

GUIDO OLDRINI

**GYÖRGY LUKÁCS E OS PROBLEMAS DO
MARXISMO DO SÉCULO 20**





Diagramação: Ana Nascimento e Zilas Nogueira

Revisão Ortográfica: Sidney Wanderley

Capa: Ana Nascimento e Ranny Belo

Dados Internacionais de catalogação:

Bibliotecária Responsável: Eunícia Canuto CRB - 41521

O44g

Oldrini, Guido

György Lukács e os problemas do marxismo do século 20 / Guido Oldrini. - Maceió: Coletivo Veredas, 2017.

517 p. ; 14cm x 21cm

ISBN 978-85-92836-18-4

1. Sociologia. 2. Sociologia educacional. 3. Dinâmica social. I. Título.

CDD 306.42

CDU 316.4

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 2017

Coletivo Veredas

www.coletivoveredas.com

GUIDO OLDRINI

**GYÖRGY LUKÁCS E OS PROBLEMAS DO
MARXISMO DO SÉCULO 20**

TRADUÇÃO: MARIANA ANDRADE

1ª Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2017

Sumário

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO	17

PRIMEIRA PARTE

O ITINERÁRIO JUVENIL DE LUKÁCS: DA CULTURA BURGUESA AO MARXISMO

I - A CULTURA CENTRO-EUROPEIA DA ERA DO IMPERIALISMO .. 25

1. <i>Pressupostos e implicações da crise do pós-1848</i>	25
2. <i>O horizonte ideológico do imperialismo</i>	29
3. <i>Da “tragédia da cultura” à tragédia da guerra</i>	39
4. <i>Imperialismo ideológico: “o lado” da Hungria</i>	50

II - PASSAGEM PELA EXPERIÊNCIA JUVENIL PRÉ-MARXISTA DE LUKÁCS..... 57

1. <i>Entre Budapeste e Berlim: o período ensaístico</i>	58
2. <i>Metafísica da forma</i>	66
3. <i>A produtividade estética de Heidelberg</i>	75
4. <i>O ocaso de uma época</i>	80

III - APÓS O OUTUBRO: O LUKÁCS PROTOMARXISTA..... 93

1. <i>A adesão/conversão de Lukács ao comunismo</i>	94
2. <i>No exílio em Viena: o marxismo de “História e consciência de classe”</i>	106
3. <i>A conjuntura da “estabilização relativa”</i>	117

SEGUNDA PARTE

A VIRADA DE 1930 E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS

IV - AS BASES TEÓRICAS DO LUKÁCS DA MATURIDADE.....	129
1. <i>Fundo ambiental e fatos da atividade de Lukács em Moscou.....</i>	129
2. <i>A virada de 1930: a) para além dos esquemas do marxismo hegelianizado..</i>	133
3. <i>A virada de 1930: b) para além do marxismo da Segunda Internacional.....</i>	143
4. <i>Consequências e perspectivas da virada.....</i>	156
V - LUKÁCS CRÍTICO E HISTORIADOR DA LITERATURA	165
1. <i>A literatura à luz da teoria do realismo.....</i>	165
2. <i>Novos estudos sobre Goethe e os seus nexos com Hegel.....</i>	173
3. <i>Uma crítica literária à dimensão historiográfica.....</i>	178
4. <i>Sobre a questão formal do contraste entre realismo e vanguarda.....</i>	183
VI - TENDO EM VISTA UMA SISTEMÁTICA MARXISTA	199
1. <i>Hungria pós-1945: República Popular e “democracia de novo tipo”.....</i>	200
2. <i>Dinâmica da reprodução ampliada.....</i>	212
3. <i>O instrumental conceitual do marxismo e suas categorias portadoras.....</i>	220

TERCEIRA PARTE

O MARXISMO SISTEMÁTICO DA MATURIDADE TARDIA DE LUKÁCS

VII - OS PRINCÍPIOS DA GRANDE “ESTÉTICA”	233
1. <i>Continuidade e descontinuidade estética com o passado.....</i>	234
2. <i>O substrato ontológico da grande “Estética”.....</i>	239
3. <i>O para-si específico da arte e as suas funções.....</i>	249
4. <i>Lukács e Hegel: duas estéticas em confronto.....</i>	261
VIII - GÊNESE, FUNDAMENTAÇÃO E PROBLEMAS DA “ONTOLOGIA DO SER SOCIAL”	275
1. <i>Pressupostos histórico-genéticos.....</i>	278
2. <i>A realidade como “complexo de complexos dinâmicos”.....</i>	286
3. <i>Do ser real ao ideal e à ideologia.....</i>	296
4. <i>Implicações e aperfeiçoamentos do marxismo na Ontologia.....</i>	303
IX - A VIA MARXISTA PARA A ÉTICA.....	311
1. <i>O pano de fundo ético da maturação de Lukács.....</i>	312

2. <i>Fontes e achados de uma ética ontológica</i>	320
3. <i>Sobre a teoria e o papel da ética segundo a ontologia marxista</i>	329
4. <i>A via marxista para o conceito de pessoa</i>	339

QUARTA PARTE

LUKÁCS NO QUADRO DA CULTURA DO SÉCULO 20

X - LUKÁCS HOMEM E FILÓSOFO: DIAGNÓSTICO DOS TRAÇOS DE SUA FIGURA DE ESTUDIOSO	365
1. <i>Uma vida para o estudo</i>	366
2. <i>O estudioso no trabalho</i>	373
3. <i>Realizações e não realizações do trabalho do estudioso</i>	383
4. <i>Não realizações em relação à linguagem fílmica</i>	389
XI - A FORMA CULTURAL DA MILITÂNCIA DE LUKÁCS	407
1. <i>Lukács como intelectual militante</i>	408
2. <i>Militância e conflitualidade das relações intelectuais</i>	413
3. <i>A luta de classe na cultura</i>	429
XII - PROBLEMAS HISTÓRICOS E CRÍTICOS DO SOCIALISMO	441
1. <i>A Revolução de Outubro e os seus impactos sobre a filosofia e a cultura</i>	442
2. <i>Às voltas com a experiência, os pontos críticos e os “impasses” do stalinismo</i>	451
3. <i>Princípios de democracia socialista</i>	463
XIII - A HERANÇA DE UM ENSINAMENTO	475
1. <i>Como se referir concretamente ao patrimônio intelectual de Lukács</i>	476
2. <i>Características e potencialidade do legado</i>	483
3. <i>As tarefas da intelectualidade marxista</i>	492
ÍNDICE DE NOMES	504

Nota da tradutora

A respeito desta tradução acabe-nos fazer algumas considerações:

1. Citações:

O texto de Oldrini contém várias citações em línguas distintas do original italiano (alemão, inglês, francês etc.) no corpo do texto ou em notas de rodapé. Nesta tradução, mantivemos estas citações, tal como fez o autor, em suas respectivas línguas de origem, conservando desse modo a originalidade e a riqueza do seu texto.

No corpo do texto, há referência às versões italianas de inúmeros outros textos dos quais, até este momento, não temos tradução para o português. Nesse caso fizemos a tradução de todas as citações utilizadas pelo autor a partir do seu próprio texto.

2. Referências bibliográficas:

Sempre que as referências bibliográficas empregadas pelo autor possuíam uma tradução para o português as indicamos (seguida dos dizeres: Publicada no Brasil com o título...) imediatamente, e apenas uma vez, na sequência em que são citadas pela primeira vez em nota de rodapé.

Os títulos das obras citadas no corpo do texto que possuem tradução para o português foram transcritos em português. Aqueles que não possuem tradução para o português mantiveram-se na língua referenciada pelo autor.

3. Expressões, conceitos:

O texto de Oldrini contém inúmeras expressões em outras línguas diferentes do original italiano (latim, inglês, francês etc.). Estas expressões foram mantidas tais como o autor as utilizou sempre e em todos os casos nos quais os seus sentidos se revelaram apreensíveis no português.

Comumente, Oldrini faz referência a conceitos usados pelo marxismo ou por filósofos de outras correntes filosóficas a partir do alemão (exemplo: Lebensphilosophie, Entfremdung, Entäusserung etc.). Mantivemos estes conceitos reproduzidos do alemão em todos os casos em que o autor assim os aplica.

4. Nomes de autores:

Quanto ao uso dos nomes de pessoas optamos, como fez o autor, por mantê-los em sua grafia original. Apenas em algumas poucas exceções fizemos a tradução para o português.

APRESENTAÇÃO

Chega finalmente ao Brasil uma versão em português da obra de Guido Oldrini *György Lukács e os problemas do marxismo do século 20*. Evento de significativa importância, pois o acesso a esta obra certamente trará aos estudiosos do pensamento filosófico novos insumos ao entendimento do Lukács, de sua trajetória intelectual desde o jovem ao Lukács maduro e de sua decisiva contribuição ao conhecimento sobre o complexo universal do ser e sobre o ser social em particular. Trajetória que instaura a apreensão do Lukács especialmente em matéria de Ética, de Estética e de Ontologia, resultando na criação de uma Ontologia histórico-dialética cujo caráter objetivo e materialista explicita os traços categoriais do gênero humano, seus fundamentos e suas relações no desenvolvimento histórico a partir do ser enquanto ser.

O conjunto das formulações contidas na obra, como afirma o próprio Oldrini, privilegia mais precisamente a retratação da “história do pensador e não do homem”, ainda que um leitor atento divise no percurso de sua exposição que os momentos decisivos relacionados à atividade cultural de Lukács encontram-se tão intimamente articulados ao contexto histórico no qual se processou sua trajetória de vida e de intelectual, que o homem, suas escolhas e decisões revelam-se em tal processo em meio à dinâmica particular do mundo centro-europeu que marcaram o século 20 com seus conflitos, lutas e tentativas experimentais por uma nova socialidade. Por que não dizer também, marcado por tragédias humanas entre guerras e ideais irracionistas, estas últimas confrontadas com as prerrogativas materialistas com as quais se depa-rou Lukács em dado contexto e consolidou o seu caminho em direção ao marxismo.

Por isso mesmo, entre outras características dos escritos de Ol-

drini, como densidade, precisão e a profundidade de sua análise, conhecedor do tema e da história de seu tempo, a obra ultrapassa a proposição do próprio autor, retratando de tal modo a trajetória do pensador que, na interlocução do Lukács com outros autores e no movimento de suas idas e vindas com estudos realizados às vezes no exílio, mostra-se uma síntese histórica mais completa, não meramente redutível ao pensamento de um indivíduo, mas a uma evidente articulação com o contexto, impulsionando para o esclarecimento do que ocorria naquela parte do mundo com um intelectual que, em meio a notáveis dificuldades pessoais e políticas desde a adesão ao partido comunista, à participação no governo húngaro, o exílio e a prisão, tendo inclusive sua produção negada e proibida, propôs-se durante e ao final de sua trajetória intelectual a pensar o caráter histórico-social do mundo humano mediante o desvendamento dos fundamentos da realidade objetiva e das possibilidades da humanidade ante o processo e a incompletude da generidade humana.

A obra é fruto de uma longa pesquisa de Oldrini por mais de dez anos, o que mostra a importância conferida por ele a Lukács como intelectual, sendo acompanhada de debates em eventos diversos mediante produções e publicações de textos que resultaram, a meu ver, no mais significativo livro sobre a trajetória de Lukács em direção aos fundamentos de uma Estética seguida de uma Ontologia histórico-dialética marxiana como proposição para a formulação de uma Ética materialista. Não é de surpreender, pois Oldrini, um dos mais importantes intelectuais italianos do século 20, nascido em Varese, na região da Lombardia, foi professor de História da Filosofia na Universidade de Bolonha e reconhecido pesquisador marxista. Profundo conhecedor e divulgador do pensamento de Hegel e estudioso do Idealismo, do Renascimento e da história do cinema, também dedicou tempo à produção de textos sobre Lukács, em especial àqueles de sua maturidade. Dele, salvo engano, é a primeira reflexão sobre uma concepção de “pessoa” em Lukács pela via do pensamento marxiano, contendo as bases da individualidade e da subjetividade humana tão pouco retratada por certos marxismos mecanicistas redutores do conhecimento do social exclusivamente ao econômico, como afirmou o próprio Lukács.

