenas da húngara, mas também de muitas outras nações e povos em todo o mundo – para reaproveitá-la como material musical na própria música. Em seguida, vem o comentário das obras mais importantes de Bartók, do “Príncipe de madeira” e do “Mandarim miraculoso” até a magnífica “Cantata profana”. Lukács interpreta essa sequência de obras como etapas da implementação tanto do tipo plebeu na música de Bartók, como do protesto continuamente crescente contra o estranhamento no mundo moderno, mundo em que o ser humano é roubado de sua humanidade pela onipotência do mercado. Ele enxerga o ponto culminante dessa denegação na “Cantata profana”, em que os jovens camponeses transformados em cervos se recusam a retornar ao mundo humano.

Aqui, igualmente, só é possível assinalar que, justamente nesse ponto, Lukács acrescenta uma comparação a qual indica que ele – provavelmente como consequência do trabalho intelectual sobre a estética – também revisou nesse meio tempo seu juízo negativo, outrora duramente combatido por Enzensberger, sobre a produção de Kafka: “E é um curioso acaso do desenvolvimento (será realmente que se trata de um acaso?) que a ‘Cantata profana’ chegou ao público mais ou menos na mesma época que os grandes romances de Kafka” (Lukács, 1970a, p. 1292). É verdade que ele não desenvolve por completo essa comparação, entretanto, outras observações, além da produção dessa ligação com as cantatas de Bartók, falam a favor de que o filósofo então vê em Kafka um grande escritor da literatura mundial de sua época. Ele agora chama seus romances de representações realistas das situações humanas por ele observadas e condenadas, e até mesmo os inscreve na tradição literária mundial da crítica clarividente ao desenvolvimento capitalista de Jonathan Swift em seu romance *Gulliver*.

Malgrado todo reconhecimento por Kafka, a comparação de Lukács de sua crítica da civilização – da denegação desesperada da legitimidade de uma civilização que, no percurso de

suas realizações puramente particulares, a serem alcançadas no mercado, afasta os seres humanos de sua existência humana [*Menschsein*] – com aquela de Bartók é decidida a favor deste último. Pois Bartók – e nesse ponto é novamente realizada uma comparação minuciosa com o Adrian Leverkühn de Thomas Mann, que revoga a IX. Sinfonia – teria não apenas se aferrado ao anseio por possibilidades de renovação do gênero humano, mas com sua música também foi capaz de levá-lo para o mundo até hoje.

Como consequência de seu exame aprofundado do conjunto da obra de Bartók, Lukács conclui seu artigo comemorativo com frases que, hoje, após meio século, são de uma atualidade francamente aterradora e que por esse motivo são reproduzidas aqui integralmente:

O povo húngaro, que ainda está longe de ter resolvido o grande dilema entre a “interioridade protegida pelo poder” e o verdadeiro protesto humano em sua cultura, só poderá se apoiar – junto do continuado pensamento compreensivo sobre a obra de Csokonai, Petőfi, Ady e Attila József – em Bartók, para encontrar o caminho realmente progressista de seu desenvolvimento nacional. Entretanto, a cultura húngara só poderá encontrar uma relação digna com Bartók quando não responder volta e meia da velha maneira à pergunta que a história volta e meia faz: o que significa ser um húngaro?; quando os compromissos históricos mais miseráveis não forem valorizados como características do povo húngaro a serem afirmadas; sobretudo, quando o povo húngaro encontrar a coragem, quando tiver criado a base moral para poder responder: Bartók é a nossa grande possibilidade histórico-mundial para um caminho que conduza à verdadeira cultura húngara (Lukács, 1970a, p. 1293).

284

Georg Lukács encerrou sua obra publicística com dois artigos confessionais [*bekennnishaften Artikeln*] que tanto testemunham seu profundo enraizamento na cultura de seu país natal, a Hungria, como documentam de maneira convincente sua incessante familiaridade com a lírica. Nesses textos se reconhece motivos fundamentais de seu pensamento, que se transformam no decorrer dos anos, conectam-se vez após vez de maneira nova, para então serem continuados em um novo nível do conhecimento. Não é necessário aceitar a tese fundamental de Lukács da arte como mimesis, nem tampouco a categoria daí derivada da objetividade indeterminada. Mesmo assim, seu diagnóstico de nossa época como a de um estranhamento constantemente crescente do ser humano de si mesmo, de nossa cultura como sendo a cultura cada vez mais dependente da manipulação do mercado capitalista, guarda fortes estímulos para a reflexão e a continuação do pensar.

Se tivéssemos sido poupados desses artigos, seríamos mais pobres. Seja como for, a autora deste estudo declara abertamente seu compromisso com sua tradução para o alemão, pois

acredita na sua força iluminadora, se não para superar erros de julgamento sancionados por décadas, então para ajudar a corrigir, a relativizar.

Referências

BOKÁ, L. (org.), Ady, E. (1965) *Gedichte*. Ausgewählt und eingeleitet von László Bóka. Nachdichtungen von Franz Fühmann und Heinz Kahlau. Budapest: Corvina Verlag.

ENZENSBERGER, H. M. (1964) “Poesie und Politik”. Em: *Einzelheiten II*. Poesie und Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 113-137.

ENZENSBERGER, H. M. (ed.) (1973) *Gespräche mit Marx und Engels*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch.

LUKÁCS, G. (1918) *Balázs Béla és akiknek nem kell*. Válogatott tanulmányok [Béla Balázs und die ihn nicht mögen. Ausgewählte Studie]. Budapest: Gyoma.

_____. (1941) “Babits Mihály vallomásai” [Bekenntnisse von M.B.]. Em: *Új Hang* 4, v. 6, p. 16–35.

_____. (1969) “Ady jelentősége és hatása” [Adys Bedeutung und Wirkung]. Em: *Új Írás* 9, v. 1, p. 90-94.


_____. (1970a) “Bartók Béla. Halálának 25. évfordulóján”. Em: *Nagyvilág* 15, v. 9, p. 1283–1294.

_____. (1970b) “Előszó” [Vorwort]. Em: *Magyar irodalom – magyar kultúra*. Válogatott tanulmányok. Budapest: Gondolat, p. 5–21.

_____. (1981) *Die Eigenart des Ästhetischen*, Bd. 2. Berlin, Weimar: Luchterhand.

_____. (2009). *Gelebtes Denken*. Em: *Autobiographische Texte und Gespräche*. Bielefeld: Aisthesis.

MARX-AVELING, E. (1895) “Karl Marx. Lose Blätter”. Em: *Österreichischer Arbeiter-Kalender für das Jahr 1895*. Brünn: Groak und Ekler, p. 51-54.




LUKÁCS ANTE ARISTÓTELES: LA CATARSIS COMO CATEGORÍA GENERAL DE LA ESTÉTICA

LEONARDO BRUNO LOPRESTI

Leonardo Bruno Lopresti es licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo. Se ha desempeñado como docente adscripto en Teoría Literaria y Literatura Alemana en esa universidad. Actualmente es maestrando y doctorando por la Universidad de Buenos Aires. E-mail: leonardoblopresti@gmail.com

Resumen: el trabajo analiza las relaciones entre la concepción de catarsis en la teoría aristotélica y en la estética tardía de György Lukács. Se busca examinar las continuidades y discontinuidades entre ambas, considerando los contextos de producción, función social de la catarsis y los modos en que opera en la subjetividad receptora.

Palabras clave: catarsis, estética, marxismo.



I

La presencia de Aristóteles en el pensamiento tardío de Lukács es una constante. En la *Estética*, su nombre aparece en relación a una amplia variedad de temas: conceptos tan centrales como mimesis y la categoría de lo particular, entre otras, tienen en cuenta la filosofía aristotélica, lo cual no resulta sorprendente si se atiende a las afirmaciones en que el propio Lukács se reconoce deudor suyo. Sobre la otra obra culminante del periodo, la *Ontología*, Infranca (2005) ha señalado la rehabilitación de categorías propias del pensamiento aristotélico, como la *dýnamis* (potencia), para la conformación del concepto de trabajo, así como la pretensión *antigua* de Lukács de construir una metafísica, en el sentido de una especulación que se orienta hacia la definición de valores y formas de ser fundamentales.

Este modo de acercarse a los problemas que le ocupan configura un “pensamiento fuerte” (Infranca, 2005, p. 19) que va en busca del fundamento social original del que estos surgen. Al mismo tiempo, es evidente el esfuerzo por reconocer y recuperar la tradición filosófica previa a Marx, como parte de una visión dialéctica del desarrollo histórico y de la certeza de que el método del marxismo puede arrojar una nueva luz sobre esa tradición, revelar tentativas y núcleos de verdad que sean de provecho para las tareas del presente. En franca crítica contra las visiones sectarias que hacen *tabula rasa* ante los frutos de periodos históricos previos a los fundadores del socialismo científico, Lukács sostiene que “la perspectiva de futuro, el conocimiento del presente y la comprensión de las tendencias que lo han producido, intelectual y prácticamente, se encuentran así en una indisoluble interacción” (Lukács, 1966a, p. 17).

287

Así, el problema de la catarsis que se analizará en algunos de sus aspectos en este trabajo se enmarca en esas líneas generales. Por esta razón, aquí se buscará evidenciar los modos en que Lukács continúa, o bien, reformula en la *Estética* tardía el problema del efecto catártico tal como es pensado y descrito por Aristóteles.

II

En Aristóteles no se encuentra una descripción precisa y acabada del efecto catártico, sino abordajes parciales del tema. Por esto, se hace necesario ir en busca de otras huellas en su filosofía que orienten la sistematización. Además, es importante considerar que el término catarsis aparece en otros autores de la Antigüedad con otros usos, en particular, referidos a la medicina y la religión (Spiegel, 1965; Sánchez Palencia, 1996). En estos ámbitos de la vida, sirve para indicar la purga de una condición indeseada por medio de la supresión de un exceso,

es decir, el restablecimiento de un equilibrio alterado por una falta de moderación, por un desorden. Platón, por ejemplo, incluye en el *Timeo* la catarsis dentro de un tipo de actividad medicinal que permite la purificación mediante fármacos y que solo debe ser utilizado en caso de extrema necesidad, ya que "el movimiento óptimo es el que el cuerpo mismo hace en sí, pues es el más afín al movimiento inteligente y al del universo" (Platón, 1992, p. 256). La catarsis o purificación, en cambio, se trata de la producción de un movimiento introducido desde afuera del individuo para lograr dicha armonía o equilibrio. En la *República* es empleado para significar un movimiento contrario a la desmesura (Platón, 1989: 406). La supresión del exceso y el restablecimiento de un equilibrio en los afectos es, además, el argumento usado por Aristóteles en la *Política* para explicar el goce placentero de la música: "se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer" (Aristóteles, 1988a, p. 475).

Este tipo de correcciones, que poseen el afán de una moderación o armonía tanto corporal como psíquica, conducen, en el plano ético, al problema de la virtud, la cual, según la teoría aristotélica, se basa en que cada individuo logre alcanzar un término medio, un centro que le es propio, entre afectos contrarios. Así lo explica en la *Ética a Nicómaco*:

puesto que se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón, o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, se deduce necesariamente que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas (Aristóteles, 1988b: 442).

La virtud, entonces, es un punto de equilibrio, un centro logrado esforzadamente por cada sujeto, que exige que todo aquello que desborda sea atemperado y lo que se desvía de lo virtuoso, corregido. La distancia que media entre ambos polos no es simplemente una distinción cuantitativa, como podrían sugerir las nociones empleadas. Sobre esto ha llamado la atención Lukács en el capítulo sobre la categoría de la particularidad, donde observa el auténtico salto dialéctico que separa la virtud del vicio:

[Aristóteles] sabe que esa separación cualitativa no excluye en absoluto transiciones, aumentos y disminuciones cuantitativas, o, aún más, que estos fenómenos son precisamente parte de las vivas y movidas interacciones cuyo conjunto impone al hombre la posición o el establecimiento del término medio. (Lukács, 1967a, p. 226).

Para Lukács, el término medio aristotélico es una prefiguración de la noción de particularidad, mediante la cual lo singular es atravesado y superado por lo universal. Sin llegar

a esta formulación, no obstante, el centro en la ética del estagirita contiene una doble determinación que debe ser reconocida: por un lado, el vínculo dialéctico entre lo cuantitativo y lo cualitativo, por lo cual el centro es un campo atravesado por fuerzas contrarias, dinámico y complejo, es decir, sujeto también a las transformaciones vitales del individuo. Por otro y, en simultáneo con lo anterior, el centro no puede determinarse abstractamente, con prescindencia de los vínculos concretos que conforman al sujeto. Por el contrario, Aristóteles coloca en el centro de la cuestión al *hombre entero* –según el término lukácsiano– y todas sus interrelaciones que abarcan el ámbito público y privado. Por esto, la virtud supone la conquista de un nuevo estadio ético.

El pasaje hacia este nivel de excelencia ética del individuo está vinculado directamente con el tema de la catarsis. Aquí es preciso tener en cuenta el modo en que Aristóteles describe la conformación del alma, para luego, a partir de esto, analizar la relación entre ética y estética. En el libro séptimo de la *Política*, el autor admite una distinción entre lo racional y lo irracional, previa aseveración de que el fin de la naturaleza humana es la razón y la inteligencia, por lo cual los hábitos deben organizarse en ese sentido (Aristóteles, 1988a, p. 443). Con una variación, en la *Ética a Nicómaco*, al igual que en *Acerca del alma*, la distinción se realiza en tres partes: lo racional; lo irracional, que designa las necesidades físicas más elementales, como la alimentación, y una zona que participa de ambos extremos. Esta última tiene su base en lo irracional, puesto que representa impulsos y apetitos, pero que además es capaz de escuchar a la razón “como se escucha a un padre” (Aristóteles, 1988a, p. 159). En este territorio intermedio, en principio desprovisto de *logos*, es sobre el que opera la racionalidad para transformar las afecciones en un sentido virtuoso.

289

Unas páginas más adelante, Aristóteles destaca cómo en la interacción con otros seres humanos “nos hacemos justos o injustos [...] y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo” (Aristóteles, 1988a, p. 162). Así, la virtud ética queda determinada como un proceso que, partiendo del *pathos* originario, encuentra en el *logos* y en la voluntad humana una guía que define los modos de actuar y que no es estrictamente individual, sino, como ya se dijo, concreto en el sentido en que está dominado por complejas interrelaciones sociales.

En este punto puede establecerse el modo específico en que la catarsis actúa como bisagra entre el arte y la ética: la purificación de las afecciones mediante el efecto que la mimesis artística ofrece del *pathos* humano, actúa precisamente en esa zona intermedia del alma que no es lo estrictamente irracional ni tampoco su opuesto. La conmoción que libera al alma dominada

por un afecto y que, al liberarse, halla placer en ello, produce una base fértil en la subjetividad para que el *logos* pueda ejercer el poderío que Aristóteles reclama. Por esto, abordar la catarsis en la doctrina clásica es estudiar también los modos a través de los cuales los individuos actúan sobre aquello que los domina de modo irracional y los conduce a acciones ciegas y contrarias a las necesidades del orden social de la polis.

Confirma esta interpretación la exposición sobre la educación de los jóvenes en el tratado de la *Política* que Lukács retoma en varias ocasiones. Allí Aristóteles sostiene, en primer lugar, la premisa de que “la educación debe hacerse antes por los hábitos que por la razón” (Aristóteles, 1988a, p. 461). Ya en esta afirmación, el filósofo se sitúa en un estadio previo a la zona estrictamente racional del alma, pero desde luego no puede referirse a aquello que no responde de ningún modo a la tutela de la razón y que, por lo cual, es ingobernable. En lo sucesivo, el proceso educativo debe abarcar otras partes del individuo. Esto es así porque su visión tiene en cuenta a la totalidad del sujeto, por lo cual la propuesta pedagógica para la polis, incluye, por ejemplo, el ejercicio corporal y el dibujo. Ambas disciplinas son defendidas tanto por su utilidad como por su potencial para formar el carácter de los ciudadanos no solo en lo útil sino también en lo bello, puesto que “buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres” (Aristóteles, 1988a, p. 461). En un sentido similar, con su especificidad propia, la música tiene una finalidad en la pedagogía dada su cualidad de realizar imitaciones de los afectos humanos, evocarlos y producir con ellos un goce virtuoso mediante la catarsis: “nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas” (Aristóteles, 1988a, p. 467).

290

La relación entre catarsis y pedagogía, en Aristóteles, no es lineal y la primera no necesariamente es una vía adecuada para el aprendizaje. En el juicio que realiza sobre la música existe la distinción entre aquellas melodías que, aun cuando producen un efecto catártico, no son recomendables. Lo mismo respecto al valor educativo de otras formas artísticas como la comedia. Sin embargo, la música es considerada provechosa en muchos otros sentidos, puesto que, en general, además de producir “cierta purificación acompañada por placer [...], las melodías catárticas procuran a los hombres una alegría inofensiva” (ibíd.: 475) que templan el carácter y disponen positiva y virtuosamente para el empleo del *logos*.

Por esto, además, Aristóteles fija los criterios de pedagogía entre tres aristas, a saber, lo conveniente y lo posible, que representan lo adecuado por su efecto en el carácter de los individuos, también en relación a su edad y rol social. En tercer lugar, el término medio (Aristóteles, 1988a, p. 477), que es el criterio de virtud sobre cual se ha hablado previamente.

III

La afirmación de que la catarsis no es un efecto privativo de la tragedia, sino que constituye una de las claves de la vivencia receptiva ante cualquier obra artística es uno de los gestos en que Lukács, deliberadamente, se diferencia de la tradición que lo precede. Desde la rehabilitación de la *Poética* en los albores del Renacimiento italiano, la crítica consolidó una esfera de aplicación estrecha ante la cual, el autor de la *Estética*, recupera el gesto aristotélico y lo formaliza afirmando su carácter general en todo comportamiento receptivo. Este gesto se sustenta en una perspectiva, común entre ambos pensadores, de que el arte tiene su suelo originario en el curso real de la vida y que a partir de esta se configura como un modo particular de representación mimética. Mímesis de lo real y catarsis son dos puntas de un hilo que atraviesa todo el pensamiento estético lukácsiano en una construcción filosófica que ve en “el comportamiento cotidiano del hombre [el] comienzo y final de toda la actividad humana” (Lukács, 1966a, p. 11).

En este marco, la catarsis es ese viaje de retorno que la subjetividad emprende hacia lo real, luego de que esta haya sido tomada y subyugada por el mundo de la obra. Mientras el proceso creativo implica una homogeneización de contenidos vitales que son artísticamente conformados y llevados hacia una plenitud formal, el comportamiento receptivo levanta al hombre de la vida cotidiana hacia su mundo y lo enfrenta con la evocación de la esencia de lo real, captado a través del prisma de la obra artística. Esto no sería posible sin el medio homogéneo, esa unidad entre el contenido vital y la forma compositiva que somete al receptor a su mundo, no solo intelectual, sino también sensorialmente a tal punto que suspende temporalmente toda actividad y finalidad de la vida cotidiana. Es decir, el medio homogéneo subsume por entero al receptor. Así, la subjetividad que ha aceptado como doméstico y como propio ese mundo de la obra del arte, al retornar de su viaje, debe entrar en crisis: “actúa pues aquí una ampliación y un enriquecimiento de contenido y formales, efectivos y potenciales de su psique. Le acuden nuevos contenidos que aumentan su tesoro vivencial” (Lukács, 1966b, p. 496).

Tal efecto solo puede explicarse en el origen histórico-social que la catarsis estética posee. La conmoción producida por las obras artísticas se constituye siempre en relación a su suelo originario, a los conflictos éticos de cada época. Ejemplo de la aplicación de tal premisa es el ensayo sobre la comedia de Lessing, *Minna von Barnhelm*, en el que Lukács analiza la configuración de los dilemas éticos en la obra; en concreto, el modo en que se construye una

dialéctica mediante la cual el hipertrofiado y abstracto honor de Tellheim se estrella a cada momento con la realidad hasta que, conducido por la pragmática Minna von Barnhelm, logra hacerlo entrar en crisis y superarlo positivamente. Así lo precisa el autor: “La dialéctica de la moral y la ética es, por supuesto, el arcaico fundamento de todo gran drama y hasta de toda poesía grande. Pues es el fundamento de todos los conflictos auténticos” (Lukács, 1968, p. 32). En esta comedia, el plan de la protagonista obliga a Tellheim a entrar en conflicto con su propia moralidad para poder salvar a la dama de su fingida ruina económica. Las circunstancias lo empujan a negar su propio honor herido y es, finalmente, la desgracia de Minna la que lo conmina a salir del mundo estrecho en que su subjetividad se mueve. En el momento de su conmoción subjetiva afirma el protagonista:

Las contrariedades y la ira contenida habían nublado mi alma; ni siquiera el amor, en la más completa exaltación de la felicidad, podía disipar esta niebla. Pero el amor envía a su hija, la compasión, que, habituada al más amargo dolor, disipa la niebla y abre de nuevo mi alma a todas las sugerencias de la ternura (Lessing, 1979, p. 271).

El resultado de este movimiento es la aparición de nuevas acciones posibles. La transformación de sus contenidos morales conlleva, entonces, nuevas transformaciones en el plano de lo real. En cuanto a la moralidad de Tellheim, el riesgo asumido de echar por tierra su honor por contraer matrimonio con Minna es la condición de posibilidad de una nueva forma de honra nacida de la acción concreta.

Esta breve digresión sobre el ensayo dedicado a la comedia de Lessing tiene sentido por dos motivos: el primero, porque es un ejemplo de la puesta en práctica de la teoría de la catarsis ampliada por Lukács. El proceso seguido por Tellheim pone de relieve la posibilidad de otras formas de catarsis que no necesariamente sean motivadas en el espectador por el temor y la compasión del género trágico. Mediante la burla y la crítica de lo risible, es decir, el honor hiperbólico del soldado, también es posible la puesta en crisis de ciertas afecciones. En segundo lugar, porque aquí se observa el origen social del efecto catártico, el cual es una refiguración de las modificaciones sustantivas de la subjetividad humana que tienen en la vida. El conflicto ético de la obra es reflejo, según Lukács, de la secularización de los axiomas morales nacidos de las luchas de clases que abarcan el siglo XVII y XVIII hasta la Revolución Francesa (Lukács, 1968) y el ascenso problemático de una nueva ética burguesa.

El efecto resultante de este proceso, que culmina con la contrastación entre un antes y un después de dicha vivencia, es un efecto ético que, inmediatamente, se le presenta al receptor como un sentimiento negativo de vergüenza “por no haber percibido nunca en la realidad, en la

propia vida, lo que tan ‘naturalmente’ se ofrece en la conformación artística” (Lukács, 1966b, p. 507). Esta última observación nos sitúa de lleno en el modo en que Lukács recupera y, al mismo tiempo, supera la teoría aristotélica. Al igual que su predecesor, advierte la conmoción total de la subjetividad, en el sentido de que entran en juego no solo fuerzas intelectuales, sino también sensoriales, lo cual se explica por la duplicidad misma de la obra y por la unidad superior que conforman los contenidos vitales y la forma compositiva de dicho contenido. En el otro extremo del recorrido, la identificación del afecto de la vergüenza catártica involucra también una dimensión más profunda que rebasa de lo netamente intelectual-racional.

Así, mientras el movimiento cualitativo que en Aristóteles significa una moderación de los excesos y una conquista del logos sobre las afecciones irracionales, en Lukács, el poderío que reclama la razón no es en relación a una pulsión o apetito del alma del individuo. Lo irracional, aquí, solo puede asociarse a las tendencias fetichizantes de la sociedad: significa todo oscurecimiento de la comprensión histórica-social de lo real, la negación de la esencia social del individuo, su lugar como parte del género humano y el conjunto de relaciones concretas y objetivas que lo conforman. En tal escisión entre individuo y el género, sitúa Lukács su crítica a la influencia de Kierkegaard sobre la teoría estética por

293

la fetichización del mundo circundante humano hasta hacer de él un ‘sistema’ irracional de poderes absurdos y antihumanos, la fetichización de la interioridad humana en una mónada sin ventanas, herméticamente cerrada y encerrada en sí, cuya manifestación tiene que ser necesariamente malentendida por los demás hombres y que, por su parte, no puede tampoco entender la manifestación de estos, empobrece el contenido y desfigura las formas de tal modo que resulta incluso imposible expresar artísticamente la refiguración del modelo, la antihumanidad del capitalismo contemporáneo, el total absurdo de la vida humana en él. (Lukács, 1966b, p. 483).

La cita anterior deja en evidencia, además, la distancia histórica que media entre el filósofo griego y Lukács. Solamente en un conjunto cada vez más complejo y mediato de relaciones sociales que el desarrollo histórico de la humanidad ha creado puede ser posible la crítica producida por la perspectiva marxista lukácsiana. En Aristóteles, el problema se circunscribe más precisamente al mundo del individuo y la polis y a los modos de comportamiento y tendencias que son deseables según ese conjunto social. En cambio, en la época del desarrollo capitalista mundial, en la cual las formas de dominación fetichista irrumpen en cada rincón de la existencia, la conciencia del alcance de estos asuntos abarca a todo el género humano.

De esto, se sigue también el horizonte histórico-social que los planteos estéticos pueden alcanzar. Para el estagirita, el fin de la catarsis está encadenado a las necesidades pedagógicas

que persigue la polis y, en sus formas más deseables, esta es un vehículo para la puesta en marcha de tales tareas educativas. El legislador que no se ocupe de ello produce un daño al régimen social, sea este la oligarquía o la democracia (Aristóteles, 1988a, p. 455). Afirma Werner Jaeger al respecto que:

[La polis] se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos. El valor del hombre y de su conducta se mide exclusivamente en relación con el bien o el mal que le proporciona (2001, p. 111).

La pedagogía, en este caso, está al servicio de la producción de disposiciones éticas que perpetúen las condiciones sociales. Por lo cual, se hace necesario educar a los sujetos en la purgación de todo exceso que condicione o impugne el orden establecido. Tal es el sentido de las normas válidas a las que alude Jaeger y a las que, además, remite Aristóteles cuando prescribe los criterios de lo adecuado y lo conveniente de ciertas artes según el estrato social de los educandos. Sobre esto, Lukács hace una salvedad, indicando que la virtud ética en la Antigüedad no nace solo del modo en que la vida pública y privada se penetran recíprocamente, sino también “de una adecuada proporción entre todas las capacidades físicas y anímicas de los hombres, una necesidad de armonía entre ellas” (Lukács, 1967a, p. 226).

294

De ambas determinaciones, la segunda ocupa un lugar destacado en la reelaboración lukácsiana. La catarsis, entendida desde un punto de vida marxista, tiene una orientación social divergente, afincada también en la distancia histórica antes referida. Según Lukács, le compete “un papel de regulador, el de médico de ciertas enfermedades del progreso” (Lukács, 1966b, p. 503), una expresión que remite a las contradicciones esenciales de la sociedad capitalista, puesto que, si la evolución social ha significado un avance en determinados aspectos, como los niveles de productividad económica, la capacidad de consumo, el desarrollo científico y tecnológico, etc.; estos se han hecho indisolublemente encadenados a otros regresivos e inhumanos. Es una definición que retoma la metáfora médica originaria, pero que designa no una acomodación de la subjetividad a las necesidades del orden social, sino una crítica profunda que altera y subvierte todo lo deformante, todo lo cosificante, todas las tendencias sociales dominantes que atentan contra el ser humano entendido en su esencia genérica. Lo que resta de la tradición antigua en la propuesta lukácsiana coincide, precisamente, con esa búsqueda de una proporción y armonía entre las capacidades humanas contra las cuales la sociedad capitalista actúa permanentemente.

En el capítulo dedicado al fenómeno de la alienación en la *Ontología*, Lukács (2013) subraya que el desarrollo de las fuerzas sociales y el despliegue de la personalidad individual no corren en carriles paralelos, sino que, por el contrario, bajo ciertas condiciones, el efecto es precisamente el contrario. En esa contradicción se abre el campo de deformaciones que suponen todas las formas específicas de alienación que la historia de la humanidad conoce. Es este mismo problema el que identifica en la *Estética* al momento de describir los efectos de la catarsis en la subjetividad del receptor: lo disperso de la vida es reunido y lo fragmentado recompuesto en una momentánea unidad plena, purificada en momentos esenciales, que muestra que “ese ideal no se ha realizado nunca del todo, pero que no contiene nada trascendente (tampoco un deber-ser trascendente), sino que es reflejo de la existencia real, de la real evolución de la humanidad” (Lukács, 1966b, p. 504).

Una última observación sobre estas continuidades y transformaciones debe considerar un punto sensible en la teoría lukácsiana, referido a las reservas del autor sobre los modos posibles en que la catarsis actúa sobre los sujetos. Las consecuencias pueden ser variadas y no siempre positivas, en particular “con obras de efecto intenso y violento [en las que el efecto] se desvía por caminos moralmente oblicuos y poco satisfactorios” (Lukács, 1966b, p. 511). En ese conjunto de problemas, Lukács es enfático en reconocer que, junto a la resolución catártico-emotiva de dilemas éticos, es posible hallar modos tanto o más duraderos y firmes que esta (Lukács, 1966b, p. 510).

Para Aristóteles, la catarsis, por estar fuertemente enlazada al *pathos*, es siempre un efecto que opera inmediatamente en las afecciones del receptor para abrir camino a la tarea pedagógica que, más tarde, debe continuarse por otros medios estrictamente racionales. En este sentido, la propuesta lukácsiana expone un abanico de problemas que son el resultado de particulares condiciones históricas. El vínculo entre individuo y sociedad en la Antigüedad fue mucho más “rectilíneo y ineliminable” (Lukács, 1966b, p. 514) que en la Modernidad, por lo cual tiene un impacto en este modo más unívoco e inmediato de concebir la conmoción catártica. La disolución de las determinaciones sociales que hacían posible esto y el desarrollo histórico posterior, que dio lugar a la multiplicación de nuevas relaciones y mediaciones cada más complicadas, opacan el enlace individuo / sociedad.

Ya en la *Teoría de la novela*, Lukács ha descripto estas transformaciones históricas al observar la homogeneidad del mundo antiguo en oposición al desencantado mundo moderno, donde

la individualidad se transforma entonces en un objetivo en sí mismo pues encuentra en su seno todo lo que le resulta esencial y le brinda autonomía a su existencia -aun cuando lo que encuentre no sea una posesión firme o el fundamento de su vida sino un objeto de búsqueda (Lukács, 2010, p. 76).

El individuo se ha vuelto problemático como resultado de una cesura abismal abierta entre interioridad y exterioridad, lo cual conlleva además a la pérdida del sentido inmanente del mundo. De hecho, para el joven pensador, el héroe de la épica ni siquiera puede considerarse un individuo como tal porque esa escisión no existe. Las posiciones tardías que aquí se analizan contrastan en varios sentidos con este diagnóstico donde la Antigüedad es valorada de modo en extremo idealista y en la que las antinomias individuo / sociedad de la contemporaneidad son irreconciliables. Sin embargo, permiten ilustrar las tensiones concretas que atentan contra la realización del efecto catártico en la medida este, para su cumplimiento, orienta la subjetividad receptora hacia su revinculación con el género humano.

La catarsis, en efecto, apunta directamente a la condición problemática de individuo para que este se enfrente con un modo nuevo y enriquecido de comprender y actuar en el mundo. En el después de la recepción este se encuentra con un nuevo contenido que se le presenta con gran intensidad a causa del modo específico en que ha sido conformado. Ese contenido intensivamente elaborado, de aplicarse mecánicamente a la realidad, convertiría el arte en una “ilusión diurna” y al receptor como un mero Quijote que lucha contra su propia fantasía. En el otro extremo, se encuentra el arte sin efectos en la vida, producida para la diversión y el entretenimiento. Entre ambas opciones se abre un *tertium datur* en el que el arte produce

296

un nuevo acceso a la realidad, a la esencialidad de la existencia que aparece en ella, al sentido ya apariencial de su núcleo; una visión sintética hacia la unidad, visión capaz de descomponer más agudamente y de componer más audazmente de lo que puede hacerlo el hombre de la cotidianidad (Lukács, 1966b, p. 531).

Así, el después de la vivencia receptiva se sitúa nuevamente en el complejo y mediado terreno del hombre de la vida cotidiana, por lo cual, los modos de actuar a veces pueden ser visibles, a veces imperceptibles, o bien, inconscientes para el receptor. Su importancia se cifra, no obstante, en la profundidad que la transformación producida por el arte puede adquirir en el hombre total. En este sentido y como resultado de las complejidades mencionadas, Lukács rescata específicamente la estética del teatro épico brechtiano que, mediante la destrucción del efecto anímico de la catarsis clásica, busca conservar el núcleo catártico a través de la crisis racional de la conciencia del espectador. Esta valoración corrobora dos elementos de lo expuesto hasta aquí: por un lado, las reservas contra la mera conmoción afectiva y con los

resultados inesperados o negativos que esta puede suscitar, especialmente contra los heroísmos precipitados (Lukács, 1966b, p. 510), es decir, modificaciones que actúan un cambio inmediato en la vida cotidiana pero que prontamente se diluyen. Si la catarsis busca una conmoción total, entonces debe actuar sobre espectro de “capas” o momentos que conforman la compleja subjetividad humana:

el receptor no afina su sensibilidad si todas esas experiencias se quedan en la vivencia estética y no irradian transformadoramente sobre el. Después de esa vivencia; y será un doctrinario y un pedante si intenta siempre aplicar inmediatamente a la vida esas experiencias (Lukács, 1966b, p. 530).

Por otro, la centralidad de la conmoción racional-crítica pone el acento en un modo de revinculación individuo / género que apela a lo consciente y, además, funciona como movimiento contrario a las tendencias irracionalistas y fetichizantes arriba mencionadas.

IV

En esta breve recuperación se ha querido dar cuenta de algunos diálogos de Lukács con Aristóteles, en relación al tratamiento del tema de la catarsis. Se trata de un vínculo complejo, en el que se conjuga el rescate de una tradición filosófica insoslayable y, al mismo tiempo, una renovación de contenidos y problemas a la luz de los desafíos que presenta la sociedad contemporánea. Tal proceder dialéctico que se observa en Lukács, con el que generosamente se busca partir de las conquistas intelectuales más importantes de la historia para pensar y actuar en el presente, no sería posible sin el método marxista.

Tanto en uno como en otro autor, el abordaje del fenómeno del arte y su recepción partiendo de la *totalidad* de lo real y reconociendo el ciclo que inicia y termina en ella es un rasgo común. Sin esa aproximación netamente ontológica, el objeto que se propone analizar no puede más que caer en abstracción y fetichización. Y solo a través de este método es posible conocer y explicar la experiencia auténtica que significa el arte para la humanidad y su rol social en cualquier proceso de transformación histórico-social.

Precisamente, a propósito de ese rol, tanto Lukács como Aristóteles, han subrayado la función preparativa del arte en las formaciones sociales, con matices y divergencias propias de las condiciones de producción específicas de cada uno. Sobre tal función, no es exagerado señalar la cualidad que posee el arte de ser una auténtica experiencia individual y social que, en

última instancia, arranca de su mudez a la objetividad, el en-sí de la existencia, y lo convierte en un para-nosotros. En ella

se acumulan de modo vivenciable todos los valores humanos del pasado, por lo cual es capaz de mostrar del modo más preciso las formaciones que se trasforman totalmente en el escenario histórico, con su plena totalidad humana. Por eso puede decir el arte cuáles son los valores humanos que merecen desarrollarse, cuáles los que deben preservarse y hasta continuarse, y cuáles deben caer en el olvido (Lukács, 1966b, p. 539).

En un mundo donde la barbarie acecha en cada paso a la humanidad, producto de las fuerzas irracionales que ella misma ha desatado, el arte pareciera ser un territorio propicio y fundamental donde también las generaciones pueden librar batallas en busca de un porvenir más auténticamente humano.

Referencias

- ARISTÓTELES (1988a). *Política* (trad. de Manuel García Valdés). Madrid: Gredos.
- _____ (1988b). *Ética a Nicómaco / Ética Eudemia* (trad. de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- INFRANCA, A. (2005). *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta.
- JAEGER, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LESSING, G. E. (1979). *Minna von Barnhelm o la felicidad del soldado*. Barcelona: Casa Editorial Bosch.
- LUKÁCS, G. (1966a). *La peculiaridad de lo estético I. Cuestiones preliminares y de principio*. Barcelona-México: Grijalbo.
- _____ (1966b). *La peculiaridad de lo estético II. Problemas de la mimesis*. Barcelona-México: Grijalbo.
- _____ (1967b). *La peculiaridad de lo estético III. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético*. Barcelona-México: Grijalbo.
- _____ (1967b). *La peculiaridad de lo estético VI. Cuestiones liminares de lo estético*. Barcelona-México: Grijalbo.
- _____ (1968). *Goethe y su época*. Barcelona-México: Grijalbo.

_____ (2010). *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Godot.

PLATÓN (1988). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.

_____ (1992). *Diálogos VI: Filebo / Timeo / Critias*. Madrid: Gredos.

SÁNCHEZ PALENCIA, A. (1996). “Catarsis en la Poética de Aristóteles”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (13), 127-147.

SPIEGEL, N. (1965). “The Nature of Katharsis according to Aristotle. A Reconsideration“. En: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (43), 22-39.