Reúne um conjunto de reflexões decisivas ao entendimento da produção histórica de Lukács: histórica porque se trata da produção que se delineia inicialmente no trânsito da experiência juvenil ao pensamento de Marx ante ocorrências que lhe renderam uma nova visão de mundo apoiada nos fundamentos das possibilidades de transformação social. Essa constitui na exposição de Oldrini a abertura e o curso principal do que ele denomina de história do pensador, expresso nesta obra sob a predominância do pensamento marxista de Lukács.

Discorda que a obra de Lukács possa ser reduzida ao período pré-marxista, como costuma ser feito pela maioria dos seus analistas. Inicia pela reflexão de sua experiência juvenil vivenciada num contexto histórico-cultural peculiar do século 20, em meio a um universo intelectual rico e dinâmico, porém portador das mudanças de direção na cultura centro-europeia em relação ao pensamento revolucionário que o antecedeu. Sob a influência de filósofos significativos Lukács realizou sua primeira formação no universo cultural cujas forças motrizes são as relações de produção, do desenvolvimento econômico e dos conflitos de classe presentes no contexto de sua vivência pessoal, forças vinculadas aos influxos desse amplo giro ocorrido na cultura, cujas raízes estão no Império Austro-Húngaro e na Alemanha bélica como a base na qual mais tarde se desenvolvem suas ideias.

A perspectiva indicada no texto de Oldrini, como é compreensível, é de que na matriz teórico marxiana a filosofia não constitui um campo autônomo; o contexto histórico-cultural é portador daquelas denominadas forças motrizes primárias e tal totalidade forja o intelectual. Portanto, o pesquisador terá de se concentrar sobre tal contexto com vistas a não reduzir o pensamento a um patamar de autonomia absoluta ante a realidade. Perspectiva bem no espírito da conhecida ideia de Marx de que “a existência determina a consciência”, um contraponto às ideias apoiadas em si mesmas em detrimento da realidade objetiva. Ou como diz Oldrini, citando em seu texto o próprio Lukács: “a vida social confere aos pensamentos filosóficos a sua verdade apropriada, determina a sua profundidade também no sentido estritamente filosófico”.

Deixando bem claro, o universo cultural constituído numa Europa Central imperialista forma o curso dos acontecimentos, no qual Lukács encontra os insumos para os seus primeiros ensaios no mundo filosófico e define inicialmente o percurso do seu pensamento que irá surgindo em meio a um intrincado jogo de influências, mas não define o verdadeiro Lukács, cuja maturação ocorre em um processo no qual adquire consciência crítica somente posteriormente. O jogo de influências e as determinações da realidade são certamente elementos decisivos na formação do Lukács, mas a emergência de uma consciência crítica na certa também revela o caráter de um sujeito que em meio ao jogo de influências faz escolhas e conduz seu pensamento e sua vida também a partir da própria consciência, ainda que submetido a determinadas circunstâncias nas quais se destaca a Revolução de 1917 como impulso na aproximação ao pensamento de Marx.

O leitor encontrará inicialmente na obra uma rica e densa reflexão analítica do processo de decadência ideológica a partir de 1848, quando a burguesia, elevada à condição de classe dominante também no sentido político, quer agora pôr ordem nas coisas no sentido de sua conservação. O pensamento filosófico tende a renunciar ao ideal revolucionário em prol daquilo que havia sido alcançado até o momento, seguindo em direção principalmente à apreensão da singularidade isolada e do subjetivismo entre as tendências mais marcantes do ideário da socialidade burguesa. Ressalte-se a perda da racionalidade na decadência ideológica em seu grau mais elevado por ele mostrada e que, como se sabe, posteriormente acabou por se tornar objeto de análise de Lukács em seu texto “El Asalto a la Razón”.

Oldrini retrata em particular a manifestação na cultura centro-europeia do horizonte da ideologia imperialista configurando-se na tragédia cultural e bélica, e sua expressão à maneira húngara. Em seu eixo de análise, situa o movimento em direção ao pensamento conservador entre kantismo, fenomenologia, positivismo e tudo o mais que se desdobra a partir daí, realçando os aspectos da realidade e o movimento cultural dominante em especial na Alemanha e na Hungria, fontes básicas para

a formação do Lukács pré-marxista. Com ênfase no período ensaísta do autor, ressalta a metafísica da forma e suas primeiras aproximações à Estética, um tema que o acompanhará sempre, ganhando novos tons, contornos e referências.

Os momentos sequenciais desta primeira parte da obra contêm uma singular tematização da passagem do Lukács ao marxismo mediante sua adesão ao comunismo, momento a partir do qual produz *História e consciência de classe*, quando do exílio em Viena, obra com a qual adquiriu certa notoriedade no meio da intelectualidade marxista; embora tenha feito uma autocrítica de suas posições, permaneceu uma referência importante por décadas. Oldrini oferece também ao leitor os caracteres de uma conjuntura na qual a Hungria alcança uma relativa estabilidade.

A isso se segue a análise do marxismo de Lukács com a virada do que o autor denomina de os anos 30, constitutiva das bases teóricas do autor em sua maturidade. O momento ainda é de um trânsito não muito claramente definido, em que Lukács de forma crítica dedica-se mais precisamente à literatura de grandes autores, em especial Goethe, e ao contraponto entre a vanguarda e o realismo. Oldrini novamente delinea o pano de fundo do contexto histórico dessa virada, ao qual associa a superação da tendência hegelianizada de Lukács pela crítica aos insu- mos do idealismo hegeliano e ao marxismo da Segunda Internacional. Expõe em seguida a aproximação de Lukács ao marxismo sistemático, no qual identifica o instrumental conceitual do marxismo e suas categorias de sustentação, forjado no contexto da República Popular húngara pós-1945. Daí emergem, não sem problemas, proposições sobre uma nova democracia ou a “democracia de um novo tipo”. Mas também só a partir daí tem lugar, de forma sistemática, segundo o autor, a maturidade tardia de Lukács.

A exposição sobre o período da maturidade mostra-se especialmente interessante porquanto comporta a emersão de uma concepção de marxismo como Ontologia Histórico-Dialética, apoiada verdadeira-

mente nos princípios de Marx. Na visão de Oldrini, surge então o último Lukács, em cujo pensamento a Estética, a Ética e a Ontologia do Ser Social constituem um complexo unitário, cuja base é a realidade objetiva. O leitor encontrará uma discussão peculiar de cada uma dessas categorias com as dificuldades que são próprias ao trajeto de cada uma de suas formulações no caminho do conhecimento.

Na discussão sobre Estética, seus princípios e funções, em que Lukács faz um acerto de contas com o passado entre superações e continuidades, emerge o confronto entre a Estética de Hegel e a de Lukács, configurado em divergências e proximidades derivadas do substrato ontológico materialista presente neste último. Em Gênese, Fundamentação e Problemas da Ontologia do Ser Social, ganham ênfase sua premissa histórico-genética e a concepção de totalidade como complexo de complexos, promovendo implicações e o enriquecimento do marxismo, mesmo tratando-se de uma produção incompleta, com imprecisões a serem pensadas. Em relação à Ética, podem-se divisar as fontes e descobertas de uma Ética ontológica, sua função de tal ponto de vista e a via marxista para o conceito de pessoa, com destaque para uma concepção de individualidade e de subjetividade sem a qual a produção de uma Ética pode ficar comprometida ou ser inviabilizada.

Por último, o leitor encontrará uma parte da obra especialmente ocupada com o lugar do Lukács no quadro cultural do século 20. Apon-ta avanços e dificuldades de um intelectual cuja vida muito dedicada ao estudo acabou por moldar a sua forma de militância, marcada pela conflitualidade das relações intelectuais e pela presença da luta de classes no campo da cultura. Emerge novamente o contexto histórico, agora em meio a problemas históricos resultantes das experiências e dos impasses do stalinismo; daí o surgimento do debate sobre os princípios de uma democracia socialista. A obra traz ainda uma reflexão acerca da herança do patrimônio intelectual de Lukács, seus ensinamentos e indicações a respeito das tarefas da intelectualidade marxista.

Essas informações introdutórias são simples indicações do conte-

údo de uma obra que somente a leitura cuidadosa pode revelar toda a riqueza de informações, de detalhes e de análises realizadas pelo autor. Trata-se de um convite aos interessados no estudo de Lukács e de sua herança intelectual, para o entendimento do contexto e do desenvolvimento de sua trajetória, seus problemas, conflitos e dificuldades na constituição de um pensamento acerca do desenvolvimento do gênero humano, cuja autêntica realização somente se torna possível para além do que foi alcançado até o momento atual. Momento este em que a desumanização alcança talvez os mais altos índices de violência e desigualdade social já experimentados pelo homem em seu desenvolvimento, requisitando o estudo de bases filosóficas que ensinam a pensar o “de onde” e o “para onde” do mundo humano descolado dos subjetivismos e metafísicas subjacentes. Os ensinamentos do Lukács parecem ter sido direcionados a despertar consciências e, em especial, dirigidos às consciências daqueles que conseguem ver além do imediato. Pois é dele a afirmação em sua Ontologia de que: “É a consciência da melhor parte dos homens, daqueles que, no processo da autêntica humanização, colocam-se em condições de dar um passo à frente com relação à maioria de seus contemporâneos”. Enfim, a expectativa é do próprio Oldrini: “O tempo, sem dúvida, dará a Lukács o lugar que merece na história do pensamento, laboriosamente conseguido com suas batalhas e com os seus estudos”.

Gilmaira M. Costa

INTRODUÇÃO

Creio que não se vai muito longe da verdade afirmando-se que György Lukács, o filósofo marxista húngaro originário de Budapeste (1885-1971), possui todos os requisitos para ser considerado – como eu pessoalmente o considero – o pensador marxista mais significativo do século 20 depois de Lenin. Ênfase a especificação *do século 20* porque, contra os tons esnobes dos ideólogos e dos historiadores que, no melhor dos casos, tratam o marxismo como fato do século 19 e o congelam ali, aqui, falaremos dele, em referência a Lukács, como de uma das tendências principais do século 20.

Quem foi mesmo Lukács? Em que medida contribuiu para o desenvolvimento do marxismo? Onde está o valor do seu ensinamento e da sua doutrina? Que significado uma figura do seu tipo conserva ainda para os dias de hoje? Para responder corretamente a essas interrogações é preciso, antes de tudo, tornar claras as etapas cronológicas do seu pensamento, tornando evidente o antes e o depois: aquilo que pertence à sua formação de pensador e aquilo que o caracteriza como pensador marxista. As duas etapas, cada uma delas, experimentam distinções posteriores, não são isoláveis como fases irregulares entre si, sem passagens recíprocas ou ultrapassagens. Lukács mesmo, também profundamente convencido da validade do caminho iniciado, do seu desenvolvimento ao marxismo, da maturação marxista do seu pensamento, não se cansou de insistir – visando o seu melhor entendimento – sobre a exigência da relação também como aquela que definia, em síntese, a “pré-história”.

Correspondentemente à intenção e ao título do presente trabalho, para ele, nessa relação história/pré-história será a história, obviamente, – isto é, a etapa marxista –, a representar a parte preponderante, o esboço e o curso principal. Mas – observe – a história do pensamento,

não a do homem. A longa *Lebenswerk* de Lukács será seguida com muito mais atenção à *Werk* do que à *Leben*, se bem que também as questões relativas ao homem desempenham o seu papel, especialmente quando, em relação às necessidades, eventos ou desenvolvimentos de importância particular, elas se encontram entrelaçadas de perto com a sua produtividade cultural. O livro que o leitor tem à sua frente é, portanto, essencialmente um livro sobre o pensamento marxista de Lukács. Nada de comparável, nem de longe, a uma biografia, se não no sentido figurado de biografia intelectual; muito menos a uma história geral do marxismo do século 20, apesar de que sejam obviamente indispensáveis algumas menções às trocas, inter-relações ou contraposições de Lukács com outros pensadores contemporâneos circundantes no âmbito do marxismo ou, seja como for, reentrantes nas suas experiências pessoais de vida, na atmosfera de seus interesses.