CARACTERÍSTICAS GERAIS DA ANTÍTESE ESTÉTICA DO SÉCULO XIX E O REALISMO COMO CATEGORIA POSSÍVEL EM FRANZ KAFKA

THIAGO SAMPAIO PACHECO

Mestre em Literatura pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é discente do Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, da Universidade Federal de Goiás, em nível Doutorado, área de conhecimento: Estudos Literários. *E-mail:* thiagosampaio@discente.ufg.br

Resumo: Este ensaio procura analisar a novela *O processo* de Franz Kafka sob a possibilidade de uma leitura realista, sem deixar de considerar a característica fundamental do humanismo, em uma tentativa de confrontar as tendências irracionalistas que Georg Lukács em *Realismo crítico hoje* (1969) atribui a essa obra. O que se pretende é a apresentação e discussão de algumas características gerais da antítese estética do Naturalismo e do Realismo presentes no século XIX, bem como a discussão de um posicionamento literário e filosófico-social decisivo da produção kafkiana, por meio da análise imanente do texto narrativo. A intenção é o reconhecimento de que em algumas das obras de Franz Kafka estão figuradas as consequências mais profundas das formas de alienação do capitalismo e que, por meio da crítica desse sistema, Kafka dá a ver a importante realidade de seu período histórico.

Palavras-chave: Franz Kafka, Georg Lukács, Humanismo, Naturalismo, Realismo.

A oposição entre naturalismo e realismo é, certamente, uma das maiores antíteses da estética de Georg Lukács. Para o filósofo húngaro, Émile Zola é um dos principais representantes do naturalismo, essa nova expressão artística, da segunda metade do século XIX, rumo a uma nova etapa de privatização da história, modernização e virtuosismo no desenvolvimento da literatura. Nesse sentido, no ensaio “Narrar ou descrever?”, Lukács inicia a discussão colocando em oposição a obra de dois escritores diferentes, Zola e Tolstói, mais precisamente, a comparação particular de dois romances, *Naná* e *Ana Karenina*, dos respectivos autores. São duas obras diferentes que compartilham de uma cena particular: uma corrida de cavalos. Sobre a corrida em Zola, Lukács diz:

A figuração da corrida é um esplêndido exemplo do virtuosismo literário de Zola. Tudo o que pode acontecer numa corrida, de modo geral, é descrito com exatidão, com plasticidade e sensibilidade. A descrição de Zola é uma pequena monografia sobre o esporte hípico; desde o encilhamento dos cavalos até a passagem pela linha de chegada, todas as fases da corrida são descritas na plenitude de seus detalhes. A tribuna dos espectadores aparece com todo o colorido de uma exibição da moda parisiense da época do Segundo Império. (Lukács, 2010, p. 149)

301

Segue-se dessa concepção de Lukács sobre Zola que este pretendia, com coerência, despertar uma tendência geral da época que se expressava através do caráter prosaico da vida burguesa. No ato de dominar artisticamente essa tarefa, os nexos da visão de mundo que lhe serviam de base vêm à tona de modo equivocado. Apesar de todas as virtudes plásticas, a longa descrição da competição entre cavalos serve unicamente ao propósito de arruinar o conde de Vandeuves.

Lukács diz que, embora Zola tenha procurado expressar na vitória de uma égua também de nome Naná o sucesso do personagem-título no adverso ambiente social de Paris, esta conexão é demasiadamente débil para justificar a tinta gasta na descrição naturalista da corrida. (Carli, 2012, p. 164)

Essa tendência dos detalhes observados em minúcias e descritos com exatidão faz surgir diante de nós o mundo prosaico, estranho e distante, exótico, decorativo, luxuoso e colorido do provincianismo francês. Daí surge o desespero de Zola para conferir uma imagem pictórica aos detalhes da vida chã da burguesia de Paris – retratados com exatidão. O exagero nas descrições dos objetos, do ambiente com aspecto de natureza morta dos homens, e na figuração dos próprios homens, não resulta em uma totalidade de objetos (épica) ou em uma totalidade de movimentos (ação dramática). Émile Zola descreve com precisão os objetos

comuns presentes no mundo circundante dos homens, mas não vemos o próprio homem destacar-se do todo. Em suma, os aspectos políticos, a caracterização das personagens, as particularidades do povo e os aspectos mediante os quais a história particular desse povo ligasse à história geral são eliminados ou totalmente subordinados a um esteticismo exagerado. Diferente do que ocorre em Kafka, podemos entender que o aspecto de aleatoriedade dos quadros do enredo dos romances naturalistas não é resolvido pela fatalidade dos acontecimentos.

No romance de Liev Tolstói, por outro lado, a corrida de cavalos é um verdadeiro propulsor da narrativa. Carrega em si o ponto crucial de um grande drama:

A corrida de cavalos figurada em Ana Karenina é o ponto crucial de um grande drama. A queda de Vronski representa uma súbita reviravolta na vida de Ana. Pouco antes da corrida, Ana fica sabendo que está grávida e, depois de uma dolorosa hesitação, decide comunicar sua gravidez a Vronski. A emoção suscitada pela queda de Vronski provoca a decisiva conversa de Ana com Karenin, seu marido. Todas as relações entre os principais personagens do romance, após a corrida, entram numa fase radicalmente nova. A corrida, portanto, não é um “quadro”, mas uma série de cenas altamente dramáticas, que assinalam uma profunda mudança no conjunto do enredo. (Lukács, 2010, p. 150)

302

A importância que Lukács atribuiu aos estudos sobre a situação central da particularidade é possível de ser aferida a partir de duas distinções fundamentais: o realismo em face do naturalismo e a exigência de totalidade de forma e conteúdo diante da arbitrariedade das tendências irracionalistas. Quanto à distinção entre o realismo e o naturalismo, a rejeição de Lukács à descrição naturalista e à fotocópia da realidade é o ponto-chave para a compreensão de sua teoria do reflexo estético da realidade objetiva. O que ocorre é que a corrida está inserida na narrativa de modo a movimentar as tensões e contradições da trama. Cada momento narrado possui uma razão determinante para o mundo próprio do romance. Por essa razão, Tolstói narra acontecimentos essencialmente humanos.

A diferença entre a narração de Tolstói e a descrição de Zola não se reduz a uma oposição de estilo, isto é, de técnicas artísticas de representação, mas a duas concepções contrárias de arte: o realismo e o naturalismo. Essa oposição evidencia duas concepções distintas de literatura: o realismo entende os fatos da vida real apreendidos como um processo ininterrupto e mutável e o naturalismo concebe o valor artístico a partir da retratação de quadros fixos do cotidiano.

Tendo em vista o naturalismo, o que tal representação do mundo poderia significar? No sentido da descrição excessiva, o mundo assim representado por Émile Zola ganha um significado real, vivo? Certamente que não. Zola pode tentar reconstituir a pitoresca cotidianidade da Paris do Segundo Império, mas não consegue despertá-la, isto é, não consegue estabelecer uma relação viva e contínua que a temática de Tolstói e, como pretendemos mostrar aqui, também Franz Kafka, conseguiu manter com seu presente; no sentido de manter vivo os elos que transformam suas obras em uma autoconsciência do gênero humano e nos possibilitam vivenciar determinados períodos históricos.

O descritivismo do naturalismo, portanto, corresponde a um dos fetiches que obstaculizam a dialética interna ao romance e à grande arte literária. Disto só poderia resultar uma fantasmagórica vida ilusória. Ilusória, pois suprime a profundidade da realidade a partir dos exageros dos objetos. Na descrição dos pormenores singulares do ambiente circundante, Zola é extremamente plástico e exato. No entanto, esses pormenores não têm nenhuma relação com a vida interna das personagens. Quando os autênticos realistas do século XIX se propõem a descrever objetos do mundo, esses objetos são imediatamente componentes da vida e dos destinos de homens cuja psicologia está localizada no mesmo nível de desenvolvimento histórico desses objetos, tornando-se um produto dos conjuntos sociais e históricos que constituem tais objetos descritos. Em Zola, não há esse nexo entre o mundo exterior e a formação psicológica das personagens principais. E, por causa dessa ausência de conexão, a exatidão científica do retrato do mundo torna-se uma moldura de um mundo de aparência, de natureza morta, meramente decorativa e historicamente exato.

No século XX, com o surgimento da vanguarda literária inaugurada por Marcel Proust, Franz Kafka, James Joyce e tantos outros escritores; vemos que, especificamente em Kafka, são abandonados os procedimentos naturalistas. Os procedimentos de Kafka, dessa vez não mais relacionados a objetos físicos, e sim, aos personagens. Seria um equívoco pôr em dúvida a sensibilidade artística de Kafka e de alguns outros vanguardistas. Entretanto, seria comum surgir o seguinte questionamento: de onde vem a força vital de suas personagens, se sua aparição fica indeterminada? Em *O processo*, não se encontra muitos vestígios concretos sobre o aspecto do Tribunal; Kafka apenas se limita a representar como as leis irracionais dessa instituição manipula os homens. O que Josef K. descobre sobre o modo como funciona o Tribunal reduz-se ao mínimo para situar em contextos determinados e nada mais. Outro grande exemplo está na obra *A metamorfose*. Gregor Samsa se metamorfoseia em um monstruoso inseto gigante sem que Kafka se obrigue a descrever todas as etapas dessa metamorfose, na

realidade, os dados descritivos sobre o inseto são tão poucos que nem podemos dizer ao certo a qual Ordem da Classe Insecta pertence o protagonista. Não é difícil concluir, então, que a perenidade das obras kafkianas não se deve à descrição cotidiana de seus personagens, mas à profunda significação histórica em que eles estão submetidos. De modo que, ainda nos dias de hoje, com toda a exploração do capitalismo, constantemente nos sentimos como os personagens das obras de Kafka.

Frente ao problema da hipervalorização descritiva do naturalismo, em Kafka os detalhes cotidianos estão justificados no mundo próprio da obra de modo a tornar compreensível uma característica, uma situação, que se relaciona com a essência da narrativa. A quantidade de detalhes, portanto, só tem sentido estético completo na medida em que está em função das intenções últimas da obra. O bom número de detalhes que, porventura, possam ser encontrados em obras de Balzac e Stendhal, por exemplo, de forma alguma os converte em naturalistas da escola de Zola; o naturalista francês, ao contrário, faz das intenções últimas dos detalhes o próprio objeto de sua literatura.

Um romancista naturalista quer escrever um romance sobre o mundo do teatro. Parte dessa ideia geral, *sem dispor ainda de um único fato ou de uma única figura*. Sua primeira preocupação será a de tomar apontamentos sobre tudo o que possa vir a saber sobre este mundo que pretende descrever. Conheceu determinado ator, assistiu a determinada representação [...]. Depois, falará com os que dispuserem de maiores informações a respeito do assunto, recolherá frases, anedotas, flagrantes. Mas isso não basta. Lerá, também, os documentos escritos. Por fim, visitará os lugares indicados e passará alguns dias num teatro para conhecê-lo em seus mínimos detalhes. Permanecerá algumas noites no camarim de uma atriz e procurará identificar-se o mais possível com o ambiente. E, quando a documentação estiver completa, seu romance se fará por si mesmo. *O romancista deve limitar-se apenas a ordenar os fatos de modo lógico [...]. O interesse não se concentra mais na originalidade da trama; ao contrário, quanto mais esta for banal e genérica, tanto mais típica se torna.* (Zola apud Lukács, 2010, p. 158, grifo original)

Nesse sentido, Zola busca precisamente acentuar a frivolidade anti-humana das trajetórias cotidianas de seus personagens. Essa característica atribui à arte uma finalidade puramente formal: a de reconstruir, através dos meios artísticos, aquilo que existe no mundo imediatamente verificável da realidade tal como existe. No entanto, esta repetição carrega inerente a si um rebaixamento, uma ocupação superficial, pois não há sentido em rever, através da linguagem que tenta simular uma tela, homens em suas ocupações supérfluas, animais e paisagens que já conhecemos e constantemente encontramos em nosso convívio. Lukács diz:

Quanto mais os escritores aderem ao naturalismo, tanto mais se esforçam por representar apenas homens medíocres, atribuindo-lhes somente ideias, sentimentos e palavras da realidade cotidiana, com o que o contraste se torna cada vez mais evidente. (Lukács, 2010, p. 170).

De fato, o verdadeiro efeito dos romances de Émile Zola está ligado a um processo de modernização. Não foram poucos os reconhecimentos de críticos que ficaram impressionados com o êxito de Zola em suas descrições, mas a construção do mundo em *Germinal*, por exemplo, provocou apenas o efeito de retrato – alçado a símbolo decorativo – das condições desumanas e precárias dos trabalhadores franceses em uma mina de extração de carvão. A história simplesmente possibilitou que essas condições extremas – que se manifesta na vida presente em cenas frias, escuras e sufocantes – fosse transposta em uma moldura decorativa e recebesse uma aura trágica de cunho social que ela não possui na realidade efetiva. Um exemplo ilustrativo desse caráter pictórico de Zola pode ser aferido logo inicialmente no romance, quando descreve detalhadamente as construções que compõe a paisagem dos complexos das minas de carvão:

[...] ao nível do solo, outro espetáculo o fazia parar. Era uma massa pesada, um amontoado de construções de onde se levantava a silhueta da chaminé de uma fábrica. Raros clarões saíam das janelas sujas, cinco ou seis lâmpadas tristes pendiam do lado das vigas de madeira enegrecidas do edifício, alinhando vagamente perfis de cavaletes gigantesco. E, dessa aparição fantástica, engolfada na noite e na fumaça, um único ruído se elevava: o arfar grosso e prolongado de um escapamento de vapor, que não se via. [...] começava a perceber cada uma das partes da mina, o galpão preto onde o carvão é peneirado, a torre do sino do poço, a vasta casa da máquina de extração, o torreão quadrado da bomba do esgoto. [...] uma chaminé que mais parecia um chifre ameaçador, dava-lhe a impressão de um animal voraz e feroz, agachado à espreita para devorar o mundo. (Zola, 2007, p. 14 -15)

A análise minuciosamente descritiva de Zola ao caracterizar a mina de carvão e seus arredores produz um efeito poderoso, mas mostra que o escritor francês, movido por um impulso banalmente prosaico de seu tempo, sofre de uma carência de verdade da essência da realidade objetiva, e acaba promovendo uma distorção das proporções reais da vida. Em *Germinal*, ocorre um engrandecimento falso, pois o “animal maligno” da mina, cujo “os elevadores subiam e desciam com o seu deslizar de animal noturno, tragando homens que a goela do buraco parecia beber” (Zola, 2007, p. 36), nada mais representa do que uma distorção de sentimentos que, em si, não são de modo algum grandiosos. Dessa maneira, a mina de carvão, assim como seus enfraquecidos operários, tornam-se, em *Germinal*, apenas um símbolo

do declínio do realismo e expressão máxima de uma reação psicológica, pois “constrangido pela necessidade material, [Zola] é já um escritor profissional no sentido da divisão capitalista do trabalho” (Lukács, 1968, p. 57).

A transição do realismo para o naturalismo, que Lukács assinala pela obra de Zola, possui uma evidente relação histórica. Essa relação determinante da transformação do narrar para o descrever diz respeito à evolução tomada pela classe burguesa, que rebaixou os escritores ao nível de observadores das grandes lutas históricas, reduzindo essa grande força propulsora do desenvolvimento social à mera monotonia da vida mediana. Enquanto os principais escritores realistas do século XIX representavam efetivamente as transformações de seus tempos, apesar de Gustav Flaubert e Émile Zola também representarem artisticamente a realidade, Lukács diz que eles recusaram a participação ativa na vida de uma determinada sociedade, no caso a sociedade burguesa já cristalizada pós-48. “Por isso, como solução para a trágica contradição do estado em que se achavam, só puderam escolher a solidão, tornando-se observadores e críticos da sociedade burguesa” (Lukács, 1968, p. 56 -57).

A contemplativa e estéril reprodução da realidade objetiva nos naturalistas, em geral, é um modo de distanciamento da *práxis* social. Essa contemplação, no entanto, não pode ser confundida com a tipicidade, categoria fundamental da estética realista, que pressupõe como necessário o distanciamento contemplativo da realidade cotidiana para fazer ampliar situações típicas no âmbito da realidade cotidiana média. O que acontece é que, os naturalistas, rebaixados à condição de espectadores da realidade, perdem-se no “intricado dos detalhes, e tais detalhes aparecem como equivalentes, pois a vida não hierarquizou através da *práxis*” (Lukács, 1968, p. 67). Nesse sentido, as qualidades humanas são aplainadas umas ao lado das outras e são descritas de modo especializado, ao invés de se realizarem organicamente nas ações, mesmo que contraditórias, e de manifestarem assim a unidade da personalidade em suas múltiplas manifestações.

À falsa vastidão dos horizontes do mundo externo corresponde, no método descritivo, um estreitamento esquemático nas caracterizações humanas. O homem aparece como um “produto” acabado de componentes sociais e naturais de várias espécies. (Lukács, 1968, p. 80)

Em *Germinal*, a insanidade, a violência e a inumanidade são alguns exemplos de características humanas que surgem na atribuição de uma “miséria hereditária”, isto é, uma herança genética de características sociais, que se justifica, por exemplo, através do alcoolismo.

Basta pensarmos na caracterização do mineiro Etienne Lantier, personagem desse romance que é profundamente determinado por essa sociologia positivista:

O sangue começou a ferver na cabeça de Etienne. [...] A necessidade irresistível de matar possuiu-o, uma necessidade física, a excitação sanguínea de uma mucosa que determina um violento acesso de tosse. Aquilo explodiu, fugiu ao seu controle, sob o impulso da lesão hereditária. Agarrou-se a uma lasca de xisto da parede, puxou-a e arrancou-a, enorme e pesada. Depois, com as duas mãos, com força dobrada, abateu-se sobre a cabeça de Chaval. [...] O cérebro salpicou o teto da galeria, um jato purpúreo corria da ferida, igual a uma fonte [...] o corpo no chão parecia um montículo negro de restos de carvão. Etienne, curvado, observava-o com as pupilas dilatadas [...] voltavam-lhe à memória todas as suas lutas, esse combate inútil contra o veneno que dormia nos seus músculos, o álcool lentamente acumulado da família. E, no entanto, só estava ébrio de fome, mas o longínquo alcoolismo dos pais bastara para matar [...] uma alegria fazia pulsar seu coração, a alegria animal de um apetite enfim satisfeito (Zola, 2007, p. 410 – 411)

Não somente a personalidade humana é objeto de preconceitos pessoais do naturalismo, mas, com a perda da narração, os próprios objetos descritos perdem sua importância nos momentos concretos da ação humana. Os pormenores adquirem uma significação exterior e não mais dependem da ação ou do destino dos homens. O elemento fenomênico é elevado ao ponto de tornar-se praticamente autossuficiente. Essa autonomia dos objetos acaba por conferir aos próprios personagens a feição de natureza morta, de um “produto” acabado; os homens tornam-se objetos desprendidos das relações com os meios sociais – são seres estáticos dentro da moldura do mundo. Em síntese, o pensamento de Lukács é conclusivo: “O método descritivo é inumano” (Lukács, 2010, p. 177).

307

A superioridade artística das narrativas de Franz Kafka, em relação ao naturalismo, reside justamente no fato de que, as obras do escritor tcheco alcançam a proporção entre o sentimento e o acontecimento, entre os anseios e sua tradução em ações efetivas, correspondendo ao caráter real e sócio-histórico desses sentimentos. Aos olhos de Kafka, constitui-se uma espécie de lei em que os esforços humanos tenham de fracassar, sobretudo porque as circunstâncias do processo de modernização do mundo exterior opõem-se fortemente à autonomia e porque mesmo as circunstâncias minimamente favoráveis não são o suficiente para impedir que o homem seja consumido por seus infortúnios e caia em fatalidade. Em *O processo*, enquanto o processo circula pelos corredores incompreensíveis da lei, Josef K. se consome em anseios. Quando propõe uma resistência ao aparelho burocrático, tem de morrer.

Para melhor ilustrar essa questão, podemos tomar como exemplo um breve percurso dos percalços do protagonista até a passagem final da obra: a morte de Josef K. No percurso de sua jornada, com seu processo que aos poucos vai lhe gerando condições quase enfermas de debilidade, contra as quais a razão não parece mais conseguir atuar e se torna inócua e insuficiente, as falsas amizades, os amores efêmeros, os acessos de desânimo, os sofrimentos familiares (uma vez que o processo de Josef K. simboliza ao seu núcleo familiar uma condição de desgraça), as rivalidades sufocantes, sobretudo no ambiente de trabalho; o desgosto e a fuga de uma vida monótona e principalmente os entusiasmos frustrados e reprimidos sobre o encaminhamento de seu processo são seguramente as circunstâncias e as razões que impedem o próprio amor à vida de Josef K, isto é, essa força impulsionadora da personalidade. É precisamente essa ausência que leva o protagonista a não resistir diante da iminência de sua morte.

Franz Kafka, cujo um dos importantes méritos está em ter estilizado situações-comuns de forma brilhante, tentou demonstrar através de seus inúmeros protagonistas, mas principalmente de Josef K. que a entrega à morte é uma ação naturalizada, mas que não se deve considerá-la um ato de coragem; sobretudo, Kafka sustentou a ideia de que é mais digno resistir ao desespero do que a ele sucumbir. Mesmo diante de todos esses obstáculos que foram listados anteriormente, Josef K. propõe resistência ao aparelho burocrático, principalmente em sua dispensa do advogado e na recusa em seguir os modelos de submissão do tribunal. Quando Josef K. se vê incansavelmente impedido pela forma leviana com que as instituições dispõem das vidas dos outros, a forma como distribuem a justiça com um variado modelo de práticas incompreensíveis, de castigos e de instrumentos de suplício para a sanção de seus desígnios incertos (lembramos, por exemplo, dos dois funcionários do Tribunal sendo punidos a chicotadas dentro do almoxarifado do Banco); quando Josef K. vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria, então não se entende com que direito se poderia exigir da representação do indivíduo no século XX que ele preservasse em si mesmo uma existência mais empenhada que é constantemente humilhada e rebaixada pelos hábitos mais corriqueiros, pelos preconceitos e pelas leis incompreensíveis que preenchem aquele cotidiano no século XX.

Entre as causas do desespero que levam Josef K. a conformar-se com seu fim, descobre-se as injustiças, ou melhor, a falta de justiça como fator dominante. As relações entre os interesses e os ânimos, as verdadeiras relações entre os indivíduos ainda estão a ser projetadas no futuro, e a morte não é mais do que um dos sintomas da resistência geral àquilo

que nos avilta a dignidade. Nesse sentido, a entrega de Josef K. à morte é sintoma de uma descrença, um cansaço em estar contado entre os tantos acusados do Tribunal e porque se insurge contra a ideia de assumir um lugar “honroso” entre aqueles que compactuam com o funcionamento dessa instituição. Na subordinação de Block vê-se que o espírito da exclusão não tem freios em suas extravagâncias; as humilhações e os descasos de Huld para com seus clientes acusados avança até a imbecilidade. Diante disso, vê-se claramente que, na ausência de algo melhor, a entrega à morte seja talvez um último recurso de resistência contra os males da vida privada.

No naturalismo, os personagens são idealmente preconcebidos, isto é, são anteriormente determinados por uma sociologia positivista, que substitui a realidade histórica na tentativa de elaborar caminhos que deveriam ser seguidos por arquétipos criados. Vemos, de maneira ainda mais evidente em *Germinal*, que Etienne é um modelo “científico” de homem, e o mundo circundante da mina de extração de carvão serve apenas ao propósito de apresentar uma espécie de estudo monográfico. Franz Kafka, por outro lado, não conhecia de antemão a matéria que iria encontrar no desenvolvimento do real: o nazismo alemão. Não há em Kafka a descoberta antecipada de modelos esquemáticos e sua simples reprodução na produção literária. Os burgueses de suas obras, por exemplo, manifestam em si sempre características de um certo momento histórico. Assim, pelo menos os protagonistas kafkianos não são típicos de uma certa espécie de elemento social fixo, como a classe, mas típicos no sentido de expressarem os sentimentos e as ações possíveis de um momento histórico particular. Existe em *O processo* aquilo que significa o grande equívoco do naturalismo de Émile Zola: os tipos estão em pleno movimento e evolução no mundo próprio da obra que, sem exceção, diz respeito à particularidade refletida. De fato, na novela de Franz Kafka, os homens constroem os seus destinos, ainda que alicerçados em uma distorcida noção de autonomia, mas, de forma alguma, os seus destinos estão sob a influência de “maldições hereditárias” do pensamento positivista.

Contudo, é necessário chamar atenção para o fato de que a ideia das possibilidades de ação na novela não carrega, de maneira geral, um sentido positivo, sendo necessário problematizar a construção social das relações que se dão no interior da novela. A pergunta que fica é: quando os personagens podem agir com certa liberdade ou autonomia, como se dão essas relações? Vemos no curso da narrativa que para o protagonista de *O processo* é predominante, por exemplo, que suas ações, sua autonomia, sejam mediadas pelo papel feminino. Quando analisamos estas relações, percebemos, por vezes, uma normatização de uma conduta que podemos definir como grosseira e abusiva, geralmente mediada por uma relação de poder. Há,

nesse sentido, inclusive, uma herança romântica das relações, onde Josef K. visualiza em si a figura do homem que protege e guarda a mulher, esta sempre representada como a figura do sexo frágil.

Esses relacionamentos marcadamente negativos expressam uma violência que, na novela de Kafka, apesar de nem sempre deixar marcas físicas aparentes, não deixa de representar uma brutalidade contra a dignidade e a moral, que conseqüentemente abala profundamente o espírito dos personagens. Conceitualmente podemos definir esses relacionamentos abusivos como aqueles em que há predominância, isto é, excesso de poder de um sobre o outro - principalmente na relação entre os acusados e os funcionários da justiça -, ou ainda, o desejo de obter informações e controle do outro, de modo a tê-lo exclusivamente para si – esse se expressa significativamente nas relações entre Josef K. e os entes femininos. Esta é sem dúvida uma das representações de maior impacto na literatura de Kafka, que mais uma vez dá contornos exagerados para comprovar o absurdo e o abuso das próprias relações. Prova disso é a resposta padrão que Josef K. recebe sempre que questiona os interesses por trás de seu processo, ou demonstra um desconhecimento do funcionamento do sistema que lhe oprime: “Tanto pior para você”. Percebe-se logo que os relacionamentos são marcados por uma antipatia repulsiva que por vezes é traduzida em um apreço excessivo pela própria condição: “Esqueceu-se de que, não importa o que formos, diante do senhor somos no mínimo homens livres, e essa superioridade não é pequena” (Kafka, 1997b, p. 16).

Marx, em sua coletânea de breves artigos intitulada *Sobre o suicídio* (2006), realiza uma análise de quatro importantes casos de suicídios ocorridos na França no século XIX. A partir dos arquivamentos policiais narrados por Jacques Peuchet, Marx apresenta uma instintiva crítica da sociedade burguesa da época e de suas instituições privadas. Nisso, o importante pensador alemão desvela os principais fatos sociais que contribuem às injustiças que perpetuam a opressão, sobretudo contra as mulheres. Nesse sentido, Michael Löwy define esse texto de Marx como “uma das mais poderosas peças de acusação à opressão contra as mulheres já publicadas” (2006, p. 18). Dessa intrigante publicação de Marx podemos depreender que as formas de poder (sobretudo aquelas das estruturas familiares) são um elemento histórico que permeou e continua atuando na construção daquilo que denominamos como sociedade, principalmente através de princípios e leis que constroem as visões de moral que parametrizam o comportamento dos indivíduos. Esse poder se deu, inicialmente, através de dogmas religiosos, onde o imaginário da figura religiosa, um ser superior, simboliza o detentor de decisões místicas, isto é, aquele que pode elevar os homens à redenção nos céus ou rebaixá-los à desgraça

do inferno. Não é à toa, portanto, que Josef K. visualize no sacerdote da catedral uma última e desesperada possibilidade de resolução de seu processo. No entanto, esperava-se do protagonista apenas uma confissão de seus crimes e o sacerdote logo adverte sobre o processo: “Mas temo que vá terminar mal” (Kafka, 1997b, p. 258).

Muitos dos personagens em *O processo*, inclusive o próprio Josef K., agem de maneira semelhante quando o momento lhes é oportuno. Basta recordarmos, por exemplo, logo no início da novela, quando Josef K. é abordado pelos oficiais da justiça e o guarda Franz zomba da pretenciosa inocência do acusado, quando este afirma não possuir culpa nenhuma ao mesmo tempo em que admite também seu desconhecimento das leis. Vê-se nesse momento que a relação se dá com sinal negativo, pois, os oficiais, ao que parece, dão a entender que pessoas da alta hierarquia da justiça, pessoas com informações mais detalhadas sobre o processo, são inacessíveis aos acusados – estes, considerados a escória da sociedade. É neste jogo de poder, quando analisamos as relações no interior de *O processo*, que encontramos por vezes os relacionamentos abusivos. Quando se trata mais especificamente de Josef K., em suas relações interpessoais com mulheres, a “liberdade” e a “autonomia” descortinam comportamentos abusivos. Neste modo relacional há predominância de poder ou de interesse de um para o outro, um desejo às vezes implícito de tomar para si, e tão somente para si, o outro.

É perceptível esse modelo comportamental a partir do relacionamento da mulher do oficial com o estudante de direito. Nessa passagem específica da novela vê-se que os comportamentos abusivos são frutos de uma construção social do poder, de uma crença em um modelo de hierarquia que pressupõe uma importância e a partir desta “importância” surge a ideia do homem como aquele que protege, que controla, que toma para si tudo o que quer, uma ideia de totalidade em que tudo vê e tudo sabe em face daquele que é desejado. O depoimento da mulher esclarece:

O homem que na ocasião me abraçou já me persegue faz tempo. De modo geral não sou atraente, mas para ele eu sou. Nesse caso não há defesa, até o meu marido se conformou; se ele quiser manter o emprego tem de suportar isso, pois aquele homem é estudante e é previsível que terá mais poder ainda. Ele está constantemente atrás de mim, tinha acabado de sair quando o senhor chegou. (Kafka, 1997b, p. 67)

Nesse contexto, inclusive, o estudante se sente absolutamente confortável nesta posição. Mas o abuso não surge apenas deste personagem. Diante do entendimento desse modelo de relacionamento entre os funcionários do tribunal, Josef K. exerce um controle e age

com uma relativa manipulação tentando convencer a mulher a ajudá-lo contra o tribunal, levando-o a áreas restritas e mostrando documentos aos quais ele não teria acesso. No entanto, apesar dessa tentativa, surge junto a isso um sentimento de desprezo e repulsa pela condição da mulher. “Então é isso”, anuncia o protagonista, “ela se oferece a mim, está corrompida como todos aqui, ficou farta dos funcionários do tribunal, o que é bem compreensível, e por isso elogia o primeiro estranho que aparece” (Kafka, 1997b, p. 69). Diante dessa reflexão, Josef K. então decide por recusar a ajuda da mulher; primeiro por enxergar nela um ser descartável, corrompido pelos desejos dos funcionários e também por não corresponder ao modelo hierárquico de poder, ele diz: “Para me ajudar de fato, seria preciso ter relações com altos funcionários. Mas a senhora certamente só conhece os subalternos que circulam aos montes por aqui” (Kafka, 1997b, p. 69).

Quando vemos esses modelos das relações de Josef K., que denominamos como abusivas, percebemos por vezes uma normatização da conduta, uma vez que ela praticamente se repete em todas as relações com mulheres. Nesse sentido, a conduta abusiva inicia-se de modo sutil e aos poucos ultrapassa os limites causando sempre um mal-estar. Basta recordarmos, por exemplo, as insistências de Josef K. para entrar no quarto da senhorita Bürstner, mesmo contra a sua vontade. Há nesse momento, inclusive, uma romantização das ações do protagonista, uma vez que sua paixão pela personagem o faz acreditar que ocupa um espaço de proteção e cuidado para com ela. A crença dominante é a que tais atitudes não representam um abuso, Josef K. se vê preocupado com a integridade e com a dignidade de Bürstner, enxerga-se como aquele que protege e zela por sua paixão. Quando a personagem então pede ao protagonista que vá embora e a deixe sozinha, Josef K. utiliza da violência para exercer o controle da situação: “K. pegou-a pela mão e depois pelo pulso. [...] Ele procurou agarrar outra vez seu pulso” (Kafka, 1997b, p. 43). Comportamentos desse tipo são típicos, o ciúme, a possessividade e a tentativa de controle sobre o gênero feminino são reflexos dessa própria estrutura burocrática da justiça, na qual o homem tem a sua masculinidade forjada a partir de uma relação de poder e domínio sobre o outro, na dominação simbólica que são eles próprios consequências dessa estrutura. Ainda porque dentro desse padrão social hierárquico de *O processo* entende-se que as condutas, sobretudo dos homens, estão imbuídas de uma ordem superior e positiva. Essa compreensão, no entanto, reflete uma alienação das relações uma vez que a característica do machismo, tão presente na narrativa, nada mais é do que uma consequência da potencialização da especialização da divisão social do trabalho no tempo do desenvolvimento capitalista monopolista.

O processo de modernização que influi diretamente na construção dos romances naturalistas determina, também, a construção do enredo das novelas de Kafka. Dois motivos conectados de modo totalmente exterior constituem um dos fundamentos de *O processo*: a ação política entre o Tribunal e Josef K. e o episódio amoroso com Leni. Seu entrelaçamento é totalmente exterior. Josef K. é absolutamente alheio aos interesses vitais do tribunal, ou até mesmo, à luta de vida ou morte por sua inocência. Mas, na novela, esse alheamento torna-se veículo de uma ação na qual Josef K. ocupa o lugar central, em razão precisamente de seu alheamento ao cotidiano do mundo moderno da mercadoria. Aqui, porém, desdobra-se uma ação política complexa e, por isso mesmo, uma ação que requer uma figuração muito ampla, com a qual o destino de Josef K. não se conecta organicamente. Na novela, as relações sociais são marcadas por acaso ou acidente. Na figuração, porém, o acaso acaba por estabelecer uma relação estreita com a questão principal. Apesar de o acaso ocupar a maior parte da novela, isso não significa dizer que reduz a questão principal a um mero episódio, mas o acaso e a questão principal ligam-se de modo a formar uma unidade.

O acaso certamente confere à novela a impressão de uma ausência de relação entre a ação política do tribunal e a fatalidade da condição humana de Josef K. No entanto, ela serve precisamente à intenção de clarificar a mudança sofrida pelo sentido histórico nessa época. A ação política aparenta uma carência de vida não pela sobrecarga de descrições de objetos desnecessários, mas porque ela não consegue estabelecer uma relação perceptível com a *práxis* social, isto é, com uma forma concreta qualquer de vida popular que possamos reconhecer. Na novela, tanto os funcionários do tribunal quanto os acusados são uma massa caótica que age de modo irracional. Ainda que nos seja exposto – com uma insuficiência de detalhes – como o embate surge do fato de Josef K. não compreender seu processo, esse conflito está em função de representar as forças sócio-históricas e humanas concretas que fazem com que tais conflitos assumam precisamente essa forma. É necessário que o Tribunal, e suas questões, permaneçam como um fato histórico irracional, pois somente assim Franz Kafka alcançará na figuração desse mundo a essência de sua realidade. Nesse sentido, como as ações humanas são consequências diretas de causas sócio-históricas, articuladas em personagens sob uma forma modernizada, elas acentuam ainda mais o conhecimento geral e fortalecem ainda mais profundamente a realidade social de todo acontecimento.

Com Franz Kafka, tem início um desenvolvimento em que a desumanidade do material e da figuração, a atrocidade e a brutalidade do século XX tornam-se um caminho que serve ao propósito de incitar no herói a defesa de sua própria dignidade. Essas características negativas

ocupam um lugar central porque a figuração da questão principal, o processo de Josef K., é obscurecida pelos processos próprios do capitalismo. A verdade da figuração dos contextos sociais e humanos – ainda que desumanos, cruéis e brutais – substitui a descrição de objetos que amplia e destaca o mundo para além de seu real significado. Ao mesmo tempo, essa verdade surge de um poderoso desejo do homem moderno de escapar da sufocante monotonia do cotidiano. É da recusa das incompreensíveis e mesquinhas determinações burocráticas que surge a figura real de Josef K., opondo resistência ao mundo. Nesse sentido, Kafka, com sua extraordinária sensibilidade artística e com uma ética de esquerda, inicia aqui a reviravolta da literatura moderna de vanguarda. A evolução para o capitalismo de monopólios é não apenas um processo de nivelamento e banalização da vida, mas também um processo de reificação.

Nesse sentido, o próprio Kafka encontra-se no início dessa reviravolta. E é muito característico, tanto para ele quanto para todo o desenvolvimento da literatura de vanguarda no processo de decadência do realismo burguês, que essas tendências apareçam em suas representações artísticas da sociedade moderna. Em suas figurações, é nítido o desprezo diante do prosaísmo da vida burguesa moderna. Esse sentimento manifesta-se com imensa força, porém de modo muito diferente, conforme a reposição estética. De maneira geral, suas narrativas compartilham de uma mesma temática contemporânea. Kafka concentra sua ironia na figuração da alienação do cotidiano burguês, principalmente em figuras que representam a burguesia média. Como um verdadeiro escritor realista que é, Kafka preocupa-se com a representação da essência daquilo que constitui um dos aspectos reais desse cotidiano. Essa essência, por vezes, manifesta-se em figuras dramáticas esgotadas, não é um acaso que muitos de seus personagens apareçam acometidos por absurdas enfermidades que arrancam suas forças. O capitalismo envenena as relações sociais ao ponto em que os homens, envolvidos nessas relações, sentem um peso tão grande em suas vidas, que as ações mais banais os deixam esgotados. Esse cansaço, muito característico em personagens como Gregor Samsa de *A metamorfose*, Block, os acusados do Tribunal de *O processo* e a família de Amália de *O castelo*, por exemplo, está relacionado à incapacidade dos homens em reagir às condições opressivas em que vivem. São precisamente essas tendências desse modo de representação que consagram Kafka ao nível de um profundo realista das formas desumanas da vida capitalista.

Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe* (2018), já chamava atenção para o modo como a burguesia perdeu a capacidade de conduzir as sociedades em um mundo em que o capitalismo usurpou a consciência da compreensão da totalidade do funcionamento da economia. “Tudo que aparece no trabalhador como atividade de alienação aparece no não-

trabalhador como condição de alienação” (Marx, 2004, p. 90). Como consequência, a realidade concreta do homem se torna hostil em relação a ele, convertendo-se em um mundo alienado, irracional.

Nosso objetivo é apenas mostrar o ponto em que essa dupla tendência do seu desenvolvimento [a alta especialização e a alienação] se impõem filosoficamente no pensamento da sociedade burguesa: ela domina cada vez mais os detalhes de sua existência social, submete-os às formas das suas necessidades, mas, ao mesmo tempo perde, de maneira igualmente progressiva, possibilidade de dominar intelectualmente a sociedade como totalidade e, deste modo, a sua vocação para liderá-la (Lukács, 2018, p. 259)

Isto é, mesmo Josef K., funcionário de um banco da alta burguesia que pertence a uma classe que, em tese, se beneficiaria do modo de produção capitalista, não está livre das suas consequências negativas. Fica claro, portanto, que até mesmo para as esferas da burguesia a sociedade capitalista é incompreensível em sua totalidade. A situação instituída “por esse sistema de produção torna o sentimento de alienação do homem nas sociedades modernas muito mais profundo do que em qualquer outra época” (Neto, 2017, p. 55).

Como vimos, porém, as narrativas de Kafka simbolizam, na transição do século XIX para o XX, uma libertação artística dos grilhões da superfície artificial e monótona do naturalismo. Tudo o que, na figuração dessa realidade, ele teve de abandonar¹, em virtude de um compromisso com o realismo, ganha aqui sua plena expressão. E aqui se mostra com clareza a ruptura de sua vanguarda com o naturalismo em todas as limitações sociais, morais e ideológicas: Kafka de fato não é um apologista do presente capitalista, sua recusa apologética possui, em determinada medida, raiz nas grandes tradições populares e democráticas do passado, ainda que não consiga dimensionar nenhuma perspectiva de futuro. No entanto, diferente dos autênticos realistas do século XIX em que o ódio ao capitalismo se eleva historicamente, em Kafka os sentimentos muitas vezes se manifestam em uma excentricidade e individualidade típicas do capitalismo, expressando a desumanidade que a vida cotidiana tenta por vezes mascarar hipocritamente. Muitos vanguardistas posteriores figuraram de maneira problemática esse aspecto da desumanidade capitalista. Em Kafka, por outro lado, ela aparece na iluminação de uma complexa questão histórica. Com isso, o escritor tcheco revela aspectos de um novo modo de figuração da vida que só mais tarde ganhariam uma difusão geral. Nesse

¹ Do ponto de vista da forma: o colorido artificial e a grandiosidade decorativa dos espaços exóticos. Do ponto de vista material: um sociologismo vulgar e positivista que desperta atitudes excêntricas, em todas as suas extensões e particularidades, condicionadas por um “cientificismo” exagerado.

sentido, a figuração de Kafka é, aqui, tal como sugerem Carlos Nelson Coutinho (2005) e Leandro Konder (1979), “profética” precisamente por antecipar simbolicamente o desenvolvimento futuro e real dos tipos sociais que viriam a se desenvolver na Alemanha.

Para o leitor atento, é evidente que existe uma contradição entre a aversão de Kafka em relação à vida mercantilizada e o modo como ele expressa artisticamente essas tendências desumanas de uma vida débil. Essa contradição, no entanto, não elimina o fato de que ele é um dos mais importantes precursores da representação da desumanização na literatura de vanguarda. É importante ressaltar que essa desumanidade nem sempre provém de uma relação simples e linear diante das tendências desumanizadoras do capitalismo. Karl Marx, em seus *Manuscritos econômicos-filosóficos* (2004), explica o modo como uma sociedade baseada na apropriação privada dos meios de produção e na fabricação extensiva de mercadorias reduz o mundo social ao mundo das coisas. O resultado do trabalho humano, o produto, o objeto, destaca-se do próprio homem, ganhando autonomia e opondo-se a ele.

[...] o objeto que o trabalho produz, seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou no objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação. (Marx, 2004, p. 80)

316

Nesse sentido, *O processo* é um excelente exemplo do modo como a atividade humana criadora sob o domínio da propriedade privada, ao invés de afirmar o homem como tal, nega-lhe a sua própria humanidade. Os acusados e os próprios funcionários sob os desígnios do Tribunal são incapazes de compreender as leis (produto das atividades humanas intelectuais), nisso, não ocorre somente um estranhamento do homem em relação à coisa (a lei), mas além disso, há um estranhamento de si mesmo; resultando em uma sufocante impossibilidade de afirmar-se enquanto ser humano. Esse é, naturalmente, um dos casos mais contundentes tanto na literatura de Kafka quanto na vida.

É apenas a partir dessa modernização dos sentimentos, das representações e das ideias dos homens – combinada a um novo princípio formal da arte vanguardista – que se pode colocar de modo concreto e teoricamente correto a questão do realismo na vanguarda de Franz Kafka. É costumeiro, na crítica literária, tratar de problemas de forma independentemente das questões estéticas gerais e, principalmente, das questões dos gêneros concretos, resultando assim em princípios abstratos e juízos de valores subjetivos. Se traçamos até aqui um panorama que

permite identificar em Émile Zola problemas de forma relativos a uma fidelidade fotográfica que modernizou e preencheu de exotismo a história, só podemos apreender os problemas de forma em Franz Kafka se, ao nos depararmos com eles, estes estão como última consequência artística daquelas tendências que Georg Lukács em *Realismo crítico hoje* determinou de maneira problematicamente enfática como uma tendência determinante do processo de dissolução da arte realista.

Nos debates sobre a literatura de vanguarda, a modernização das técnicas de representação emerge com frequência como oposição contrária ao realismo. Na verdade, em Kafka, trata-se de tendências ligadas uma à outra, que se condicionam e se completam mutuamente. Daqui provém também a necessidade da modernização técnica e formal da concepção real dos sentimentos, das representações e das ideias dos homens em um momento histórico específico, em que o homem, como nunca antes visto, está separado da natureza, tornando-se outro em relação a ele. Da análise do capitalismo empreendida por Marx (1996), o modo de produção capitalista, ao permitir a ampliação do domínio humano sobre a natureza, ocasiona também a perda do controle da realidade social.

317

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (Marx; Engels, 2007, p. 38)

Nesse contexto, as individualidades isoladas não possuem mais tanta importância para que este enorme mecanismo, que é o modo capitalista, possa continuar funcionando. Quanto mais vivo e orgânico é a tentativa de acesso concreto ao ser e à consciência de uma época em que os autênticos valores comunitários tornaram-se incompreensíveis para o indivíduo isolado, mais obvio se torna, na composição ficcional, a necessidade de evitar, no plano da forma, as técnicas que dão expressão a um sentimento e a um mundo de ideias totalmente estranhos a esse contexto. Expressões que não tornam compreensíveis, no século XX, os sentimentos, as representações e as ideias dos homens que foram esmagados pelo processo de reificação do capitalismo.

A plena evolução dos tipos, na transição das literaturas realistas para as literaturas de vanguarda do século XX, ainda são, em boa medida, incompatíveis com a mera descrição. O fato é que esse “caráter inumano” do naturalismo para o qual Lukács chama atenção talvez dê a impressão de ser uma fiel apropriação da realidade monopolista do capital, na qual o homem é reduzido a apenas mais um dispensável elemento da cotidianidade burguesa reificada. A literatura de Franz Kafka, no entanto, é flagrante na desmistificação de propósitos desse tipo. Antes de mais nada, o ato de refletir esteticamente, através de técnicas de vanguarda, a alienação imposta pelo movimento do capital, não significa a exclusão dos combates contra ela – mesmo que na forma de revoltas pessoais e individuais. Ademais, a expressão “natureza morta”, tantas vezes atribuída a Kafka por Lukács, para expressar uma literatura “acabada” aos moldes da realidade capitalista, não significa que absolutamente tudo esteja em forma definitiva e acabada, muito menos que a luta e o desenvolvimento tenham cessado, ainda que nos fixemos na vida de um só indivíduo.

A construção (1998), novela de Franz Kafka que mais se aproxima da dissolução do realismo, é um exemplo da maneira como o simples registro de uma forma acabada perde as múltiplas determinações que levam à uma constituição histórica. Nessa novela, não nos vemos em face de um homem vivo que, no curso da ficção, vá sendo espiritualmente dominado pelo capitalismo. Vemo-nos, na verdade, diante de uma criatura medíocre que passeia pelos corredores apertados de sua toca, os quais são descritos com a mesma consciência débil do seu proprietário alienado. Esse fatalismo, destituído de articulação, em face da inumanidade do capitalismo, determina, por vezes, a ausência de efetiva apreensão dos nexos do real. Uma vez que o personagem já surge adaptado a essa inumanidade do cotidiano reificado, não se exprimem os processos gradativos que o levam progressivamente a se conformar. Daí que Lukács estabelece que “seria um erro supor que o método descritivo reflete adequadamente o capitalismo em toda sua inumanidade” (Lukács, 1968, p. 88).

Em *O processo*, por outro lado, Kafka já no início de sua narrativa nos revela informações importantes para a compreensão do desdobramento da trama: “Alguém certamente havia caluniado Josef K. pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” (Kafka, 1997b, p. 09). De imediato somos levados à intimidade do cotidiano do protagonista. O narrador conta que durante o momento de desjejum, naquela manhã, Josef K. é visitado por figuras misteriosas: tratava-se de alguns funcionários da justiça. Apesar de serem funcionários baixos do Tribunal, como relatam os próprios personagens, “são meros mensageiros”; a descrição destes homens é bastante emblemática, pois tratava-se de figuras de porte, cujo figurino refletia uma exacerbada

racionalização, possuindo “diversas pregas, bolsos, fivelas, botões e um cinto, razão pela qual parecia particularmente prática, sem que se soubesse ao certo para o que ela servia” (Kafka, 1997b, p. 09).

Vê-se que o próprio traje reflete uma racionalização exagerada do sistema que estamos prestes a tomar conhecimento, pois este sistema se reflete na própria maneira com que os funcionários se vestem. O excesso de compartimentações nos uniformes dos oficiais não é, de forma alguma, elemento gratuito; essa característica indica uma necessidade de arranjo que é típica do comportamento burocrático, o que já nos oferece também o indício de que a historicidade se encontra propositalmente disfarçada em sua obra, isto é, ela se revela a partir de pormenores, pequenos detalhes, mas que são de grande importância para a composição da novela. Um exemplo desses pormenores está na ausência descritiva de traços fisionômicos desses funcionários. Como se houvesse o reconhecimento e um estranhamento diante da utilidade desta prática. Essa percepção é comum à novela, sobretudo ao aparelho burocrático que Josef K. se revolta em busca de sua absolvição.

Do desenrolar dessa peculiar situação que toma por assalto o cotidiano do protagonista, vemos logo adiante o diálogo que estabelece o tom da obra como um todo:

- O senhor não tem permissão para sair. O senhor está detido.
- É o que parece – disse K. – Mas *por quê?* – perguntou então.
- Não fomos incumbidos de dizê-lo. Vá para o seu quarto e espere. O procedimento acaba de ser iniciado e o senhor ficará sabendo em seu devido tempo. Ultrapasso os limites do meu encargo quando me dirijo com tanta amabilidade ao senhor [...]. Se continuar tendo tanta sorte como na indicação dos seus guardas, pode ficar confiante. (Kafka, 1997b, p. 11)

É nesta exata passagem que se menciona pela primeira vez o inquirido. Entretanto, outra questão parece tomar maior importância, trata-se especificamente da constante pergunta realizada por Josef K. aos funcionários do Tribunal: “por quê?”. Essa interrogação se estende ao longo de toda a novela e funciona como elemento decisivo e articulador do trajeto de Josef K., que ao longo de seu percurso encontra inúmeros entraves e respostas confusas e frustrantes. Ainda nessa passagem inicial da novela, os guardas então aconselham o protagonista a não utilizar roupas caras, isso porque caso venha a ser preso seus pertences podem ser “extraviados”. A naturalidade dessa questão é um dos modos pelos quais Kafka dá a ver os nexos de sua realidade, o modo como os personagens funcionários encaram a corrupção do sistema revela precisamente a face também corrupta da própria instituição.

– É melhor que o senhor deixe as coisas conosco e não no depósito – disseram –, pois no depósito sempre ocorrem desfalques e além disso lá as coisas são vendidas depois de certo tempo, não importa se o respectivo processo terminou ou não. E como demoram os processos desse tipo, principalmente nos últimos tempos! De qualquer modo, o senhor ao final receberia do depósito o produto da venda, mas em primeiro lugar ele já é em si mesmo exíguo, pois na venda o que decide ou não é o montante da oferta e sim o do suborno, e além do mais, segundo mostra a experiência, essas somas continuam diminuindo à medida que passam de mão em mão e de ano para ano. (Kafka, 1997b, p. 12)

Diferente do que ocorre em *A construção*, vemos que em *O processo* a fatalidade de Josef K. é articulada em suas múltiplas determinações de modo a permitir algumas compreensões dos nexos da realidade. Compreendemos com a passagem acima, pela declaração do funcionário, que a corrupção parece ser uma característica inerente ao funcionamento do sistema que move o processo contra o protagonista. A partir disso, fica claro que os esforços dos homens que trabalham para a Lei não estão em função de fazer cessar a prática, mas servem como uma explicação do modo como essa prática, normatizada, constitui parte integrante da lógica confusa desse sistema. O narrador reafirma essa incompreensão ao descrever, por exemplo, o olhar de um dos guardas: “provavelmente cheio de sentido, embora incompreensível” (Kafka, 1997b, p. 15). Esta frase, embora possa, inicialmente, não chamar tanta atenção, é bastante significativa. Isso porque ela antecipa e traduz a essência da jornada de Josef K., em que a realidade está repleta de significados, mas o personagem é incapaz de alcançar essa compreensão e, assim, dar conta destes significados. Por vezes, essa incompreensão manifesta-se também entre os próprios funcionários da justiça. Isso fica evidente em um diálogo que Josef K. tem com os guardas, momento em que exige ver os documentos legais que comprovam o mandato e o inquérito instaurado contra ele. Nesse momento, os funcionários dizem que não passam de empregados inferiores e que, portanto, não poderiam dar qualquer informação sobre os documentos. Contudo, adverte:

[...] mas a despeito disso somos capazes de perceber que as altas autoridades a cujo serviço estamos, antes de determinarem uma detenção como esta, se informam com muita precisão sobre os motivos dela e sobre a pessoa do detido. Aqui não há erro. (Kafka, 1997b, p. 15)

Josef K. responde então que desconhece essa lei, e questionam-lhes a legitimidade de tal ato considerando essa lei como uma imaginação, algo inventado. No que por fim responde

a um dos guardas: “- O senhor irá senti-la (...) mas não se pode fazê-lo entender nada.” (Kafka, 1997b, p. 16).

Esse comportamento, que, diga-se de passagem, é recorrente na obra de Kafka, não somente reflete uma distorção das atitudes típicas dos burocratas, isto é, aqueles homens que não podem tomar decisões por conta das eventuais limitações na hierarquia da ocupação, como também é uma maneira de representar o lado irracional de um sistema que ironicamente se diz fundamentado em uma lógica de completa e profunda racionalização. Kafka, portanto, em *O processo*, fazendo jus ao exagero inerente ao seu estilo de vanguarda, potencializa essa pretensa racionalização ao nível do absurdo. Ora, fica evidente, portanto, que ao contrário do animal entocado em seu buraco, que percorre as passagens e os túneis de sua toca em busca do resgate da sua condição de alienação da realidade exterior, Josef K. vai aos poucos tomando consciência do desconhecimento do mundo à sua volta e nisso propondo resistência. Entre os próprios funcionários do tribunal, a especialização da divisão do trabalho fez com que os indivíduos perdessem a consciência da realização do seu trabalho, na medida em que não conseguem mais apreender a totalidade do sistema social; um exemplo pode ser visto pontualmente na fala do inspetor que conversa com Josef K.: “Estes senhores aqui e eu somos totalmente secundários no seu caso, na verdade não sabemos quase nada dele.” (Kafka, 1997b, p. 22). Ao longo da novela vemos o mesmo ocorrer com figuras que ocupam cargos mais elevados na hierarquia dessa instituição. Podemos dizer que esse elemento, a ignorância que se dá em função de uma rígida burocratização em que os homens não sabem mais do que aquilo que sua função determina, é um dos fatores que vai aos poucos, gradualmente, agravando a alienação de Josef K. em relação ao meio social em que vive.

Vê-se, na novela, que as ações alienadas que tomam conta do cotidiano do protagonista fazem com que, não somente ele como personagem, mas nós como leitores, deixemos de notar e de nos importar com seus efeitos negativos. A desafortunada resposta de Josef K. ao funcionário da justiça, “Essa lei eu não conheço” é bastante significativa. Não porque ela simboliza uma rendição ou submissão diante das circunstâncias, mas porque manifesta precisamente o reconhecimento da própria ignorância diante de sua condição no mundo que é traduzida em seu processo. Diante dessa perspectiva, o único crime do qual podemos, efetivamente, acusar Josef K., é o de desconhecer os detalhes, os protocolos e as burocracias do mundo em que vive. Entendido dessa forma, o mundo em *O processo* ganha dimensão, não é descrito a partir da consciência débil de seu habitante, mas torna-se uma imensa estrutura que impede aos homens a compreensão de sua totalidade. Carlos Nelson Coutinho (2005) não

deixou de atribuir esse fenômeno a uma consequência direta das bases materiais do capitalismo em sua fase monopolista.

Desse primeiro importante momento da novela desdobra-se a primeira visita ao tribunal. Passado algum tempo desde a visita dos guardas em seu quarto, Josef K. ainda não havia recebido qualquer notificação sobre o andamento de seu processo. Tal desinformação chega a suscitar no protagonista a ideia de que tudo não passara de um equívoco. Isso até o momento em que lhe é informado a possibilidade de se verificar alguns assuntos em relação a um pequeno inquérito em um endereço bastante vago: “numa rua longínqua de subúrbio” (Kafka, 1997b, p. 45). A ausência dos processos descritivos do naturalismo é notório. Kafka poderia dedicar-se a uma extensa descrição do bairro indicado, descrevendo pormenores das numerosas edificações residências dispostas lado a lado, de suas ruas e calçadas. Contudo, o escritor tcheco limita-se a dar um parecer do espírito de Josef K. que sentia aquele domingo como um dia triste e sem graça. O narrador ainda nos conta que, mesmo cansado, o personagem decide ir sozinho e a pé até o local, pois, tomado pela vergonha e pela confusão, não queria que ninguém soubesse aonde estava indo.

A ausência de dados materiais tanto na informação do endereço quanto na cena em que o protagonista passeia pelo subúrbio à procura de seu destino não são, de forma alguma, gratuitas. Essa completa falta de sensibilidade concreta, material, é articulada de modo a não somente evidenciar o estado de espírito do personagem como também é um traço informativo do funcionamento daquele mundo – sempre imprevisível e aleatório. É quando Josef K. encontra-se naquela situação, extremamente irritado, que se recorda de algo que o guarda Willem havia lhe contado anteriormente: “o tribunal é atraído pela culpa” (Kafka, 1997b, p. 49). E a partir desta lembrança o protagonista vai tomando consciência da irracionalização do mundo, pois bastasse escolher, sem qualquer critério, qualquer caminho e, assim, seria inevitavelmente levado até o tribunal. Nesse sentido, o esforço de Kafka para manter qualquer informação sobre o Tribunal e o motivo do inquérito envolto em obscuridade é notável. Se por um lado Josef K. acredita fortemente haver a possibilidade de seu processo não passar de um erro do sistema – uma consequência decorrente da precariedade da organização dessa instituição -, por outro é admitido a hipótese de que, pelo menos aparentemente, o processo, depois de iniciado, é irreversível. Essas contradições são postas em movimento ao longo da trajetória do protagonista, demonstrando o modo como Kafka procura dar proporções absurdas a situações concretas, pois, somente assim, expressaria simbolicamente o caráter rígido e tantas vezes equivocado dos procedimentos burocráticos modernos.

Apesar dessas contradições que são postas em tensão na cena em questão, a audiência, Josef K. não se submete aos desprezos dos juízes e da “plateia do espetáculo”. O acusado de *O processo* inicia um longo discurso² em que relembra a visita dos guardas e dos funcionários do Tribunal à pensão da senhorita Grubach. Em meio à rememoração de todo o constrangimento e violência moral causada pelos funcionários da justiça, o personagem ainda denuncia abertamente a corrupção dos guardas que “quiseram se fazer subornar, com promessas enganosas quiseram subtrair minhas roupas íntimas e minhas vestes, quiseram dinheiro” (Kafka, 1997b, p. 58). Nesse momento da narrativa chamo atenção para o fato de que Kafka demonstra possui uma consciência aguda não somente do caráter burocrático da instituição, mas também mundano e baixo das determinações responsáveis pelo processo judicial de seu protagonista:

[...] não há dúvida de que por trás de todas as manifestações deste tribunal, no meu caso por trás da detenção e do inquérito de hoje, se encontra uma grande organização. Uma organização que mobiliza não só guardas corrompíveis, inspetores e juízes de instrução pueris, no melhor dos casos simplórios, mas que, além disso, de qualquer modo, sustenta uma magistratura de grau elevado e superior, com o seu séquito inumerável e inevitável de contínuos, escriturários, gendarmes e outros auxiliares, talvez até de carrascos, *não recuo diante dessa palavra*. E que sentido tem essa grande organização, meus senhores? Consiste em prender pessoas inocentes e mover contra elas processos absurdos e na maioria das vezes infrutíferos, como no meu caso. Diante dessa falta de sentido do conjunto, como evitar a pior das corrupções entre os funcionários? (Kafka, 1997b, p. 61, grifo nosso)

323

Esse sistema que captura Josef K. em sua rede de incongruências e de incompreensões desencadeia nele, por fim, um estado de espírito que aos poucos vai corroendo-o pela culpa, iniciado pela acusação infundada e que ao longo da narrativa é potencializada pelas circunstâncias ofensivas e repulsivas em que é submetido; diz o personagem: “você se reuniram aqui como ouvintes e espias [...] para me testar; vocês queriam aprender como se deve enganar um inocente!” (Kafka, 1997b, p. 63). É flagrante, portanto, que ao contrário do que pressupõe Lukács em sua crítica à submissão e à passividade dos personagens kafkianos, a alcunha da resignação, pelo menos, não condiz com a caracterização da personalidade de Josef K. É preciso reconhecer que há, desde o início, uma revolta; e ainda que esta se mostre bastante limitada, não deixa de ser uma revolta. Em tempo, é necessário pontuar que as preocupações expressas pelo personagem dizem respeito somente àquilo que está no alcance da percepção de

² A passagem pode ser consultada de maneira integral nas páginas 58 e 59, *O processo* (1997).

sua realidade. Apesar do protagonista ir aos poucos tomando conhecimento das contradições, dos antagonismos e de alguns sentidos que determinam o funcionamento de sua realidade, ele está impossibilitado de realizar uma crítica ainda mais profunda dessa mesma realidade, pois não consegue apreender com clareza a totalidade do funcionamento da estrutura que cerceia e tenta controlar todas as suas ações.

Essa característica da alienação que está presente no protagonista de *O processo* produz barreiras intransponíveis para a ação do indivíduo isolado, pois diminui o seu horizonte de possibilidades – vemos isso expresso na passagem final da novela quando Josef K. é encaminhado para sua execução. É na ideia desse contexto que, para Roberto Schwarz (1981), por exemplo, a organização da novela toma a aparência de uma realidade automatizada e que sempre se desdobra sobre si mesma. Esse automatismo, contudo, remete às instituições burocráticas e ao mercado capitalista da fase de monopólios, que, em última instância, não possui uma relação de dependência com as intervenções individuais para seu funcionamento. Carlos Nelson Coutinho (2005), em sua brilhante análise crítica do mundo reificado de Kafka, evidencia precisamente essa dificuldade que o mundo administrado encontra para dar conta da complexa rede de relações humanas e das suas particularidades – essa questão está muito bem representada quando o crítico desconstrói a ideia do mito da segurança nas narrativas do escritor tcheco.

A autêntica superação do naturalismo por Franz Kafka se dá no conhecimento e na vivência artística de uma realidade objetiva independente de nós. Deve-se conceder a devida importância às obras verdadeiramente realistas do escritor tcheco, pois estas representam a revolta humanista em meio ao mundo capitalista. *O processo* resgata o humanismo que está no cerne da grande arte e literatura da defesa da integridade do próprio homem. A presença de Franz Kafka em um cenário intelectual que se encaminha para o agravamento da dissolução humanista comprova a perenidade e o caráter inconcluso de uma batalha crítica contra o que Lukács (1969) denominou de “época da decadência”.

Georg Lukács, em *Realismo crítico hoje* (1969), conclui os resultados dessa batalha crítica da seguinte maneira: o movimento naturalista que surge na segunda metade do século XIX resulta nos movimentos da vanguarda histórica do início do século XX, quando ainda era denominada sob uma única tendência, o expressionismo. O expressionismo, assim como as outras técnicas de vanguarda, é entendido por Lukács como uma herança do movimento naturalista, pois esses métodos, apesar de não serem utilizados para ampliar a objetividade da realidade como nos romances de Zola, serviram para dar destaque a uma singularidade avulsa

caricatural. Nesse sentido, se o naturalismo já denotava uma determinada destruição da forma estética, acreditava-se que a concepção de mundo subjacente às vanguardas literárias acentuaria esse processo, especialmente se tivermos em conta que a situação é potencializada com as técnicas de montagem cubista e dadaísta típicas da vanguarda literária, longe da organicidade harmônica de conteúdo e forma que compõe o núcleo da estética realista lukacsiana.

A oposição entre naturalismo e realismo foi certamente a mais marcante antítese estética do século XIX. Com a virada para o século XX, a questão do formalismo vanguardista não teve melhor recepção crítica na bibliografia de Lukács; a sua rejeição às inovações técnicas, principalmente à técnica expressionista de montagem, é famosa e renderam inúmeros debates críticos com figuras importantes, tais como Bertolt Brecht e Theodor Adorno. São apaixonados os debates a propósito do que foi dito sobre o expressionismo, e este talvez seja o ponto de partida do tema de maior contradição dentro do arcabouço teórico de Georg Lukács acerca da literatura moderna do século XX. As observações contidas em *Realismo crítico hoje* sobre as experimentações kafkianas demonstram que o repúdio de Lukács às inovações técnicas reside precisamente na concepção de mundo que subjazem às vanguardas literárias, isto é, uma concepção apologética do mundo capitalista.

325

Segundo Ranieri Carli (2012), a primeira menção de Georg Lukács a Franz Kafka está na famosa obra publicada em francês: *La destruction de la raison* (1954). Carli levanta a hipótese de que é possível que Lukács tenha feito uma leitura um tanto quanto tardia de Kafka, em um momento em que o escritor tcheco já estava associado e consagrado junto ao existencialismo tanto pela crítica especializada quanto pelos próprios filósofos existencialistas. A obra *O ser e o nada* (1943) de Jean-Paul Sartre foi determinante para a associação de Kafka junto aos existencialistas, e não foram poucos os estudiosos que enxergaram inúmeras relações da literatura de Franz Kafka como precursora do pessimismo de Martin Heidegger em *Ser e tempo* (1927). Nesse sentido, o contato do filósofo húngaro com as obras do escritor tcheco parece já estar influenciado por essas associações, o que certamente tornou mais fácil as formulações de juízos de valores sobre Kafka como um apologista da economia e da filosofia burguesas: “Atualmente, os representantes literários da economia política diretamente apologética, da filosofia semântica, são os quadros do desespero niilista; é Kafka, é Camus” (Lukács *apud* Carli, 2012, p. 174).

O que Lukács, no entanto, não levou em conta foi a necessidade histórica do estilo de Franz Kafka, o que consideramos um movimento natural e necessário. A primeira grande obra de Kafka – *A metamorfose* (1915) – é seguramente o que de melhor deu impulso ao escritor

tcheco. A novela fez carreira não tanto pela novidade do conteúdo, mas pela maneira nova e ousada de exprimir temas já desgastados. Ao ver de Lukács e Schwarz, naturalmente, a tríplice kafkiana³ era não só criticada de várias maneiras, mas também considerada como tecnicamente exagerada, e estilisticamente utópica. Kafka, nessas obras, está para Nikolai Gógol e Hoffmann, mas também carrega algumas reminiscências de Balzac. Se o comparamos a Balzac, Kafka certamente será considerado muito pobre. No entanto, esteve em evidência depois de Balzac, porque fez sobressair certos pontos, desagradáveis para a consciência e importantes para o progresso da crítica da sociedade, que as formas do século XIX já não dariam mais conta. Nesses textos de Franz Kafka, afirma-se, além de todo o resto, um estilo poderoso. E há uma certa verdade quando dizem que o estilo de suas obras é uma de suas qualidades principais. Através delas, vê-se que, mesmo onde trata-se de temas antigos ao homem, Kafka descobre por si próprio uma nova maneira de figurar uma verdade nova e sobretudo original. Uma audácia provocante contra as torrentes do irracionalismo, paradoxos que lhe permitem desmistificar a razão burguesa vulgar, uma ironia amarga e melancólica, um sentimento de indignação profundo e verdadeiro (que surge de vez em quando contra a miséria do que existe), acompanhado de uma seriedade a favor da luta do humanitário, fazem dessa tríplice kafkiana, e de alguns outros textos, obras que movimentam o espírito de sua época.

326

Referências

CARLI, Ranieri. (2012) *A estética de Gyorgy Lukács e o triunfo do realismo na literatura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

COUTINHO, Carlos Nelson. (2005) *Lukács, Proust e Kafka: Literatura e sociedade no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

KAFKA, Franz. (1997a) *A metamorfose*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1997b) *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998) *Um artista da fome e A construção*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2000) *O castelo*. Trad. Modesto Carone. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras.

KONDER, Leandro. (1979) *Kafka: vida e obra*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

³ Considero *A metamorfose*, *O processo* e *O castelo*, como as três obras mais significativas de Franz Kafka.

LÖWY, Michael. (2006) Um Marx insólito. Trad. Maria Orlanda Pinassi e Daniela Jinkings. In: MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, p. 13 – 21.

LUKÁCS, Georg. (1968) *Ensaio sobre literatura*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1969) *Realismo crítico hoje*. Trad. Ermínio Rodrigues. Brasília – Distrito Federal: Coordenada Editora de Brasília.

_____. (2010) *Marxismo e teoria da literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2º ed. São Paulo: Expressão Popular.

_____. (2018) *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. 3º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

MARX, Karl. (1996) *O Capital – Crítica da Economia Política Vol. 1*. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. (2004) *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. 1º ed. São Paulo: Boitempo.

_____. (2006) *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (2007) *A ideologia alemã*. Trad. Luciano Cavini Martonaro, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

NETO, Bruno Andrade de Sampaio. (2017) *Ideologia e Absurdo na obra de Kafka*. 206f. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

327

SCHWARZ, Roberto. (1981) Uma barata é uma barata é uma barata. In: _____. *A sereia e o desconfiado: Ensaio Críticos*. 2º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 59 – 72.

ZOLA, Émile. (2007) *Germinal*. Trad. Francisco Bittencourt. São Paulo: Martin Claret.

A MISÉRIA ECOLÓGICA: PARA A CRÍTICA AOS ECOLOGISMOS CAPTURADOS PELO CAPITAL

JULIO CESAR PEREIRA MONERAT

Doutor em Serviço Social (UERJ), mestre em Geografia (UFJF), graduado em História (FIC). Professor EBTT no Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais – campus Muriaé. Coordenador da Rede Tecnológica de Extensão Popular (RETEP). E-mail: julio.monerat@gmail.com

Resumo: O artigo parte da contextualização dos problemas ambientais para identificar duas grandes correntes do ecologismo formuladas por Martínez-Alier: “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres”. O texto distingue as referidas correntes para, em seguida, identificar seus reduzidos alcances críticos – do “evangelho da ecoeficiência” por sua vinculação direta ao capital e do “ecologismo dos pobres” por não avançar na crítica aos fundamentos da lógica expansiva do valor. Ao constatar a identidade de fundo entre os ecologismos, a análise de ambos passa a ser objeto da crítica referenciada em Lukács, especialmente por meio do paralelismo dos ecologismos com correntes filosóficas estudadas a fundo por Lukács – fenomenologia/existencialismo e neopositivismo. Na crítica aos ecologismos o texto resgata as formulações lukacsianas sobre ideologia e estranhamento para concluir sobre a necessidade de uma crítica ambiental que vá, em diálogo com a obra marxiana, aos fundamentos necessariamente expansivos do valor.

Palavras-chave: ecologismo, crise ambiental, capital, crítica, ecologização.

Introdução

O presente artigo objetiva realizar uma crítica a formas de manifestações da consciência ambiental – aqui denominadas de ecologismos – a partir de um referencial lukacsiano e, em menor medida, marxiano. Para tanto, busca apresentar em largos traços esses ecologismos partindo de suas caracterizações realizadas por Martínez-Alier (2017), nas quais este autor os classifica como “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres”. O texto não deixa de considerar, como se verá, as limitações analíticas dessa classificação, insistindo, porém, em utilizá-la por considerar que a suposta contraposição entre as correntes do ecologismo por ela descrita é tão somente a aparência de uma identidade mais profunda. É com o objetivo de caracterizar essa contraposição aparente que o artigo descreve, em conformidade com Martínez-Alier, os ecologismos para, na sequência, realizar a identificação de seus elementos mais profundos, que nos levam a considerá-los mais assemelhados do que tal aparência permite vislumbrar.

Dessa forma, após uma breve contextualização a respeito de uma crescente conscientização sobre os problemas ambientais, o artigo descreve, em largos traços, o “evangelho da ecoeficiência” e, logo depois, “ecologismo dos pobres”. A referência a Lukács inicia-se com o regate do paralelismo que ele estabelece entre fenomenologia/existencialismo e neopositivismo realizado pelo autor em sua obra *Para uma ontologia do ser social*. Esse referido paralelismo é a base para, na continuidade, também nós fazermos a proposição de um paralelismo entre as referidas correntes filosóficas analisadas por Lukács e as correntes do ecologismo estabelecidas por Martínez-Alier. Mais do que isso, realizamos também o paralelo analítico entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” para verificar suas contraposições aparentes e sua identidade de fundo no que tange às suas formulações e proposições reduzidas à sociabilidade capitalista. As categorias lukacsianas de ideologia e estranhamento serão a base para a crítica aos ecologismos.

O texto encerra-se apontando brevemente os fundamentos da crítica necessária não apenas aos ecologismos estudados, mas à crise ambiental e à forma capitalista de buscar superar tal crise, consubstanciada na ecologização do capital. É nesse ponto que o texto recorre, ainda que sumariamente, ao referencial marxiano para defender que a crítica efetiva à ecologização – aquela que escapa aos ecologismos estudados e os faz próximos em seus sentidos profundos – é a crítica ao movimento expansivo do capital enquanto valor que se valoriza.

1. Os grandes traços das correntes do ecologismo

Apesar de já percebida de modo localizado ou mesmo assistematicamente, a ideia de que haveria limites ambientais ganha uma formulação mais articulada a partir da década de 1970. Mais exatamente em 1972, o Relatório Meadows – popularizado como *Os Limites do Crescimento* – foi elaborado por uma equipe do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT, na sigla em inglês) com patrocínio de grandes corporações capitalistas, e informava que, se determinados limites dessa relação não fossem respeitados, a sobrevivência humana seria colocada em risco.

Temas como *eficiência e transição energética* passaram a ser conjugados a formas de redução das externalidades ambientais dentre muitos outros que compunham as alternativas para uma produção capitalista que não colocasse sob ameaça aqueles limites apontados. Com o avançar do tempo, os debates sobre os problemas ambientais popularizaram-se, se desdobrando, mais recentemente, na proposição de um consumo ambientalmente sustentável. Contudo, o debate ambiental não se restringia aos espaços de produção e consumo capitalistas, sendo também elaborado por movimentos sociais por meio de diversos ambientalismo, sejam eles mais populares – ligados às classes trabalhadoras – ou mais restritos aos setores sociais médios.

Essa diferenciação entre um ecologismo assumidamente capitalista e outro de cunho mais popular é que fundamentará a classificação dos ecologismos elaborada por Martínez-Alier (2017), que os denominará, respectivamente, de “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” – o referido autor considera ainda o que ele denomina de “culto ao silvestre”, que não será objeto de nossa análise. Nosso foco analítico, portanto, estará dirigido à aparente contraposição entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres”. Apesar das limitações analíticas que uma classificação tão abrangente acarreta, será ela que nos servirá de base para nossa crítica aos ecologismos – da “ecoefficiência” e “dos pobres” – em suas relações com a dinâmica do capital. O objetivo é identificar que, apesar da aparente contraposição entre os referidos ecologismos, estão ambos subsumidos à lógica da valorização do capital e, portanto, mesmo o “ecologismo dos pobres”, que se apresenta como contra-hegemônico, não consegue avançar na necessária crítica aos fundamentos insustentáveis do capital.