Como resultado de uma pesquisa de longo fôlego, que durou décadas e culminou em um seminário de mesmo título (Instituto Italiano de Estudos Filosóficos de Nápoles, 17-23 de fevereiro de 2007), o trabalho se apoia em uma série ampla de estudos preparatórios: ensaios, notas, comentários críticos, edições ou contribuições para volumes de coletâneas, intervenções em conferências nacionais e internacionais (Milão, Nápoles, Paris, Bremen, Budapeste, Szeged, Maceió/Campinas), traduções de artigos em revistas internacionais (incluindo as húngaras “Magyar Filozófiai Szemle” e “Társadalmi Szemle”, as brasileiras “Práxis” e “Crítica Marxista”, o “Lukács-Jahrbuch” alemão). Desses estudos daremos notícia, no decorrer do texto, se e onde as circunstâncias o requierem; porém, não quando a revisão e reformulação das contribuições originais pareça aí mudar muito amplamente a sua fundamentação. Aqui relembro apenas que o § 4 do capítulo VII retorna para o essencial do capítulo final do meu livro - fruto, por sua vez, de um seminário realizado no Instituto Italiano de Estudos Filosóficos, em seguida, na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris – *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 77-110; que o § 4 do capítulo IX teve seu primeiro esboço em “Marxismo oggi”, VI, 1993, n. 1, pp. 131-50 (com reajustes subsequentes em “Actuel Marx”, n. 21, 1997, pp. 177-86, em seguida, no

meu livro *I compiti della intellettualità marxista*, La Città del Sole, Nápoles, 2000, pp. 91-106); e que em “Marxismo oggi” (XXI, 2008, n. 1, pp. 31-48) apareceram também recortes da parte final do capítulo III. Para finalmente conseguir antecipar integralmente o capítulo II dele na “Giornale critico della filosofia italiana” (LXXXVI, 2007, fascículo III, pp. 450-78), um vivo agradecimento ao coordenador da revista, prof. Maurizio Torrini, e às edições florentinas As Cartas.

O tempo, sem dúvida, dará a Lukács o lugar que merece na história do pensamento, laboriosamente conseguido com suas batalhas e com os seus estudos. Mas este que escreve percebe que não escolheu o melhor momento para o relançamento internacional de sua personalidade. Junto aos círculos intelectuais de todo o mundo vigora hoje certo clima de hostilidade em relação ao marxismo, de modo que a grande maioria das questões afrontadas e das teses defendidas neste livro não encontraria lugar algum nos círculos comuns e revistas culturais; esses mesmos círculos e revistas que apenas algumas décadas atrás o teriam – e os têm – acomodado sem dificuldades, mesmo quando não era necessário, hoje o rejeitariam. O grande mérito é atribuído à coragem, à magnanimidade e à previdência de um editor ainda disposto, em tempos de adversidades, a navegar sem medo contra a corrente.

Milão, outubro de 2008

PRIMEIRA PARTE

O ITINERÁRIO JUVENIL DE LUKÁCS: DA CULTURA BURGUESA AO MARXISMO

O giro amplo da cultura centro-europeia, especialmente aquela que tem as suas raízes no Império Austro-Húngaro e na Alemanha do período bélico, é o pano de fundo de toda consideração acerca da primeira formação de Lukács. E muito mais do que apenas um pano de fundo. Esse giro de cultura é, ao invés, o eixo em torno do qual ela se desenvolve. Mostra-se assim uma necessidade intrínseca da pesquisa – ainda mais de uma pesquisa, como a presente, de metodologia marxista – que o olhar do pesquisador se concentre antes de tudo sobre o contexto histórico-cultural acima indicado, prestando atenção no nexo que as linhas de desenvolvimento do pensamento de Lukács têm com o terreno no qual as suas ideias se enraízam. Nunca a filosofia constitui um campo autônomo; jamais ela descola de si o húmus e a seiva das suas raízes, incluindo as suas raízes sociais (relações de produção, desenvolvimentos econômicos, confrontos de classe). “As linhas fundamentais e decisivas de qualquer filosofia – advertirá o próprio Lukács mais tarde, como marxista consciente – não podem ser desveladas exceto pelo conhecimento daquelas forças motrizes primárias. Caso seja feita a tentativa de colocar e explicar a conexão dos problemas filosóficos com base em um chamado desenvolvimento imanente da filosofia, tem-se necessariamente uma distorção idealística dos nexos mais importantes, ainda que os historiadores possuam a cultura necessária e tenham a boa intenção de ser objetivos”. Na realidade, isso não significa desprezo pela filosofia como disciplina; se for o caso, significa exatamente o oposto: isto é, que só assim vem “evidenciada a diferença entre as questões im-

portantes, dotadas de um significado permanente, e as divergências professorais feitas de nuances”. Ou como Lukács explica: “Justamente a via que conduz da vida social à vida social confere aos pensamentos filosóficos a sua verdade apropriada, determina a sua profundidade também no sentido estritamente filosófico. A esse respeito, é completamente secundária a pergunta, em que medida os pensadores individuais são conscientes de suas posições, da sua função histórico-social. Também na filosofia são julgadas não as opiniões, mas as ações, isto é, a expressão objetiva do pensamento, a sua eficácia historicamente necessária. Nesse sentido, cada pensador é responsável perante a história pelo conteúdo objetivo do seu filosofar”.

Naturalmente, o historiador da filosofia deve proceder por isso com toda a cautela e a prudência no caso. Que o jovem Lukács vivendo em uma área geográfica e em época da história europeia, a Europa Central imperialista, de cujas implicações, para ele determinantes, tomará consciência crítica só mais tarde, faz com que seu pensamento vá surgindo entre um ardente e entrelaçado jogo de influências, absorvido a princípio apenas emocionalmente. Não se pode, a não ser violando critérios elementares de metodologia historiográfica, olhar para o antes com o critério do depois; mas, no estudo de um processo de formação não se pode esquecer o quanto um olhar retrospectivo ilumina nele os antecedentes. O trabalho *à rebours*, as reconstruções *ex post* descendem em uma linha direta dos princípios do ensinamento marxiano: permitindo especificamente, no que diz respeito a Lukács, registrar e avaliar no seu sentido correto, à medida que a ocasião propicia a incidência do tom emotivo de experimentos, termos, conceitos etc., só, em seguida, destinados ao seu esclarecimento.

Isso é ainda mais e com mais firmeza lembrado, à medida que a historiografia sobre o jovem Lukács viola ou contradiz quase que sistematicamente essa diretiva. A grande maioria das suas contribuições peca pelo desequilíbrio causado pela superestimação sistemática, unilateral, das fases pré-marxista e protomarxista do desenvolvimento de Lukács, em detrimento da penalização do marxismo do Lukács maduro. Ela

tem como objetivo questionar, sobre a base dos pressupostos iniciais de Lukács, as posições lukacsianas da maturidade, ou salvaguardar parcialmente essas últimas apenas como e na medida em que se relacionam com as concepções das suas posições de juventude. Dos *exploits* de 1968 de Alberto Asor Rosa até as tardas e tardíssimas contribuições da chamada “Escola de Budapeste” (aquelas do volume de 1983, *Lukács Revalued*), em seguida, diretamente censuradas pela imprensa jornalística de hoje (aquela que, quanto menos gosta de ouvir falar do marxismo, tanto mais enfatiza e glorifica o Lukács pré-marxista), há toda uma apologia excessiva dos primórdios, cujo hábito e vício operativo consistem essencialmente nisso: que os esquemas de trabalho desse período transitório próprios a Lukács são aceitos em massa, sem debates, passados para o *non plus ultra* da “modernidade” e destacados e considerados em seu isolamento, como se Lukács, na sequência, não tivesse escrito mais nada, ou como se o verdadeiro Lukács, o filósofo Lukács, fosse apenas aquele dos primeiros experimentos: criando-se assim em torno dele uma aura mitológica falsa, elevando-o – mas também conferindo-o definitivamente – ao posto de “outsider excêntrico” da cultura húngara do início do século 20; na verdade, interpretando-o, desse modo, no sentido inverso da direção de movimento e da importância do seu desenvolvimento histórico real.

I

A CULTURA CENTRO-EUROPEIA DA ERA DO IMPERIALISMO

Também por razões relacionadas com a biografia do autor deste trabalho, empregar-se-á aqui seguidamente a formulação “era do imperialismo” em sentido amplo, com validade extensiva, a mesma, aliás, utilizada pela historiografia mais atenta aos eventos e à cultura do mundo centro-europeu: que marca precisamente o período compreendido aproximadamente entre o início dos anos de 1880 e os primeiros três lustros do século 20, até o ano de 1914, com expressões como *Zeitalter des Imperialismus* (Heinrich Friedjung) ou *Epoche des Hochimperialismus* (Wolfgang J. Mommsen). A cultura centro-europeia, entenda, é apenas uma parte restrita, um componente, da cultura internacional (assim como argumenta o economista Thorstein Veblen, em *Germany and the Industrial Revolution*, “of a cultural kind entering into the Imperial era from the German side”), bem como o imperialismo dessa última é apenas o reflexo a nível intelectual das tendências que têm suas raízes na situação econômica e histórica do imperialismo mundial. Aqui, a segmentação em questão nos interessa por causa do corte objetivo referente ao trabalho: a Europa Central como receptáculo e fábrica do campo de problemas disseminados ao longo da biografia, o itinerário da formação e o aprendizado filosófico do jovem Lukács.

1. Pressupostos e implicações da crise do pós-1848

É um resultado de longa data alcançado, no âmbito dos estudos históricos marxistas, o processo de decadência e de crise – tanto social quanto cultural – que se inicia na Europa após o fracasso da revolução

de 1848. Pressionada pelas mudanças das condições históricas, a burguesia entra em uma crise irreversível em relação a sua atitude combativa anterior. Socialmente, assistimos à dissolução ou ao desgaste do entrelaçamento das relações anteriores entre as classes. Especialmente com a Alemanha, elo fraco da cadeia, onde o processo de crise é agravado pelas condições históricas e sociais específicas do país, pelo atraso de suas bases econômicas, pelo papel de freio que ali desempenhava a Prússia, nos encontramos frente a um ponto nevrálgico do desenvolvimento – ou melhor, da desigualdade de desenvolvimento – do capitalismo na Europa. Em nenhum outro lugar melhor do que ali se vê o conteúdo social da rendição final e da capitulação burguesa. Para salvaguardar o seu próprio poder econômico de classe à custa do poder político, a burguesia alemã, em defensiva, inicia então com o antigo regime absolutista, as velhas *elites* dominantes, a velha aristocracia de ascendência Junker (*Junkertum*) um compromisso em nome de um liberalismo extremamente frouxo, destinado a se transformar dentro em pouco, após o advento de Bismarck e da sua “monarquia bonapartista” (segundo a definição de Engels), no avanço triunfal do movimento nacional-liberal, suporte apologético do presente, que, em seguida, abre facilmente o caminho ao imperialismo agressivo de Guilherme II. Significativa aí é, também, a falta ou a debilidade de forças sociais alternativas, capazes, se não exatamente, de aspirar a uma hegemonia, de expressar algo como uma verdadeira frente de oposição, de resistência. Mesmo quando e onde a oposição se consolida, aumenta os seus votos e alcança as suas realizações, ela carece de uma organização adequada: como revelam circunstâncias repetidas, do descaminho ideológico da associação operária de Lassalle, a Allgemeiner Deutscher Arbeitverein (1863), sempre pronta a negociações e colaborações com Bismarck, exageradamente a reboque de sua “monarquia bonapartista”, até – de modo mais geral – às precauções, ao reformismo cauteloso, ao oportunismo do programa oficial da social-democracia, que sai do Congresso de Erfurt (1891), para não falar também do que acontece à época da Primeira Guerra Mundial com a aprovação dos créditos de guerra.