Antes de prosseguirmos, é importante deixar clara a limitação teórica da classificação de Martínez-Alier, que ainda assim adotaremos. Não se pode desconhecer que o termo “ecologismo dos pobres” tem uma capacidade heurística reduzida. Afinal, quem são os *pobres*

que praticam esse ecologismo? O autor não deixa isso bem claro, ainda que o estudo por ele empreendido dos movimentos sociais envolvidos na luta ambiental acabe por dar pistas sobre sua caracterização: indígenas, camponeses, negros, sujeitos do chamado *Sul Global* (em contraposição ao *Norte Global*, de elevado grau de desenvolvimento capitalista) e mais uma gama de atores sociais marginais à economia formal.

É nesse sentido que a (in)definição da expressão “ecologismo dos pobres”, ainda que venha ser aqui referenciada, deva ser criticamente considerada dentro do conjunto analítico que Virgínia Fontes (2010, p. 192) designa como *pobretologia*, cujo objetivo descritivo é “eliminar as análises totalizantes sobre as condições internacionais de produção da desigualdade e estimulando financeiramente estudos limitados a mensurá-la, capturando-a como alvo prioritário de atuação ‘coletiva’ mercantil-filantrópica e de expansão do capital-imperialismo”.

Desde o já referido Relatório Meadows até o relatório da vigésima sexta sessão da Conferência das Partes (COP 26), em Glasgow (2021), passando pelas medidas de enfrentamento da pandemia de Covid-19 – que ainda permanece espalhando seus impactos –, verificamos que o tema dos limites naturais permanece central na agenda ambiental. Seja na sua versão em *câmera lenta* – das mudanças climáticas tratadas na COP26 –, seja no tempo aceleradíssimo da pandemia, o fato é que os problemas ambientais, quando considerados como limites externos ao capital, acabam dando margem a interpretações variadas. São essas interpretações e o conjunto de proposições a elas articulado que constituem os *ecologismos* analisados neste trabalho. Grosso modo, o conjunto das diferentes interpretações do colapso ambiental que configura os ecologismos parte de um fundamento comum: o colapso ambiental como obstáculo ao desenvolvimento (nem sempre nominado como capitalista), mas diverge – ao menos aparentemente – quanto às possibilidades postas por tais obstáculos.

Na sequência, discutiremos mais detidamente as grandes correntes do ecologismo apresentadas com o objetivo de apreender os fundamentos dessa aproximação mútua com relação às proposições de ambas a respeito da crise ambiental.

1.1. “O evangelho da ecoeficiência” na sua apresentação por Martínez-Alier

No presente tópico serão delineadas de maneira abrangente as correntes dos ecologismos já mencionadas utilizando a classificação elaborada por Martínez-Alier cujas limitações já foram esboçadas.

Martínez-Alier, professor na Universidade Autônoma de Barcelona, é um destacado economista ecológico e autor de diversos livros sobre o tema, dentre os quais se destacam *Da Economia Ecológica ao Ecologismo Popular* (originalmente publicado em 1992) e *Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração* (originalmente publicado em 2007), livro no qual ele nos oferece a classificação em grandes linhas das correntes do ecologismo que aqui nos servirá de guia. Para sua classificação, ele identifica três grandes correntes do ecologismo: “o culto ao silvestre”, o “evangelho da ecoeficiência” e o “ecologismo dos pobres”¹.

O “culto ao silvestre” é identificado por Martínez-Alier como a primeira manifestação de uma *consciência ambiental* que tinha como principal objetivo a preservação de espaços de natureza originais. Uma de suas primeiras manifestações organizadas acontece com a fundação do *Sierra Club*, uma associação de ecologistas criada em 1892, nos Estados Unidos, voltada à proteção de uma natureza, segundo seus integrantes, ainda *intocada pelo ser humano*. Como já dito, o “culto ao silvestre” não será objeto de nossa análise, tendo em vista que será a contraposição entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” aquela que nos permite a crítica que consideramos necessária. Assim, a segunda grande corrente do ecologismo identificada por Martínez-Alier é o “evangelho de ecoeficiência”, caracterizado como aquele

preocupado com o manejo sustentável ou “uso prudente” dos recursos naturais e com o controle de contaminação, não se restringindo aos contextos industriais, mas também incluindo em suas preocupações a agricultura, a pesca, a silvicultura. Essa corrente se apoia na crença de que as novas tecnologias e a “internalização das externalidades” constituem instrumentos decisivos da modernização ecológica. Essa vertente está respaldada pela ecologia industrial e pela economia ambiental. (2017, p. 38-9)

As palavras-chave para sua compreensão são, conforme Martínez-Alier (2017), “desenvolvimento sustentável”, “modernização ecológica”, “boa utilização” dos recursos, que caracterizam a preocupação do “evangelho da ecoeficiência” com os impactos produtivos em geral, preocupação essa conjugada ao manejo sustentável dos recursos naturais. Segundo Martínez-Alier (2017), os representantes do “credo da ecoeficiência” referem-se à natureza como *recurso natural*, chegando mesmo a utilizarem as expressões “capital natural” e “serviços ambientais” para caracterizarem a *dimensão econômica* em que, para eles, é colocada a

¹ Martínez-Alier utiliza as expressões “o culto ao silvestre”, o “evangelho da ecoeficiência” e o “ecologismo dos pobres” ao longo de seu livro entre aspas, o que reproduzimos aqui.

natureza. Assim sendo, Martínez-Alier identifica o programa dessa corrente ecoeficiente como um programa de *modernização ecológica* que “caminha sobre duas pernas: uma econômica, com ecoimpostos e mercados de licenças de emissões; a outra, tecnológica, apoiando medidas voltadas para a economia de energia e de matérias-primas” (Martínez-Alier, 2017, p. 28).

A ecologia, conforme os *ecoeficientes*, é convertida numa ciência de *gerenciamento* dos problemas ambientais que tem como objetivo limpar ou remediar seus impactos. É clara a *hegemonia* do discurso do “evangelho da ecoeficiência” nos fóruns e espaços multilaterais do debate ambiental, o que leva Martínez-Alier a identificar a vinculação entre desenvolvimento sustentável e os empresários que promovem uma versão, segundo ele, bastante específica do discurso da sustentabilidade, especificidade essa vinculada ao cálculo meramente econômico.

A ecoeficiência pode ainda ser encontrada no programa de transformação do processo produtivo caracterizado na proposta “desmaterialização da produção”. Para a compreensão do conceito de desmaterialização é preciso recorrer às “curvas de Kuznets” (Martínez-Alier, 2017, p. 27), segundo as quais, os modelos de desenvolvimento seriam marcados, em uma fase inicial, pelo aumento da contaminação ambiental e do uso de recursos. Contudo, à medida que o desenvolvimento avança, adentra-se em uma segunda fase, quando são implementadas diversas soluções capazes de conjugar *ganhos econômicos* e *ganhos ecológicos* de forma a caracterizar um desenvolvimento sustentável. Conforme esse entendimento, a desmaterialização seria, portanto, o processo de passagem de um modelo produtivo que *esbanja* recursos e energia para outro em que esses insumos passam a ser racionalmente utilizados, ocasionando, enfim, o crescimento da ecoeficiência do sistema produtivo.

Conforme salienta Sá Barreto (2018), ao realizar uma análise da eficiência energética, será a *eficiência econômica* que se constituirá na preocupação predominante no cálculo capitalista, em detrimento das grandezas físico-naturais. O mencionado autor informa-nos que para diversos autores a eficiência econômica é considerada como a simples substituição de fontes de energia mais caras por fontes mais baratas, revelando seu “caráter predominantemente de otimização econômica” (Sá Barreto, 2018, p. 65). Por detrás do discurso da eficiência energética, não é tanto a redução do consumo de energia que acaba estando no centro das preocupações, mas os *custos* da energia. Sendo assim, cabe-nos indagar: (eco)eficiência de quem? Para quem?² E a resposta pode ser encontrada a partir da verificação da conotação de

² Essas questões são referência para o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB).

eficiência energética largamente mais considerada por seus praticantes: a eficiência econômica – *do e para* o capital, certamente.

Junte-se a essa consideração o fato corrente que caracteriza o chamado *marketing verde*, ou *greenwashing*, que se constitui em uma publicidade que usa os apelos da sustentabilidade para angariar a simpatia de um público preocupado com os impactos ambientais de seu consumo, e verificaremos as limitações da definição de ecoeficiência postulada pelas empresas capitalistas – e até mesmo pelas análises e relatórios dos fóruns globais de debate ambiental. É que a simples colocação do prefixo “eco” reforça uma suposta preocupação com o ambiente que, como visto, não é o fundamento de sua adoção pelo capital. Sendo assim, considerando-se que: 1) a eficiência buscada é aquela que implica em redução de custos para o capital e não necessariamente uma preocupação ambiental propriamente dita – ainda que possa ocorrer, ela não é o fundamento que motiva as mudanças – e que 2) muitas das ações de sustentabilidade promovidas pelas empresas capitalistas não passam de *marketing verde*, podemos concluir que seria melhor entender o prefixo “eco” que acompanha o chamado “evangelho da ecoeficiência” não como referência à *ecologia*, mas sim à *economia* – no sentido que essa expressão tem atualmente.

334

1.2. Martínez-Alier e sua descrição do “ecologismo dos pobres”

“Ecologismo dos pobres”, ecologismo popular ou movimento de justiça ambiental são os nomes que servem para identificar, de acordo com Martínez-Alier, a terceira grande corrente do ecologismo. São, portanto, movimentos “nascidos de conflitos ambientais em nível local, regional, nacional e global causados pelo crescimento econômico e pela desigualdade social” (Martínez-Alier, 2017, p. 39).

Os *conflitos ambientais* são caracterizados por Martínez-Alier como aqueles nos quais diferentes sujeitos sociais possuem interesses *divergentes* sobre a ocupação ou a utilização de uma parcela do ambiente. A divergência decorreria das diferentes formas de uso do ambiente por, por exemplo, empresas e populações, o que pode concretizar-se de variadas formas que vão desde os conflitos decorrentes da extração de um determinado recurso natural até aqueles relativos ao descarte direto ou indireto de rejeitos, passando pelas formas de controle territorial de parcela da natureza até a apropriação intelectual de conhecimentos relacionados ao ambiente. Portanto, dentre as variadas formas de conflito ambiental, algumas possuem uma *dinâmica espacial* própria relativa à localização das fontes de matérias-primas e das áreas de descarte ou

degradação ambiental, enquanto outras possuem uma dimensão imaterial, já que são relacionadas aos modos de vida de grupos sociais afetados pelo conflito e às formas de conhecimento ambiental cuja apropriação é objeto de disputa.

Focando em sua *dinâmica espacial*, verificamos que os conflitos ambientais, grosso modo, caracterizam-se pelo avanço permanente sobre as áreas ainda não ocupadas pelo crescimento econômico. É um avanço que não acontece em espaços caracterizáveis como *vazios populacionais*, já são ambientes ocupados por ampla diversidade de populações que, por sua vez, resistem à perda e à degradação de seus territórios. O “ecologismo dos pobres” reconhece que, ao longo de gerações, os grupos indígenas e camponeses que ocupam esses espaços lograram estabelecer formas de *coevolução* com seus ambientes naturais, o que implicou na conservação da biodiversidade e no desenvolvimento de toda uma gama de conhecimentos relacionada a esses ambientes (Toledo; Barrera-Bassols, 2015). A expansão da fronteira do crescimento econômico capitalista em direção a tais espaços estabelece as condições para os conflitos ambientais.

Devem ser incluídas no contexto do “ecologismo dos pobres” as lutas em favor da *justiça ambiental* (Acsehrad et al., 2009), o que engloba os movimentos que, a partir dos Estados Unidos, definiram-se como movimentos contra o “racismo ambiental”. São movimentos de “luta contra a distribuição desproporcional de dejetos tóxicos diante de diferentes formas de risco ambiental em áreas predominantemente povoadas por populações afro-americanas, latinas ou indígenas” (Martínez-Alier, 2017, pp. 230-1). De um modo geral, há nos movimentos de justiça ambiental uma preocupação com os *pobres dos tempos presentes* (Martínez-Alier, 2017). Por isso, os movimentos pela justiça ambiental questionam a possibilidade colocação em prática de um conceito de *desenvolvimento sustentável* que objetiva garantir o atendimento das necessidades às *futuras* gerações, mas que tem se mostrado incapaz de garantir condições de subsistência para os humanos *pobres de hoje*, no contexto das injustiças ambientais.

Outro elemento do “ecologismo dos pobres” é sua defesa e empenho na construção de uma *ciência participativa* cujo referencial epistemológico seria, conforme o autor em tela, a chamada “troca de saberes”. Com isso Martínez-Alier quer identificar uma forma de conhecimento resultante do *diálogo* entre os conhecimentos tradicionais das comunidades que coevoluíram com seus ambientes ao longo do tempo e o conhecimento científico, diálogo esse que, ainda segundo ele, constitui-se como um *paradigma de sustentabilidade*. Um exemplo nesse sentido, ainda que não diretamente estudado pelo autor, é a agroecologia (Toledo; Barrera-Bassols, 2015) que tem entre seus postulados a conjugação de conhecimentos

tradicionais camponeses e indígenas com aquilo que Martínez-Alier identifica como ciência formal. Forma de conhecimento *dialógica* essa que, por sua vez, é diametralmente oposta àquela desenvolvida por empresas químicas e medicinais que se apropriam dos conhecimentos das comunidades tradicionais com objetivo de estabelecimento de propriedade intelectual sobre aqueles conhecimentos, caracterizando a prática de biopirataria.

Martínez-Alier segue ainda com sua classificação das correntes do ecologismo destacando as peculiaridades de cada uma delas, bem como as interconexões que elas estabelecem entre si – interconexões que corroboram nossa visão, a ser aprofundada mais adiante, de que não estamos diante de um *conflito* entre um movimento hegemônico e outro contra-hegemônico.

Martínez-Alier (2017, p. 39) destaca que “uma coisa que une todos os ambientalistas é a existência de um poderoso *lobby* antiecológico”. Ele não identifica esse lobby com o capital, o que tampouco é feito pelas correntes por ele identificadas e que, por isso, acabam efetivamente restringindo seus horizontes de crítica a uma crítica genérica do crescimento econômico como causador dos problemas ambientais, o que os mantém na superfície da realidade. A lógica expansiva do valor está distante de qualquer consideração pelas correntes do ecologismo identificadas por Martínez-Alier.

336

2. Uma leitura dos ecologismos a partir de Lukács

2.1. Paralelismos lukacsianos: uma chave de leitura para os ecologismos

Antes de avançarmos nas considerações sobre a aproximação de fundo que há entre o “evangelho da ecoeficiência” e o “ecologismo dos pobres”, vamos retomar um paralelismo crítico que certamente iluminará nossas análises. Referimo-nos ao paralelismo crítico elaborado por Lukács (2012) a respeito de, por um lado, a dupla *fenomenologia* e o *existencialismo* e, do outro, o *neopositivismo*. Lukács (2012), ao tratar da fenomenologia/existencialismo e do neopositivismo, evidenciou a parcialidade de suas respectivas formulações sobre a realidade ou mesmo, em sentido mais radical, a condição ideológica desses saberes. Sendo assim, e trazendo para a temática ambiental aqui desenvolvida, a análise crítica de Lukács pode inspirar-nos a realizar um paralelismo entre, de um lado, o “evangelho da ecoeficiência” e o (neo)positivismo e, de outro, entre o “ecologismo dos pobres” e a fenomenologia/existencialismo.

As conclusões de Lukács, que identificam uma aproximação dessas duas grandes linhas do pensamento científico, são a inspiração para que nós verifiquemos as identidades entre “evangelho da ecoeficiência” e o “ecologismo dos pobres”. Todavia, não se tenciona promover um paralelismo que objetiva atualizar a análise lukacsiana ou reproduzi-la como modelo heurístico do tema em estudo. Como dito, essa aproximação nos interessa como uma *inspiração analítica* que busca extrapolar para temática diversa os fundamentos críticos trazidos à luz por Lukács – sem desconhecer os riscos aqui implicados. Começemos, então, com um sintético resgate da análise lukacsiana das correntes filosóficas mencionadas.

Lukács (2012) anota que, com o neopositivismo, a ciência afasta-se das indagações ontológicas e acaba por restringir-se à mera *manipulação dos fatos*. Manipulação esta que certamente *reduz a atividade científica à sustentação da práxis imediata do mundo*. A alegada – mas impossível de ser realizada – negação da ontologia vem ainda acompanhada do predomínio da linguagem matemática, por meio da qual o fenômeno torna-se passível ser manipulado. Recusando a qualquer indagação sobre o *ser*, abre-se caminho para que a ciência se apresente frente aos problemas ontológicos atribuindo a si uma suposta *neutralidade*. Enfim, uma ciência restrita à práxis imediata, que se apresenta como neutra e voltada à manipulação dos fenômenos revela-se como *pragmatismo*.

Por sua vez, e fazendo uma leitura que reconhecemos como bastante simplificada, o conhecimento filosófico que é elaborado a partir das bases da fenomenologia – e do existencialismo – acaba sendo tragado pela *arbitrariedade* metodológica ao colocar as reduções (o colocar a realidade *entre parênteses* postulado pela fenomenologia) que suspendem parte da realidade como fundamento do método. Mais do que isso, a fenomenologia abre mão da relação dialética entre essência e fenômeno ao postular que a essência só poderia ser captada quando a realidade (que inclui dialeticamente essência e fenômeno) fosse asépticamente mantida à distância. Nesse sentido, o existencialismo, como herdeiro da fenomenologia, acaba por avançar para uma concepção *irracionalista* do mundo: “em íntima conexão com a centralização exclusiva do que é ontologicamente relevante no ser humano e seu mundo – a uma concepção irracionalista e abstratamente vazia em relação à gênese real do ser humano ontologicamente em consideração” (Lukács, 2012, p. 102).

Enquanto o neopositivismo representa a síntese dos pressupostos da ciência como *manipulação geral* e (alegada) *neutralidade*, o existencialismo reconhece a *vida estranhada* como *condição humana* – que se aproxima de uma religiosidade ateísta, conforme entende Lukács referindo-se mais diretamente a Heidegger. As diferenças entre essas correntes,

contudo, ocultam suas *posturas comuns* no que tange aos fundamentos da sociabilidade do capital. Ou seja, tanto a manipulação (neopositivista) quanto as alternativas meramente individualistas de enfrentamento da condição humana (existencialista) objetivam *deixar intactos os fundamentos da sociabilidade capitalista*. A prevalência das formas estranhadas decorrentes da manipulação e a convicção de uma quase absoluta impossibilidade de libertação do estranhamento têm, respectivamente, como consequências tanto a satisfação com o caráter manipulado quanto a redução da possibilidade de sublevação à esfera individual.

Realizando o paralelismo entre neopositivismo e existencialismo, Lukács recorda do cardeal Belarmino que, no período de crise da sociedade feudal e transição ao capitalismo, propõe a *convivência de duas verdades*: a verdade religiosa, que era aquela que representava a sociedade feudal decadente, e a verdade científica, que passava a se constituir como elemento da nascente sociedade capitalista. Assim Lukács (2013, p. 451) expõe o contexto da proposição da *dupla verdade* por Belarmino:

Pense-se em que a astronomia heliocêntrica apareceu como teoria científica já na Antiguidade tardia. Porém, ela permaneceu sem influência diante da teoria geocêntrica, justamente por causa dessa contradição com o “mundo” do cotidiano. Essa resistência – fundada na sensação ontologicamente apenas imaginária, mas extremamente importante nos termos prático-cotidianos do homem, de maior segurança dos homens num cosmo cujo ponto central é a nossa Terra – comprovou ser tão forte que, quando as necessidades reais da práxis social trouxeram resolutamente o sistema heliocêntrico para a ordem do dia, defensores inteligentes do estado de coisas existente, como o cardeal Belarmino, sustentaram o ponto de vista de uma dupla verdade: aceitar o heliocentrismo como instrumento útil na práxis econômica e científica, mas simultaneamente, no plano ontológico, no que diz respeito ao “mundo” do cotidiano (do qual, por sua essência, faz parte também a religião), continuar considerando a Terra como centro do cosmo.

338

Seguindo a trilha deixada por Lukács ao fazer o paralelo entre 1) a convivência das verdades religiosas e científicas por Belarmino e 2) a convivência entre neopositivismo e existencialismo, na qual os fundamentos do mundo são mantidos intactos, acreditamos ser possível desenvolver um paralelo dessa situação descrita por Lukács com a convivência contemporânea entre as correntes do ecologismo. De um lado, podemos identificar a ecoeficiência como *herdeira* do neopositivismo, na qual a ciência está, como neste, reduzida à manipulação da realidade e, conseqüentemente, à exclusão do problema ontológico, isto é, o ser social do capital. Do outro lado, ainda que de forma menos direta, é possível realizar um *paralelo* entre “ecologismo dos pobres” e existencialismo/fenomenologia. Alguns elementos desse paralelo entre ecologismo dos pobres e fenomenologia devem ser destacados: o primeiro

deles é uma aproximação de ambos com o irracionalismo, representado, por exemplo, na chamada troca de saberes praticada pelo “ecologismo dos pobres”. Na troca de saberes, expliquemos, todos os saberes compartilhados *são tidos como válidos*, o que conduz a um inescapável relativismo que tem como corolário o irracionalismo, já que a realidade *em si*, para essa modalidade de ecologismo, é incognoscível.

Mas, sem dúvida, o principal elemento a ser destacado é que diversas correntes dos ecologismos, a exemplo do existencialismo e também do neopositivismo, *deixam intocados os fundamentos do mundo*. Isto é, ao estabelecermos os paralelos entre ambos os binômios analíticos – neopositivismo/fenomenologia e “evangelho da ecoeficiência”/“ecologismo dos pobres” – observamos que o reconhecimento de uma imagem racional do mundo e que seja ontologicamente fundada é rejeitada tanto por um quanto por outro³. A aproximação – ou convivência – entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” deve, tal como aquela entre neopositivismo e fenomenologia, ser captada em sua dinâmica contraditória, o que nos remete às considerações lukacsianas sobre Belarmino.

Enquanto Lukács verificou a relação entre a crise da sociedade feudal e a dupla verdade de Belarmino, nós partimos dessa inspiração analítica para relacionarmos a situação de crise ambiental com a convivência da *dupla verdade* no que tange aos ecologismos estudados. É preciso ter claro que o ser social (capital), ao se defrontar com os desafios ambientais, busca alternativas para continuar a reproduzir-se como tal, o que inclui a vigência de formas ideológicas adequadas a esse propósito e até mesmo formas ideológicas críticas, (desde que não sejam críticas ontológicas, é claro – que só surgem nas fissuras decorrentes das contradições do capitalismo).

339

³ Assim se refere Lukács (2012, pp. 104-5) ao sintetizar a recusa ontológica e, ao mesmo tempo, a convivência das correntes filosóficas (neopositivismo e fenomenologia): “O modo mais claro da afinidade antitético-polar entre neopositivismo e existencialismo na história contemporânea revela-se na coexistência ideal – igualmente antitético-polar – entre, por um lado, a técnica manipulatória, nominalista ao extremo, no conhecimento de todo grupo de fenômenos que seja possível imaginar como objetiváveis (portanto, também no conhecimento do comportamento humano), e, por outro, a concepção irracionalista de tudo que esteja fora desse âmbito. Em ambos os casos, apresenta-se como inimiga principal uma ontologia racionalmente apreensível. Quer esta seja rejeitada meramente como “não científica”, quer se pense obter algo oposto pela “intuição” irracionalista, desse ponto de vista se permanece no mesmo plano: a atitude puramente teórica em relação aos problemas ontológicos, a recusa da possibilidade de uma imagem racional do mundo fundada ontologicamente. (...) De fato, pouco importa o grau de consciência dos seres humanos singulares em ação; cada ser humano realiza cada uma de suas ações dentro da realidade, e suas consequências, tanto as externas como as internas, estão inseparavelmente ligadas à realidade, razão pela qual a imagem que o sujeito da práxis em questão possui dessa realidade (de seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente aos motivos, às consequências previstas etc. da própria ação. Jamais a decisão de um ser humano se passa no espaço vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista; ademais, deve-se considerar ainda que tal ponto de referência ‘puramente moral’, puramente interior, para as decisões possui pressupostos ontológicos extremamente concretos”.

Assim, frente à crise ambiental, verificamos que o capital tanto gera o *idêntico a si*, que é representado pelo “evangelho ecoeficiência”, quanto gera o *diferente de si*, no caso em estudo, identificado pelo “ecologismo dos pobres”. Assim sendo, o idêntico e o não-idêntico são elementos do devir do capital na relação consigo mesmo e com as (im)possibilidades de sua superação, ou com sua tentativa por manter-se como forma social. Nessa relação de identidade e não-identidade, o capital necessariamente modifica-se (devir) para conservar-se o mesmo (essência). Encontramo-nos, portanto, diante de formas de enfrentamento da crise ambiental – ecoeficiência e ecologismo popular – que se diferem apenas *aparentemente*. Isto é, as diferenças são apenas *aparentes*, já que ambas as formas de enfrentamento da crise ambiental não apontam para a superação do metabolismo do capital – ou quando fazem, sucumbem a uma suposta racionalidade ambiental (Leff, 2012). Essa *convivência* entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” demonstra os limites da crítica quando restrita ao debate gnosiológico, apontando para a necessidade da crítica que seja capaz de identificar os referidos ecologismos como *formas de ecologização do capital*.

Um aprofundamento da relação entre identidade e diferença mais direcionada ao entendimento da relação entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” pode ser realizado a partir da tendência de desenvolvimento desigual e combinado tal qual apresentado por Lukács. Certamente que não há dificuldade em reconhecer o “evangelho da ecoeficiência” como elemento da legalidade do movimento geral do capital. Mas, é o entendimento dessa tendência de desenvolvimento desigual que nos franqueia reconhecer também no “ecologismo dos pobres” outro elemento da legalidade geral capitalista na condição do *diferente de si*. Apesar de diferente do capital, o “ecologismo dos pobres” é incapaz de apontar para a superação das tramas da sociabilidade capitalista quando tem seu horizonte de mudanças restrito às formas de mediação social fundadas na mercadoria. Ou seja, a crítica elaborada pelo “ecologismo dos pobres” não alcança as bases fundamentais do ser social.

340

2.2. Técnica, conhecimento e ontologia: elementos da crítica

A análise das aproximações entre “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” fica mais perceptível quando consideramos esses dois conceitos a partir da relação entre técnica, conhecimento e ontologia. Nos termos de Lukács (2012, p. 31):

as necessidades vitais da práxis humana, entendidas no sentido mais amplo, estão em interação com visões teóricas dos homens, sobretudo com as

ontológicas. (...) Essa práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem de mundo com a qual possa harmonizar-se e a partir da qual a totalidade das atividades vitais produz um contexto pleno de sentido.

De volta às correntes filosóficas analisadas por Lukács, ele aponta que, apesar de ambas negarem seus fundamentos ontológicos, tais fundamentos não podem ser abolidos. Lukács afirma, por exemplo, que a negação da ontologia pelo neopositivismo é apenas aparente já que a práxis é sempre inseparável do conhecimento, o que acarreta tanto a necessidade de se conhecer o objeto sobre o qual recairá a ação humana, quanto o reconhecimento de que não se conhece a realidade a partir de *lugar nenhum*. Assim, Lukács entende que conhecer um objeto implica em conhecê-lo *a partir de um lugar*, mas salienta que, tendo em vista o caráter extensivo da realidade, o conhecimento será caracterizado pela incompletude, mesmo que sobredeterminado. Sobre o entendimento da relação entre conhecimento e realidade, Lukács identifica que um conhecimento que não corresponde à realidade, um conhecimento falso, não se constitui necessariamente num impedimento para a execução das finalidades a ele articuladas, ainda que dentro de determinados limites.

No quadro da temática ambiental contemporânea, é possível identificar situações em que o conhecimento parcial, manipulatório e mesmo falso de algumas correntes do ecologismo podem desencadear ações que tenham impactos positivos na relação entre sociedade e ambiente. Ou seja, é preciso reconhecer que mudanças técnicas, ainda que circunscritas à manutenção da sociabilidade capitalista, podem, *dentro de determinados limites*, implicar em redução ou mesmo eliminação de alguns dos impactos negativos no ambiente. Um exemplo claro dessa situação pode ser verificado com a incorporação pelo agronegócio de práticas oriundas da agroecologia, como os sistemas agroflorestais (SAFs) e toda uma gama de incorporação de conhecimentos de comunidades tradicionais pela bioeconomia – seja remunerando essas comunidades ou por meio de biopirataria. Mais exatamente, a redução ou mesmo a eliminação de externalidades ambientalmente negativas *não abole a tendência expansiva do capital em suas consequências ambientalmente destrutivas*. São movimentos *localizados* que podem mesmo, em dadas condições, constituírem-se como tendências contra-arrestantes à crise ambiental sem, contudo, derogá-la enquanto tendência. Em termos lukacsianos, podemos retomar a ideia de desenvolvimento desigual e combinado para compreender a possibilidade de o capital conjugar elementos ambientalmente sustentáveis a sua dinâmica que, enquanto movimento totalizante, permanece destrutiva em termos ambientais.

Essa constatação da possibilidade de um resultado positivo de uma ação manipulatória – que salientamos ser sempre localizada e, portanto, incapaz de reverter a tendência ambientalmente destrutiva do capital – tem como contrapartida o reconhecimento de que ações restritas à mudança técnica – portanto, manipulatórias – quando implementadas pelo “ecologismo dos pobres” são incapazes de atingir os fundamentos da reprodução capitalista. São ações que acabam possuindo uma função social dentro da sociabilidade do capital, limitando o alcance da crítica aos fundamentos técnicos (ou gnosiológicos) e não atingindo a figuração de mundo que sustenta tal sociabilidade. Referenciando-nos em Lukács (2012, p. 284), podemos afirmar que tais formas de consciência cumprem uma “função prático-social (...) independentemente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas ou verdadeiras”. Além disso, a prevalência do enfoque na técnica acaba revelando-se uma forma de fetichismo – que, por sinal, aproxima o “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” – já que de maneiras variadas desconsideram a totalidade dinâmica complexa do capital.

Enfim, de modo análogo à situação na qual Lukács identifica que neopositivismo e fenomenologia partilham de uma *figuração de mundo* comum restrita à sociabilidade capitalista – ainda que não reconheçam tal condição –, também podemos concluir que “evangelho da ecoeficiência” e “ecologismo dos pobres” partilham de uma mesma figuração de mundo na qual o horizonte histórico caracteriza-se pela reprodução continuada da sociabilidade capitalista – *ainda que ecologizada*. Alguns dos ecologismos mais críticos chegam a reconhecer a ultrapassagem dos limites ambientais como resultado do capitalismo, mas não identificam *o que* determina que tal ultrapassagem seja inerente ao modo de produção capitalista, isto é, a valorização do capital. Por essa razão, eles buscam contornar tais limites ambientais por meio das fórmulas da ecoeficiência ou do controle dos ritmos que possibilitem a sustentabilidade, fórmulas essas que nada mais são do que formas de ecologização *do próprio capital* postuladas pelo “evangelho da ecoeficiência” e pelo “ecologismo dos pobres”, respectivamente.

Ao evidenciar esse compartilhamento de uma figuração de mundo relativa à ultrapassagem dos limites que não considera o fundamento expansivo do valor como sua determinação, confirma-se o reduzido alcance da crítica do “ecologismo dos pobres” – já que tal potencial crítico não poderia ser esperado no “evangelho da ecoeficiência”. Por outro lado, a efetiva crítica à crise ambiental requer sua apreensão como resultante das determinações intestinas do movimento contraditório do capital. Isso implica na crítica às figurações de mundo que sustentam tanto o “evangelho da ecoeficiência” quanto o “ecologismo dos pobres”. Estamos diante da necessidade de elaboração da *crítica ontológica* (Duayer, 2012), justamente

aquela que parte do reconhecimento da precedência do *ser* em relação à *consciência* e, portanto, identifica as insuficiências da crítica restrita tão somente aos produtos da consciência:

todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (Marx, 2007, p. 43).

A tarefa que se nos apresenta agora é entender o *porquê* do surgimento de formas de conhecimento tais como o do “evangelho da ecoeficiência”, com seu caráter *manipulatório*, e o do *idealismo* do “ecologismo dos pobres”. Faremos essa investigação partindo da categoria lukacsiana da *ideologia*, passando pelo *estranhamento* e chegando a uma proposta de interpretação da *ecologização do capital*.

Como se sabe, Lukács (2013), no segundo volume de *Para uma ontologia do ser social*, aborda a ideologia como forma de conhecimento que tem a função de regular as relações sociais. Assim, considerando uma sociedade de classes,

343

A questão principal é, por conseguinte, que o surgimento de tais ideologias pressupõe estruturas sociais, nas quais distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral. Em síntese: o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes (Lukács, 2013, p. 472).

Essa caracterização da ideologia não se restringe, como se pode verificar, à consideração sobre a condição de o conhecimento por ela veiculado ser falso ou verdadeiro, mas sim à situação em que tal conhecimento passa a ser utilizado para travar os combates referentes aos antagonismos sociais. Lukács assim desenvolve essa questão:

(...) verdade ou falsidade ainda não fazem de um ponto de vista uma ideologia. Nem um ponto de vista individualmente verdadeiro ou falso, nem uma hipótese, teoria etc., científica verdadeira ou falsa constituem em si e por si só uma ideologia. (...) Eles podem se converter em ideologia só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos. (2013, p. 467-8)

Referindo-nos mais diretamente aos ecologismos, é preciso reconhecer que eles se fundamentam em maior ou menor grau em conhecimentos científicos. Esses conhecimentos científicos, contudo, longe daquela (impossível) neutralidade autoatribuída pelo

neopositivismo, assumem a condição de ideologia por estarem inseridos no debate ecológico, no qual os conflitos sociais geram posicionamentos referentes à crise ambiental. Assim, os conhecimentos científicos – ainda que manipulatórios – cumprem sua função ideológica no debate ecológico quando pretendem regular o conflito social relativo ao ambiente, mesmo que não haja necessária intenção direta ou consciente dos envolvidos na produção daquele conhecimento.

Não é difícil verificar o papel ideológico que os ecologismos desempenham. Enquanto o “evangelho da ecoeficiência” busca generalizar os interesses do capital no encaminhamento da crise ambiental⁴, o “ecologismo dos pobres” externaliza ideologicamente a compreensão dos explorados/expropriados sobre o mesmo desafio. Porém, nem sempre – ou melhor, quase nunca – as formas concretas do “ecologismo dos pobres” representam um enfrentamento direto do capital. Essa condição pode ser entendida, por um lado, como demonstração da força ideológica do capital – não restrita ao debate ambiental –, que penetra nas consciências de tal forma que o horizonte da sociabilidade capitalista seja aparentemente o único futuro possível. Por outro lado, há que se considerar que essa consciência, mesmo envolta nessa limitação, não é estática e que, portanto, pode avançar para patamares mais acentuadamente críticos em situações nas quais os conflitos sociais mostrem-se de maneira mais explícita. Enfim, o conflito na sua forma ideológica não admite indicar quais tendências serão predominantes em suas permanentes processualidades⁵.

Assim sendo, podemos dirigir nossa análise à massificação das preocupações ambientais que ganhou terreno nas últimas décadas, identificando essa massificação com aquelas situações nas quais o agir cotidiano de determinados estratos sociais – o que revela que a massificação atinge de modo diferente os diferentes grupos sociais – passa a considerar como relevante para seus comportamentos uma preocupação com a sustentabilidade ambiental, ou seja, um *ecologismo cotidiano*. Por isso tornaram-se populares os cálculos que as pessoas fazem sobre suas respectivas pegadas ecológicas, as ações do tipo da fábula do beija-flor na floresta em chamas – “pelo menos estou fazendo a minha parte” –, e ações cotidianas de redução do consumo de água, separação do lixo para reciclagem, dentre outras mais. Juntam-se a esse

⁴ “O pensamento fetichizado da ciência oficial está sempre direcionado – de modo confesso ou encabuladamente tácito – para transformar a historicidade ontologicamente relevante dos comportamentos humano-sociais típicos numa “eternidade”, numa ‘perenização’ do conteúdo, na qual a continuidade dinâmica do processo real se petrifica numa ‘substância’, em última análise, sempre idêntica” (Lukács, 2013, p. 510).

⁵ Lukács faz uma citação de Engels que não deixa de ter um caráter jocoso: “A história das ciências é a história da eliminação gradativa dessas asneiras, respectivamente, da sua substituição por novas asneiras, que, porém, são cada vez menos absurdas” (Engels, apud Lukács, 2013, p. 492).

ecologismo cotidiano as esperanças massificadas de que a crise ambiental será solucionada pelo avanço da técnica, ou seja, as expectativas de serão encontradas, em futuro breve, alternativas tecnológicas que permitam suplantar os problemas ambientais. O que nos impulsiona a incluir, a partir do enfoque lukacsiano, algumas considerações sobre a *potencialidade da técnica* em estabelecer relações ambientalmente sustentáveis no capitalismo.

A primeira consideração é que, para Lukács, *há limites para a técnica* tendo em vista que a natureza não é manipulável de modo absoluto. Isso fica claro quando, ao estudar a relação entre humanidade e natureza caracterizada pelo processo de trabalho, Lukács (2013, p. 73) demonstra que “a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isso é válido tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico”. Ou seja, é preciso reconhecer os limites da técnica perante a natureza, sob pena de, conforme Lukács (2013, p. 263) “incorrer na fetichização da técnica”.