Há uma relação entre processo de decadência e crise ideológica da cultura. Basta uma olhada nas correntes culturais nesse momento domi-

nantes nas diferentes áreas de conhecimento para perceber imediatamente a mudança brusca de curso em relação à linha anterior a 1848. A “via prussiana à unidade” da Alemanha, no sentido utilizado por Lenin para essa expressão, caracteriza, como não poderia ser melhor, a tipologia geral do entrelaçamento entre sociedade e cultura nos países da Europa central, influente devido ao fato de que carrega consequências graves em toda a curva de desenvolvimento dos problemas do mundo intelectual alemão: do momento em que, por um lado, cria o veio natural, no qual faz caminho uma burguesia econômica também na Alemanha, enquanto, por outro lado, destrói culturalmente este progresso, sufocando-o sob um manto de baixaza, de falsos valores, escolhas anti-democráticas, ou, em suma, do ideal da prussianização, celebrado com arrogância como algo tipicamente alemão.

A dissolução da herança do pensamento clássico, a hegemonia produzida pela aliança neokantismo-positivismo e, também com o início da crise positivista, o retorno enérgico do espiritualismo são fenômenos internacionais bem conhecidos. Como a historiografia reconhece sem hesitação, do bergsonismo francês e do pragmatismo anglo-americano, certas razões espirituais do tempo (“fluxo vital”, “fluxo de consciência” etc.) abrem caminho também na Alemanha, juntando-se ou sobrepondo-se a razões já presentes ali. A dobra específica que caracteriza essas penetrações no Reich alemão da “revolução do alto”, as torções e pressões a mais que ali são sobrepostas, descendem da natureza dos compromissos locais de classe. Existe uma analogia estreita verificável, em conformidade com as exigências da *Realpolitik*, entre *status* da burguesia como classe e cultura burguesa classista, entre capitulação social de uma e capitulação espiritual da outra. A trajetória de involução da cultura toma correspondentemente uma direção muito mais precisa do que em outro lugar.

Posso demonstrar aqui apenas o curso geral. A crise espiritualista do positivismo se manifesta na tendência à valorização unilateral abstrata de formas do reaparecimento do “idealismo”, tanto no que se refere ao campo das ciências humanas (“ciências do espírito”) quanto no que

diz respeito às ciências da natureza. A involução das teorias científicas no sentido antimaterialista é, em toda parte, nítida. Pense no que acontece, na epistemologia, com as várias formas de “monismo psicofísico”, com o “idealismo voluntarista” de Wundt (ele mesmo posteriormente criticado pela persistência de um “preconceito realista”), com a perda de rigor científico – em relação ao positivismo do início – que têm as construções monistas de Haeckel ou, na França, de Fouillée. Aqui como lá, não menos do que nas “ciências do espírito”, todos os componentes objetivos da dialética da natureza, matéria, força, causalidade, movimento etc. são levados a gravitar no interior da psique, dentro do mundo da consciência. Há quem acredite ter encontrado na fase mais recente da evolução científica a demonstração da imaterialidade da matéria, portanto, uma confirmação indireta da “onipresença do espírito” postulada pelo monismo espiritualista (ou por aquele psicofísico); quem se esforce para apontar na “força psíquica” a raiz e a fonte única da realidade em geral; e quem relance como novidade, também com objetivo antimaterialista, formas de “idealismo” (Fouillée) e de “espiritualismo” (Vacherot) retemperados “nas águas vivificantes da ciência contemporânea”, mas, que, na verdade, escondem, ao invés, sob o falso rótulo do nome, um novo “psiquismo”: “única revelação direta da realidade”, aparecendo as representações de “tipo psíquico, sobre o modelo dos fatos da consciência”. (Involução do empirismo biológico semelhante à “unidade psicológica do mundo orgânico” encontra-se em Haeckel) Reaparecem igualmente na ética as idealidades sustentadas fora do positivismo (“idealismo ético”), mas, nesse momento, só no sentido genericamente intuitivo, espiritualista, incapaz de dar qualquer garantia de organização às diferentes determinações complementares do pensamento na sua trama racional firme que, mesmo em meio a grandes transformações, o pensamento clássico da parte dele fornecia; na verdade, justamente devido à sua indeterminação, estes novos “ideais intuitivos” são suscetíveis de ser preenchidos, e são preenchidos, nos vários campos, por todo o conteúdo grosseiro das intuições, por todo o arsenal da metafísica mais caprichosa, por todas as explosões mais descontroladas de sentimento.

Por decadência ideológica pós-1848 não se entende outra coisa,

segundo a historiografia *marxista*, senão esse incontrollável suceder. Aquelas que foram por um tempo as lutas democrático-burguesas da frente cultural progressista encalham nas areias do novo Reich alemão. Mudam, na verdade são invertidas, as escolhas de perspectiva, os termos de referência dos problemas. Se as tradições que conduzem do ápice da filosofia clássica alemã ao primeiro desenvolvimento internacional do marxismo fazem da objetividade histórica, entendida de qualquer maneira, o centro de todas as considerações de pensamento, na temporada aberta depois de 1848, e mais ainda naquela que vai se abrindo no final do século, celebra pelo contrário a hipertrofia da individualidade isolada, da sensibilidade e do subjetivismo psíquico. Portanto, nada mais que o idealismo (clássico) da razão, mas, idealidade da intuição e da psique, isto é, irracionalismo; em vez da razão, a “vida”; em vez da ideia, o sentimento; em vez da dialética, o intuicionismo, o misticismo, o vitalismo e o voluntarismo. Em suma, toda uma série, quase um repertório, de traços culturais típicos da era do imperialismo.

2. O horizonte ideológico do imperialismo

A fisionomia da intelectualidade centro-europeia com a qual nos defrontamos a partir dessa base revela, como seu traço comum, um estado de desequilíbrio singular. Ela ressent-se de contradições insolúveis. Paralelamente ao ritmo de crescimento da expansão econômica está, na Alemanha guilhermina, o crescimento do orgulho burguês de classe, a idolatria satisfeita do poder, tornada subjetivamente mais insegura do que o mundo alemão realmente é, isto é, para o que está condenado, um “mundo da segurança”. A psique da intelectualidade esconde o desequilíbrio, a crise latente, enquanto sua inspiração a uma unidade espiritual íntima contrasta com o seu isolamento exterior, a satisfação pelo quadro social contrasta com o incômodo e o sofrimento subjetivo, e esta instabilidade interna com a estabilidade proclamada desde fora. À medida que as inquietudes do mundo se tornam sempre mais evidentes, insuprimíveis, a intelectualidade é cada vez mais assediada por um mundo de inquietudes, que ela tenta enfrentar juntamente com o

recolhimento em direção à interioridade e um recurso extremo à metodologia da *Erlebnis*, expressão típica do desequilíbrio mencionado. (Tönnies já tinha apresentado o falso conceito internalizado de *Kultur*; como se sabe, o culto da vida interior se torna, portanto, o campo de trabalho privilegiado também da literatura e das artes.) Ladislao Mittner desvela com perspicácia a dupla validade desta teoria:

A teoria da *Erlebnis* é expressão característica da *Sekurität* da era guilhermina e, em particular, daquilo que Thomas Mann define como a *machtgeschützte Innerlichkeit*, isto é, o culto dos sentimentos mais íntimos da alma protegido pelo poder do Estado [...]. Ao invés, a teoria da *Erlebnis* revela a insegurança na segurança, justamente porque, exaltando a vitalidade, prega necessariamente o desejo de libertar as forças adquiridas na segurança¹.

Em segundo lugar, é significativo o desgaste das disciplinas e dos campos de pesquisa. A metodologia da *Erlebnis* favorece o fechamento numa especialização estreita, onde, apesar da inspiração comum para a unidade espiritual, cada disciplina procede separadamente das outras. Se a economia e a filosofia clássica ainda se esforçavam para refletir um quadro o mais completo possível dos problemas surgidos das relações entre os homens, a nova “economia marginalista”, a orientação experiencial (subjetivista), e a nova filosofia, a “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*), procuram e dão, setorialmente, respostas aos problemas apenas setoriais. Hostis, tanto uma como a outra, a quaisquer representações, marcada como “metafísica”, do conjunto das leis da estrutura da sociedade, elas deslizam continuamente sobre o terreno da ideologia apologética

1 MITTNER, L. *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione (1829-1970)* Einaudi, Torino 1971, II, p. 877. Sobre a natureza tipicamente alemã da manniana (contemporânea) *Antithese von Macht und Geist*, cf. Mann, TH. *Betrachtungen eines Unpolitischen* [1917], S. Fischer Verlag, Berlin 1922, pp. 234 ss., 269 ss.; de um arrogante “aristocratismo da interioridade”, tanto para a filosofia quanto para a lírica guilhermina (Rilke, George), também fala LUKÁCS, G. *Skizze einer Geschichte neueren deutschen Literatur*, Aufbau-Verlag, Berlin 1953, p. 119 (trad. di Cases, C. encontrada in LUKÁCS, G. *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Einaudi, Torino 1978, p. 123), que ilustra mais amplamente em outro lugar o sentido da locução *machtgeschützte Innerlichkeit* formulada por Mann no ensaio sobre Wagner (1933).

que opera em ambos os campos, ou suprimindo a contraditoriedade burguesa do progresso (apologética direta) ou formulando nela a interpretação em sentido irracionalista e pessimista (apologética indireta). Uma vez que o aumento do grau de desenvolvimento do capitalismo é acompanhado do crescimento da divisão do trabalho, é natural que vá se originando e se estabilizando nele uma divisão entre as ciências. Cada uma delas existe e tem de se manter, como ciência, na sua autonomia, de forma particular; mas o particularismo não impede a afinidade da orientação. Embora desenvolvendo, de fato, funções próprias e específicas no sistema das ciências, incluindo as “ciências humanas”, elas, devido à sua base metodológica comum de caráter agnóstico e relativista, conectam-se de muitas maneiras entre si e, apesar disso, penetram todas, sem exceção, no mesmo processo idêntico de decadência em curso; exatamente essa especialização delas torna-se, de fato, um traço característico da decadência.

A fenomenologia das principais tendências dominantes no campo das “ciências do espírito”, que agora analiso sinteticamente (considerando especialmente as que têm mais relação com as fases da carreira do jovem Lukács), comprovam plenamente a justeza das formulações prenunciadas. A partir de Dilthey e de Simmel, reveste-se de especial importância o complexo problemático interligado ao conceito de “vida”, termo que deveria ser sempre aspeado, uma vez que não tem nada que ver com a vida humana real e se assemelha muito mais à indeterminação – ridicularizada por Hegel – do absoluto schellingniano. Simmel não tem dúvidas acerca da atribuição desse novo ídolo e modelo de pensamento à conjuntura de entrada da humanidade no século 20.

É somente com a transição ao século 20 – escreve ele – que as mais vastas camadas espirituais da Europa quase estendem a mão em direção a uma nova razão fundamental para a construção de uma concepção de mundo: o conceito de *vida* tende a conquistar o lugar central no qual a realidade e os valores têm o seu ponto de origem e de cruzamento, tanto metafísicos como psicológicos, tanto éticos como artísticos².

2 SIMMEL, G. *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag* [1918], Duncker &

Portanto, não se trata apenas da *Lebensphilosophie* como tendência filosófica. O conceito abrange um campo muito mais amplo. Ele vai além dos limites do patrimônio conceitual específico de uma dada filosofia para se impor na universalidade do seu princípio, influenciando todo o campo das tendências de pensamento da era do imperialismo. Aqueles estudiosos que por ele se interessam, partícipes imediatos (a exemplo de Barthel, Müller-Freienfels, Hessen, Misch) ou posteriormente no tempo, como O. F. Bollnow, estudante de Misch, H.J. Lieber (1974), K. Albert (1992) etc., podem, assim, justificadamente, agrupar juntamente em seus trabalhos até mesmo pensadores de origens muito diferentes, Dilthey e Bergson, Simmel e Klages, Nietzsche e Windelband, até membros da fenomenologia husserliana como Scheler, e do historicismo como Troeltsch. Referindo-se ao ensaio de Scheler, onde, sob o título de *Versuche einer Philosophie der Lebens*, “Nietzsche, Bergson e Dilthey são citados (*aufgeführt*) um ao lado do outro”, Misch explica o fato com o argumento de que, se a denominação de *Lebensphilosophie* “cresceu sobre o solo da escola histórica alemã”, a sua tendência de fundo abrange o amplo espectro de pensamento que possui raízes no contraste da “irracionalidade da vida com o poder moderno da ciência”³. Característica unificadora de

Humboldt, München-Leipzig 1926, p. 10 (reimpr. in *Gesamtausgabe*, hrsg. von O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989 ss., Bd. 16, p. 188; trad., *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976, p. 111). (Editado no Brasil com o título *O conflito da cultura moderna e outros escritos*, BUENO, A. (Org.) Editora SENAC-SP: São Paulo, 2013). Simmel não faz mais que registrar um fenômeno histórico real, se é verdade que na Alemanha já a *Deutsche Geschichte* de Karl Lamprecht rotula o período como “Zeitalter des subjektiven Seelenlebens” (HÜBINGER, G. *Kapitalismus und Kulturgeschichte*, in *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, hrsg. von R. von Bruch/F.W. Graf/G. Hübinger, Steiner-Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1989, p. 38; para a filosofia, Cf. SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, pp. 172 ss.). Daí a pouco Heinrich Rickert o condenará como fenômeno à moda, sem consistência cultural verdadeira (RICKERT, H. *Die Philosophie der Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* [1920], J.C.B. Mohr, Tübingen 1922²), pelo menos até que por *Lebensphilosophie* se entenda uma filosofia que se contenta “mit dem Leben *allein*” ao invés de “eine Philosophie des *sinnvollen* Lebens, das stets mehr als bloßes Leben ist” (de pref. a II ed., p. XI).