A segunda consideração relevante para nossas reflexões refere-se ao reconhecimento de que as decisões técnicas são decisões em conformidade com o ser social, fazendo com que, “por mais elevado que seja o grau de desenvolvimento da técnica (sustentado por uma série de ciências), nunca será a única base de decisão da alternativa” (Lukács, 2013, p. 74). Tendo em vista o caráter manipulatório da técnica mobilizada pelo “evangelho da ecoeficiência”, evidencia-se que a decisão técnica é, nesse caso, determinada pelo valor.

As visões unilaterais da crise ambiental concentram suas análises, por um lado, nos *limites da técnica frente à natureza*, e, por outro, na *ausência de limites para a técnica*, obliterando o alerta lukacsiano do parágrafo acima. No primeiro caso a natureza seria um *obstáculo* para a técnica e no outro a técnica seria capaz de sobrepujar *ilimitadamente* a natureza. Para a superação dessa interpretação unilateral, o foco analítico deve conjugar *duas dinâmicas* concretamente articuladas: a primeira dessas dinâmicas refere-se à sociabilidade na qual a decisão técnica efetiva-se, o que nos remete ao *processo de valorização* – este considerado em sua potencialidade *virtualmente* ilimitada, ou, para ser mais exato, limitado apenas pela própria dinâmica da valorização. Com essa consideração referenciada na categoria marxiana do valor, reforça-se o entendimento de que os limites naturais não representam necessariamente limites absolutos *ao processo de valorização*, tendo em vista que o capital pode, dentro de determinadas condições *sociais*, converter os elementos naturais poluídos, degradados, enfim, tornados escassos, em mercadorias, ou seja, inseri-los no processo de valorização.

Tal afirmação não contradiz, ou até mesmo reforça, a constatação dos limites da técnica perante a natureza – e aqui estamos diante da segunda dinâmica a ser considerada para superação de visões unilateralizadas. Ainda que a natureza não seja manipulável de modo absoluto pela técnica, também o avançar dessa barreira das potencialidades técnicas em manipular o ambiente é uma processualidade que se efetiva de modo relacionado ao afastamento das barreiras naturais, tal como ensina Lukács. Afastam-se as barreiras, mas elas não são abolidas. O avançar das barreiras naturais e, portanto, da capacidade manipulatória técnica do ambiente por seu turno, não implicam na subordinação da dinâmica do valor a tais limites técnicos, mas, pelo contrário, em seu continuado tensionamento em direção ao desenvolvimento de maiores capacidades técnicas que, quando efetivados, voltam continuamente a ser tensionados pela lógica necessariamente expansiva do valor para que avancem ainda mais.

Correndo o risco de sermos repetitivos, tenhamos clara essa última afirmação: o capital movimenta-se no sentido de superação dos obstáculos ambientais ao valor. Se por um lado essa afirmação reforça que o capital age no sentido de superação dos limites ambientais que seu próprio movimento lhe coloca – ou seja, superação de limites ambientais à sociabilidade fundamentada no valor –, por outro, não se pode desconsiderar que o capital atua diretamente nos limites ambientais por meio do desenvolvimento técnico que, de um modo geral, aponta para o progressivo afastamento das barreiras naturais, mas que, no caso da sociedade capitalista, busca adequar tecnicamente o ambiente à dinâmica do valor – ao que, sendo impossível de realizar-se de modo absoluto, efetiva-se tendencialmente.

A interpretação crítica descrita nos últimos parágrafos é uma *síntese criativa* entre as abordagens marxiana e lukacsiana a respeito das formas de superação dos limites ambientais postos ao capital por seu próprio movimento. Combinadamente o capital busca contornar os obstáculos ambientais à valorização dentro de determinadas condições técnicas, ao mesmo tempo em que promove a revolução permanente das técnicas que permitem não apenas o afastamento das barreiras naturais *tout court*, mas o afastamento das barreiras naturais à valorização. Em ambas as situações, tem-se um movimento permanentemente renovado nos quais obstáculos são convertidos em barreiras para serem posteriormente colocados em patamares mais profundos.

A suposição sobre até quando o capital logrará realizar tal conversão de obstáculos em barreiras escapa a qualquer audácia preditiva. Condição essa que nos remete analogamente às considerações de Grespan (2012, p. 252) a respeito da crise do capital, na qual ele destaca a

impossibilidade de “demonstrar como inevitável a eternização do capitalismo, ou como inevitável seu colapso, ou ainda como inevitáveis e regulares suas transições e transformações”. Tal postura não implica em reduzir a análise das crises – do capital propriamente dita ou ambiental – aos horizontes do relativismo. Tendo em vista a discussão dos últimos parágrafos, postulamos como válido estender para a relação entre capitalismo e limites naturais a consideração de Grespan a respeito da crise do capital: “o que acontecer será a realização de uma necessidade imanente do capital; mas com isso não está predeterminado o que vai acontecer e tampouco a forma assumida por sua realização no tempo” (Grespan, 2012, p. 252).

Aprofundando as considerações sobre a técnica, cabe ainda destacar que os processos contraditórios de ecologização do capital precisam ainda ser apreendidos em relação ao fetichismo da mercadoria e, conseqüentemente, à reificação que lhe é inerente. Sem desconsiderar as limitações técnicas às quais já nos referimos – a natureza não é manipulável de modo absoluto –, a adoção de técnicas ambientalmente sustentáveis pelo capital (ainda que em caráter localizado) pode significar uma forma de substituição de uma reificação em que os limites naturais estavam mais explicitados por outra reificação na qual aqueles limites são de algum modo incorporados/ultrapassados pelo capital – incorporação no sentido de inserção na dinâmica do valor. Sendo verificável a concretização de tal processo aqui descrito, podemos dizer que, ao manter intacto o processo de valorização, a ecologização do capital terá reproduzido a reificação em uma dimensão mais acentuada. Ou seja, o progresso técnico que a ecologização do capital vier a proporcionar apenas colocará as relações reificadas em patamares mais aprofundados (além de recolocar os obstáculos ambientais também em patamares mais aprofundados).

E juntando essas considerações sobre reificação/fetichismo, devemos voltar nosso olhar novamente para o cotidiano com objetivo de verificar a *ecologização do consumo*. É interessante notar que, ainda que seja como tendência, ocorre o desenvolvimento de um consumo que se *pretende* sustentável, isto é, a ecologização do capital cria padrões de consumo com ela condizentes. Consumo de produtos orgânicos, produtos locais e da estação, recusa ao uso de embalagens, preocupações com os impactos ambientais da produção e do consumo, dentre diversas outras atitudes *individualmente sustentáveis* criam o consumidor adequado ao *capitalismo ecologizado*. Nesse sentido, mostra-se a atualidade do seguinte trecho de Lukács:

A onabrangente manipulação refinada enquanto portadora dessa concepção do ser tem a sua base econômica na sujeição quase completa da indústria dos bens de consumo a serviço do grande capital. A importância de um consumo

de massa nesse campo cria um aparato ideológico muito extenso, que domina os órgãos da opinião pública, (...) a pessoa se veste, fuma, viaja, tem relações sexuais não por causa dessas coisas em si e por si, mas para aparentar no ambiente em que se vive a ‘imagem’ de certo tipo de pessoa que é apreciada enquanto tal. É evidente que, nesse caso, a ‘imagem’ é uma reificação explícita do fazer da própria pessoa, da sua própria condição, do seu próprio ser. Fica igualmente claro que a difusão e o predomínio universais dessas reificações da vida cotidiana fazem do estranhamento uma base tão fundamental da vida cotidiana que contra ela costumam no máximo levantar-se protestos bem abafados (descontentamento com o tédio no tempo livre etc.). (2013, pp. 716-7)

Tal atualização implica identificar que o aparato ideológico do consumo “a serviço do grande capital” é capaz de incorporar os valores da sustentabilidade, sendo possível verificar o surgimento de um consumidor que também faz de seu comportamento sustentável a sua própria “imagem” – para usar uma expressão lukacsiana, a imagem do consumidor sustentável. Reproduzimos o trecho de uma reportagem elucidativa a esse respeito:

64% da população mundial é constituída pela Geração Z (2,6 bilhões de pessoas nascidas desde 1997) e pelos Millennials (2,14 bilhões de indivíduos nascidos entre 1981 e 1996): segundo estimativas do Deutsche Bank, até 2020, eles representarão cerca de 40% da demanda de bens do segmento de luxo mundial. Um problema não apenas para o setor, porque os consumidores de amanhã (mas, agora, também do presente) são aqueles que acima de tudo valorizam a sustentabilidade. (...) De acordo com Erika Andreetta, parceira da PwC, especialmente os mais jovens são “ativistas da saúde pessoal e do planeta”, a ponto de 90% dos participantes estarem dispostos a pagar um preço premium por produtos da moda éticos e sustentáveis. (...) “Tudo isso - conclui Di Pasquantonio - terá um custo e provavelmente levará a um novo desafio: como reabsorver o excesso de capacidade e redistribuir ganhos, custos e ineficiências entre as várias partes interessadas. Desse ponto de vista, a sustentabilidade também poderá representar uma oportunidade para estimular a inovação e a criação de valor” (Balestreri, 2019, s/p.).

348

O que nos interessa destacar é que, no fundo, continua prevalecendo *a imagem*, ou seja, a reificação que o sujeito faz de si ao *escolher* uma forma de consumo, o que só reforça o estranhamento como base do ecologismo cotidiano, mesmo quando revestido de recusa do consumismo promovido pelo capital.

Todo esse movimento de renovação permanente do estranhamento é, sem dúvida, marcado pela *contradição*, caracterizando um processo de desenvolvimento desigual. Tratando especificamente dos processos de ecologização do capitalismo no campo, essa desigualdade do desenvolvimento pode ser verificada na *convivência* da expansão do uso de agrotóxicos em determinados espaços com o incremento da chamada revolução duplamente verde, que se insere

na dinâmica da ecoeficiência. Outro exemplo dessa desigualdade do desenvolvimento pode ser identificado na convivência de um agronegócio que incorpora técnicas da agroecologia com um campesinato que, utilizando-se ou não dos pacotes tecnológicos da revolução verde, é recriado pelo capital – no sentido de ter sua produção subsumida ao capital agrário, seja como comprador de insumos ou como fornecedor de mercadorias, ou ambas as situações.

O que nos interessa destacar a partir de todas essas considerações é o caráter contraditório desse processo: ao mesmo tempo em que o desenvolvimento tem a potencialidade (aristotélica) de conduzir ao “devir homem do homem”, sua concretização acontece em direção oposta ao desenvolvimento da personalidade humana⁶.

O que leva Lukács (2013, p. 732) a concluir que “o destino determinado pelo desenvolvimento das capacidades humanas pode fazer à pessoa exigências completamente opostas àquelas que promovem o desenvolvimento de sua personalidade”. Mas essa conclusão não pode ser entendida como necessária e unívoca, e o autor considera que

para conseguir apreender adequadamente o seu fenômeno, a análise marxista do estranhamento deve simultaneamente estar ciente de que os estranhamentos, por um lado, são produtos de leis econômicas objetivas de cada formação concreta, podendo, portanto, ser aniquilados somente pela atividade objetiva – espontânea ou consciente – das forças sociais, mas que, por outro lado, a luta dos homens singulares para suprimir os seus próprios estranhamentos pessoais não precisa permanecer no plano de uma mera atividade pessoal singular socialmente irrelevante, mas pode converter-se numa atividade, cuja influência – potencial – sobre o movimento da sociedade como um todo pode adquirir, sob certas condições, um peso objetivo considerável (Lukács, 2013, p. 777).

349

A superação do estranhamento, conforme salienta Lukács (2013, p. 757), requer a ação social para tanto “(...) – não importando se por evolução ou revoluções – não [se] pode nem [se] deve confiar no mero automatismo do desenvolvimento econômico, mas é[-se] forçado a mobilizar a atividade social também de outras maneiras”. E em conformidade com o

⁶ “O desenvolvimento da divisão social do trabalho atua diretamente sobre o desenvolvimento da capacidade humana. Contudo, quando se trata da sua síntese na personalidade do homem singular que age realmente, cada uma das duas linhas de desenvolvimento necessárias para o devir homem do homem pode originar contraditoriedades insolúveis. Com efeito, os antagonismos que assim surgem expressam-se de modo tanto mais incisivo e profundo quanto mais esses desenvolvimentos são pressuposto necessário um do outro. E não resta dúvida quanto a que essa contraditoriedade emerge tanto mais decididamente quanto mais elevado for o patamar galgado pela divisão social do trabalho e com ela a civilização. De fato, desse modo, surgem para os homens, de um lado, tarefas totalmente objetivadas, inteiramente coaisais, e, de outro, as capacidades correspondentes, cuja síntese na personalidade vai perdendo gradativamente a obviedade original – que era o fundamento das chamadas realizações tacanhas. A consequência disso é que o momento subjetivo e o momento objetivo na relação do homem com a sociedade tendem cada vez menos a uma convergência imediata” (Lukács, 2013, p. 732).

comportamento processual já evidenciado da consciência social, Lukács reconhece que as respostas dadas pelos homens como reação aos acontecimentos também são fundadas na contradição. Uniões esporádicas entre determinados sujeitos em torno de um tema podem tornar-se duradouras ou ter uma caráter efêmero. Não há um resultado predeterminado nas respostas humanas aos desafios, o que, no caso do desafio ambiental, implica, por exemplo, a possibilidade contraditória de vinculação dos sujeitos a uma forma de ecologismo em conformidade com a manipulação generalizada, ou mesmo, em sentido diverso, uma crítica romântica ao capitalismo⁷.

Não deixemos de considerar que esse caráter contraditório (e mediado) da consciência ecologizada implica até mesmo na potencialidade latente de surgimento de movimentos revolucionários, cuja ação parte corretamente da crítica à lógica expansiva do valor. Aqui se vislumbra a possibilidade de avanço de uma *generidade em si* em direção a uma *generidade para si*:

essa generidade em si naturalmente constitui o inevitável ponto de partida de todo fazer ativo, especialmente do fazer revolucionário. Ora, correspondendo à sua essência, esse fazer passa a voltar-se também para a realização do campo de ação de possibilidades a ele associada da generidade para si (Lukács, 2013, p. 761).

350

Um avanço que segue como revolucionário desde que não se limite a reformar as velhas instituições mas se aplique à superação das condições indignas do homem:

Contudo, nesse ponto, há a importante diferença de que uma atividade social cuja finalidade não é simplesmente suprimir [Aufhebung] ou transformar instituições ultrapassadas, mas no conjunto da sua práxis tem em vista também

⁷ Em certo sentido, o “ecologismo dos pobres” assume um caráter irracionalista ao postular a capacidade de formas sociais pré-capitalistas de contraporem-se às relações sociais capitalistas. Essa defesa do passado acontece de formas variadas, o que inclui a valorização de técnicas produtivas pré-industriais (artesanais, campesinas etc.), o resgate de formas de convivência social pretéritas (comunidade), enfim, em diferentes modalidades de crítica ao capitalismo cujo horizonte não é a superação futura do metabolismo do capital, mas o retorno a um passado muitas vezes idilicamente idealizado. Na colocação lukacsiana: “As utopias que visam restaurar uma condição passada (...) não podem deixar de ter, um caráter essencialmente irracionalista. Ao pretendem reviver algo já passado, não importando com que grau de consciência, tais utopias têm de negar no plano ontológico a irreversibilidade do tempo e, desse modo, entram de antemão em contradição com toda ontologia racional” (Lukács, 2012, p. 184). E também: “(...) Marx sempre critica, no plano teórico, toda veneração romântica pelo passado menos evoluído, toda tentativa de empregá-lo, em economia ou em filosofia da história, contra desenvolvimentos objetivamente superiores” (Lukács, 2012, p. 350). Saliente-se, porém, que Lukács (2013, p. 769) considera as contradições em torno do papel do passado, reconhecendo a força histórica do passado com sua potencialidade de fornecer impulsos para a preparação do futuro: “A partir desse fundamento duplamente contraditório, o efeito ideológico da continuidade histórica que se tornou operante no passado pode fornecer impulsos indispensáveis, fecundos para a práxis da atualidade, para a preparação do futuro. Porém, isso só quando – e nisso a continuidade opera como força social real – entre a memória e a perspectiva se torna efetiva e visível, de modo imediato ou mediado, uma ligação prática que aponta para o futuro”.

as consequências indignas do homem, ou seja, também os estranhamentos correspondentes, deve necessariamente tornar-se, também no plano puramente prático, bem mais efetivamente operante em todos os campos do que aquela que de antemão se limita a uma reforma meramente institucional dentro do respectivo sistema vigente, que nem mesmo deseja ultrapassar o nível da generidade em si. As experiências feitas com as revoluções mostram que, quando se tem intenções gerais definidas em termos ideologicamente mais elevados, também a obra de reforma institucional costuma ser levada a cabo de modo mais coerente (Lukács, 2013, p. 761).

Mas, se a potencialidade revolucionária apresenta-se latente, somos levados a indagar sobre o porquê de a revolução parecer tão distante do horizonte. Ou, para nos remetermos ao tema da nossa reflexão, a indagação seria: haveria alguma corrente do ecologismo com potencial de tornar-se um movimento revolucionário? Para respondê-las, uma primeira indicação poderia ser fornecida por Lukács (2013, p. 800) no seguinte trecho (reforçamos apenas que Lukács não se refere ao debate ambiental na sua consideração, mas às lutas dos trabalhadores, em geral):

Lutas em torno de questões dessa natureza obviamente existem também na sociedade atual, faltando-lhes apenas, na maioria esmagadora dos casos, justamente esse *páthos* do movimento dos trabalhadores mais antigo, e isto justamente porque, para uma parte considerável dos trabalhadores nos países capitalistas desenvolvidos, os objetos em disputa nas condições atuais não possuem mais uma importância tão diretamente determinante para a sua conduta elementar de vida.

351

Contudo, essa resposta deve ser aprofundada no que se refere à crise ambiental. Como já vimos, há uma crescente massificação das preocupações ecológicas, sobretudo entre os habitantes dos países cêntricos do capitalismo. Mas já indicamos que essa massificação não implica, ou melhor, muito pelo contrário, não conduz ao avanço em direção à generidade *para si*, significando uma forma mais sofisticada de estranhamento que se manifesta, por exemplo, como *consumo consciente*. E se não há avanço para a generidade *para si* – ainda em níveis pessoais –, não ocorre o avanço para posições revolucionárias desses movimentos. A resposta mais adequada à ausência de uma agenda revolucionária explícita deve ser buscada no que Lukács define como “conformismo não conformista” de alguns formuladores críticos, conceito esse que se mostra adequado para o entendimento do conformismo ecologista presente:

O conformismo não conformista, isto é, o apoio fático a formas de dominação social, a respeito de cuja periculosidade não se tem interiormente qualquer dúvida, constitui o comportamento de um estrato relativamente amplo, no qual o desconforto em relação aos poderes dominantes já faz germinar os rudimentos de uma rejeição teórica, que, no entanto, costuma exprimir essa

sua convicção – muitas vezes também para si mesma, muitas vezes só para o público – em formas de expressão que não podem nem pretendem perturbar de nenhuma maneira o funcionamento livre de dificuldades do mecanismo de manipulação. Por isso, esses conformistas não conformistas, apesar de suas publicações contendo fortes críticas verbais e fazendo oposição, conseguem se manter como colaboradores de fato respeitados da manipulação universal (Lukács, 2013, p. 805-6).

Os ecologismos em que a crítica ao valor está ausente – seja pela mistificação da técnica e/ou do mercado – acabam revelando-se obstáculos para o desenvolvimento da generidade *para si*. Por outro lado, todos esses apontamentos não desconsideram que a superação do estranhamento – só é possível com a superação da sociabilidade do capital, que por sua vez, é condição para o estabelecimento de relações transparentes da sociedade consigo mesma e com a natureza. E para isso, lembramos que Lukács aprecia o Livro III de *O Capital*, quando Marx diz:

Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. (2017, pp. 883)

352

E, continuando com Marx, vemos que no Livro I, ele sublinha um aspecto imperioso para essa análise quando trata do fetichismo da mercadoria:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento. (2013, p. 151)

Enfim, a crítica ao valor é o passo necessário para o desvelamento da mística névoa que envolve a crise ambiental e, conseqüentemente, a ecologização do capital. Em decorrência disso, a crítica que realizamos evidencia a miséria dos ecologismo cujas análises e proposições reduzem-se a denunciar impactos negativos da economia capitalista sem, no entanto, explicar seus fundamentos. Fundamentos esses que, na síntese marxiana-lukacsiana, identificam a dinâmica de superação continuada dos obstáculos ambientais à valorização por meio da mercadorização da natureza – uma superação determinada pela sociabilidade na qual ela se efetiva – combinada ao progressivo – mas nunca absoluto – afastamento das barreiras naturais cujo sentido é também determinado pela sociabilidade fundada no valor.

Por último, antes de avançarmos para os apontamentos finais, cabe mencionar rapidamente uma situação concreta de ecologização do capital que nos permita apreender os elementos da crítica apontados nesta seção. Vejamos o caso da chamada bioeconomia, definida como “a ciência do emprego de seres vivos originários de atividades econômicas como agricultura, silvicultura e pesca na produção, por meio de tecnologias de processamento (por exemplo, as biotecnologias), de bens e serviços, como alimentos, fármacos, fibras, produtos industriais e energia” (Martins *et al.*, 2018, p. 289). Ainda segundo os autores indicados, o surgimento da bioeconomia está ligado à crise energética relacionada ao petróleo – também presente em áreas as mais diversas das cadeias de valor. Em outros termos, tanto o esgotamento do petróleo enquanto recurso não renovável, quanto as conseqüências ambientais de sua utilização – sendo o aquecimento global e a crise climática a ele vinculada sua mais patente expressão, representam, pela escala assumida na dinâmica ambiental global, um obstáculo⁸ à valorização. Além dessa determinação material, é preciso mencionar a ocorrência de uma crescente conscientização ambiental que pressiona empresas a adotarem processos produtivos sustentáveis. Todas essas condicionantes refletem-se no programa da bioeconomia que objetiva

353

a transformação do atual modelo econômico de desenvolvimento – baseado tanto na utilização de fontes fósseis, como petróleo, gás e carvão, quanto na degradação do meio ambiente – em outro, apoiado no uso sustentável de recursos obtidos a partir de fontes renováveis. Esse novo modelo deverá permitir a redução da poluição, das emissões de gases do efeito estufa e do desperdício da água, preservando a biodiversidade. Deve objetivar um sistema econômico mais sustentável, capaz de garantir produção e consumo mais

⁸ Dentre as conseqüências de uma elevação da temperatura global além de 1,5 grau Celsius em relação aos padrões atuais, tem-se a elevação dos níveis dos oceanos e alterações extremamente profundas no clima capazes de colocar sob ameaça a produção agrícola mundial, com impacto sobre a reprodução humana em geral.

limpos e mais seguros, com base na inovação em tecnologias, por exemplo, por meio da redução, reutilização ou reciclagem dos recursos econômicos (Martins, *et al.*, 2018, p. 281).

Por fim, bioeconomia insere-se nos processos de descarbonização da produção capitalista. Processos esses que se apresentam como meramente técnicos e “desideologizados”, como salienta a crítica a seguir:

O grande exemplo é a centralidade da pauta do clima e da métrica do carbono para entender o mundo hoje. Esta pauta vem há muitos anos sendo apresentada e construída como agenda eminentemente “técnica”, baseada na ciência e na quantificação das emissões de gases de efeito estufa, unificada sob os relatórios do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês). Por ser científica e quantificável, a urgência da descarbonização se afirmaria como pauta para além das ideologias e, portanto, ofereceria um programa de consenso para dar um sentido e um mandato para a política (Moreno, 2021, pp. 14-5).

Sem pretender um aprofundamento do tema da bioeconomia, cabe destacar a fetichização da técnica que impregna seu programa: uma técnica que se apresenta como *neutra* que, por um lado, reconhece os obstáculos ambientais e, por outro, desenvolve soluções para sua superação. Além do fetichismo da técnica como neutra – que por mais desenvolvida “nunca será a única base de decisão da alternativa”, como já salientado por Lukács (2013, p. 74) em citação anterior, cabe-nos destacar o aprofundamento dos processos de *mercadorização da natureza* promovidos pela bioeconomia que acabam por converter os obstáculos ambientais em *fronteiras* para a valorização.

Como é a dinâmica do valor que comanda toda essa processualidade, não se pode olvidar que a implantação do programa da bioeconomia requer financiamentos que não estão disponíveis a todo e qualquer capital privado. A internalização dos custos ambientais, mesmo que vinculada ao estabelecimento de fronteiras expansivas para o valor, aprofunda a concorrência capitalista, representando clara vantagem para as grandes corporações que atuam nesses ramos. No caso exemplar do agronegócio, não é difícil identificar aqueles que se colocam à frente dos concorrentes na produção de agrocombustíveis e commodities agrícolas em geral: “os lucros da ADM subiram 67% entre 2006 e 2007, alcançando U\$ 2,2 bilhões. A Bunge ampliou seus lucros em 49% e a Cargil em 30% no mesmo período” (Weid, 2009, p. 99).

Aliás, os agrocombustíveis são um excelente exemplo da forma capitalista de superação dos obstáculos ambientais pelo capital. Com sua utilização, novos espaços naturais são

incorporados à dinâmica mercantil – muitas vezes com a expropriação de vastos contingentes populacionais –, novas técnicas são desenvolvidas – e a barreira natural é afastada. Mas, o que é mais importante destacar, toda essa dinâmica é determinada pelo valor, ou mais exatamente, pela superação dos obstáculos ambientais à valorização.

Destaquemos ainda que a bioeconomia e o desenvolvimento técnico relacionado à transição energética são ainda incipientes no contexto da economia global. Incipientes são também as mais variadas formas de ecologização do capital em andamento, mas nem por isso – e tendo em vista a crise ambiental – é possível negligenciar seu potencial crescimento, o que nos leva a classificá-la como uma *tendência* em desenvolvimento.

3. Apontamentos finais: a crítica necessária

A crítica aqui desenvolvida dirigiu-se aos ecologismos vinculados ao capital – a ecoeficiência, por exemplo – e àqueles que se apresentam como contra-hegemônicos ao capitalismo – sintetizados no “ecologismo dos pobres” – mas que se revelam circunscritos ao horizonte da sociabilidade capitalista. Como contraponto, é preciso explicitar nosso horizonte de crítica: para nós, a crítica à crise ambiental do capital deve necessariamente dirigir-se aos fundamentos últimos da lógica do valor, constituindo-se em crítica à mercadoria, especialmente aqueles mais diretamente vinculados à lógica expansiva do capital sobre a natureza.

Identificamos que os limites naturais são socialmente determinados e, em se tratando da sociabilidade do capital, são limites à valorização. A superação desses limites impõe-se como uma necessidade ao capital para que ele continue a reproduzir-se como capital, sendo tais ecologismos, portanto, soluções ambientais circunscritas à desobstrução dos limites ambientais ao valor. Para a efetivação dessa desobstrução dos limites ambientais ao valor o capital pode vir a adotar *soluções* ambientalmente sustentáveis nas quais os limites da natureza passam a ser por ele considerados e respeitados, resultando em um capitalismo verde (ainda que incapaz de alcançar a totalidade do metabolismo capitalista); ou, pelo contrário, sejam implementadas medidas que aprofundem os processos destrutivos desde que passem a ser, por exemplo, precificados – na lógica poluidor-pagador. Ou ainda, e o que efetivamente está em curso, o capital *combina* ambas as *soluções*: sustentabilidade e destruição contraditoriamente combinadas na dinâmica de valorização. Por certo que a miséria dos ecologismos circunscritos à órbita do capital é elemento dessa combinação entre sustentabilidade e destruição determinadas pelo valor.

Assim sendo, a racionalidade econômica que caracteriza o “evangelho da ecoeficiência” e a racionalidade ambiental do “ecologismo dos pobres” são formas de consciência circunscritas à sociabilidade capitalista, ainda que se manifestando de formas aparentemente distintas. É a ausência – ou o carecimento – da crítica aos fundamentos da sociabilidade determinada pelo valor que torna tais críticas meras *críticas positivas* ao capitalismo. Sabendo que mesmo com essas limitações o ecologismo aparentemente crítico materializa-se em lutas ambientais, consideramos que

(...) merecem respeito e solidariedade os que lutam em todos os níveis e instâncias por seus direitos, contra as iniquidades, as misérias, as infâmias do capitalismo, em seu interior, no exterior, nas margens. Todavia, com todo respeito a essas lutas, às “limitadas lutas do cotidiano”, a experiência tem mostrado que são em grande medida inócuas, inefetivas. Não há dúvida que elas continuarão sendo lutadas, pois emergem espontaneamente das infâmias e perversidades de nossa sociedade, mas na verdade o seu destino tem sido a dissolução no varejo, seja na derrota, seja nas conquistas consentidas (aceitáveis, assimiláveis). Não são capazes, não têm sido, de convergir para algo que possa abalar as estruturas da moderna sociedade capitalista (Duayer, 2012, p. 36).

356

Não deixamos de identificar que são diferentes – ao menos em suas manifestações fenomênicas – as considerações sobre o que seriam os limites na relação entre humanidade (ou capital) e natureza para cada uma das grandes correntes do ecologismo identificadas, tampouco negligenciamos os sujeitos reconhecidos por cada uma delas como participantes do debate ambiental, mas é preciso reconhecer que o tema dos limites é comum a ambas. O que nos leva a apontar que também a aproximação do *tema de fundo* por correntes que aparentam disputar a hegemonia dos discursos e práticas ambientais é indicativa de que as duas grandes correntes aqui estudadas *não são* fundamentalmente contrapostas, já que partilham de uma *figuração* comum da crise ambiental entendida por elas como *ultrapassagem de limites ambientais*.

Essa figuração de mundo comum pode ser sintetizada na ideia de que a sociedade (de uma forma abstrata, na maioria das vezes) teria ultrapassado ou estaria em vias de ultrapassar os limites ambientais devido ao modelo econômico adotado. Para contornar esses problemas relacionados aos limites naturais *bastaria* desenvolver formas de produção ambientalmente mais eficientes – segundo o “evangelho da ecoeficiência” – ou mais adequadas aos ritmos naturais, para possibilitar a coevolução entre sociedade e natureza – conforme o “ecologismo dos pobres”.

As correntes do ecologismo crítico podem até mesmo chegar a relacionar o capitalismo como desencadeador dos problemas ambientais, mas, ao não avançarem na crítica à forma

social mercadoria, postulam a possibilidade de resolução dos problemas relativos aos limites *exógenos* – ambientais – sem que isso implique necessariamente em relacioná-los aos limites e contradições *endógenos* ao movimento do capital. Ora, é justamente a lógica imanente do valor que determina o movimento expansivo do capital que, contraditória e combinadamente, leva destrutivamente à ultrapassagem dos limites naturais ao mesmo tempo em que mercadoriza a crise ambiental como forma de torná-la fronteira de expansão renovada do capital, estabelecendo com isso uma dinâmica contratendencial ao limite endógeno à valorização que se manifesta nas crises capitalistas (Monerat, 2021).

Vale destacar que, mesmo apresentando-se portador de uma crítica ao capitalismo, o ecologismo crítico acaba aproximando seus postulados da economia neoclássica, para a qual a economia seria a *gestão dos recursos escassos diante das necessidades ilimitadas*. Ou seja, os limites são considerados sem que se tenha claro aquilo que *determina* que as necessidades – mesmo quando criticamente identificadas com as necessidades do capital – tenham uma *dinâmica necessariamente expansiva*.

Não apenas essa referência do ecologismo crítico à economia neoclássica, mas também outros elementos levaram-nos a considerar que, apesar das diferenças, as duas linhas dos ecologismos aqui apresentadas em traços largos possuem semelhanças e afinidades profundas. Ou seja, apesar de o ecologismo capitalista enxergar nos obstáculos ambientais uma oportunidade, enquanto o ecologismo crítico os considera limites intransponíveis pelo capital (ao menos da forma vigente) e, por isso, aparentem caminhar um em direção oposta ao outro, nenhum deles avança criticamente em direção à compreensão dos *fundamentos expansivos do capital*. Dito de forma bastante sintética, ambos deixam de responder à seguinte pergunta: por que o capitalismo ultrapassa limites? Ou, o que faz do capitalismo um modo de produção potencialmente ilimitado (no sentido de superar limites)? O debate entre os ecologismos revela-se, portanto, incapaz de apreender as determinações últimas que fazem do capital esse movimento expansivo permanente. Incapazes de criticar esses fundamentos, o debate passa a girar em torno das *formas de manifestação fenomênica* dos ecologismos.

Mas, afinal, qual seria esse fundamento? Por certo que o caráter permanentemente expansivo da sociabilidade capitalista é determinado pela produção de *valor*. Desconsiderar esse fundamento é restringir-se a tatear a superfície da *insustentabilidade ambiental* que decorre do movimento do capital. Movimento esse que, ao invés de simplesmente mover-se em uma das direções na relação com os limites naturais – oportunidade ou obstáculo absoluto – é capaz de *incorporar combinadamente* o avanço predatório sobre a natureza com práticas sustentáveis,

bem como a mercadorização da natureza combinada a mudanças técnicas que promovem o afastamento dos barreiras naturais ao valor, invalidando, enfim, as interpretações que não apreendem o caráter dialético da expansão capitalista.

Será o fundamento expansivo do valor que determinará a forma em que o capital irá relacionar-se com a natureza: avançando predatoriamente sobre a floresta e as pessoas como faz o agronegócio da soja e da pecuária no Brasil, ou, mesmo na produção de alimentos orgânicos a ser vendida nas grandes redes corporativas de supermercados; desenvolvendo bioengenharias acessíveis a grandes corporações ou incentivando a pequena produção agroecológica vendida nas feiras. Mais exatamente, o capital incorpora as dicotomias relacionadas ao enfrentamento da crise ambiental e ressignifica-as.

Enquanto os processos predatórios são identificados como traços *genéticos* do capital comprovados pelas expropriações da acumulação primitiva e renovados nas expropriações presentes, essas dinâmicas, nas quais o ambiente passa a fazer parte do cálculo capitalista, são um traço *fenotípico* – para continuar na linguagem da Biologia – mais recente. Combinação contraditória de destruição e sustentabilidade em diversos espaços e escalas cujo objetivo último é desbloquear os obstáculos ambientais à valorização, enfim é tal dinâmica combinadamente contraditória que caracteriza a ecologização do capital.

Sendo assim, capitalismo verde, economia circular, bioeconomia, desenvolvimento sustentável, agroecologia, Bem Viver, justiça ambiental, dentre outros, são termos que, por mais que tenham diferenças aparentes entre si, são efetivamente *formas de manifestação da ecologização do capital*. A crítica restrita às esferas desses ecologismos – ou mesmo aquela crítica que cada um desses ecologismos dirige ao outro – não apreende que a ecologização em curso, uma ecologização reduzida a superar os obstáculos à valorização, é incapaz de modificar os fundamentos últimos do modo de produção capitalista e cuja síntese é a mercadorização (ilimitada) da natureza.

Cabe-nos, por fim, identificar o que estamos considerando como *ecologização do capital*. A ecologização do capital é uma categoria analítica que temos desenvolvido e visa identificar as *formas capitalistas de enfrentar a crise ambiental*. Crise ambiental essa que, por sua vez, resulta da própria dinâmica do capital. Tal conceituação reconhece a dinâmica capitalista como uma processualidade necessariamente expansiva, sintetizada na compreensão do capital como *valor que se valoriza* (Marx, 2013). É em decorrência desse movimento necessariamente expansivo que o capital acaba por incorporar parcelas crescentes da natureza no processo de valorização – o que implica em utilização de parcelas crescentes do ambiente,

bem como sua deterioração e degradação, além do desenvolvimento técnico subordinado ao mencionado processo de valorização – algo que certamente não abole a utilização crescente de parcelas do ambiente, e tampouco os processos ambientalmente destrutivos.

Se, em determinados momentos, tal incorporação apresenta-se como vantajosa aos capitais privados que as realizam, em outros momentos – mais exatamente quando se acumulam em escalas crescentemente ampliadas as externalidades ambientais da produção capitalista –, as condições ambientais deterioradas e degradadas passam a obstaculizar o próprio movimento da valorização. Esse momento em que as condições ambientais assumem, pela escala que alcançada, a condição de obstáculo ao valor é por nós definido como *crise ambiental*.

Mas, notemos bem: sendo um *obstáculo à valorização*, tal situação precisa ser corretamente identificada como crise ambiental *do* capital – ainda que conformada como crise ambiental em geral, capaz de impactar negativamente não apenas o movimento do capital, mas a sociedade em geral. E, nesse mesmo diapasão, as formas que o capital implementa para superar tais obstáculos ambientais devem ser definidos como *ecologização do capital*, tendo em vista que é a *superação dos obstáculos ambientais ao valor* que se constitui seu objetivo – sendo a sustentabilidade ambiental em geral, por mais indefinida que seja essa caracterização, uma consequência secundária da ecologização capitalista.

Esses limites endógenos, que são determinados pela própria lógica do valor, escapam às correntes do ecologismo estudadas – ao “evangelho da ecoeficiência” por motivos óbvios e ao “ecologismo dos pobres” em decorrência do reduzido alcance de sua crítica. Mas esse reduzido alcance crítico e até mesmo a incapacidade de alcançar a crítica ao valor no debate ecológico não pode, salvo exceções, ser atribuído a desvios teóricos dos ecologismos críticos que poderiam ser contornados por uma *consciência social* que fosse capaz de desvelá-los desde que munida das ferramentas adequadas. O processo não é tão simples assim e correríamos o risco de cairmos no mais puro idealismo caso reduzíssemos toda sua dinâmica a uma eventual *tomada de consciência*.