3 MISCH, G. *Die Idee des Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, “Kant-Studien”, XXXI, 1926, pp. 538-9. Semelhante às argumentações do seu aluno O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg

todos eles é, de fato, que, qualquer que seja a esfera de seus interesses, todos operam dirigindo-se da objetividade do mundo externo para uma interioridade reinterpretada de acordo com os cânones da “filosofia da vida”, onde reaparece com alguma modificação, com os argumentos necessários do caso, o ódio florromântico em relação à razão iluminista e ao racionalismo especulativo de Hegel. Lembre-se, não foram os marxistas, de modo algum, os primeiros a revelá-lo. Revelaram-no os próprios seguidores da referida filosofia. Esse predomínio da “experiência íntima do viver” – sustentam eles – carrega necessariamente consigo “uma oposição ao pensamento discursivo racional”⁴. Incapaz de um conhecimento verdadeiro, o intelecto é substituído pelo entender instintivo ou intuitivo, a imagem do mundo escapa à racionalidade de toda formulação objetiva.

Não pretendo me delongar sobre as premissas postas nesse sentido por Dilthey (visto que Dilthey, morto em 1911, permanece, pessoalmente, completamente estranho a todo o imperialismo demagógico). Basta recordar aqui, brevemente, a função que já exerce nele a *Erlebnis*, relevante para as consequências sobre todo o historicismo subsequente e a gênese, tardia, da sociologia alemã pré-guerra. A sua “orientação vitalista”, o seu chamado ao “vivido unidade estrutural da vida individual e social” e à “interioridade da vida”⁵, valem nele como uma constante, como a única fonte primária verdadeira de toda a compreensão tanto filosófica como histórica e sociológica. Se, no entanto, a “vida” se objetiva e as suas objetivações formam a “dadidade total” das “ciências do espírito”, isso não vem entendido no sentido do “espírito objetivo” de Hegel, construído “a partir da vontade universal da razão”, mas, ao invés, sobre a análise dos nossos “dados” imediatos (ou seja, da *Erlebnisse*) e da

1958, p. 47.

4 Cf. LERSCH, P. *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1932, pp. 7 ss.

5 DILTHEY, W. *Das Wesen der Philosophie* [1907], in *Gesammelte Schriften*, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1990 ss., V, pp. 341, 372 (trad. na sua coleção de escritos *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1954, pp. 389, 429-30). (Editado no Brasil com o título *A essência da filosofia*. São Paulo: Editora Vozes, 2014).

“totalidade da conexão psíquica” oferecida pela “vida”. Os pressupostos metafísicos hegelianos – adverte Dilthey – “não podem ser mantidos hoje”:

Não podemos, por isso, compreender o espírito objetivo sobre a base da razão, mas devemos retornar à conexão estrutural da unidade da vida, que continua nas comunidades. E não podemos subordinar o espírito objetivo a uma construção ideal, mas, ao invés, temos de basear a sua realidade na história [...]. Substituindo a razão universal da vida de Hegel em sua totalidade, a *Erlebnis*, a compreensão, a conexão da vida histórica, a força do irracional presente nela, surge o problema da possibilidade da ciência da história.⁶

As relações sociais entre os homens, as comunidades, as nações etc., ele as faz nascer, todas sem distinção, das “conexões dinâmicas” da vida interior do espírito, a partir de um tecido espiritual da *Erlebnisse*, das quais é ignorada ou negligenciada, como desnecessária, a base na realidade social concreta. Exatamente aqui, o *Historicismo* alemão enterra as suas raízes. Nada melhor do que as fontes nas quais ele se aprofunda para mostrar a mistura singular que aí tem lugar entre *Lebensphilosophie* e neokantismo: a utilização da metodologia da primeira visando o início, com o segundo, de uma moderna “crítica da razão histórica”. A partir da combinação de semelhantes fontes, a realidade objetiva da história resulta, por princípio, comprometida. Nos fatos e nas forças operantes na história, a historiografia da linha de Dilthey a Meinecke pesquisa e estuda os efeitos da *Erlebnisse* que o sujeito experiente introduz do exterior na matéria histórica; onde, para a pesquisa, o agnosticismo e o relativismo da impostação, além de seu encerramento dentro dos limites de uma especialização desejada, atentam para o caráter único e irrepetível do fato singular, sem ligações com o complexo.

É claro: aos olhos de uma historiografia desse tipo não existem

6 DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., VII, pp. 150-1 (trad. na coleção cit., pp. 239-40). (Editado no Brasil com o título *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Editora UNESP, 2010).

mais – não podem mais existir – leis históricas objetivas. A única história que sobreviveria, a única que conta, recebe o seu significado apenas dos horizontes do sentido das experiências individuais. No lugar da dialética hegeliana do progresso, como guia da ciência da história ocupa lugar precisamente a sua própria negação, na forma ou de um relativismo “crítico” que lembra Ranke ou de uma “razão histórica” mais sem razão, ou até mesmo – por trás da influência crescente, decisiva de Nietzsche – de um irracionalismo aberto. Pouco tempo depois, e sem desviar demasiadamente do rastro historicista de seus predecessores, um crítico severo como Troeltsch usará palavras na quais se veem claramente a falta de escrúpulos e o cinismo com que são expostas as consequências desse avanço triunfal de “uma psicologia intuitiva, compreensiva, caracterizada por operações particularmente amplas e refinadas” (da qual Nietzsche seria “mestre” indiscutível):

A força sugestiva da análise e da descrição é decisiva, e além disso estão presentes aqui, ao mesmo tempo, também a exigência de valores novos, a dissolução da ideia da humanidade (*Humanität*) e uma hierarquia dos valores históricos completamente nova, irracional e baseada sobre o sentimento⁷.

A orientação que permeia a nascente sociologia pré-guerra não é diferente em relação ao campo do *Historismus*, igualmente desprovido de objetividade. De Dilthey a Simmel – fundadores em 1909, juntamente com Werner Sombart e Max Weber, da Deutsche Gesellschaft für Soziologie –, ela realiza um decidido salto adiante na direção da curvatura subjetivista de seu tipo. O aperfeiçoamento metodológico que adquire, à medida que se consolida como disciplina autônoma separada da economia, consiste na formalização sempre mais marcada dos seus princípios de pesquisa. Já que econômica e socialmente ela deriva dos interesses

7 TROELTSCH, E. *Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften, Bd. 3)*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, I, p. 494 (*Lo storicismo e i suoi problemi*, trad. di G. Cantillo/F. Tessitore, Guida, Napoli 1985-93, II, p. 268). Em seguida, (I, pp. 496 ss.; trad., II, pp. 271 ss.) vê-se como as teses da grande obra histórica de Karl Löwith sobre o desenvolvimento de Hegel a Nietzsche encontram essencialmente as suas origens na reconstrução de Troeltsch.

de classe da burguesa imperialista e se nutre dos acordos da ideologia burguesa, a formalização é, na maioria dos casos, posta à serviço desse seu papel apologético, paralelamente ao que, no entanto, acontece na economia com o exasperado subjetivismo (psicologismo) da escola marginalista.

A contribuição de Simmel move-se dentro desse círculo de problemas. Embora as considerações sociológicas mais penetrantes estejam na Alemanha a buscar justamente entre aquelas que procedem de uma obra da primeira fase de sua atividade de trabalho, a *Philosophie des Geldes* (1900), a sociologia que ele vem gradualmente amadurecendo, move-se pela relevância de que a peculiaridade de seus objetos consiste em estar sempre juntos, sujeitos viventes, homens, e que, conseqüentemente, as relações correlativas entre eles são sempre relações de essências espirituais, de homens como *Seelen*. É evidente aqui o pano de fundo da “filosofia da vida”. Justifica-o bem o velho Dilthey quando, nos manuscritos anexados à sua obra principal, revela que com Simmel a sociologia se torna “uma teoria das formas que a vida psíquica assume sob as condições das relações sociais dos indivíduos”, de modo que a sociedade opera “somente a soma dessas forças singulares conectivas que têm lugar entre tais elementos”⁸. Já nas lições berlinenses de 1908, marcadas pelo critério do “relativismo moderno”⁹, Simmel deixa transparecer isso claramente. Embora distinguindo bem sociologia de psicologia, ele também aponta – e esclarece em um *Exkurs* expresso – o terreno onde elas de fato se encontram:

O desenvolvimento tanto da linguagem como do Estado, tanto do Direito como da religião, tanto dos costumes como das formas universais do espírito em geral, vai muito além de toda espiritualidade individual (*Einzelseele*); em tais conteúdos es-

8 DILTHEY, W. *Soziologie* [c. 1904-6], como apêndice à sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, e in *Gesammelte Schriften*, cit., I, pp. 420-1 (*Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 540-1). (Editado no Brasil com o título *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010).

9 SIMMEL, G. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, p. 2 (reimpr. in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 11, p. 14).

pirituais podem, porém, tomar parte os indivíduos, portanto, sem que a medida mutável desse tomar parte altere o sentido ou a necessidade dessas formações. Uma vez que, por outro lado, na sua totalidade, elas devem ter um produtor e portador, que não pode ser um indivíduo qualquer, então, ocorre que, não resta outra coisa senão o fato de que o sujeito seja a sociedade, a unidade formada por e acima dos indivíduos¹⁰.

Que não haja, apesar disso, um quadro nem mesmo aproximadamente indicativo da fenomenologia das tendências em campo, que agora conclusivamente acrescentasse qualquer observação aos dois complexos problemáticos ulteriores, os quais, porém, tive de, necessariamente, por acaso, mencionar acima, mas que são por conta própria e por diferentes razões algo mais que casuais: a consolidação acadêmica das teorias do neokantismo (geralmente, de formas distintas do idealismo, do retorno de Kant, Fichte e até mesmo Hegel – mas sob a forma de um neo-hegelianismo distorcido, restrito ao interior do neokantismo – até à “filosofia dos valores”) e o crescimento amplo da influência de Nietzsche, como ideólogo príncipe junto a Schopenhauer, da rendição da burguesia após 1848.

O idealismo neokantiano, proveniente dos dois principais centros alemães nos quais atuam, implica, por um lado, junto à Escola de Marburg (Hermann Cohen, Paul Natorp), uma inclinação da pesquisa dramaticamente platônica, antidialética, apoiada sobre a delimitação do campo de validade ideal das leis do conhecimento; por outro lado, sobre a derrama da “filosofia dos valores”, que tem o seu conhecido reduto em Heidelberg (Escola de Baden: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert), uma orientação voltada ao estudo da atividade avaliativa, plasmadora de valores, própria da consciência filosófica. Mais de um nexo liga neokantismo e “filosofia da vida”, “filosofia da vida” e “filosofia dos valores”. O *Kant* de Simmel, indício claro do seu processo de deslocamento em direção à “filosofia da vida” (não exclusivo do ir atrás na *Sociologia*, frequentemente, de questões feitas à maneira kantiana de acordo com

¹⁰ *Ibid*, p. 557 (reimpr., p. 626).

esse ou aquele “*a priori* da práxis”), publicado no mesmo ano em que o filósofo dos valores, Windelband, publica as doze lições *Über Willensfreiheit* (1904), documento indicativo da fase posterior de sua reflexão. Tudo, aqui e ali, sobre os dois respectivos campos, arrasta para uma única direção precisa: a exaltação do vitalismo, a idealização dos valores. Embora de forma diversa, mais objetivo-idealista, do daquela da “filosofia da vida”, prevalece também aqui a tendência à subjetivação de todas as leis científicas e sociais, a sua transformação em uma legalidade pseudo-objetiva. Não por acaso, na historiografia das fontes de Fichte ocupa um papel de destaque entre os antepassados nobres da *Lebensphilosophie*, não por acaso, se podiam encontrar na “filosofia dos valores”, especialmente nos alunos de Rickert como Emil Lask, traços de fichtianismo.

Daquele fantasma exangue do pré-guerra que se reduz a ser o *Erneuerung des Hegelianismus*, para defini-lo com o título de uma conferência de Windelband (1910), nem mesmo falaremos. Franz Mehring, devido ao seu conhecimento mais próximo dos “*Preussische Jahrbücher*,” sabe o que diz quando trata com desprezo, de cima a baixo, “como um passatempo completamente inócuo confinado a um círculo estreito”¹¹, a sua prosopopeia deselegante, irrealista nas intenções, mas reacionária, de linha prussiana, nas afirmações e nos traços. É um julgamento extensível a muitas outras regurgitações falsificadas de doutrinas clássicas. Formas semelhantes de idealismo, parece claro, não expressam nada mais que a reação assustada de um “mundo da segurança” já em vias de crise, à busca de garantias teóricas para o reforço apologético das relações de classe dominantes no império guilhermino.

Decisiva é, pelo contrário, a influência de Nietzsche, “*der Sozialphilosoph des Kapitalismus*”, como aponta Mehring em “*Neue Zeit*” e em outros lugares¹². As fórmulas filosóficas por ele ideadas como resposta à crise cultural pós-1848 sublimam-se, logo depois, durante a era do im-

11 MEHRING, F. *Die neuen Hegelingen*, “*Neue Zeit*”, XXXII, 1913-14, pp. 694 ss. (que cito de sua coleção *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von D. Bergner Röderberg-Verlag, Frankfurt a.M. 1975, p. 113).

12 *Ibid*, pp. 188, 210.

perialismo, em uma rede envolvente de seduções para a cultura, em uma aura mitológica que paira sobre tudo. A *Lebensphilosophie* vasculha e pilha tudo. Aquele culto da vida que Nietzsche celebra como exigência em contraste ao pedantismo e ao decadentismo da tradição acadêmica forma um ponto privilegiado de ligação com a orientação da *Lebensphilosophie*. Muitas razões em comum aproximam e juntam entre si as duas visões de mundo: do pessimismo inconsolável pelo destino do homem (em *Schopenhauer und Nietzsche* Simmel se entretém um ano antes da *Soziologie*) até ao anseio pelo homem da instintividade mais descontrolada, mais selvagem e, se for o caso, mais agressiva.

Naturalmente, sei muito bem que do fenômeno Nietzsche certamente não podemos nos livrar mediante *slogans* simples. Na verdade, o que nos interessa aqui não é tanto o filósofo, mas a influência de sua filosofia, resultando as seduções exercidas por ela sobre a cultura centro-europeia da era do imperialismo como algo de muito perigoso para a democracia, uma vez que, quando combate a decadência, ele combate a democracia. Além do que, com a eficácia pessoal do escritor, essa grande influência de Nietzsche, essas suas seduções ativas também em relação a figuras muito talentosas, de pensadores entre os mais abertos, explicam-se, por um lado, com a fraqueza do tecido conectivo próprio da cultura de referência, por outro lado, com o *impasse* ou o desvio de grande parte das forças intelectuais da oposição da social-democracia (oportunismo, revisionismo, sindicalismo equívoco), submissos antes a prepotência do imperialismo, quando não, sem mais, inclinadas a capitular.

3. Da “tragédia da cultura” à tragédia da guerra

Apesar de todas as diferenças entre filosofia e filosofia, orientação e orientação, disciplina e disciplina, a cultura da era do imperialismo apresenta, em sua linha principal, traços uniformes, reconhecíveis, de crise. A descrição que por sinal lhe é dada, com grandes omissões, confirma como ela reflete, por sua vez, o estado de desorientação e aturdi-

mento da intelectualidade do período imperialista. O emblema da crise são os mesmos princípios supostos. Vimos que tanto as conexões de sequências perceptivas que, como princípios, dependem continuamente historiadores, sociólogos, filósofos da vida, quanto os *a priori* envolvidos kantianamente para regular nela o fluxo e pôr ordem no curso caótico da vida (conceitos filosóficos, esquemas da sociologia, construções da história ou também, à medida que por fundamento estão por toda parte, as *Erlebnisse*, todas as três esferas juntas que tendem a se fundir ou converter-se uma na outra) não ascendem além do nível de um relativismo dissolvente, sem influência sobre a objetividade e unidade do real. Jamais esbarramos em algo permanente fixo; os *avanços* obscuros do singular e do irracional dominam a razão, a indeterminação sobre as leis; o arbítrio subjetivista, embora de algum modo contido, está no virar da esquina como uma ameaça contínua. Assim, entre a respeitabilidade posterior do sistema do saber, das “ciências do espírito”, abrem-se buracos e fendas assustadoras, preenchíveis apenas com remédios artificiais. À medida que o confronto é pouco esclarecido com a realidade objetiva e a cultura recolhe-se em uma esfera especializada, separada, na esfera insondável – aparentemente “mais profunda” – do si-mesmo espiritual, manipulações, distorções, argumentações interessadas, apologias do existente têm campo livre, trazendo o amordaçamento dos contrastes reais dentro de esquemas convenientes, produzidos deliberadamente e muitas vezes transmitidos, na sua infelicidade como “destino” da época. (Também para Max Weber, acima do debate entre valores, impera o destino.) Naturalmente, os esquemas convenientes não eliminam os contrastes reais, e ninguém, nem mesmo entre os intelectuais, deve levá-los em consideração. Daí, a característica contradição ideológica que dilacera a alma da intelectualidade perdida, oscilante continuamente entre os extremos opostos de uma antinomia (sempre apenas interior, circunscrita ao si-mesmo espiritual): entre sensação de desconforto e sobressaltos de insatisfação crítica, entre aceitação difícil, se não colaboração passiva, de “miséria alemã” e “anti-capitalismo romântico”. Ou, para melhor dizê-lo, com uma combinação tornada canônica depois de Tönnies, entre valores da *Kultur* e não-valores da *Zivilisation*.

Nesse momento, a forma filosófica com a qual, com maior evidência e plasticidade, esta antinomia insolúvel adquire expressão é a “tragédia da cultura”, elaborada por Simmel¹³. Ele faz nascer a cultura do encontro-choque da “alma subjetiva” com “cada produto espiritual objetivo”:

De frente à vida que vibra incessante e tende ao infinito, à vida da alma, em qualquer sentido é criadora, está o seu produto sólido, idealmente imutável, com o efeito inquietante de fixar aquela vitalidade, antes de enrijecê-la; muitas vezes é como se a mobilidade criadora da alma morresse no seu próprio produto¹⁴.

Dentro dessa assim configurada estrutura da cultura abre-se, pois, uma cisão, origem da “tragédia” da qual se fala. Uma vez que “a independência da forma produzida pelo processo criativo da vida” dá a cada produto uma objetividade autônoma, fetichista (algo semelhante ao “fetichismo da mercadoria” evocado por Marx), ocupa uma “lógica imanente das formações culturais das coisas”, a qual, escapando ao homem, por si-mesmo “domina os desenvolvimentos e os dirige além”, “a uma distância cada vez mais perto do fim da cultura”¹⁵. Para Simmel, essa é precisamente a sua “verdadeira tragédia”; essa é justamente a fonte do desconforto espiritual do homem. Diz ele:

13 Farei a seguir referência a três dos seus escritos que apareceram na segunda década do século 20: SIMMEL, G. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [1911], em *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Wagenbach, Berlin 1983, pp. 195-218 (reimpr. in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 14, pp. 385-417; trad., *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio/L. Perucchi, Isedi, Milano 1976, pp. 83-109); *Der Konflikt der modernen Kultur* [1918], cit.; *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918 (reimpr. em *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 16, pp. 209 ss.; trad., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997). Embora publicados no pós-guerra, os dois últimos escritos se movem no interior do mesmo quadro problemático do primeiro, só que talvez com alguns traços a mais de desencanto e obscuridade.

14 SIMMEL, G. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, cit., p. 199 (reimpr., pp. 390-1; trad., pp. 87-8).

15 *Ibid*, pp. 208 ss. (reimpr., pp. 403 ss.; trad., pp. 97 ss.).

Surge assim a típica situação problemática do homem moderno: a sensação de estar cercado por uma infinidade de elementos da cultura, que não são insignificantes, e nem mesmo fundamentalmente significativos, que, em sua maioria, têm algo de sufocante, já que o homem não pode assimilar na sua própria interioridade cada conteúdo singular, e nem mesmo se limitar a refutá-lo, uma vez que pertence potencialmente à esfera do seu desenvolvimento cultural¹⁶.

Anos mais tarde, o reconhecimento da insuperável contradição interna do “processo sem fim da cultura”, da “permanente fixação dos produtos dos processos vitais”, ou seja, das “formas” de que a vida se reveste, em antítese com o ritmo incessante da própria vida, induz Simmel a reformular como segue o tema condutor da sua última “metafísica da vida”: “Porque é vida, ela exige a forma e, como vida, exige mais que a forma. A vida é afetada por essa contradição, que ela pode encontrar refúgio apenas em formas, mas não consegue encontrar refúgio em formas, pelas quais ultrapassa e rompe cada forma produzida”¹⁷: onde, o ir além, a ultrapassagem, acrescenta posteriormente o aspecto trágico, na medida em que, não só opõe, mas separa os extremos (forma, de um lado, e, de outro lado, vida como energia sem forma).

Nesse momento, nós estamos em meio a essa nova fase da velha luta, que já não é mais, hoje, luta da forma cheia de vida contra a velha forma que se tornou privada de vida, mas, a luta da vida contra a forma, contra o princípio da forma¹⁸.

Um quadro bem característico daqueles sombreados ambíguos da cultura, daquela sua contraditoriedade ideológica, mencionado no início do parágrafo. Convergem aqui, juntos, até confundir-nos, o lado da intolerância pela situação de mal-estar e determinada crise na cultura e daquele seu rompimento com o impenetrável “destino” imposto sobre

16 *Ibid*, p. 216 (reimpr., p. 412; trad., p. 106).

17 SIMMEL, G. *Lebensanschauung*, cit., pp. 22-3 (reimpr., p. 231; trad., p. 18). Cf. também FRISCHEISEN-KÖHLER, M. *Georg Simmel*, “Kant-Studien”, XXIV, 1919, p. 46.

18 SIMMEL, G. *Der Konflikt der modernen Kultur*, cit., p. 7 (reimpr., p. 185; trad., 108).

a civilização moderna, não importa quão impregnada de pessimismo (todo pessimismo cósmico à Schopenhauer atuando, como é óbvio, como apologia indireta do presente). Difícil não perceber o artifício do emaranhado; difícil não concordar que, apesar da ampla literatura admiravelmente afeita com a originalidade da construção de Simmel, com a sua “generalização filosófica”, esta recebe a marca do duro julgamento polêmico do marxista Lukács, quando assim a interpreta:

Assim, através dessa generalização filosófica, a insatisfação anticapitalista do elemento intelectual vem distorcida como satisfação, complacência e reflexo de si-mesmo [...]. A “tragédia da cultura” (*Tragik der Kultur*) aparece como uma filosofia do parasitismo imperialista rentista¹⁹.