Afinal, é necessário reconhecer que as formas de consciência social manifestas no “evangelho da ecoeficiência” e no “ecologismo dos pobres” exprimem a materialidade do ser social do capital. Por certo que o fazem por mediações e principalmente numa dinâmica também contraditória que potencializa *brechas críticas* nas formas de consciência socialmente determinadas, mas que tendem a comprovar a tese de Marx e Engels (2007, p. 47) de que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes”. Por seu turno, é da própria sociabilidade com suas contradições e brechas que nascem as formas de consciência

autenticamente críticas. Nossa tarefa revolucionária é tencionar essas brechas para que se tornem fissuras cada vez mais amplas com consequências teóricas e práticas que apontem para a superação dessa forma social cujos limites endógenos transbordam necessariamente para a ultrapassagem dos limites ambientais.

Reforcemos que não se pode atribuir a um erro da consciência que a sociabilidade mercantil capitalista não seja apreendida como fundamento da crise ambiental e muito menos que as alternativas de solução dos problemas ambientais, postuladas tanto pelo “evangelho da ecoeficiência” quanto pelo “ecologismo dos pobres”, estejam restritas aos horizontes dessa sociabilidade mercantil. Bem como não podemos desconsiderar a condição de que tais ecologismos possam ser funcionais à própria reprodução dessa sociabilidade ao contribuírem com o capital para o enfrentamento dos obstáculos postos à valorização. Constatamos, portanto, o insuficiente alcance crítico das análises e propostas de mudança desses ecologismos, insuficiências essas reveladas no sentido meramente econômico-crematístico do prefixo *eco* do “evangelho da ecoeficiência” e da pobretologia que caracteriza o “ecologismo dos pobres”, dentre outras. Por suas incapacidades de alcançarem a crítica ao valor e, portanto, conformarem-se ao horizonte da sociabilidade capitalista, tais ecologismos revelam-se como a *miséria da razão ecológica*.

360

Referências

ACSELRAD, H. (2010) Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, ano 24 n. 6. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n68/10.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2021.

BALESTRERI, G. (2019) Menos consumo e adeus ao *fast luxury*, assim a geração Greta direciona a moda para a sustentabilidade. In: *Revista IHU-On Line* – Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/594257-menos-consumo-e-adeus-ao-fast-luxury-assim-a-geracao-greta-direciona-a-moda-para-a-sustentabilidade>>. Acesso em: 19 out. de 2021.

DUAYER, M. (2012) Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. In: *Em Pauta: Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1. sem. 2012, n. 29, v. 10, pp. 35-47. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/3880>>. Acesso em: 23 out. 2021.

FONTES, V. (2010) *Brasil e o capital imperialismo*. 2010. Rio de Janeiro: EPSJV / Editora UFRJ.

GÖRGEN, F. S. (2012) Agrocombustíveis. In: CALDART, R.; PEREIRA, I.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.). *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular.

- HARDIN, G. (2011) *A tragédia dos comuns*. São Paulo: USP. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4890751/mod_resource/content/1/A_TRAGEDIA_DOS_COMUNS_por_Garrett_Hardin.pdf>. Acesso em: 5 out. 2021.
- LEFF, E. (2012) *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LUKÁCS, György (2012). *Para uma Ontologia do ser social: Volume 1*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2013) *Para uma Ontologia do ser social: Volume 2*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. (2013) *O Capital: Crítica da economia política, Livro I – O processo de produção do capital*. 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*. São Paulo: Boitempo.
- MARTINS, Pedro. Marco regulatório do saneamento: “*Esse projeto de lei é absolutamente silencioso e omissivo em relação aos direitos humanos*”. In: IHU Online, 26/06/2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/600361-marco-regulatorio-do-saneamento-esse-projeto-de-lei-e-absolutamente-silencioso-e-omisso-em-relacao-aos-direitos-humanos>. Acesso: 20.02.2022.
- MONERAT, J.C.P. (2021) Ecologização do capital agrário: novas fronteiras para a expansão capitalista. In: R. *Praia Vermelha*. Rio de Janeiro v.31 n.1 Jan-Jun/2021. Acesso em 10 dez. 2021.
- MORENO, C. et. al. *O Brasil na retomada verde: Integrar para entregar*. Brasília: Grupo Carta de Belém, Dezembro 2021.
- SÁ BARRETO, E. (2018) *O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas*. Rio de Janeiro: Consequência.
- TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. (2015) *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular.
- WEID, J. M. Von der. (2009) *Agrocombustíveis: solução ou problema?* IN: ABRAMOVAY, Ricardo (Org.). *Biocombustíveis: a energia da controvérsia*. São Paulo: Editora Senac.

GLOSAS SOBRE ALGUNS ASPECTOS GERAIS DO ESTRANHAMENTO (*ENTFREMUNG*) EM *PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL*, DE LUKÁCS

PAULO HENRIQUE FURTADO DE ARAUJO

Paulo Henrique Furtado de Araujo é professor da Faculdade de Economia da UFF, do PPGE-UFF, membro do NIEP-MARX-UFF e Coordenador do GEPOC-UFF. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9110261257540018>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1454-4888>. Contato: phfaraujo@id.uff.br

Resumo: O artigo oferece notas preliminares, a partir da leitura imanente realizada pelo autor, sobre alguns aspectos gerais do estranhamento tal como Lukács apresenta em *Para uma Ontologia do Ser Social*. Por este caminho, toca em questões relacionadas com a arte autêntica, com a sexualidade humana e a relação homem-mulher e destaca o processo de formação da personalidade humana e de sua subjetividade ou consciência. Nesta trajetória arrisca alguns comentários críticos a partir da figuração de mundo oferecida pela leitura de Marx feita por Moishe Postone.

Palavras-chave: Lukács; Ontologia do Ser Social; Estranhamento; Subjetividade; Emancipação Humana.

Introdução

A categoria estranhamento (*Entfremdung*), é central em *Para uma Ontologia do Ser Social* de Lukács. Para o autor, a adequada compreensão do ser social exige o deciframento dessa categoria e essa compreensão o levou a um impressionante esforço teórico, já no final de sua vida. O presente artigo procura expor de modo simplificado alguns aspectos gerais do estranhamento, tal como Lukács expõe em sua *Para uma Ontologia do Ser Social*, além de oferecer comentários críticos preliminares a partir da leitura de Marx proposta de Moishe Postone.

Aspectos gerais do estranhamento em *Para Uma Ontologia Do Ser Social*

Para Lukács (2013, p. 577) o estranhamento¹ não é exatamente uma categoria transistórica ou uma condição universal. Na verdade, o autor magiar sugere que estranhamento deve ser tomado como um evento puramente histórico-social que revela-se em níveis bem determinados do desenvolvimento do ser social, assumindo, a partir destes momentos, formas de manifestação histórica específicas e distintas e com cada vez maior relevância. Lukács (2013, p. 580), ao lembrar a defesa que Marx fez de Ricardo, em *Teorias do Mais-Valor*, contra a posição de Sismondi – que era a de um anticapitalismo romântico que confrontava a satisfação da singularidade humana às necessidades de desenvolvimento da totalidade social e, portanto, do gênero humano – sustenta que Marx procura capturar a plenitude histórica do conjunto do desenvolvimento do gênero humano o que, necessariamente, abarca o desenvolvimento do indivíduo. Nesse esforço, prossegue Lukács, Marx apreende a contradição dialética entre o desenvolvimento das capacidades do gênero humano e a interdição da efetivação da individualidade da maioria dos indivíduos constitutivos do gênero humano; dizendo de outro modo, o desenvolvimento do gênero humano ocorre em detrimento do desenvolvimento individual das pessoas que constituem o gênero constituindo-se uma contradição dialética que irá se manifestar como estranhamento. Lukács esclarece que há aqui

¹ Registramos que seguimos a tradução adotada pela editora Boitempo em *Para uma ontologia do ser social* para as categorias objetivação (*Vergegenständlichung/ Objektivationen*), alienação (*Entäusserung*), reificação (*Verdinglichung*), e estranhamento (*Entfremdung*). Com o intuito de facilitar a interlocação com nossos leitores, ofertamos um anexo ao final do artigo em que apresentamos algumas considerações sobre essas e algumas outras categorias mobilizadas por Lukács em sua *Para uma ontologia do ser social*.

uma forte correlação entre o desenvolvimento da produtividade e a aceleração da constituição das capacidades humanas. A aceleração da constituição das capacidades humanas, ao se efetivar, traz consigo, simultaneamente, a *dýnamis* de imolar os indivíduos humanos. Como sabemos, para Lukács o processo de produção é síntese de inúmeros pores teleológicos, esse processo em si não possui teleologia, somente causalidade. Pores de finalidade das singularidades humanas (Cf. Araujo, PHF. 2022a e 2020) são pontos iniciais para inúmeras cadeias específicas de causa-efeito. O processo global, prossegue Lukács (2013, 581), é o desaguadouro das referidas cadeias causais específicas e, ao mesmo tempo, elas são sobredeterminadas pelo processo global sem que percam sua marca da causalidade. Os vários conjuntos de pores teleológicos são, naturalmente, dissonantes e ao se interrelacionarem ocasionam o desenvolvimento desigual sem apagar a característica distintiva da causalidade e sem instaurar algum tipo de teleologia no desenvolvimento do ser social.

Feito este delineamento preliminar, Lukács (2013, p. 581) oferece a seguinte explicação da categoria estranhamento: o estranhamento surge da necessária determinação reflexiva entre desenvolvimento das forças produtivas e desenvolvimento das capacidades humanas e consiste no fato de que o desenvolvimento das capacidades humanas não ocasiona necessariamente o desenvolvimento da personalidade do indivíduo humano e, na verdade, suscita o oposto, ou seja, deformação, atrofia e animalização da personalidade do ser humano. Aqui o autor húngaro apresenta a categoria estranhamento enquanto categoria geral ou universal e que se manifesta por toda pré-história da humanidade; conforme tipifica Marx o período histórico que antecede à emancipação humana da dominação abstrata do valor. Ainda assim, a manifestação ao longo da pré-história humana só pode ter início a partir do momento em que a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas-capacidades humanas e não desenvolvimento/atrofia da personalidade do ser humano se generaliza e abarca todos os atos da processualidade da práxis humana vital. Uma vez generalizada, a contradição pode se apresentar através de formas fenomênicas bastante distintas o que permite ao autor magiar falar em estranhamentos (no plural). A partir desta leitura sustentamos que, para Lukács, há uma categoria de estranhamento (no singular) que é universal/geral e que se manifesta fenomenicamente em vários tipos de estranhamentos que terão suas características particulares moldadas pela especificidade da formação social e econômica em que ocorrem. Lukács (2013, p. 582), acreditamos, procura esclarecer esta questão retomando a divisão, que ele realiza, do ato de trabalho entre objetivação

e alienação². Sabemos que na realidade da prática do trabalho, objetivação e alienação são inseparáveis: ao efetivar a prévia ideação o produtor objetiva e aliena simultaneamente. O objeto que será transformado pela práxis do trabalho existe na natureza enquanto ser-em-si; com a objetivação realizada pelo trabalho³ este objeto devém utilidade social e um vir-a-ser-para-nós deste objeto só pode ser formulado e obtido na esfera da consciência dos produtores. Lukács (2013, p. 583) acrescenta que o ser-para-si é expresso na existência tangível da objetivação e, uma vez objetivado, o ser-para-si passa a compor a estruturação concreta da objetivação – mesmo no caso em que indivíduos humanos que não se envolveram com o processo de produção em questão, não percebem o ser-para-si.

Lukács (2013, p. 583) avança e reafirma que a práxis do trabalho aciona simultaneamente a objetivação e a alienação explicitando que, por este motivo, a mesma práxis de trabalho pode ocasionar no produtor cisões significativas do ponto de vista social. A possibilidade se torna efetividade nas situações em que vigoram modos de trabalho amparados em certo grau de divisão do trabalho. Nestes casos, por um lado, o tipo da objetivação é uma exigência da própria divisão do trabalho, o que impõe o desenvolvimento das capacidades do ser humano (este desenvolvimento se refere a um promédio que é estabelecido economicamente), por outro lado, a alienação retroage sobre os produtores de modo discrepante. E esta é a fenda para o despontar do estranhamento – a correlação entre o desenvolvimento das capacidades humanas e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo humano. O desenvolvimento do primeiro termo pode favorecer ou prejudicar o segundo termo e, em geral, há o bloqueio do desenvolvimento da personalidade humana. Para Lukács (2013, p. 584), o estranhamento é uma tendência do ser social a partir de certo nível primevo da divisão do trabalho e atravessa toda pré-história humana, como dito acima. Esta tendência do estranhamento também se manifesta na forma de um promédio social, ainda que seja distinta do verificado na objetivação. Na alienação é possível a eclosão de reações opostas, como exemplo o autor magiar apresenta o caso das diferentes formas de reação dos trabalhadores assalariados às formas de exploração do capital. Considerando, como faz Lukács, o leque de reações que vai dos indivíduos que se colocam, de modo destemido, à frente da reação às formas

² Cf. Araujo, PHF. (2022a). Lukács (2013, p. 582) nos lembra que esta divisão não está presente deste modo em Marx. Na verdade, para o autor húngaro, Marx descreve com exatidão tal realidade, ainda que o faça de modo unitário, sem explicitar a diferenciação.

³ Para não haver dúvidas, tratamos aqui da categoria trabalho enquanto trabalho universal/geral, com o acréscimo de que se trata de uma categoria transistórica que sempre existiu e sempre existirá. Naturalmente, as formas fenomênicas de manifestação do trabalho universal/geral dependerão da totalidade concreta complexa no interior da qual os produtores vivem e se reproduzem. Cf. Araujo (2020a, 2022a e 2022b) e Duayer e Araujo (2020, 2021 e 2022).

de exploração, até os indivíduos que agem como colaboradores dos capitalistas, entendemos que o autor húngaro tem razão quando sugere que não se pode constituir uma média social efetiva desses comportamentos. O máximo que se tem, quando muito, é um apanhado geral (de um certo agrupamento humano ou de toda sociedade) dos modos diversos e, em alguns casos, contraditórios, pelos quais os indivíduos reagem às alienações produzidas por eles próprios em suas práxis de trabalho. Importante dizer que as formas de reação individual, divergentes e contraditórias entre si, são produto de idiossincrasias de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, produtos da estrutura social no interior da qual o indivíduo vive e se reproduz. Em outras palavras, tais decisões necessariamente são individuais e, ao mesmo tempo, socioeconômicas e históricas. Decisões individuais levarão, no exemplo em tela, alguns trabalhadores assalariados às posições de liderança nas lutas contra formas de estranhamento e outros tantos ao rechaço destas lutas. Continuando com o exemplo, há dois vetores operando: (a) o modo pelo qual o indivíduo reage especificamente à alienação produzida por seu trabalho e que retroage sobre ele e (b) o acaso que levará este ou aquele trabalhador assalariado a cumprir o papel de liderança do movimento. A reação do indivíduo envolve a escolha dentre alternativas, do que decorre, inevitavelmente, a questão da liberdade. E, como sempre faz, Lukács (2013, p. 585) reafirma que a liberdade do indivíduo não é “abstrata” ou se contrapõe a uma necessidade social igualmente “abstrata”. Trata-se de liberdade condicionada e que se relaciona intrinsecamente com a tomada de posição individual dentre alternativas produzidas no *hic et nunc* do produtor.

366

Para o autor húngaro, e isso é muito importante, ainda que o estranhamento se manifeste de maneira individual no âmbito do presente, ainda que ele só possa vir a ser a partir da decisão individual, o ser-propriadamente-assim da processualidade do estranhamento é um fato societário. Entre o fato social e o agir individual, com a consequente manifestação do estranhamento, há um sortimento de interdependências e interligações que realizam as mediações que se fazem necessárias. Lukács enfatiza (2013, p. 585-586) que é preciso considerar essas articulações para não adular o ser-propriadamente-assim da processualidade do estranhamento e que podemos incorrer em atitude equivalente se não considerarmos as tomadas de decisão individuais dentre alternativas. Tais decisões estão, em última análise, nos fundamentos do ser-propriadamente-assim da conformação social e econômica e das transformações cruciais, indiscutivelmente indispensáveis, ainda que estas transformações manifestem-se como exclusivamente sociais. Na ontologia da vida cotidiana, prossegue Lukács (2013, p. 586), temos a manifestação, sem intermediários, de todas as interdependências e interligações entre o agir individual e a totalidade societária (complexos sociais parciais e o próprio complexo de complexos). O autor

não desconsidera que em muitos casos essa manifestação se dá numa forma arcaica e/ou desordenada e, tomando a história do estranhamento, associa essa manifestação ao desenvolvimento desigual do ser social. Do que decorre ser possível identificar na história do estranhamento, por um ângulo, realizações sociais de pouco significado, arrimadas no pequeno desenvolvimento alcançado pelo próprio ser social (ou seja, no ainda limitado recuo da barreira natural) e, por outra angulação, um progresso real que se correlaciona, e causa, necessariamente a deformidade da vida do ser humano. Com o intuito de bem demarcar o lugar do agir individual na constituição desta trama do estranhamento, Lukács reafirma que os pores de finalidades, que são realizados pelas singularidades humanas, relacionam-se, em termos os mais objetivos concebíveis, aos momentos associados de modo subjetivo e imediato à vida pessoal da individualidade ponente envolvida em cada caso. Além disso, esses pores têm seus alicerces estabelecidos pela especificidade socioeconômica em que essas individualidades operam. Na imediaticidade do seu ser, prossegue Lukács (2013, p. 586), em certo sentido, os pores de finalidade continuamente partem do zero e só irão se associar ao prosseguimento objetivo histórico nos seus alicerces reais essenciais. O arremate de Lukács é um marco no pensamento marxista: “Em certo sentido, poderíamos dizer que toda história da humanidade a partir de certa altura da divisão do trabalho (...) já é também a história do estranhamento humano” (Lukács, 2013, p. 586)⁴.

367

As formas particulares, pessoais, de reação ao estranhamento se devem às especificidades constitutivas de cada subjetividade. Como essa constituição não pode se dar fora da sociedade, não é possível ignorar seu atributo especificamente social quando da análise das formas fenomênicas do estranhamento. Lukács (2013, p. 587) sugere que nos atos de submissão o caráter rigorosamente social do estranhamento se apresenta de modo enfático. Por exemplo, conjunturas em que um indivíduo verifica que outros humanos, que se encontram submetidos às mesmas formas de estranhamento que ele, e não se rebelam, reforçam a sua apatia individual. Em conjunturas de levantes sociais e revoluções, a influência do comportamento das outras individualidades vai no sentido de corroborar a rejeição às formas estranhadas da vida. Ocorre que em situações normais as reações do indivíduo ocorrerão de acordo com sua constituição subjetiva peculiar. A existência de uma contrariedade potencial com sua vida estranhada, a tomada de consciência dessa contrariedade e a efetivação da

⁴ Considerando que só é adequado falarmos de classes sociais na sociedade do capital (POSTONE, 2014; Araujo, 2016, 2018, 2020a, 2020b e 2022b) poderíamos rephrasing Lukács e dizer que a história do gênero humano não é uma história da luta de classes, mas a história das formas pelas quais o estranhamento se manifesta. Neste sentido, ver também Jappe, 2013.

contrariedade potencial em atos de combate à vida estranhada dependerá de avaliações e decisões pessoais. Lukács prossegue e acrescenta que isto é um atributo de todas as formas do estranhamento, tanto para as formas que afloram na esfera socioeconômica quanto para aquelas nas quais a forma de manifestação é diretamente ideológica, como é o caso da religião.

O estranhamento incide sobre a gênese da personalidade humana na pré-história humana e Lukács (2013, p. 588) se ocupa da questão partindo da constatação de que a personalidade humana só pode existir (surgir, amadurecer e desaparecer) no interior de um âmbito social real, determinado e histórico. O que já indica que a contradição entre o desenvolvimento da capacidade e o desenvolvimento da personalidade é insuficiente para sozinha, e de modo unilateral, explicar a gênese da personalidade humana. O desenvolvimento da personalidade necessita, com muita frequência, que as capacidades humanas estejam desenvolvidas. Considerando não somente a práxis do trabalho, mas incorporando a divisão social do trabalho, Lukács (2013, p. 588) argumenta que esta é uma circunstância imprescindível do engendramento da personalidade humana. Em seguida acrescenta que a divisão do trabalho atribui, a cada individualidade humana, um grande leque de tarefas que, frequentemente, são heterogêneas entre si. A efetivação correta dessas tarefas atribuídas exige da individualidade humana a ativação de suas diferentes capacidades e se tomarmos essas diferentes capacidades como atribuições sociais surge a aparência de que elas existem de modo paralelo e independente entre si. Lukács (2013, 588-589) sugere que enquadrando-as ontologicamente, e considerando que a singularidade humana é um dos polos constitutivos do ser social, temos que essas distintas tarefas, heterogêneas e simultâneas, assumem em cada singularidade uma propensão para padronização, para uma condensação. A causa explicativa de tal condensação é que cada individualidade humana só pode agir e viver como um ser inevitavelmente unitário. Se a diferenciação for tomada de modo unilateral, será possível ajeitar as práxis singulares em assuntos e temas distintos e, na aparência, independentes. Esta angulação, ainda assim, não conseguirá nublir que para a vida da individualidade humana as práxis singulares constituem uma indivisibilidade em si, além disso, permanecerá o fato de que todos os atos das personalidades são alienações da mesma individualidade o que ratifica a unidade indivisível entre seus vários atos práticos que, necessariamente, se influenciam mutuamente e, com isso, produzem efeitos uniformizadores sobre o próprio sujeito do ato. Para o nosso autor é dessa dinâmica – condensação da formação de capacidades dessemelhantes que são acionadas a partir da divisão social do trabalho – que decorre a constituição, tanto objetiva quanto subjetiva, da personalidade humana.

Estamos diante do delineamento do campo de ação concreto em que podem emergir as possibilidades da constituição da individualidade e da personalidade humana. A constituição e o desenvolvimento do ser social e o vir a ser humano do ser humano, enquanto processos globais, só podem ocorrer em conformidade. No ser inorgânico e orgânico a singularidade não se diferencia da constituição da universalidade à qual pertence e cada singularidade está submetida a necessidades (que tem no nexos “se...então” sua essência) e causalidades dadas em relação às quais elas se adaptam ou perecem. No ser social o ambiente no qual cada singularidade vive e se reproduz é constituído pelas próprias singularidades a partir dos pores de finalidade, com suas decisões alternativas e com o par objetivação/alienação. Este conjunto, tomado ontologicamente revela, desde o seu início, a modificação que provoca no caráter automático da necessidade – que é o característico do funcionamento da necessidade na natureza. No ser inorgânico e orgânico, reforça Lukács (2013, p. 590), objetos, relações, processos etc. têm em suas condutas e reações a expressão fenomênica de um certo caráter automático da necessidade e do seu nexos “se...então”. No ser social o automatismo perde ímpeto pois a necessidade só logra se implementar enquanto causa de decisões alternativas, ou seja, quando vem a ser bem-sucedida enquanto razão para decisões “sob pena de ruína”, conforme ressalta Lukács (Idem). Sabemos que os pores de finalidades acionam permanentemente cadeias causais e estas constroem os sujeitos instaurando necessidades semelhantes às necessidades da natureza; e ainda que assim seja, não há interdição daquela nova estrutura que é específica do ser social. O motivo é que sempre que os nexos causais de tipo “se...então” atingem as práxis humanas, acabam por reafirmar a centralidade das decisões alternativas e com elas as decisões “sob pena de ruína” se justificam e se fundamentam, movimentando, novamente, aquelas cadeias causais semelhantes às cadeias causais da natureza.

369

Mais uma vez, prosseguindo com Lukács (2013, p. 590-591), o aumento da divisão social do trabalho apresenta novas questões e problemas para cada singularidade humana e ao responder a singularidade humana toma o rumo do desenvolvimento da personalidade humana – em tal dinâmica, vimos, a necessidade “sob pena de ruína” ocupa posto chave. Nesta trajetória, a própria dinâmica social que existe entre a necessidade econômica (que se apresenta como algo social e universal) e a duração da processualidade da vida de cada individualidade humana (que sofrem, ao longo desta dinâmica, um reforço de sua individualidade) forçosamente se alterarão. A necessidade econômica apresenta um impulso para afirmar uma peculiaridade de ser, o qual Marx designava como “reino da necessidade”, marcado pelo domínio de um conjunto de legalidades constrangedoras. Tal impulso é acionado e reforçado

pelo processo de afastamento da barreira natural e a constituição de categorias econômicas cada vez mais puramente sociais. Esse andamento do afastamento da barreira natural e da constituição de um “reino da necessidade” devem necessário e assume progressiva independência em relação à vontade e aos desejos da individualidade humana. Já na processualidade da vida de cada singularidade humana as decisões dentre alternativas têm ingerência substancial na vida de cada singularidade e é preciso considerar outros tantos nexos e prescrições que, em sua complexidade, incidem sobre a práxis do indivíduo. O agir do indivíduo é um momento da individualidade humana na quadratura das legalidades gerais que operam no ser social; e as decisões dentre alternativas (nas quais o agir humano se encaixa), destaca Lukács (2013, p. 591), não estabelecem de modo direto o que é necessário para a produção e reprodução social e econômica. Todavia, não se pode sustentar que tais decisões dentre alternativas sejam imparciais da perspectiva histórica e social. O chamado fator subjetivo do processo de desenvolvimento histórico-social está enraizado, em boa medida, no terreno agora descrito pelo autor magiar. Para ele, o duo constitutivo do desenvolvimento do ser social (necessidade econômica enquanto um constrangimento social geral e o curso da processualidade das vidas individuais) constitui um condicionante para a efetivação do estranhamento (o choque entre o desenvolvimento das capacidades humanas a partir do avanço das forças produtivas e a efetivação ou bloqueio da personalidade humana). No desenvolvimento do ser social, o choque definidor do estranhamento possui uma relevante atribuição que se manifesta fenomenicamente, nos diz Lukács (2013, p. 591), permitindo ou bloqueando a efetivação do fator subjetivo. O autor prossegue e adverte que, ainda assim, o conflito instaurador do estranhamento não pode ser tomado como “esquema (...) absolutamente central de conflito inerente ao desenvolvimento social” (Idem). Para o magiar o estranhamento, ainda que seja muito importante, é apenas um dos conflitos sociais presentes no desenvolvimento do ser social⁵.

A adequada apreensão do estranhamento exige que tenhamos em mente que a personalidade humana é uma categoria social e como tal tem que ser abordada. Lukács demonstra, em sua *Ontologia do Ser Social*, que ao longo da existência do gênero humano há um afastamento da barreira natural que é marca da totalidade do processo de reprodução social e da constituição da vida individual. Por evidente, o ser humano é um ser biológico e esta é uma

⁵ Não obstante termos acordo com esta formulação, acreditamos que ela termina por nublar a centralidade da dominação abstrata do valor e, portanto, da reificação/fetichismo da mercadoria que tem na exteriorização do laço social a instauração do auto estranhamento que tipifica a sociedade do capital. A esse respeito ver Duayer e Araujo (2015, 2020 e 2022), Araujo (2020a e 2020b).

condição inelidível, do que decorre que é impossível a eliminação da barreira natural e o desenvolvimento de formas sociais puras não limitadas pelos constrangimentos da natureza. Basta um exemplo para melhor explicar a questão: a alimentação é uma necessidade biológica e a complexificação da sociabilidade ocasiona alterações qualitativas nas formas da alimentação humana sem que a obrigatoriedade da alimentação desapareça. O exame proficiente do estranhamento exige a adequada captura dos pesos dos determinantes biológico e social em cada fenômeno avaliado e suas manifestações na totalidade do ser social. Aqui está a razão, nos lembra Lukács (2013, p. 592), de Marx, nos *Manuscritos de 1844*, sustentar que a constituição dos sentidos especificamente humanos é produto da história do ser social até o momento em que o analisamos⁶. Lukács é enfático ao dizer que a convergência entre o desenvolvimento da individualidade e a autêntica generidade humana não decorre do trivial desenvolvimento do que há de especificamente humano no ser humano (pensamento, linguagem etc.) e simultânea contenção do que há de puramente animal no ser humano (instintos, emoções etc.). Na verdade, ela requer a manifestação de sua efetivação no conjunto completo da vida humana e, primordialmente, na sensibilidade humana. Buscando ratificar esse ponto, Lukács (Idem) recorre mais uma vez aos *Manuscritos de 1844* e revela algo desconcertante: o ter, na vida da individualidade humana, é um propulsor causador do estranhamento⁷. Todo argumento do autor húngaro se desdobra a partir do surgimento do ter, da propriedade privada. Sobre ele repousa o avanço das forças produtivas e o acionamento do conflito entre o desenvolvimento das capacidades humanas apropriado pelo gênero e a atrofia da personalidade da singularidade humana constitutiva do mesmo gênero (que é a definição do próprio estranhamento). Lukács chega a este resultado, no nosso entendimento, por tomar os *Manuscritos de 1844* como chave interpretativa do estranhamento e, com isso, colocar em segundo plano a teoria do valor de Marx desenvolvida a partir de 1857. Dizendo o mesmo de outro modo, ocorre que com esta ênfase na propriedade enquanto chave explicativa do estranhamento e o não desenvolvimento de sua intuição⁸ de que o fetiche da mercadoria é um tipo de reificação não inocente, mas produtora do estranhamento na sociedade do capital, o autor perde a oportunidade de dirigir sua crítica para o tipo específico de dominação da

⁶ Cf. Marx, 2004, p. 108, 109 e ss.

⁷ Lukács (2013) retoma o ter (e a propriedade privada) como causa do estranhamento na página 796 e ss. Em outro momento pretendemos tratar com mais detalhes esta questão.

⁸ Já presente em *História e Consciência de Classe* (LUKÁCS, 2003) em particular na primeira seção (*O fenômeno da reificação*) do capítulo *A reificação e a consciência do proletariado* e na seção II (*Os aspectos ideológicos do estranhamento*) do capítulo *O Estranhamento de Para uma Ontologia do Ser Social*.

sociedade estruturada pela lógica do capital – a dominação abstrata do valor, portanto, do tempo.

Aqui é preciso reafirmar que, para o autor magiar, o estranhamento, acionado pelo conflito primordial entre o desenvolvimento das capacidades humanas e a atrofia da personalidade do indivíduo, diz respeito ao âmbito da vida por inteiro do ser humano, o que abarca, necessariamente, a sensibilidade do indivíduo. Tratar da sensibilidade obriga Lukács a retomar as determinações postas pelo ser orgânico e explicitar as novas determinações trazidas pelo advento do ser social na constituição da sensibilidade especificamente humana. E é o trabalho universal/geral que ocasiona a transformação da sensibilidade puramente biológica do ser humano, pois ao exigir, no âmbito da consciência, a antecipação do fruto do trabalho antes mesmo de sua efetivação conduz à transformação por inteiro do ser humano o que, por evidente, inclui essa sensibilidade. Como não poderia deixar de ser, o estranhamento também age sobre o desenvolvimento dos sentidos e ocorre o desenvolvimento de capacidades humanas no âmbito dos sentidos que são apropriadas pela espécie e interditas a muitas individualidades. Por conseguinte, o engendramento da personalidade humana não pode ficar imune a esse desenvolvimento dos sentidos. Lukács (2013, p. 594) recorrendo, mais uma vez, aos *Manuscritos de 1844*, apresenta observações de Marx, feitas a partir da esfera do econômico, sobre a situação do trabalhador no século XIX. Neste ponto Lukács constata que Marx descreve formas de manifestação fenomênica do estranhamento (categoria universal/geral) que produzem uma condição animalizada do indivíduo ou sua exclusão da condição de ser do ser social que pode desenvolver o que há de especificamente humano em si em convergência com a aquisição de capacidades humanas pelo gênero humano⁹. Lukács (2013, p. 595) prossegue e relembra que o desenvolvimento da produtividade ou o recuo da barreira natural, ineliminavelmente associado à economia de tempo de trabalho, ocasiona a redução da importância econômica dos tipos de trabalho que se ocupam de atender a reprodução imediata da vida caracterizando-se por ser um processo intensivo, extensivo, qualitativo e quantitativo. Com esse processo emergem carecimentos que exigem atendimento e que nos períodos iniciais do ser social nem ao menos poderiam se constituir. Ao mesmo tempo, carecimentos inelimináveis à manutenção e reprodução da vida humana passam a ser atendidos de modos

⁹ Ver em particular o trecho: “(...) o ser humano (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar (...), e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais” (MARX, 2004, p. 83)

cada vez mais puramente sociais, afastando a barreira natural sem, contudo, poder eliminá-la. O primeiro exemplo apresentado por Lukács, ainda acompanhando os *Manuscritos de 1844*, é o da alimentação. É ocioso alongar a discussão em torno deste exemplo, bastando assinalar os patamares sociais distintos entre a necessidade puramente fisiológica do alimento e o desenvolvimento de apetite socialmente determinado ou a formação do novo que a natureza orgânica e inorgânica, por si, jamais poderia constituir. Uma vez aceita a diferença, torna-se patente que uma retrogradação no âmbito alimentar, com a reposição da preponderância da satisfação puramente fisiológica, ocasiona uma forma de estranhamento do indivíduo humano que passa a divergir, em sua individualidade, do grau de sensibilidade, quanto à alimentação, que o gênero alcançou no momento social em questão.

O segundo exemplo, também acompanhando de perto os *Manuscritos de 1844*, é o da sexualidade. Lukács (2013, p. 596) destaca que, neste caso, o desenvolvimento do ser social desencadeia a mutação da relação natural entre dois sexos no relacionamento sexual entre personalidades humanas que, por sua vez, é parte constitutiva de uma vida humana genérica ou da efetivação da vida humana não mais muda (pois capaz de produzir a novidade que só pode existir no âmbito do ser social, jamais poderá ser produzida pela natureza) e amalgamada ao devenir humano do ser humano. Sabemos que o trabalho universal/geral permite a constituição do humano em sua especificidade na medida em que obriga ao autocontrole do produtor e ocasiona o desenvolvimento de capacidades acionadas pelo próprio trabalho. Agora o ser humano já não responde de modo análogo ao animal que apenas se adapta ao meio ambiente em que vive e se reproduz; o ser humano através do trabalho especificamente humano passa a ter um papel ativo e prático no engendramento de um mundo-ambiente progressivamente social criado pela própria humanidade. Enquanto individualidade ou personalidade, específica o autor magiar, o ser humano só devém humano se e quando seus relacionamentos com outros seres humanos expressarem configurações crescentemente humanas – quando se constituírem, de modo efetivo na vida cotidiana, como relacionamentos entre seres humanos.

A relação entre homem e mulher é, biologicamente falando, a relação humana mais permanente e direta, nos lembra Lukács (2013, p. 596). Na esfera da sexualidade humana, como em todas as esferas, o processo de humanização devém (ainda que de maneira mais intensa) por dois caminhos independentes, e entrelaçados de variados modos, da generidade humana. Sabemos, com Lukács, que a generidade é acionada pelo trabalho especificamente humano que impulsiona a divisão social do trabalho, o recuo da barreira natural etc. até a constituição de formações sociais específicas. Além disso, essa processualidade, através da qual temos formas

de aparecimento da generidade humana, reorganiza continuamente a existência manifesta dos seres humanos. Lukács prossegue e sustenta que a vigência do matriarcado teve profundos efeitos sobre a relação homem e mulher e isso se verifica em todas as formações sociais e se associa à processualidade constitutiva da generidade humana. Para o autor magiar (LUKÁCS, 2013, p. 597) o matriarcado altera funções sociais – no interior da divisão social do trabalho – na relação entre homem e mulher produzindo relações sociais inéditas e muito significativas sem, com isso, transformar radicalmente a relação homem e mulher e, ao mesmo tempo instaurando permanentemente espaços em que é possível a ocorrência de tais transformações radicais. Com a derrocada do matriarcado verificou-se que o alicerce perene da sociabilidade humana passou a ser a opressão das mulheres e o comando dos homens. Estamos diante de uma forma de estranhamento em que às singularidades femininas é negada a plena humanização de suas personalidades, além disso, como o feito de estranhar o outro ser humano forçosamente provoca, de modo sincrônico, o próprio estranhamento, há aqui o estranhamento de homens e mulheres. Neste ponto, Lukács (2013, p. 598) adverte que devemos considerar a formação da subjetividade (consciência) de homens e mulheres, estranhadores e estranhadas, e que não se pode perder de vista que a processualidade, no ser social, que leva à civilização, ocorre através de formas de estranhamento que só poderão ser ultrapassadas na sociedade emancipada. Acrescenta que as formas fenomênicas do estranhamento, e a relevância dos esforços sociais para ultrapassá-los, modificam sua expressão conforme o modo, a intensidade, da associação do ser-estranhado com a compreensão de que as formas do estranhamento constituem condições sociais e individuais afrontosas da condição de ser humano do humano. Lukács (idem) oferece como ilustração deste aspecto exemplos do “ser da mulher enquanto escrava” no período clássico da pólis grega destacando que a historicidade do estranhamento da vida sexual é grandemente influenciada pela escravidão da mulher e pelas instituições similares a ela e que vão do *direito à primeira noite*, que teria vigorado na Idade Média, até a vulnerabilidade sexual da mulher que vende sua força de trabalho no capitalismo de nossos dias. Entre a situação de Briseide na *Ilíada*, a situação das mulheres em *As Troianas* e o agir de Andrômaca na tragédia que leva seu nome, Lukács sustenta que é possível identificar uma intensificação da oposição ao estranhamento sexual e à condição da mulher que terá, cerca de um século mais tarde, no estoicismo, uma manifestação em que se procura suprimir o estranhamento sexual por um esforço espiritual, psíquico, interior a cada indivíduo, sem que haja possibilidade de uma expectativa de efetivação deste esforço como objetivação de uma luta real.