Essa última observação foi inspirada em um comentário da *Philosophie des Geldes*. Mas, note que a terminologia que Simmel emprega na passagem citada logo acima (“Nesse momento”, “nova fase”) remete-nos imediatamente à atualidade da fase posterior do desenvolvimento do imperialismo, ao imperialismo do conflito bélico. Uma transição decisiva. Outra tragédia bem diferente da “tragédia da cultura” experimenta, na verdade, o século 20 com a guerra. A guerra faz uma verdadeira distinção entre os dois séculos, marca neles o intervalo: ao mesmo tempo que atua fortemente sobre o comportamento dos homens, desencadeia formas de chauvinismo descontroladas em todos os campos e em todos os países, mesmo fora da Europa: por exemplo, um romance como *Doctor Arrowsmith* de Sinclair Lewis confirma que não estão imunes nem mesmo os Estados Unidos. Certamente, nos países da Europa Central, nomeadamente na Alemanha guilhermina, o fenômeno – por razões históricas específicas – assume uma ênfase e uma disposição tal que permanece sem comparação em outros lugares, envolvendo profundamente até mesmo os círculos intelectuais, junto com os representantes de todas as diferentes esferas da cultura, incluindo o seus mais prestigiosos porta-vozes filosóficos. Sob o modelo de uma disposição de espírito,

19 LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, p. 61 (*La distruzione della ragione*, trad. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, pp. 458-9).

pertencente a Nietzsche, já à véspera do imperialismo, adquire fama agora, também entre os filósofos, um sentimento de total e indiscriminada aprovação do princípio da guerra como guerra, isto é, como experiência capaz *qua talis*, de fortalecer as melhores qualidades do homem; e concentrando-se, reforçando-se, reciprocamente, todas as agitações filobelicista desse “chauvinismo erudito” vão resultar na tendencial unitariedade de um movimento de ideias, aquele precisamente definido como “ideias filosóficas de 1914”²⁰.

As “ideias de 1914” – observa o famoso historiador Wolfgang J. Mommsen – foram publicadas como reedição das “ideias de 1870” e, ao mesmo tempo, diametralmente opostas às “ideias de 1789”. Aqui foi trabalhado um nacionalismo acrítico, pouco fundamentado. A grande maioria do círculo acadêmico alemão identificou-se muito cegamente com o sistema político do Reich alemão e buscou conferir-lhe uma legitimidade cultural²¹.

Sem dúvida, não acreditaria no furioso delírio beligerante, camuflado por uma fraseologia cheia até à borda de misticismo (“guerra santa”, “dedicação por amor a dedicação”, “destino unificador da humanidade”, etc.), que se confunde também entre os filósofos. Mais uma vez, a reflexão filosófica se vê substituída pela urgência dos fatos. Aqueles que até então tinham se divertido, complacentemente, com os dramas do solipsismo e da crise da psique são, de repente, despedaçados em si mesmos, arrastados para longe dos seus círculos livrescos e engolidos, sem via de saída, (por vezes mesmo sem metáforas, fisicamente, como é exemplar o caso de Lask), pelos turbilhões de uma catástrofe não mais apenas cultural, mas real.

20 Cf. LÜBBE, H. *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Schwabe & Co.-Verlag, Basel-Stuttgart 1963, pp. 173 ss.; *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, hrsg. von W.J. Mommsen, Oldenbourg, München 1996.

21 MOMMSEN, W. J. *Einleitung a Kultur und Krieg*, cit., p. 3. Aqui, o autor, expressamente, chama atenção para o ensaio “Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen, ‘Sonderwegs’ der Deutschen”, inclusive no seu volume *Der autoritäre Nationalstaat, Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M. 1990, pp. 407 ss. (especialmente, pp. 414-5).

De qualquer modo, as escolhas em favor da guerra não são, exclusivamente, resultado de uma escolha política. Elas são preparadas e tornadas possíveis pelo seu pano de fundo ideológico. Certamente não é casual a convergência que se estabelece, como muitas vezes observamos acima, em um *unum sentir*, ou seja, o irracionalismo pré-guerra, por parte de pensadores de proveniência e de matrizes culturais muito diferentes, às vezes até subjetivamente orientados em direção oposta ao irracionalismo. Para a caracterização adequada do problema a ser tratado aqui, não tem tanta importância o eixo filosófico específico sobre o qual se apoiam as diferentes doutrinas e tendências de pensamento; conta, em vez, aquela aura, aquela atmosfera espiritual de fundo que, apresentando certas necessidades, tais como a guerra, fomentam ou permitem um deslizar na direção do irracionalismo. Com a eclosão da guerra, o impacto fascinante e perturbador das tendências de pensamento de caráter irracionalista (declare-se que, apenas implicitamente) vence de longe a resistência oposta das escassas e débeis contratendências genericamente humanistas. Curioso é como precisamente alguns entre os eruditos mais sérios, os críticos vigilantes da “razão histórica”, estudiosos ilustres no âmbito da especialização científica, aparecem de imediato, ideologicamente, embelezados, indefesos e impotentes ante as insurgências da história concreta. As bases ideológicas de sua ciência cancelam nesses especialistas toda a capacidade de tomar posição sobre os conflitos de seu tempo, de acordo com escolhas racionais. Quanto mais irracionalistas são as premissas, tanto mais toma força e se impõe também às mentes mais exercitadas na crítica o mito sem fundamento da guerra. Um exemplo impressionante desse deslizar em direção ao precipício do imperialismo nos oferece a parábola pré-guerra de Simmel. O “conflito” (*der Streit*) como categoria sociológica ocupa, naturalmente, um lugar central na sua *Sociologia*²², porquanto nenhuma pesquisa do tipo, de qualquer modo orientada, poderia desprezá-la; mas o apelo ali presente nas lições da parte final (sobre *Ausbildung der Individualität*) “a uma unidade ideal do mundo humano” e do “gênero

22 Cf. SIMMEL, *Soziologie*, cit., pp. 247 ss.

humano”²³ é fortemente obnubilado pelo desenvolvimento subsequente de Simmel, especialmente do Simmel teórico do abstrato “dever-ser” ideal da ética (defesa do “caráter puramente ideal, livre e sem conteúdo do “ser” do mundo do dever”)²⁴, e cujos principais modelos de referência são, além de Kant, Meister Eckhart e Schopenhauer. Ao contrário, Kant é, sem dúvida, invocado como fundamento e justificação do relativismo na ética (conflito insolúvel entre deveres); mas nem mesmo o formalismo kantiano o satisfaz completamente, nem mesmo esse lhe parece suficientemente formalista:

Talvez o conceito kantiano do dever, a exigência de poder pensar cada ação, à medida que é moral, como lei universal, é ainda demasiado determinado do ponto de vista do conteúdo; talvez seja necessário que o momento universal da moralidade seja reconhecido ainda mais radicalmente, como puramente funcional, na forma do agir como tal²⁵.

Daqui ao ativismo deixado em liberdade, à justificação ideológica da guerra, há apenas um passo, passo que Simmel realiza em ensaios e discursos subsequentes. Como já diz o título do seu panfleto de 1917, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, a guerra força a escolhas, pelo menos a “escolhas espirituais”, contradizendo e refutando com o que – nota-o imediatamente Troeltsch – o relativismo sempre professado por Simmel; que

reconhece então, de modo extremamente característico, como a essência dos grandes “momentos históricos”, o fato de que eles portam o homem em uma “situação absoluta” e na necessidade de uma “decisão absoluta”, que de outra maneira, ocorreria tão raramente entre valores puramente relativos²⁶.

23 *Ibid*, pp. 754, 756.

24 SIMMEL, G. *Hauptprobleme der Philosophie* [1910], 4ª ed. riveduta, Göschen, Berlin-Leipzig 1917 p. 117 (*I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 86). (Editado no Brasil com o título *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010).

25 *Ibid*, p. 163 (trad., p. 120).

26 TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., I, p. 584 (trad., II, pp.

Não é essa a única curvatura do paradigma filosófico que comanda o imperialismo. Outro paradigma que se impõe na Alemanha entre as “ideias filosóficas de 1914” é a perspectiva, fundada sobre a *idealistischer Aufbruch* da guerra, de uma nova forma “crítica”, mais ativista, de idealismo (*Neueidealistische Zivilisationskritik*)²⁷. Para além de Hegel e contra o seu ensinamento, ressurgem o magistério Fichte. De acordo com os discursos de Múnich sobre *Krieg und Friede* (1915) do neokantiano Natorp, não é a “coruja de Minerva” que deve se propor a ser a filosofia, mas o “*Morgenwehen* de um novo dia”, visando a renovação da Alemanha e do mundo.

No complexo da filosofia alemã da Primeira Guerra Mundial – comenta Lübbe – a pedagogia política de Natorp é a mais próxima do pensamento de Fichte, cujos discursos à nação alemã cumprem o papel de modelo clássico de um pensamento comprometido com a pátria²⁸.

Assim, para a Alemanha, o ano de 1914 pode ser, em geral, considerado como o “ano-Fichte”, e Fichte, se criteriosamente liberado de sua muito estreita adesão às palavras de ordem da Revolução Francesa e remodelado de acordo com os objetivos e preceitos morais do momento, pode fazer jus a essa “unificação da teoria filosófica com o problema da nação”²⁹. Por outro lado, justamente ali, observa-se o imperialismo em

352-3). No pamphlet de Simmel, como naquele exíguo antecedente de SCHELER, M. *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (Verlag der weißen Bücher, Leipzig 1915), encontram evidentes “implicações político-ideológicas de uma cultura crítica como fundamento *lebensphilosophisch*” quer em LIEBER, H. J. *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, p. 19 (com reenvio a LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland* cit., pp. 219 ss.), quer em WATIER, P. *Georg Simmel et la guerre*, in *Kultur und Krieg*, cit., pp. 39 ss.

27 LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, cit., pp. 178 ss., 185 ss.

28 *Ibid.*, p. 196.

29 *Ibid.*, p. 206. As lições de Hermann Schwarz *Fichte und Wir* (1916) fazem desse tema “o capítulo mais importante da reação da filosofia clássica alemã depois de 1900” (p. 201). Mas, sempre segundo Lübbe (pp. 206-7), para o grupo, não secundário, dos *Kriegsphilosophen* orientados no mesmo sentido que podemos nos referir, junto com

nível cultural. E quanto melhor seu êxito na manobra, na medida em que a guerra leva ao ápice, catalisando seus sentimentos difusos. Como por toda parte se vê e exalta na guerra um estímulo para o espírito, um banho restaurador para ânimos fracos e inertes, a grandiosidade heroica de um experimento capaz de despertar explosões patrióticas novas, há assim no trabalho em filosofia o estratagema do recurso ao significado metafísico da guerra, ao uso de seu mito em função socialmente apologética: isto é, qual virtude se reconcilia dos rasgos e contrastes entre as classes em uma nação outra vez compactamente reunida.

Necessário, observe, não generalizar julgamentos. A historiografia tem razão: em geral, os *slogans* que decoram essa imprensa jornalística derivam também do patrimônio conceitual da *Lebensphilosophie* e da sociologia pré-guerra, apenas com certa ênfase ainda mais necessária, dadas as circunstâncias, para atualizá-los: *Kultur, nicht Zivilisation, Politisierung der Moral Gemeinschaft* no lugar de *Gesellschaft* ou, melhor, na formulação de Natorp, relatada por Lübke³⁰, o imperativo de que a “simples *Gesellschaft* deve ‘se aprofundar’ em *Gemeinschaft*”, como algo melhor, correspondente à “alma dos alemães”. Todavia, ocorrem continuamente diferenças entre o libelo grosseiro e o ensaísmo culto, bem como, no âmbito desse último, faz-se a distinção entre, por exemplo, a propaganda patriótica superficial de Sombart (*Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, 1915) e ensaios de pretensão “crítica” como os de Simmel e Scheler. O grave, o escândalo, é que a cultura desposa, em um nível diferente, a causa da libelista ou da propaganda, e se enfileira e capitula incondicionalmente, não menos do que as outras duas, ante as aberrações ideológicas produzidas pelo imperialismo.