Lukács (2013, p. 599) ampara a ideia de que em todo esse processo, acima descrito, emerge uma caracterização chave da dinâmica da forma de aparecimento do estranhamento e das lutas contra o estranhamento. No caso do processo exemplificado temos, segundo ele, a expressão da percepção do existir do ser humano como generidade para si ou, dizendo de outro modo, ali já ocorre que o ser humano estranhado tem que preservar, em meio à vida estranhada, a sua generidade em si. No período clássico da pólis, senhor de escravo e escravo, esposo e esposa já se constituem enquanto categorias sociais estranhadas e, prossegue o autor magiar, para cada indivíduo estranhado envolvido, nessa condição não se trata de uma mera retirada do seu pertencimento à generidade humana¹⁰ e, tampouco, se trata de considerar somente o seu ser objetivo – a consciência e os modos como conscientemente as individualidades reagem às questões que afloram do ser social são momentos constitutivos do ser de cada singularidade humana. A presença efetiva ou ausência da generidade para si envolve um outro tipo de consciência de cada individualidade, uma consciência superior àquela associada à generidade em si. Agora é preciso que o ser humano particular seja capaz de elevar-se conscientemente acima da sua particularidade e, no caso do estranhamento sexual, seja capaz de lutar contra suas manifestações na vida cotidiana. Lukács entende que essa consciência para si é uma realidade prático-social que tem na história do gênero humano o espaço de confirmação de sua presença e os exemplos oferecidos reafirmam essa compreensão.

375

Para evitar fetichizações idealistas, nos diz Lukács (2013, p. 599-601), é preciso considerar a gênese social da generidade para si enquanto momento da luta contra as formas de estranhamento vigentes. Considerando o ser e a consciência particular e não particular do ser humano, temos que eles aparentam sugerir uma separação no interior do seu âmbito “ideal”. A ascensão do indivíduo acima de sua mera particularidade exige a presença de uma consciência que, em boa medida, já seja socializada. No caso em tela, uma consciência que se situe acima do próprio ser social dado enquanto mulher e carregando consigo todas as necessárias consequências ontológicas-reais. A realização da ascensão resume-se ao reconhecimento de que um ser com esse tipo de estranhamento sexual da mulher não está em consonância com a generidade genuína do ser humano, que aqui se trata de uma generidade ainda muda. Lukács (2013, p. 600) sinaliza que essa generidade ainda muda não o é em termos da imediatidade pois, o ser humano individual imerso em sua particularidade tem a compreensão do seu, de algum modo, pertencer ao gênero humano e das formas de aparecimento manifestas; Lukács

¹⁰ Lukács (2013, p. 599) enfatiza que ainda que o escravo seja descrito como instrumento vocal e, juridicamente, esteja apartado do pertencimento ao gênero humano, ele continua sendo, objetivamente um exemplar deste gênero.

acrescenta que este seu pertencimento pode mesmo funcionar como fomento para ações singulares. O autor prossegue e nos diz que essas considerações sequer se aproximam de explicar completamente a essência do gênero humano pois o enfoque agora exposto a toma na chave da imediatidade. O processo histórico constitutivo da objetividade ontológica do gênero humano tem, para o filósofo, inícios que se perdem na memória do próprio gênero e cuja conclusão só pode ser proposto em perspectiva. Ainda assim, conforme Lukács (2013, p. 601), a generidade é um processo real que não se desenrola de modo a transformar os indivíduos em espectadores. Ao contrário, o processo da constituição da generidade baseia-se no fato da processualidade não reificada da vida singular ser uma peça-chave integrante da totalidade em devir. A ligação não mais muda, real, entre a singularidade humana e a sua generidade só ocorre quando o ser humano em sua singularidade for capaz de perceber que sua vida é uma processualidade pertencente ao desenvolvimento do gênero humano e, a partir dessa percepção, almejar efetivar em seu modo de viver os próprios compromissos que decorrem da referida percepção. Somente a partir deste momento, em que desejar efetivar uma generidade para si em sua própria vida é que o ser humano singular – no mínimo como um tipo de obrigação para consigo mesmo – poderá possuir a própria ascensão acima do seu ser ser-humano simplesmente particular. Ainda que, em linhas gerais, essas sejam características ontológicas que não podem ser eliminadas, naturalmente a situação é bem mais complexa ao tratarmos do tipo de reificação e estranhamento específicos da sociedade do capital. Pois, na sociedade moderna, o desejo da subjetividade só pode vir a ter eficácia para a superação do estranhamento e de suas formas se retirar a centralidade do trabalho determinado por mercadorias¹¹ e, em seu lugar, estabelecer laços sociais manifestos.

Lukács (2013, p. 601-602) avança em sua exposição e sugere que é possível o aparecimento de práxis e consciência humana que neguem a contradição chave do ser social – contradição que se apresenta desde o início do surgimento deste novo ser – entre forças produtivas e relações de produção e quando essas práxis e consciências se generalizarem podem constituir um instante da subjetividade de um processo revolucionário. O autor húngaro prossegue e nos diz que os combates nesta esfera serão ideologicamente disputados e, lembrando o predicado não teleológico do desenvolvimento da totalidade do ser social, destaca que este desenvolvimento aciona desigualdades no plano do próprio ser social e no porvir das singularidades que o constituem, deflagrando conflitos sociais já em contextos nos quais ainda não floresceu uma massa humana revolucionária e, tampouco, há a constituição

¹¹ Cf. Postone (2014), Duayer e Araujo (2015, 2020 e 2022) e Araujo (2016, 2018, 2020a, 2020b e 2022b).

objetiva de um objeto que devesse ser fator subjetivo de uma revolução social. Estes conflitos, complementa Lukács (idem) só poderão ser pugnados ideologicamente e por operarem no âmbito individual, exigem respostas em cada caso individual que já não podem ser encontradas com a simples sujeição da singularidade às tradições e costumes, sejam morais, jurídicos ou religiosos. A tomada de decisão dentre alternativas é imposta ao indivíduo socialmente e ele possui a liberdade de optar entre a revolta ou o conformismo diante da situação – as alternativas são a expressão efetiva da contradição imanente ao desenvolvimento do ser social, segundo nosso autor. Estamos diante, prossegue o autor, de um tipo de conflito totalmente distinto de conflitos simplesmente individuais, posto que neste caso o conflito possui a especificidade de escolhas socialmente arrimadas, assim como suas chances de decisão. Lukács demarca que a sociabilidade do conflito se manifesta pelo fato de que o indivíduo que age não necessita ter compreensão teórica adequada de que seu levante contra as ideologias dominantes (que enquanto ideologias apontam necessariamente para a resolução dos conflitos sociais) tem por horizonte a efetivação de “uma nova condição social” (LUKÁCS, 2013, p. 602). Como afirmado acima, nosso autor sustenta que a contradição entre forças produtivas e relações de produção aciona a discrepância entre o desenvolvimento das capacidades específicas de cada singularidade humana e a possibilidade da constituição de sua individualidade/personalidade; e esta última oposição se mantém, quando considerada a sociedade em sua totalidade, enquanto representação principal da contradição chave do ser social. Considerando que, ainda segundo o autor, o afastamento da barreira natural – ocasionado pelo avanço da produtividade, que se articula à contradição chave entre relações de produção e forças produtivas – acarreta mudanças na estrutura da sociedade e que as expressões vitais dos seres humanos só podem ocorrer no interior dessa estrutura em transformação, evidencia-se que essas expressões vitais sofrerão alterações, seja de modo gradual ou abrupto, em seu processo de ampliação dos laços sociais característico da complexificação do ser social; e a causa última explicativa deste processo repousa na contradição chave do ser social.

Desdobrando seu argumento, Lukács (2013, p. 602) adianta que “as contradições fundamentais”¹² poderão sofrer amplas modificações quanto maior for o grau de mediação que exista entre a atividade social e, portanto, as relações entre as singularidades humanas, e a processualidade constitutiva da produção da vida material; o autor assinala que é este o caso da

¹² Destaco o uso do plural neste caso. Sustento que para o autor há uma contradição fundamental, que é dada pela contradição entre relações de produção e forças produtivas, e esta se manifesta nas contradições entre o desenvolvimento das capacidades do gênero humano e a efetivação da humanização de cada singularidade humana.

relação entre homem e mulher e acrescenta que aqui se trata de uma relação de identidade da identidade e da não-identidade. A identidade, prossegue o filósofo magiar, sintetiza, por fim, tendências conflitantes e tem por arrimo que o devir da individualidade de maneira alguma é produto de uma processualidade acionada previamente a partir do interior da relação em questão; pois se o ser humano é tipificado como um ser que dá respostas, a individualidade humana não pode escapar deste princípio. As individualidades só podem se efetivar quando as singularidades humanas formulam respostas às perguntas, por elas próprias feitas, que levam ao desenvolvimento de suas capacidades produzindo uma “síntese pessoa[1] do desenvolvimento das capacidades” (LUKÁCS, 2013, p. 603). Como já visto, as formas que assume a consciência do gênero em si (que são resultado do recuo da barreira natural ou do aumento da produtividade) permitem o florescer, de modo diferenciado, da divergência no interior da identidade; sem a economia de tempo de trabalho (aumento de produtividade) o progresso das formas de consciência do gênero em si e o desenvolvimento das capacidades do indivíduo não seriam possíveis. A sobrevivência, adaptação e desenvolvimento da individualidade às exigências cambiantes da esfera da produção, aciona forçosamente uma processualidade sintetizadora das capacidades do indivíduo. Lukács acrescenta que, neste caso, considerando a generidade em si, a personalidade só pode funcionar na medida em que transforma a realidade em realidade efetiva no atendimento das necessidades reais do indivíduo. O mesmo processo global, que estamos perseguindo, ocasiona, como contingência, a generidade para si. O autor enfatiza que esta contingência possui o sentido aristotélico, sendo, portanto, *dýnamis*, evidenciando que abrange uma grande gama de possibilidades de efetivação ou não efetivação a partir dos vários modos de agir dos humanos. O complexo de complexos dinâmico, que é o ser social, é composto por dois polos indissolúveis: a totalidade social e a individualidade/personalidade humana. Apesar de estarem indivisivelmente unidos nesta constituição, em seu devir e complexificação, eles se manifestam na esfera imediata do ser social de modo qualitativamente desigual. Não obstante, tal manifestação desigual só pode vir a ser enquanto suas formas diferentes de movimento permaneçam visceralmente interligadas; ainda que esta ligação seja tipificada pela contraditoriedade ou inadequação interna pois, na verdade, é na interligação que se apresenta a referida interligação.

Na vida cotidiana, prossegue nosso autor (LUKÁCS, 2013, p. 603), a generidade para si se revela, em geral, como dissabor pessoal com a generidade em si prevalecente e até como insubordinação frontal contra ela. Ou seja, tomado em um âmbito sem mediações, trata-se de um movimento de singularidades humanas cuja intenção fundamental (pouco importando se é

ou não uma intenção consciente) está orientada para as formas de generidade para si que possam ser alcançadas nos contextos vividos pelas singularidades humanas. Por evidente, é ocioso enfatizar que não há garantias de que estas formas de generidade para si serão alcançadas; trata-se de pores teleológicos que não podem ser realizáveis na prática como, ao mesmo tempo, se apresentam distantes da essência ambicionada. O que se precisa destacar é que a singularidade humana realiza esforços (a partir de sua específica individualidade/personalidade) para responder às decorrências do outro polo da sociedade/totalidade e que tais esforços são portadores de potencialidades (no sentido do *dynámei*) miradas pela individualidade. Disso decorre que o esclarecimento prematuro do objetivo a ser alcançado, ou do caminho a ser adotado pelos pores teleológicos das singularidades, nunca se encontra completamente interdito. Lukács, no capítulo *O ideal e a ideologia* do livro em análise, já havia adiantado que, por exemplo, no âmbito da arte e da filosofia podemos identificar antecipações da elevação da individualidade da generidade em si para uma generidade para si, tanto no âmbito das representações quanto nas formas de viver a vida (por exemplo, estoicismo). De todo modo, nestes casos, temos intuições que anteciparam o devir humano do ser humano e que se perenizaram na memória do gênero humano, nelas as individualidades lograram a elevação do em si até o para si e, com isso, por evidente, elevaram-se acima de suas particularidades. Lukács adverte que os exemplos do capítulo referido nos ajudam a perceber a gênese e as consequências da elevação ao para si na vida cotidiana, todavia, nesta questão, a prioridade ontológica é da vida cotidiana. Na vida cotidiana, a possibilidade do aparecimento de grandes objetivações, e suas reverberações, evidencia que nestas objetivações se manifestam, de modo generalizado, decisões alternativas representativas do percurso de constituição de uma personalidade/individualidade que supera a sua particularidade; de tal modo que os conteúdos e objetos dessas decisões alternativas, as circunstâncias em que são tomadas e as suas decorrências modulam, de acordo com seu conteúdo social, os problemas que impulsionam parte substantiva das individualidades em suas vidas cotidianas. Lukács (2013, p. 604-605) sustenta, corretamente, que a obra de arte e a filosofia só podem servir de modelo para a generidade para si por não serem simplesmente produtos de personalidades identificadas como geniais. O mesmo se aplicando, prossegue o autor, para as situações indiscutivelmente revolucionárias que acionam, em certas circunstâncias, um ativo elemento subjetivo sem que tenham sido precedidas, durante longos períodos, por um amontoado de decisões singulares tomadas por singularidades humanas em suas vidas cotidianas – ainda que a vida cotidiana aparente ser, muitas vezes, incompreensível é somente nela que fatos e ideologias podem

adquirir materialidade no rumo da sociabilidade. O autor arremata dizendo que na maior parte dos eventos apreende-se de modo cristalino que os obstáculos à compreensão da ontologia da vida cotidiana de um dado período “voltam a aparecer também em suas mais elevadas objetivações” (LUKÁCS, 2013, p. 605).

O autor defende que as conexões acima expostas patenteiam que a categoria estranhamento não pode ser entendida como transistórica ou como um tipo de categoria antropológica geral. O estranhamento possui uma especificidade histórico-social e é acionado por impulsos sociais que existem e agem em cada contexto e a cada período de tempo no interior de determinadas formações socioeconômicas. Deste modo, verifica-se uma continuidade histórica, que se manifesta concretamente de modo desigual e contraditório, na qual “a superação econômica de uma situação social estranhada” (LUKÁCS, 2013, p. 605) pode conduzir a humanidade a um tipo novo de estranhamento que tornam os mecanismos de combate (até então existentes) ao estranhamento inoperantes. Ocorre que o estranhamento não é somente um fenômeno sócio-histórico do qual se possa tirar todos os resultados e produtos – o estranhamento atinge e diz respeito, prioritariamente, a singularidade humana enquanto tal. Processos e objetivações com importância social são produto do somatório de atos singulares, todavia, no processo de produção da vida material este somatório ocorre de modo tão avassaladoramente automático que a especificidade da atuação da singularidade humana só pode obter legitimidade econômica como média dos trabalhos desempenhados, como trabalho socialmente necessário¹³. Eis que o efeito da produção da vida material sobre a personalidade é obrigado a se apresentar como um efeito que se relaciona direta e fatalmente com a própria personalidade humana. Esse relacionamento direto, segundo o autor, de caráter individual, não é anulado pelas consequências das amplas concretizações, ou seja, pela generalidade social que elas adquirem. Na verdade, ocorre que, na perspectiva do ser social, é um fato que a gênese, e o agir, da personalidade humana que supera sua particularidade só pode se efetivar por esse relacionamento direto e isto atribui a cada uma das tomadas de posição individuais, mesmo que na realidade elas desvançam, um nexos de contingência com a história do gênero humano. Lukács (2013, p. 606) conclui dizendo que a superação efetiva do mutismo do gênero humano

¹³ Aqui não há relação com trabalho determinado por mercadoria, produtor de valor de uso e valor. Trata-se da constatação de que em quaisquer formações socioeconômicas o tempo médio que a sociedade despende com a tarefa de produção de um dado tipo de valor de uso regula a vida do produtor e, de modo mediado, da própria comunidade. A esse respeito basta lembrar que nas formações em que dominava o chamado modo de produção asiático o recenseamento periódico era determinante para que os governantes conhecessem o potencial de terras cultivadas, gado e produtores de modo a fixarem corveias e impostos a serem recolhidos pelo Estado. Cf. Cardoso (2017).

só pode vir a ser com a conexão entre a personalidade que supera a particularidade e a generidade para si; esse tipo de personalidade só pode emergir e produzir a referida superação porque traz em si mesma a correspondência entre autodesenvolvimento e autoesclarecimento, ou seja, constitui endogenamente a própria elucidação do gênero humano existente para si.

A questão do estranhamento, segundo Lukács, só poderá ser melhor objetivada depois que a conexão indissociável entre personalidade não mais particular e generidade para si tiver sido elucidada. Neste momento ficará manifesto que o estranhamento é uma barreira ao florescimento da superação da particularidade na singularidade humana. O autor enfatiza, corretamente, que a elevação moral-espiritual acima da particularidade não fornece garantia de proteção certa, eficiente, confiável e estável contra o estranhamento; os elementos da esfera socioeconômica têm o potencial de efetivar influências deturpadoras sobre o modo como os seres humano particulares conduzem suas vidas¹⁴. Neste ponto, Lukács oferece o exemplo do tempo de trabalho no capitalismo do século XIX enquanto um tipo de estranhamento cuja potencialidade é tão elevada que pode corroer a centralidade da resistência ideológica individual a ele, sem que, com isso, possa revogar sua presença. Em seguida, passa a tratar de uma manifestação, em altitude elevada, da dialética, ímpar, do estranhamento: esforços ilimitados de ultrapassar a particularidade através de opções de vida radicalmente dedicadas a este fim podem conduzir a novos tipos peculiares de estranhamento. A dedicação, com toda radicalidade, da vida a um determinado fim, prossegue o autor, ocorre frequentemente com uma postura acrítica, o que permite o fortalecimento e consolidação de certos traços da personalidade e, simultaneamente, é fator gerador de um estranhamento amplo ou completo. Ainda assim, arremata, não se pode desconsiderar que o reforço permanente da particularidade da singularidade humana ocasiona a elevação de sua debilidade de reação quando fica à disposição dos influxos do estranhamento.

¹⁴ Esta observação tem validade ampliada quando consideramos a sociedade do capital. A contradição fundamental desta sociedade, entre valor de uso e valor, produz o ápice, até então conhecido, do afastamento da barreira natural. O que constitui a possibilidade da humanização do ser humano a partir do aumento do tempo livre da obrigatoriedade do trabalho necessário. Por outro lado, esta contradição só pode se apresentar na forma mercadoria ou dinheiro e estas são as objetivações do laço social abstrato (valor). Em outras palavras, o laço social entre os humanos assume a forma de um objeto que ganha vida própria por ser parte constitutiva do sujeito automático (D-M-D'). Do que decorre o bloqueio da possibilidade da humanização do ser humano, ou ainda, aciona o desenvolvimento das capacidades do gênero em detrimento da efetivação da humanização das singularidades humanas. Ainda que Lukács, em outras passagens da obra em análise, demonstre compreender a especificidade da mercadoria enquanto reificação geradora de estranhamento, o fato é que ele não desenvolve adequadamente a questão. Sustentamos que a retomada do marxismo enquanto teoria social crítica e sua reconstituição enquanto ideologia, nos termos do autor magiar (proposta de resolução de conflitos sociais que penetra na consciência e na práxis da massa do povo), exigirá o adequado equacionamento deste conjunto de questões.

Considerando a Antiguidade Clássica e, em particular, o caso da pólis, nosso autor sugere que ali, em seu tempo, se travou uma ampla peleja na esfera da moral confrontando o poder das paixões sobre as singularidades humanas, sendo esta peleja, de modo objetivo, “a sua defesa sociomoral” (Lukács, 2013, p. 606); ainda que o problema do estranhamento não fosse tratado pelas formulações teóricas do período. Neste contexto socioeconômico da pólis a suplantação da particularidade do indivíduo restringia-se à superação das paixões individuais, egoístas, de tal maneira que para a singularidade humana não mais particular “a moral do cidadão da pólis dava – tendencialmente – direção e sustentação” (Lukács, 2013, p. 606-607). O autor adverte que não se trata de mero acaso o fato de que somente quando o ser social atinge um patamar mais desenvolvido, superior em comparação com o caso da pólis, é que a humanidade poderá compreender (o que se estabelece com Espinosa) que “a personalidade não mais particular” (Idem) pode vir a ser um mundo social em miniatura efetivo enquanto polo opositivo ao desenvolvimento da totalidade social. Na sequência, Lukács oferece uma interessante explicação para o surgimento, enquanto efetivação mais completa, da personalidade das singularidades humanas e para o florescimento da ideologia do cristianismo. Para o autor, somente com a falência da vida guiada pela pólis, ou seja, somente quando a singularidade não particular passa a agir sem o amparo do bem-estar e da segurança da cidadania da pólis, é que pode emergir a personalidade (singularidade particularizada) em sentido adequado e superior. A crise oriunda do colapso da Antiguidade Clássica, e da pólis em particular, é que propiciou a emergência, e o subsequente domínio ideológico, do cristianismo; o que se compreende ao se considerar que neste quadro a singularidade humana não particular deveio sem lar e descobre no estranhamento religioso (cristianismo) um arrimo para o seu desdobramento. A sociedade do capital será o todo concreto complexo que ao promover o maior afastamento das barreiras naturais, a maior economia de tempo de trabalho já vista pelo gênero humano, com a simultânea multiplicação dos laços sociais impulsionados pelo paroxismo da divisão social do trabalho e mediados pelo valor, irá possibilitar a intensificação da personalidade humana em sentido específico e o florescer de uma figuração dialética da relação do ser humano com suas paixões e afetos no rumo da constituição “de uma personalidade não particular” (Lukács, 2013, p. 607).

Considerações Finais

Do exposto acima torna-se evidente que a categoria estranhamento possui um caráter histórico e processual e que, além disso, há uma trilha que pode conduzir à ultrapassagem subjetiva, portanto, consciente, do estranhamento. A adequada elucidação do fenômeno representado pelo estranhamento exige que se compreenda que a categoria estranhamento no singular é categoria mais abstrata¹⁵ do que a categoria estranhamentos no plural. No plural trata-se de categoria sobredeterminada, intensificada e, portanto, mais concreta enquanto manifestação efetiva do ser social realmente existente em dado contexto socioeconômico. Para além disso, “o modo pluralista de ser dos estranhamentos” (Lukács, 2013, p. 607) corresponde a complexos dinâmicos do estranhamento de caracteres diferentes entre si e às investidas conscientes (subjetivas) de sua superação. Os estranhamentos enquanto singularidades específicas possuem enorme autonomia ontológica entre si, sendo comum que se verifique que seres humanos individuais combatam estranhamentos específicos em um dado complexo do seu ser e, ao mesmo tempo, consintam estranhamentos singulares em outros complexos. Além disso, ocorre com frequência que entre tais tendências de atuação antagônicas, em relação ao estranhamento, se verifique um elo causal que interfere vigorosamente na personalidade. A este respeito Lukács apresenta o exemplo dos militantes do movimento dos trabalhadores que combatem arduamente as formas de estranhamento da exploração em seus locais de trabalho, mas que na vida familiar agem como déspotas com suas esposas e filhos, acionando estranhamentos monstruosos de mulheres e crianças e de si próprios. Para o autor, não se trata de acaso ou debilidade humana. O fato é que o desenvolvimento das capacidades e da personalidade ocorre de modo *sui generis* para cada singularidade humana e, neste caso, o intuito da atividade humana tem que objetivar a integralidade da personalidade do indivíduo. Lukács enfatiza que essa é uma processualidade diferente da que ocorre no processo acionado pelo avanço das forças produtivas (que não possuem ligação imediata e próxima com a questão tratada), pois neste caso trata-se da formação, remodelação etc. das capacidades singulares dos indivíduos.

O simples reconhecimento de que a expansão, intensificação e multiplicação da divisão social do trabalho, acarretando o recuo das barreiras naturais, possibilita a formação de espécies de personalidade, na esfera da particularidade, e o desenvolvimento das capacidades singulares,

¹⁵ Guardando semelhanças com o que chamamos neste texto de categoria universal/geral, sendo, de fato, tipos distintos de abstração, posto que estranhamento não é categoria transistórica como a categoria trabalho.

ambos de maneira plenamente social, é o bastante para que se afaste simplificações mutiladoras do processo em análise. Para o autor magiar (2013, p. 608), a produção da vida material põe em marcha, de modo espontâneo, a harmonia entre as diversas capacidades singulares, assim como entre o trabalho social e a vida privada etc. Diferenciações individuais com suas marcas pessoais surgem nestas interações, essas marcas pessoais se manifestam através de formas específicas pelas quais cada singularidade, em seu processo de individuação, reage às conexões e aos contextos mobilizando afetos e paixões específicos de sua própria subjetividade. O autor enfatiza que todas estas manifestações ocorrem, basicamente, no âmbito da generidade em si. Tal fato torna-se patente quando formas manifestas de estranhamento entre a singularidade humana e seus semelhantes são usualmente reconhecidas como formas idiossincráticas. Para melhor esclarecer, oferece como exemplo o comportamento de seres humanos que seguem uma inflexível rotina burocrática plena de carreirismo e oportunismo e que no âmbito doméstico se comportam de modo tirânico e que, apesar de tudo isso, validam e ratificam, para si mesmos, esses comportamentos como qualidades constitutivas de suas personalidades e, além disso, nos ambientes em que vivem, são respeitados por serem portadores destas “qualidades” e não apesar delas. Lukács (2013, p. 609) arremata sugerindo que, da perspectiva histórica e social, o aflorar de personalidades dessa estirpe apresenta grande importância. Ocorre que essas personalidades espontâneas e imediatas e usualmente “amplamente estranhadas” (Idem) formam o fundamento ontológico do ser social a partir do qual pode aflorar “o indivíduo não mais particular” (Idem). Segundo nosso autor a generidade em si engendra um ambiente favorável para o aflorar da generidade existente para si do que decorre que, de suas interrelações, é possível revelar as conexões que possibilitam tal florescimento. Neste caso, estamos diante da possibilidade objetiva da existência e da ação de tendências que apontam para a generidade para si ou para uma individualidade não particular. Destacamos que Lukács enfatiza que aqui se trata somente de uma possibilidade que pode ser contrarrestada, tanto no plano das decisões individuais quanto no âmbito de seus resultados sociais, e ter por resultado o seu oposto. Neste ponto é preciso considerar que as concepções ideológicas¹⁶, que funcionam como princípios ordenadores da vida social, e que vão da tradição ao direito e à moral, acabam por se apresentar, em certas situações sociais, como vetor do progresso social. Eis que o influxo que exerçam sobre os pores de finalidade das singularidades humanas, e que é marcante no processo em tela do devir da gênese lógica da personalidade, jamais deve ser tomado tão somente como pura negatividade causadora de estranhamento. Ainda assim, essas concepções ideológicas

¹⁶ Lembrando que para Lukács ideologia tem por característica distintiva propor soluções para os conflitos sociais.

reguladoras, com suas certezas indiscutíveis, podem facilitar o aparecimento de comportamentos acrílicos e embrutecidos nos seres humanos implicados nesses arranjos sociais. Lukács (2013, p. 609) conclui este ponto dizendo que é preciso levar em conta, enquanto fato do ser social, não somente as várias manifestações de modificação entre personalidade particular e não particular. Simultaneamente, sustenta o autor, é preciso esclarecer teoricamente a inevitabilidade de seu desabrochar a partir do mesmo terreno constituído pela realidade social. Para o autor (Idem) o fracionamento social em classes sociais delimitadas exerce função crucial, em particular na orientação que cada singularidade humana adota enquanto singularidade na vida cotidiana.

A relação homem e mulher é utilizada, por Lukács, como exemplo de estranhamento, sendo destacado que os contextos de existência desta relação têm uma determinação social. Além disso, até mesmo o desejo individual de elevar-se sobre a generidade em si instaurada na vida cotidiana do indivíduo é condicionado pelas determinações da formação social em questão. O autor reafirma que o desenvolvimento econômico dos últimos séculos, que coincide com o período de consolidação da sociedade do capital, possibilitou o desenvolvimento da generidade em si com enormes progressos para as possibilidades de existência economicamente autônoma das mulheres. Constata que essa possibilidade não se efetivou e não se produziu a superação do estranhamento fundamental entre homem e mulher e do autoestranhamento de ambos nessa relação de estranhamento mútuo. Lukács (2013, p. 611) prossegue e menciona as lutas dos movimentos feministas que, tendo por foco a libertação da mulher da relação estranhada com o homem, se mantêm no horizonte do estranhamento socioeconômico e agem como luddistas situando-se muito aquém do necessário para a verdadeira emancipação. Ainda que insuficientes, essas posturas de luta evidenciam, nos diz o filósofo húngaro, que o simples progresso econômico, que produz o desaparecimento das formas tradicionais de estranhamento substituindo-as por novas formas, pouco contribuiu para a solução do estranhamento homem e mulher, para impor a “igualdade de fato das mulheres no trabalho e na vida familiar” (Lukács, 2013, p. 611). Lukács arremata dizendo que a igualdade deve ser obtida no âmbito particular em que é sequestrada: no terreno da sexualidade. A submissão sexual da mulher é, para o autor, um dos alicerces principais da sua submissão em geral ao homem. O que se esclarece quando lembramos que, por um lado, os comportamentos humanos que lhes são propícios têm importante lugar no âmbito das representações e afetos dos homens e, por outro lado, durante o grande arco temporal que se inicia com a cisão das formações sociais entre possuidores e não possuidores, a sujeição sexual da mulher inscreve-se e enraíza-se na própria psicologia da

mulher. Disso decorre que, ontologicamente, a luta pela libertação da mulher deste estranhamento em sua relação com o homem não pode se limitar ao combate contra os agires estranhadores dos homens, de fato, deve ter como pôr teleológico a autolibertação interior da própria mulher. O fato do movimento sexual moderno combater, de modo consciente ou não, a ideologia do “ter”, ou da posse da mulher enquanto objeto sexual pelo homem, é um agir positivo e progressista. Tal combate, defende Lukács, alinha-se com a posição de Marx que entende que o “ter” é um dos alicerces principais de todo estranhamento humano e, no caso em tela, a superação do estranhamento homem e mulher exige a eliminação da submissão da mulher ao homem arrimada no ter, na propriedade do corpo feminino e de sua sexualidade¹⁷.

Prosseguindo sobre a questão do estranhamento sexual, Lukács acrescenta que se trata de um momento, ainda que importante, da libertação plena do estranhamento. Sendo impossível que a libertação sexual individual fomente uma genuína saída para a questão fulcral aqui tratada: o vir-a-ser humano nas relações sexuais. A verdadeira superação do estranhamento na vida sexual, segundo o autor, exige que os seres humanos elaborem relações de reciprocidade nas quais estejam ligados enquanto seres naturais e sociais, ou seja, enquanto personalidades sociais humanamente efetivadas. Naturalmente, sabemos que essa situação exige a instauração de laços sociais manifestos que substituam a forma específica de mediação social da sociedade moderna fundada no valor enquanto laço social objetivado. Caso se perca de vista essa exigência e nos limitemos às lutas pela libertação puramente sexual, há o risco real de, temporariamente, substituímos os antigos estranhamentos sexuais por novos tipos de estranhamentos¹⁸. Lukács (2013, p. 612) sugere que o fator subjetivo desta esfera do estranhamento, na atual sociedade do capital, não é capaz de beneficiar-se do campo de ação de possibilidades que o desenvolvimento econômico constituiu socialmente para a generidade em si. Apesar desta limitação presente, intensamente, na sociedade do capital, o âmbito das relações homem e mulher é excepcional para o esclarecimento da conexão entre a generidade em si e generidade para si e da dinâmica, repleta de contradição, entre os fatores objetivos e subjetivos próprios do desenvolvimento do ser social. Como dito anteriormente, avanços sociais no âmbito objetivo da generidade em si produzem as condições para a superação dos estranhamentos e, ao mesmo tempo, podem não ter impacto sobre sua própria efetivação enquanto tendência. O campo das relações sexuais indica, de modo nítido, que a real efetividade

¹⁷ Na nossa interpretação, como já dito anteriormente, a geratriz do estranhamento na sociedade do capital não é o ter, mas o valor. Do que decorre que a análise da sexualidade e da libertação da mulher nesta sociedade tem que considerar a centralidade do valor na constituição dessa forma de manifestação da vida estranhada.

¹⁸ Lukács (2013, p. 612) oferece como exemplo a teoria do copo d'água de Kollontai.

do fator subjetivo só pode se realizar através de uma práxis individual inelutável. Somente nas relações reais-concretas e individuais, entre homens concretos e mulheres concretas, é que pode aflorar a relação autêntica entre homem e mulher com a completa unidade entre sexualidade e existência humana como personalidade. Neste caso, prossegue Lukács (2013, p. 613), confirma-se a ideia de Engels de que a importância da singularidade humana nunca é igual a zero, a despeito de toda generalidade de qualquer práxis social – dos dois polos constitutivos do ser social (o indivíduo singular e o gênero ou totalidade social) o polo da singularidade não deve ser subestimado e, em muitos casos, devém decisivo.

Aqui devém evidente que, na interpretação ofertada por Lukács, para Marx não há um puro desenvolvimento social objetivo sem a contribuição dos seres humanos vivos e atuantes. Como exemplo e desdobramento desta constatação, Lukács toma o caso da sociedade comunista e assinala que Marx sempre tratou de modo parcimonioso e pouco delineado os problemas humanos da sociedade comunista¹⁹; sendo esta postura a que permite Marx indicar as condições humanas que têm que se harmonizar com o desenvolvimento econômico da sociedade comunista. Lukács destaca que aqui lhe interessa o problema do estranhamento e seus efeitos sobre o ser humano enquanto ser social sensível. Neste ponto, volta a enfatizar o “ter”, a propriedade privada, enquanto categoria fundamental da relação entre os seres humanos estranhados e a realidade em que se inserem. Do que decorre que a superação do “ter”, da propriedade privada, “pode levar a que, ‘imediatamente em sua práxis, os sentidos se tornem teóricos’” (Lukács, 2013, p. 614). Considerando a situação do ser humano médio da sociedade do capital, Lukács reconhece que esta conclusão pode parecer utópica e arremata dizendo que a realização, na prática humana, dos sentidos humanos de modo teórico pode ser entrevista, momentaneamente, se pensarmos na arte – manifestação social muito antiga e, ainda hoje, operante no ser social.

Lukács entende que arte é práxis social ideológica que tem no trabalho (universal/geral) seu modelo de agir. Assim como na práxis do trabalho (universal/geral) o produtor tem que, preliminarmente, refletir do modo o mais adequado possível o pôr do fim e o meio em que ele deverá ser realizado, na práxis artística há, necessariamente, o entrelaçamento entre pôr do fim e consideração verdadeira da realidade – tanto para sua produção enquanto arte quanto para sua recepção. Ainda assim, prossegue o filósofo, há uma evidente oposição, tanto de práxis quanto ideológica, que instauram diferenças relevantes e, em alguns casos, antagônicas entre trabalho

¹⁹ Fazer o contrário seria incorrer em um tipo de postura utópica, posto que os problemas concretos da sociedade do futuro só poderão ser tratados pelos seres humanos futuros constitutivos desta sociedade.

(universal/geral) e arte. A primeira diferença indicada por Lukács é que apesar da reprodução fiel da realidade ser pré-condição para o êxito das duas práxis (ou para que o que foi produzido seja reconhecido como algo de valor pela comunidade), o trabalho tem por télos valores de uso que atendam necessidades individuais e coletivas de reprodução da vida e, neste caso, a captura das legalidades naturais e sociais tem por foco a obtenção de uma práxis do trabalho cada vez melhor e mais eficiente, o que exige a compreensão mais adequada possível da realidade envolvida na práxis de trabalho para o melhor uso possível destas legalidades. Já a arte tem por objeto toda realidade que diz respeito ao ser humano, o que inclui seu metabolismo com a natureza. A segunda diferença é que o valor de uso produzido pelo trabalho é diferenciado por sua utilidade ou inutilidade imediata, no caso do produto artístico, o valor ou não valor da obra não é determinado imediatamente nem a priori. A terceira diferença é que, segundo Lukács, o tempo é o determinante do valor da objetivação do trabalho universal/geral,²⁰ pois o aumento da produtividade pode ocasionar a perda completa de valor de uma objetivação que até este momento era valiosa. Já os produtos da arte, quando são verdadeira arte, possuem um valor que pode permanecer por milênios.

Estas diferenças permitem elucidar que no caso do trabalho (universal/geral) a sua objetivação é inteiramente indiferente em relação ao estranhamento – aqui trata-se de uma neutralidade que pode ser exemplificada com o fato de que do maior estranhamento possível, constituído pelo processo de trabalho, podem emergir valores de uso da maior utilidade social. No caso da arte, sua objetivação, em se tratando de arte verdadeira, traz em si, de modo imanente, um sentido contrário ao estranhamento. Para o autor é algo evidente que uma reprodução fotográfica do real não possui este efeito de contrariar o estranhamento. Para ele é tarefa da arte verdadeira “ir em busca dos caminhos para chegar à desfeticização” (Lukács, 2013, p. 615)²¹. O autor prossegue e sugere que o artista ao refletir o mundo partindo de uma

²⁰ Ainda que seja evidente que aqui Lukács não está tratando especificamente da sociedade do capital e que, portanto, o valor, neste caso, não é a abstração real cuja essência é o trabalho abstrato, ele parece incorrer em um tipo de anacronismo ao sustentar que o aumento de produtividade pode provocar a perda completa de valor de um objeto que até então era valorado pela comunidade. Se o valor em questão é a capacidade do objeto atender a necessidades humanas, pouco importa se ele foi produzido com maior ou menor dispêndio de trabalho. Em outras palavras, um machado não perderá seu valor de machado por ter sido produzido em uma semana de trabalho, ao passo que, agora, com o aumento da produtividade, é possível produzir machados com um único dia de trabalho. Cf. Marx, 2017.

²¹ Esta pequena passagem indica que o autor percebe que algumas formas de reificação podem produzir estranhamento. Neste caso, o combate a estas formas de fetiche, ainda que pela arte, seria, para ele, um caminho para a superação do estranhamento. Se esta leitura estiver correta, evidencia-se um limite na compreensão do filósofo do que é a dominação abstrata do valor. Na sociedade do capital, e somente nela, a mercadoria é a objetivação da própria relação social estranhada, neste caso uma arte “desfeticizadora” será inócua se mobilizada sozinha, ou seja, sem a necessária superação do trabalho determinado por mercadorias.

individualidade autêntica que traz em si o intento para a genericidade para si, para o ser humano e o seu mundo em si, pode produzir, a partir de sua simples existência, através da mimese artística, um domínio que não só combate o estranhamento, mas que é livre desse estranhamento e isto de forma completamente autônoma das figurações subjetivas e, portanto, particulares do artista. Neste caso, arremata Lukács, se verifica o postulado de Marx, exposto nos *Manuscritos de 1844*, de que os sentidos humanos se tornaram teóricos. Em seguida acrescenta que da genericidade em si do artista emerge um âmbito pessoal que ele pode mobilizar no processo de criação artística e que tem por télos a superação da sua particularidade, da sua genericidade em si, e, no ato da criação, ele devém “personalidade não mais particular” (Lukács, 2013, p. 616). O desenvolvimento do gênero humano, prossegue Lukács (2013, p. 617), apresenta, enquanto aspecto importante, o fato de que o espraiamento social-espontâneo da genericidade em si, para uma grande quantidade de seres humanos, tem por hábito estancar-se no nível da particularidade. Ainda assim, a genericidade em si, estagnada em particularidade, engendra esferas em que podem agir possibilidades que acionam a genericidade para si. Para o autor magiar há aqui indicações de que a possibilidade da ascensão de sua particularidade em direção a genericidade humana é *dýnamis* (possibilidade de vir-a-ser), permanentemente presente, para todo e qualquer ser humano em variados âmbitos da vida. Se na atividade econômica da genericidade em si há um constrangimento (produzido pela própria essência desta práxis) para a obtenção do fim previamente ideado de um modo que independe do saber e desejo do produtor²², na práxis da verdadeira arte a intenção do artista, manifesta em seu pôr de finalidades, atua direta e categoricamente sobre os resultados que poderão ser alcançados e, acrescenta o filósofo, mesmo nos casos em que tais práxis não são assistidas por uma consciência adequada. As duas formas de práxis se constituem a partir dos pores de finalidade de seres humanos singulares, ainda assim, no caso da práxis econômica, as tendências a ela associadas atuam de modo a compelir o produtor a responder de uma maneira economicamente imposta ou a sofrer a ruína pessoal.

Referências

ARAUJO, P. H. F. (2022a) Trabalho, objetivação e alienação na ontologia do ser social de Lukács: notas introdutórias. *Germinal: marxismo e educação em debate*. v. 14 n. 3.

²² Naturalmente, trata-se dos casos em que a práxis do trabalho deveio rotina e foi introjetada pelos produtores.

ARAUJO, P. H. F. (2022b) A contradição fundamental da sociedade capitalista no livro primeiro de O capital: determinações gerais e consequências. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 64.

ARAUJO, P. H. F. (2021) Trabalho fundante e substância do ser social segundo o último Lukács: observações preliminares. *Revista Dialectus*, v. 23.

ARAUJO, P. H. F. (2020a) Dominação abstrata: capital: sujeito histórico. *Germinal: marxismo e educação em debate*, v. 12.

ARAUJO, P. H. F. (2020b) As categorias classes sociais e Estado no livro primeiro de O capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 56.

ARAUJO, P. H. F. (2018) Notas críticas à compreensão de Lênin sobre o Estado: revisitando O Estado e a revolução. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 50.

ARAUJO, P. H. F. (2016) Marx: Capital, Estado e Política - Notas. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 43.

CARDOSO, C. (2017) *O Egito antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense.

DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. (2022) Trabalho abstrato, objetivação, alienação, fetiche: Marx lido por Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 62.

DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. (2020) Valor como forma de mediação social: interpretação de Marx a partir de Postone. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 57.

DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. (2015) Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. *Revista Em Pauta*, v. 13.

390

JAPPE, A. (2013) *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.

LUKÁCS, G. (2003) *História e Consciência de Classe – Estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo: Martins Fontes.

LUKÁCS, G. (2013) *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. H. (2017) *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.

MARX, K. H. (2004) *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo: Boitempo.

POSTONE, Moishe. (2014) *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo.

APÊNDICE

Com o intuito de facilitar a interlocução com os leitores, ofereço, neste anexo, algumas considerações sobre o seguinte conjunto categorial: objetivação (*Vergegenständlichung/Objektivierung*), exteriorização/ alienação (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*), divisão do trabalho (*Arbeitsteilung*) e propriedade ou “o ter” (*das Haben*) mobilizado por Lukács em sua *Para uma Ontologia do Ser Social*.

Lukács sustenta que a atividade humana vital, o trabalho, é a categoria fundante do ser social. O que permite o salto ontológico, a passagem do ser orgânico para o ser social é o trabalho especificamente humano. Este tem por característica crucial o pôr teleológico. Em outras palavras, o ser humano antes de executar a atividade produtiva, delinea, em sua subjetividade, o que quer produzir considerando suas carências e necessidades. Para a efetivação desta prévia ideação ele é obrigado a capturar, do modo mais adequado possível, as legalidades e causalidades dadas no mundo (inorgânico, orgânico e social) e a reorganizar as causalidades dadas em causalidades postas que irão favorecer a execução de sua prévia ideação e, deste modo, refletir, do modo mais aderente possível, as determinações da realidade em sua consciência. Aqui torna-se patente que a consciência deixa de ser um epifenômeno, como no caso verificado em outras espécies de animais, e devém central no ser social. Ao mesmo tempo, evidencia que só é possível a ocorrência de trabalho especificamente humano com o desenvolvimento simultâneo da linguagem. Isto se explica, por um lado, pelo fato de que o humano é ser social e, portanto, só existe enquanto indivíduo no interior de uma comunidade humana e, por outro lado, a consciência ou subjetividade humana só pode operar mediante a linguagem. Quanto maior a complexidade da práxis humana vital, mais complexa deve ser a linguagem, maior deverá ser o domínio das causalidades dadas e mais desenvolvido o autocontrole do produtor.

Da exposição de Lukács depreende-se uma sugestão de resolução de um antigo problema que atravessou a história da filosofia: a contraposição entre liberdade e necessidade. O trabalho universal geral aciona o pôr teleológico, ou seja, mobiliza a causalidade existente (necessidade) para a obtenção de um fim previamente estabelecido. A escolha do fim a ser

atendido e dos meios mobilizados para a execução da prévia ideia só podem ocorrer mediante a liberdade de escolha do produtor. Deste modo, temos teleologia no ser social que, no entanto, está restrita à práxis do trabalho e o trabalho, enquanto produtor de uma segunda natureza, natureza social, portanto, especificamente humana, na qual não se verifica uma teleologia social. E, ainda assim, articulam-se liberdade e necessidade na elucidação da dinâmica do ser social. Da análise da categoria trabalho universal/geral, o autor magiar indica a gênese de comportamentos humanos socialmente aceitáveis pela comunidade humana e a possibilidade da constituição de uma ética emancipadora. O que o autor sugere é que os valores ético-morais são acionados pela protoforma do agir humano, que é o trabalho universal/geral, e que serve de modelo para toda práxis humana. A complexificação da práxis de trabalho ocorre associada com o aprofundamento da divisão do trabalho e, como até mesmo sabem os economistas políticos, quanto maior a divisão do trabalho maior a produtividade do trabalho. Aumento de produtividade do trabalho redonda em economia do tempo de trabalho ou no aumento do tempo livre da obrigatoriedade do trabalho; tempo livre é pré-condição para que se desenvolvam outros aspectos e complexos constitutivos do ser social: religião, arte, filosofia, política, direito etc.

392

Uma vez estabelecida a separação entre o ser orgânico e o ser social, por meio do trabalho (universal/geral), pode-se explicar que este trabalho outorga prioridade ontológica à esfera do econômico na elucidação da dinâmica do ser social. Em linhas muito rápidas e gerais, podemos dizer que a dinâmica do ser social, através das várias formações socioeconômicas em que ela se expressa, aciona o afastamento das barreiras naturais de que nos falam Marx e Lukács. Em outras palavras, a complexificação do ser social, o aumento dos laços sociais necessários para a reprodução do indivíduo e do gênero, ocasiona a perda de centralidade do trabalho (universal/geral) e a proeminência de outros complexos do ser social que não o complexo econômico – sem que o econômico perca sua prioridade ontológica. Destacando que, como nos explica Lukács, ter prioridade ontológica não significa dizer que uma categoria é mais importante do que outra, mas sim que uma só pode existir porque a outra preexiste (logicamente e não historicamente).

Lukács, ao tratar da categoria trabalho (universal/geral), decompõe analiticamente o ato unitário do trabalho humano (tal como descrito por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* ou no capítulo 5 do livro 1 de *O Capital*) em dois momentos que são, na

prática, inseparáveis: objetivação (*Vergegenständlichung/ Objektivationen*)²³ e exteriorização ou alienação (*Entäusserung*). Para o autor húngaro, no agir real da práxis do trabalho os dois momentos ocorrem simultaneamente. Todo movimento e ponderação realizados pelo produtor no ato do trabalho está voltado para a objetivação, ou seja, para a transformação da prévia ideia em objetualidade existente no mundo social. A efetivação do processo de trabalho ao objetivar ao mesmo tempo exterioriza ou aliena algo que só existia na subjetividade do produtor. A objetivação é disposta, de modo imperativo, pela divisão do trabalho e a divisão do trabalho, como visto acima, ocasiona o desenvolvimento das capacidades humanas (enquanto média social) a partir do afastamento das barreiras naturais – essa processualidade é a base crucial para a elucidação do estranhamento (*Entfremdung*) que, segundo Lukács, consiste na separação dos dois polos constitutivos do ser social. No estranhamento, verifica-se o desenvolvimento das capacidades do gênero humano em detrimento do desenvolvimento de cada singularidade humana em seu processo de particularização, de formação da sua personalidade. A retroação da exteriorização/alienação sobre o produtor ocorre em sentido distinto a esta da objetivação. Neste caso, cada individualidade reagirá de acordo com sua idiosincrasia às exteriorizações/alienações individuais. Em resumo: o trabalho especificamente humano, determinado pelo pôr teleológico, ao ser executado objetiva e exterioriza/aliena. O modo pelo qual ocorre a objetivação é determinado pela divisão do trabalho e o modo como cada individualidade reage às suas próprias alienações tem um forte componente particular. De todo modo, estamos diante de uma práxis que produz o mundo social e, ao mesmo tempo, cada singularidade que o constitui.

393

A tendência geral do devir do ser social – perda de importância e centralidade da práxis do trabalho – parece ser interrompida na época da instauração da sociedade do capital. Como capital é valor em expansão e valor é trabalho humano abstrato, torna-se evidente que capital é trabalho, trabalho abstrato em permanente expansão e que atua de modo descontrolado e subsumindo o produtor. Como, nos explica Marx e reafirma Postone, capital é um sujeito automático que captura todos os aspectos da sociabilidade humana, o resultado é que o trabalho, que tendencialmente perdia centralidade e importância, passa a ser o eixo organizativo da vida humana. Tudo passa a girar em torno do trabalho, da obrigatoriedade de trabalhar para continuar

²³ Acompanhando a sugestão dos tradutores de *Para uma Ontologia* (Lukács, 2013, p. 422), sustento que no capítulo do *Trabalho*, por tratar de objetivações materiais, produção objetual, material, que é resultado da interação ser-humano-natureza, Lukács utiliza a palavra *Vergegenständlichung*. Nos capítulos de *A Reprodução* e *O Ideal e a Ideologia*, ao tratar de objetivações em sentido mais amplo e que são o resultado de práticas sociais estabelecidas de modo preciso, o autor magiar utiliza o termo *Objektivationen*; o qual parece destinado a abordar objetivações ideológicas, a linguagem etc.

trabalhando no dia seguinte e será através desta práxis, cujo sentido foi perdido pelos produtores, que estes poderão ter acesso aos valores de uso, manifestos como mercadorias, de que necessitam para ser reproduzirem em suas individualidades. Neste caso, na sociedade do capital, estamos diante de um trabalho universal/geral sobredeterminado, ou seja, intensificado: sobre o cerne constitutivo da categoria trabalho universal/geral (atendimento das carências humanas) há outras camadas determinativas da especificidade da sociedade do capital. Nesta formação socioeconômica o produtor vende sua capacidade de trabalho (força de trabalho) e com o pagamento em dinheiro (salário) pode comprar as mercadorias de que necessita e ser reconhecido enquanto membro da comunidade humana. Trata-se de uma formação social cuja mediação se dá pelo dinheiro (forma autonomizada do valor de troca que, por sua vez, é a expressão do valor) e isto não pode ser motivo de surpresa, afinal, a fórmula mais geral do capital é expressa por Marx (2017, p. 231) como D-M-D' (D = dinheiro, M = mercadoria e D' = D + ΔD). A mercadoria (e o dinheiro que, logicamente, só pode ser explicado a partir de um tipo especial de mercadoria) é a objetivação do próprio laço social (valor). Dizendo o mesmo de outro modo: o produtor, na sociedade do capital, por meio de seu trabalho, objetiva e reifica a própria relação social. Esta assume a forma de uma coisa que não só escapa ao controle do produtor como passa a lhe controlar – eis o fetiche da mercadoria. Deste modo, segundo Postone (2014), valor se apresenta como forma específica da riqueza (abstrata) da sociedade do capital, forma específica de mediação (abstrata) desta sociedade, forma específica de dominação social (impessoal e abstrata) e forma auto mediadora capaz de estruturar a objetividade e as subjetividades do ser social nas formações em que domina a lógica do valor. Será no interior deste campo social estruturado pelo valor que cada singularidade decidirá, sob pena de perecimento, como agir para efetivar sua reprodução individual; e agirá enquanto máscaras de valor (por exemplo, como vendedor ou comprador de força de trabalho, de mercadorias em geral etc.).

394


Lukács, no nosso entendimento, fortemente vinculado à exposição oferecida por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, reproduz a compreensão, presente neste texto, de que a propriedade privada (o ter) é a chave determinante para a explicação do estranhamento. Neste sentido, acompanhando o jovem Marx – que ainda não desenvolvera a teoria do valor e, por isso, não poderia entender que capital é relação social e não um tipo jurídico específico de propriedade – sustenta que a divisão do trabalho, o aumento da produtividade e o recuo da barreira natural é o conjunto categorial que permite a cisão da comunidade humana entre possuidores e não possuidores e entre proprietários e não

proprietários. Tal cisão, sustenta o filósofo, é a base material para que se verifique o desenvolvimento do conhecimento do gênero humano ao mesmo tempo em que ocorre a atrofia da personalidade humana (da ampla maioria das singularidades constitutivas do gênero) – sendo esta, conforme dito acima, a própria definição do estranhamento de acordo com Lukács.

O problema com este posicionamento de Lukács está no fato de que na sociedade moderna, na sociedade do capital, temos uma reificação (*Verdinglichung*) produtora de estranhamento, conforme assinalamos em parágrafo anterior. Neste caso, evidencia-se a insuficiência do tratamento da categoria estranhamento que parte do “ter”, da “propriedade privada” enquanto chave explicativa do estranhamento na sociedade do capital. O adequado, entendemos, é tomar a categoria valor como categoria central da sociedade moderna e o trabalho que a produz como a geratriz da sociedade estranhada. Do que restará evidente que a crítica a ser feita não é uma crítica ao capitalismo do ponto de vista do trabalho proletário, mas uma crítica ao trabalho proletário no capitalismo. O que significa dizer que a emancipação humana do valor, e da formação social mais estranhada que o gênero humano constituiu em toda sua história, tem por pré-requisito o fim do trabalho determinado por mercadoria e não sua generalização para toda humanidade.



RESENHA



RESENHA DE *O INDIVÍDUO*
ABSTRATO – SUBJETIVIDADE E
ESTRANHAMENTO EM MARX (2021),
DE VINÍCIUS DOS SANTOS, SÃO
PAULO: PACO EDITORIAL

WESLEY SOUSA

Wesley Sousa é mestrando em Filosofia pela UFSC. Desenvolve pesquisa na área de Ontologia, com ênfase em Estética e Filosofia da arte. *E-mail* para contato: wesleysousa@outlook.co

O livro do professor Vinícius dos Santos (Filosofia-UFBA) recoloca, sob prisma da filosofia marxista, a questão da subjetividade humana, a noção historicizada e concreta de seus predicados, tais como liberdade, subjetividade e a noção de “indivíduo”. Nesse sentido, ele parte do seguinte questionamento: “o que Marx tem a dizer sobre a subjetividade, à luz de nossa experiência hodierna?” (Santos, 2021, p. 11). Tudo isso em contraposição às noções arbitrárias da filosofia dominante – pressuposto de um liberalismo que faz jus à forma-mercadoria da própria “subjetivação”. A justificativa do livro é clara em seu prefácio: “a percepção de que a concepção marxiana sobre o estranhamento dos sujeitos diante da potência autônoma das relações sociais capitalistas, intensificada recentemente, pode ser um ponto de partida fecundo para a compreensão de alguns dos dilemas presentes” (Santos, 2021, p. 13).

O livro está dividido em cinco (5) capítulos, contendo ainda uma *Introdução* e as *Considerações finais*. Em seu conteúdo, possui uma leitura agradável, entretanto não menos rigorosa do ponto de vista conceitual, apontando aqui ao caráter ensaístico, que ganha força em sua objetividade argumentativa. No intuito mais elementar das linhas expositivas, Vinícius assinala que antes de ser um “ponto fraco” na filosofia de Marx – algo que teria motivado Sartre a “conciliar” seu marxismo com o existencialismo –, a ideia é posicionar a filosofia de Marx nos temas, um esforço que, na formulação do filósofo francês, por exemplo culminaria na *Crítica da razão dialética* (1960).

398

Tanto é verdade que, para Marx, é fundamental estabelecer que a individualidade é consentânea à essência das relações sociais configuradas em determinado momento. Aqui, Vinícius trabalha, de modo claro e sintético, algumas vigas filosóficas mais gerais sobre as quais o pensamento de Marx se apoia, principalmente nos seus escritos de “juventude” (*Manuscritos econômico-filosóficos*, *Ideologia Alemã* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *A questão Judaica* etc.), ao passo que coteja, a exemplo do capítulo 1, os escritos mais tardios, como é o caso de *O Capital*.

Durante a leitura do livro, a noção de *historicidade* do ser social aparece sem que nada se refira ao que György Lukács pôde conferir a respeito da questão, ou seja, uma ontologia do ser social que toma por base as fundamentações de Marx, e na qual temos a questão da própria alienação sob auspícios do pensamento lukácsiano. Tanto a questão da alienação quanto a questão da subjetividade – o núcleo filosófico do livro de Vinícius – que o autor húngaro detalha em sua *Para uma Ontologia do ser social*:

Podemos de fato ver que emergem inevitavelmente na história social da alienação ambos os extremos do desenvolvimento desigual, a saber, de um lado, as realizações tacañas, i.e., aquelas cuja base objetiva constitui o nível inferior ou retardatário do desenvolvimento da sociedade; de outro lado, um inquestionável progresso objetivo que conduz ao mesmo tempo necessariamente ao desfiguramento da vida humana (Lukács, 2018, p. 508).

Apesar disso, vale destacar que a apreensão correta do autor apontada na argumentação, conforme em outros trabalhos acerca do tema em Marx, apreende que “o pensamento humano não pode ser tomado de forma autoengendrada, como arroubo que paira nos ares, mas deve ser entendido no conjunto de ideias e efetivações do ser social, circunstanciado, pois, por uma sociabilidade concretamente configurada, objetiva e específica”. Em outros termos, “a vida humana é essencialmente prática, de modo que a forma de orientação da prática – os insumos ideativos – deve ser analisada imbricada com o ‘como’ a sociedade se reproduz em determinada morfologia ou forma de ser” (Sousa, Coelho, 2020, p. 300).

Em um diálogo que passa pela filosofia hegeliana, pelo estruturalismo francês e o existencialismo, as análises do autor no livro aqui resenhado consegue com muita efetividade captar os problemas centrais que, de fato, vão além de Marx e o marxismo. Na sua *Introdução*, aponta para a formulação do materialismo marxiano, em diálogo com Hegel, Feuerbach, etc.; além disso, o caráter essencialmente dialético de sua obra, nas relações entre “totalidade”, “particularidade”, “objetividade” e “subjetividade”, “estranhamento” e “ideologia”, etc. Em especial, ao afirmar que “A subjetividade não é epifenômeno, mas tampouco pode ser desvinculada de sua conjuntura social e histórica, isto é, do meio do qual emerge” (Santos, 2021, p. 24).

Nesse sentido, as análises conceituais do autor propiciam um olhar a uma categoria fundamental sobre a “fragmentação do indivíduo” em nosso tempo: o fenômeno do estranhamento. Pois é ele quem possibilita “compreender os mecanismos através dos quais ocorrem os modos de subjetivação na sociedade capitalista, inclusive em sua forma neoliberal contemporânea” (Santos, 2021, p. 30). É esse o tema do primeiro capítulo.

O capítulo 1 está intitulado “Estranhamento e abstração”. Neste capítulo, o autor retoma as contribuições de Marx acerca do “trabalho abstrato”, “trabalho vivo”, a reificação e o mercado. Nesse contexto, relembra Marx, cuja análise da forma-mercadoria é primordial, pois ela é tanto um objeto que permite a satisfação das carências humanas mais basilares, quanto objeto de intercâmbio exterior. Mais do que isso, os bens de “intercâmbios”, ou seja, as mercadorias, é um valor que se valoriza, cujo mote – sempre impessoal – é a acumulação

baseando-se na exploração do trabalho. Fundado na releitura dos *Grundrisse* e, principalmente de *O Capital*, nosso autor, lembra que “o trabalho abstrato enquanto medida de valor só se põe através do processo social e histórico que conduziu à produção e trocas mercantis” (Santos, 2021, p. 38). Neste caso, o que emerge sob o circuito de produção capitalista é o fenômeno do estranhamento, já que o trabalho transformado em “servidão” faz o “indivíduo privado, estranho a si mesmo, *entfremdete Subjekt*” (Santos, 2021, p. 46). É o não reconhecimento de um mundo pelo qual o indivíduo não se reconhece, cisão que acontece pela separação objetiva entre trabalho e objetivação. Nas palavras do autor há outra cisão no aspecto da subjetividade: “de um lado, o *indivíduo vivo*, concreto, multideterminado; de outro, o trabalhador enquanto *pessoa jurídica* (“sujeito livre”), indivíduo abstrato” (Santos, 2021, p. 54 – grifos do autor).

O fenômeno do estranhamento, *pari passu* resultado de um processo da “universalização da produção e da troca mercantil” (nos dizeres de Marx), Vinícius enfatiza que tanto o estranhamento quando a reificação são expressões que, ao fazer do indivíduo mera abstração da produtividade, torna-o objeto do “sujeito” impessoal que é o capital (valor de troca). É a chamada “transferência de passividade”, cuja conformação do estranhamento é a universalização do sujeito como “portador de mercadorias”.

400

A reificação representa uma clivagem generalizada entre os indivíduos e suas relações, que se tornam potências sociais autônomas; portanto, incontroláveis. A melhor expressão dessa cisão é o fascínio exercido pelo dinheiro, um objeto cuja utilidade intrínseca (o pedaço de papel, a moeda talhada ou o plástico do cartão) é nenhuma, mas que ao mesmo tempo mobiliza o mundo todo por seu poder simbólico abstrato (Santos, 2021, p. 59).

O capítulo 2 é “Indivíduo e sociedade: o caráter *genérico* da existência humana”. A exposição de Vinícius aqui remete-se aos escritos do “jovem Marx”, ao autor destaca que a ideia de “ser genérico” (*Gattungswesen*) “reveste alguns aspectos essenciais da compreensão marxiana da cultura, do *ethos* e da sociabilidade vigente do capital cujo eixo se encontra no fenômeno do trabalho estranhado” (Santos, 2021, p. 64). Nesse aspecto, o “ser genérico do homem” não se refere apenas ao que ele é enquanto diz de si, mas no que faz de suas relações próprias de existência, ou seja, é a antítese da “perda de objeto” no impacto direto da cisão entre a vida produtiva (objeto) e a ausência de sentido imanente, uma alienação do horizonte de humanização. Por isso, um dos tópicos discutidos pelo autor é exatamente sobre o “indivíduo social”, pois a existência do indivíduo só se faz a partir de sua inserção concreta nas relações

das quais faz parte, ainda que sua descaracterização pelo processo impessoal produtivo seja a regra.

Na perspectiva crítica que elabora, Vinícius reforça a crítica às teses jusnaturalistas e as contratualistas já apontadas por Marx – e posteriormente a tradição marxista levou adiante –, pois elas seriam modos de uma antropologia filosófica ou, ainda, uma tematização liberal dominante. Conforme sublinha: “A emergência da noção de indivíduo, ou de liberdade subjetiva, se inicia no mundo romano, mas só é definitivamente estabelecida pela modernidade, sob os auspícios do cristianismo reformado” (Santos, 2021, p. 83). Nesse aspecto que pavimentava o caminho à crítica do “sujeito neoliberal”.

Com esse pressuposto é inserido, então, o terceiro capítulo, cujo título é “Liberdade econômica na teoria neoliberal”. A promessa de liberdade se tornou abstração frente ao indivíduo anulado de si pelo processo produtivo, ou seja, “se trata da concretização prática da autonomia individual que a modernidade prometeu e não cumpriu” (Santos, 2021, p. 87). É nessa hipótese do sujeito que a “hipertrofia mercantil” reflete agora, em nossa época “neoliberal” cujo trabalho “acrescido de mérito é igual a liberdade: a equação ideológica dos novos tempos” (p. 89). Nesse sentido o livro de Vinícius não deixa de fazer uma breve e fecunda análise das principais transformações ocorridas nas esferas de consumo e da circulação ampliada; nas modificações das relações de trabalho (com os ideais de “autonomia” do sujeito explorado, etc.), bem como o “triunfo do capital financeiro sobre o produtivo”, assinalando a perda de referencial de classe como algo “obsoleto” que a ideologia neoliberal impregnou nos sujeitos.

401

Diante desse quadro, as teorias com marcos ideológicos vinculados ao mercado, à lógica do capitalismo e da tragédia humana em expansão ganham corpo. Daí reside que, ao longo do capítulo, nosso autor dedica algumas páginas às críticas diretas referentes às doutrinas marginalistas da Escola de Chicago (Hayek em especial) e a ideia da “ordem espontânea” do capitalismo (ou seja, um adorno para o caos e impessoalidade mercantil de nosso tempo).

O mercado, enquanto ordem universal e impessoal de trocas voluntárias, isto é, efetuadas por indivíduos livres, seria um “edifício sem arquiteto”, fruto de um longo processo evolutivo através do qual ele teria se mostrado a maneira mais eficiente de alocação dos recursos econômicos e preservação social com base na liberdade de seus componentes” (Santos, 2021, p. 103).

Em decorrência dessa visão superficial, romantizada e errada que o capitalismo faz parecer ter surgido como “ordem espontânea”, nas palavras de Vinícius, se refere apenas ao contexto de uma “liberdade” tão abstrata que é assimilada com o “mercado”. Mais do que isso, em Hayek, a liberdade é “um fim em si mesma” (p. 105). Portanto, a crítica às ideias de Hayek tem como mote uma crítica aos ideais de liberdade ajustados aos ditames do mercado capitalista.

O quarto capítulo tem como título “Individualidade e fragmentação social”. Seguindo a linha argumentativa, o neoliberalismo modificou substancialmente as formas de vida capitalistas: “os estilos de vida, nossas relações com outrem, com a natureza, e mesmo a capacidade de articulação de projetos políticos alternativos” (Santos, 2021, p. 111). Assim, o “sujeito do neoliberalismo” – aderindo às teses de Dadot e Laval em “La nouvelle raison du monde” – é aquele que teria como predicados a “autonomia” absoluta a tal ponto de ser um “empreendedor” de si próprio. Tal faceta é um impulso performático, segundo Vinícius, de “ultrapassar todos os limites” possíveis no plano subjetivo, por mais abstratos que sejam esses limites.

402

No plano de classe, o neoliberalismo empenha-se, cada vez mais, por diluir as relações concretas humanas, inclusive as consciências do sujeito concreto: “As barreiras de classe podem ser ideologicamente diluídas na multiplicidade infinita de ações de indivíduos formalmente iguais, em busca de um mesmo propósito. Cada um é tanto o trabalhador que acumula capital, quanto o acionista que dele pode desfrutar” (Santos, 2021, p. 117). Assim, o indivíduo abstrato “aparece” como um mobilizador de interesses privados do “mercado”, isto é, de vida e mentalidade “empreendedora”. Portanto, o que se revela nessa autarquia suposta do indivíduo é a completa subsunção a vida falida socialmente e dialeticamente esvaziada pelo bocejo seco do dinheiro e da frustração emocional em todos os âmbitos da vida comunitária. Mesmo no plano da subjetividade afetiva (e sexualmente), a suposta “liberdade” aqui “não aumenta a satisfação e o prazer psicofísico, na medida em que as relações sociais de dominação e controle, de estranhamento, sob as quais aquela aparente libertação se estabeleceu, são por elas afirmadas” (Santos, 2021, p. 123) pelo viés da objetificação dos corpos.

Com isso, temos a “liberdade para a autocoerção” cujo ímpeto é apenas possível onde os “indivíduos encontram-se impedidos de construírem-se a si mesmos como indivíduos sociais, humanos”, na qual é reforçado o aspecto do estranhamento. Não à toa a palavra/conceito “estranhamento” aparece no subtítulo, junto com a “subjetividade”, pois a subjetividade não é em si mesma um estranhamento, mas se “estranha” numa sociedade onde

a subjetividade é aviltada ao passo que é exacerbada abstratamente. E as consequências pessoais (adoecimento mental, violências urbanas e as precarizações do trabalho) são agora a regra. Essa fragmentação revolve também ao fanatismo religioso, os discursos fascistas e neofascistas, o niilismo e o irracionalismo filosófico e político atuais.

Nesse caminho, por fim, o quinto e último está intitulado “Liberdade, democracia e neoliberalismo: a captura da política pela economia”. Vinícius faz um importante apontamento na correlação entre neoliberalismo e a “crise da democracia”. Para o autor, a crise das democracias é o acirramento das dinâmicas neoliberais, na perda do conceito de “representatividade” e “reconhecimento” políticos. De fato, se pensarmos que um dos problemas motivadores nas análises de outro ideólogo neoliberal, Milton Friedman. Acontece que o desfecho ideal do neoliberalismo, agora, é a subsunção do político (no sentido aristotélico que Vinícius reconsidera) ao mercado, e a esfera pública como espaço reservado ao interesse do cidadão privado. Nas suas palavras, “o papel elementar prático da política e do Estado deixa de ser o processamento de demandas sociais, a promoção de uma justa distribuição de bens materiais e espirituais, a criação de direitos e deveres equânimes” (Santos, 2021, p. 147).

403

O problema que emerge aqui, em alguma medida, é que a política parece um campo que poderia ser “resolvido” alguns impasses da própria economia de mercado; não sendo, portanto, a política – sua expressão dentro da luta de classes – um resultado (embora a política não seja apenas redutível à dinâmica de mercado) que está intimamente ligada às formas de reprodução da vida material. Nesse aspecto, poder-se-ia interpelar que a política, no caso da forma neoliberal de gestão do capitalismo, não seria ela mesma um efeito e ato do estranhamento capitalista (no antagonismo entre as classes sociais, etc.) que emerge, agora, o “indivíduo abstrato” pelo formalismo das relações jurídicas (os “sujeitos livres”). Não seria a própria dimensão política estatal uma potência estranha, já que o Estado não é um “sujeito neutro”?

A despeito dessa provocativa, vale mencionar que, nas palavras de Vinícius, repensar o papel crítico da “negação neoliberal da política” é fundamental. Algo que o autor corretamente assinala não se tratar de uma falsa oposição entre “democracia x ditadura”, mas de “apontar que o capitalismo precisa e impede objetivamente a consagração da soberania popular no sentido forte do termo” (Santos, 2021, p. 151). Na medida que problematiza as noções obtusas de democracia como mero “poder do povo”, pois sabemos que não é disso que se trata, ainda que seu uso seja relativamente aceito, ele dissipa a possível existência de uma reificação do papel do Estado na sociedade de classes como corolário emancipatório.

Por toda sua análise, a atualidade o livro de Vinícius é precisa em suas conclusões. A “racionalidade mercantil”, não obstante, é um reino caótico: a exploração do trabalho, destruição ambiental, colonialismo e genocídios, a destruição dos vínculos comunitários, o vazio existencial, a reificação da vida social etc. tudo isso é o fermento que alimenta a catástrofe que o capitalismo atingiu e nos legou agora com o chamado “neoliberalismo”. Não se trata, conforme enfatiza, uma anomalia ou *déficit* político na ascensão de governos autoritários (uma suposta “falta de democracia”, como dizem os liberais constrangidos), o imperialismo e as subjetividades alienadas (advindas da “desconstrução”) como produtos de um tempo.

Com isso, não se pode deixar e mencionar a ausência dos textos de Lukács. Na construção basilar, por exemplo, de *História e consciência de classe* (1923), cujo núcleo ensaístico perpassa ao princípio da relação sujeito-objeto na consciência histórica, na tentativa de superação das “antinomias do pensamento burguês”, ou seja, a separação entre razão e práxis, nada aparece no livro de Vinícius. A argumentação de Lukács referente ao caso do ensaio da reificação da própria subjetividade tem seu conteúdo objetivo (na sociedade capitalista, cujo nexos universal entre os indivíduos é a relação-mercadoria) é central no papel crítico da “dialética marxista” por Lukács:

A maneira como é concebida essa transcendência mostra que seria vão alimentar esperança da totalidade [...] pudesse ser adquirida por uma ciência que, pela filosofia, incluísse todas. Isso seria possível somente se a filosofia rompesse as barreiras desse formalismo mergulhado na fragmentação, colocando a questão segundo uma orientação radicalmente diferente e orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer (Lukács, 2003, p. 238).

Com certeza, o livro ganharia mais densidade crítica ao perpassar pelas considerações de Lukács, senão apenas pelo *HCC*, mas também em sua *Para uma ontologia do ser social*, recentemente publicada em edição pelo *Coletivo Veredas* (2018). A especificidade do trabalho alienado, do fenômeno do estranhamento são, nesse diapasão, os elementos centrais no capitalismo, cujo imperativo rege as relações humanas sob essa sociedade e sua reprodução mesma, inclusa a formatação da subjetividade estranhada. Algo que, na *Ontologia*, passa-se ao largo de centenas de páginas.

No livro de Vinícius não há, em suma, um tipo de desenvolvimento que tem como objetivo criar um diálogo que “acople” diversos filósofos ao pensamento de Marx a fins de “refinar” suas ideias com adornos conceituais exteriores; por outro lado, é claro que sua

argumentação não visa apenas “compreender” a subjetividade humana em Marx apenas em um ponto estante da teoria. Em que o pensamento de Lukács não ter sido mencionado como ponto de referência constitui um *déficit* por parte do livro, na qual aparece com mais clareza, a nosso ver, nos capítulos iniciais. Apesar disso, *O indivíduo abstrato* (2021) merece ser lido, debatido e refletido, sobre nossos impasses políticos e culturais, visando – do ponto de vista prático-político – a destruição da sociedade capitalista (e seus predicados: a democracia e a “representação” formal, por exemplo). Portanto, mais do que um livro de um “diagnóstico de época”, é um livro crítico à época que se tem feito diagnósticos em demasia. Com isso, pensamos que a atualidade da indagação em *O Indivíduo Abstrato* a respeito da subjetividade humana é fecunda para não cair nas armadilhas discursivas e políticas do “neoliberalismo” (desdobramento ideológico do capitalismo), mas na reinserção da luta pela “legitimidade do sonho e da esperança, da imaginação e da utopia” (Santos, 2021, p. 176).

Referências

LUKÁCS, György (2003). *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista* [1923]. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György (2018). *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 14. Traduzido por Sérgio Lessa e revisado por Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas.

SANTOS, Vinícius dos (2021). *O indivíduo abstrato: subjetividade e estranhamento em Marx*. Jundiaí-SP: Paco Editorial.

SOUSA, Wesley; COELHO, Henrique (2020). O conceito “indivíduo” na acepção liberal: notas críticas a partir da abordagem marxista. *PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP*. Macapá, v. 13, n. 4, p. 281-305, jul./dez.



Anuário Lukács
<https://anuariolukacs.com.br/>
ISSN 2764-4332