Paradoxo extremo, com o qual concludo, é o caso de Max Weber. Mommsen lhe consagrou páginas definitivas, insistindo na “estrutu-

Natorp, também Rudolf Eucken, Heinrich Scholz, Alfred Weber, Leopold Ziegler, Willy Moog e muitos outros. Em sentido mais “espiritual”, o interesse por Fichte e a crença na “missão histórico-universal” do povo alemão entram de novo como os componentes até mesmo do patrimônio da cultura do Cassirer contemporâneo.

30 *Ibid.*, p. 192.

ra antinômica” de seu pensamento político³¹. Estudioso escrupuloso e consciencioso, membro da ala esquerda do movimento nacional-liberal alemão após a perseguição de Bismarck, com simpatias não obscuras a favor da democratização (parlamentarismo) da Alemanha guilhermina, ele redige o que, no entanto – como bem documenta a longa seleção de *Vorträge, Antrittsrede e Plädoyer* por ele publicada no decorrer dos anos de 1890³² –, para um “imperialismo liberal”, que favorece a libertação da Alemanha e seu realinhamento com os grandes países imperialistas europeus, convencido de que no Estado-Nação moderno “o fator ideal prestígio de poder e os interesses concretos de poder [...] correspondem-se completamente”:

Ambo, juntos, constituem os elementos portadores do imperialismo moderno. Para desenvolver e potencializar a própria força econômica, o Estado moderno sustenta e privilegia, com satisfação, o capitalismo no próprio país, mostrando-se, além disso, pronto a apoiar politicamente seus empresários e comerciantes no momento em que esses se dispõem a se expandir economicamente além dos limites estatais³³.

Liberalismo de tipo alemão e potencialização política vigorosa do país devem, portanto, para Weber, andar juntos. Durante o conflito, embora bem ciente da incipiência do imperialismo guilhermino, ele continua a pensar do mesmo modo. As opiniões dos estudiosos concordam integralmente com o testemunho de sua esposa sobre a sua adesão calorosa à atmosfera de entusiasmo nacional da situação social de 1914,

31 Cf. MOMMSEN, W. J. *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Mohr, Tübingen 1974², pp. 73 ss. (trad. di D. Conte, *Max Weber e la politica tedesca*. Il Mulino, Bologna 1993, pp. 130 ss.; e, para a posição de Weber durante a guerra, pp. 206 ss.; trad., pp. 303 ss.); *The Antinomian Structure of Max Weber's Political Thought*, “Current Perspectives in Social Theory”, IV 1983, pp. 289-311 (reimpr. no seu *The Political and Social Theory of Max Weber*, Polity Press, Cambridge-Oxford 1989, pp. 24-43, e agora em *Max Weber*, ed. by P. Lassman, Ashgate Aldershot 2006, pp. 439-61).

32 Encontra-se a reprodução antológica in MOMMSEN, W. J. *Imperialismus: Seine geistigen politischen und wirtschaftlichen Grundlagen. Ein Quellen- und Arbeitsbuch*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1977.

33 MOMMSEN, W. J. *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., p. 86 (trad., p. 152).

quando, descontente por não ter sido enviado ao *front* por razões de saúde, escreve pensamentos inspirados pelo respeito reverencial acerca do quanto a guerra exige de “grandeza heroica e dedicação sacrificial, na pátria e no campo de batalha”³⁴.

4. *Imperialismo ideológico: “o lado” da Hungria*

Confino aqui um pouco à margem, por razões que virão culturalmente justificadas, o lado húngaro do problema. Como parte apenas relativamente autônoma do dualismo constitucional instaurado no Império na sequência do acordo celebrado em 1867, a Hungria desfruta de uma simples aparência de soberania. Sujeito passivo e vítima de uma solução hierárquica imposta do alto, que a deixa em um estado de subordinação permanente, ela reduz profundamente as misérias do compromisso; ou, dito em outras palavras, entre os países centro-europeus, historicamente, ela paga até o fim, bem mais que a Áustria e a Alemanha, o preço do “desenvolvimento desigual”. Uma vez que é uma especificidade da história da Hungria o papel que no processo de desenvolvimento capitalista depois de 1848 desempenha ali a média e pequena nobreza, a *gentry*, verdadeira detentora social do poder, lá se pode falar em certo sentido de compromisso (social) no compromisso (político): onde o capitalismo e a burguesia avançam juntos sem coragem, adaptando-se com aquiescência sempre retornam os interesses nobiliários, ao controle que a nobreza exerce sobre o aparato político e administrativo do Estado.

Daí resulta para o país uma situação muito precária, igualmente instável, do ponto de vista social, da instabilidade subsequente na política para a sua estrutura constitucional dualista. Aquele partido liberal que desde o início do funcionamento do compromisso governa a Hungria não representa nada a mais, nada de diferente, não fosse pelo grau de

34 Cf. MARIANNE WEBER, *Max Weber, ein Lebensbild* [1926], Schneider, Heidelberg 1950, pp. 506-7 (*Max Weber. Una biografia*, trad. di B. Fiorino, Il Mulino, Bologna 1995, p. 545); e a documentação que, baseando-se principalmente na troca de cartas, nos apresenta MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., pp. 206-8 (trad., pp. 304-6).

mesquinhez do nacional-liberalismo triunfante na Alemanha durante o período de Bismarck. Com a restrição posterior dos parâmetros do liberalismo, as décadas seguintes conduzem antes a uma deterioração, a um liberalismo falso, caricatural; e, enquanto os sintomas da crise política permanecem crônicos, o enriquecimento geral do país, o aumento do bem-estar econômico, o crescimento do prestígio que, por volta da virada do século, a capital, Budapeste, vem adquirindo (segunda cidade do Império depois de Viena), não atenuam em nada, longe disso, os obstáculos, os contrastes, as fortes tensões sociais existentes na vida do país.

No entanto, é claro que em uma Hungria assim, mesmo os prenúncios do desenvolvimento capitalista já próximos da via à independência nacional, não integram o quadro do imperialismo *stricto sensu*. O único sentido que se pode ter aqui ao falar no significado de imperialismo – de imperialismo ideológico – deve ser buscado em outro lugar, em um fenômeno de segunda instância: isto é, na complacência com que a grande maioria da cultura húngara gerada pelo compromisso no compromisso realiza escolhas de campo que, não importa se por via direta ou indireta, posicionam-se em apoio ou vão a reboque da cultura geral centro-europeia da era do imperialismo. São os gargalos do compromisso que a levam a girar na órbita dos interesses da classe dominante, a nunca romper completamente com o capitalismo semifeudal, no estilo *gentry*; no máximo ela titila os humores ocultos da arrogância burguesa, colocando-se passivamente em seu flanco e a seu serviço, inconsciente da efervescência ideológica em outro lugar em preparação e, por isso, totalmente indefesa ante os mandos agressivos do imperialismo.

O atraso dessa cultura é um fato em geral reconhecido. Sempre fora de fase, sempre atrasada, ela estagna em sua maior parte ao nível oficial, no torpor do academicismo e do tradicionalismo mais trivial. Uma sacudidela produz-se apenas após o aparecimento, no início do século, na imprensa jornalística – contra o espírito conservador de revistas como “Új idők” (Novos Tempos) na literatura e do “Athenæum” na filosofia – de duas revistas de tendências inovadoras: uma, “Huszadik Század” (Século 20, 1900), órgão da Társadalomtudományi Társaság

(Sociedade para as Ciências Sociais), cuja figura principal é o sociólogo Oszkár Jászi, cercado por um grupo de homens de interesses ativos, como Pál Szende, Gyula Rácz, Ervin Szabó, todos variadamente inclinados a um radicalismo burguês mais incomum (Szabó também publica aí críticas severas, de esquerda, da social-democracia internacional), e a outra, cofundada e dirigida com Ernő Osvát da Hugo Veigelsberg (pseudônimo de trabalho, Ignotus), com um título, “Nyugat” (Ocidente, 1908), já significativo em si mesmo, querendo ele denotar precisamente a abertura de princípio não apenas aos valores burgueses progressistas, mas à renovação geral modernista em ação na cultura europeia.

No entanto, nem mesmo essa sacudidela produz efeitos verdadeiramente surpreendentes. Os esforços de modernização, privados de um plano coerente, avançam, onde quer que seja, com esforço; em toda parte vagueiam com dificuldades, carências e contrastes sem fim. Acima de tudo, eles estão longe de fornecer aquele pano de fundo conectivo indispensável para que a cultura húngara se livre de seus dois limites essencialmente mais graves: a fragmentação e o atraso em relação ao Ocidente; uma vez que as personalidades de grande estatura que figuram no campo das artes, na poesia (Endre Ady, poeta como nenhum outro, as *Memórias* do político Károlyi relembram também do trágico destino húngaro sob o domínio *gentry*), na literatura (Mihály Babits, Zsigmond Móricz, Dezső Kosztolányi), na pintura (Dezső Czigány, Károly Kernstok, ambos expoentes do Nyolcas, o grupo pós-impressionista conhecido precisamente como os “oito”) especialmente na música (mestres da envergadura de Bartók e Kodály), são, porém, individualmente dotadas de talentos, mas de talentos que, permanecendo fechados em seu isolamento, marcando as relações recíprocas, indo todos pelo próprio caminho, não fazem cultura – não, pelo menos, uma cultura fundada sobre princípios firmes e consequentes, comparável àquelas dos países ocidentais; enquanto no campo do pensamento e da ciência as solicitações continuam, como antes, a vir de fora, tudo prossegue a reboque.

Particularmente a filosofia mostra atrasos graves. Autores clássicos amplamente difundidos na Alemanha, Hegel incluso, na Hungria perma-

necem ainda personagens quase desconhecidos. Todas as tentativas filosóficas ativadas, com grande desperdício de energia, para contornar o *impasse* da ignorância ou do atraso falham uma após a outra. Disso Lajos Fülep e Lukács sabem algo quando, em 1911, maquinam, sem sucesso, preparar junto à revista “A Szellem” (Espírito) a edição húngara ou, pelo menos, uma variante, um *analogon*, da alemã “Logos”; a própria revista deles cessa após dois números. No melhor dos casos, os humores que circulam na filosofia, filtrados através da Alemanha, são um eco sem expressão daqueles que circulam no mundo filosófico alemão. Aí não se vai além de um progressismo ocidentalista fictício, de modernizações de fachada, indiretas, tais como aquelas que se mostram nas páginas seja da “Nyugat” seja da “Huszadik Század”, dedicadas a Rilke, Strindberg, Hofmannsthal, Simmel, Nietzsche, Freud, os pragmatistas americanos e os representantes do pensamento espiritualístico francês; em relação aos últimos (Boutroux, Bergson) Béla Fogarasi realiza uma notável atividade de tradutor que põe em circulação, em 1910, a influente *Introduction à la métaphysique*, de Bergson. (Do surgimento correlativo de argumentos societários sobre a onda de interesse pela cultura ocidental, como a Escola Livre de Ciências Sociais, o Círculo Galilei, o Círculo Dominical, terei a oportunidade de mencionar no próximo capítulo, tratando das etapas iniciais do itinerário de Lukács.)

Em suma, para o essencial, permanece verdadeiro que do compromisso de 1867 a cultura na Hungria não se libera tão facilmente. Potencialização da economia, crescimento do bem-estar, luxo e brilho da Budapeste do final do século, insurgências artísticas e filosóficas de indício ocidental deixam em aberto até o final do período, até o pós-guerra, o “caráter arcaico”, ainda pré-moderno, do país como um todo.

De fato, apesar de uma ampla classe média, – observa corretamente a historiografia – a Hungria tinha preservado o seu caráter arcaico sobre o plano político, cultural e intelectual. O que temos aqui é uma forma de “desenvolvimento desigual”: o crescimento dos setores modernos não comportou a modernização do “país a fundo”³⁵.

35 MOLNÁR, M. *From Béla Kun to János Kádár: Seventy Years of Hungarian*

As resistências do conservadorismo se fazem sentir em toda a linha. Quanto à oficialidade, daí é preparada a defesa e aí se envolve firmemente, como se pode ver pelo fato de que o primeiro-ministro István Tisza assume posição aberta contra a penetração da arte moderna na Hungria, como o pintor Kernstok lamenta sobre a “Huszadik Század”:

Hoje em dia os governantes, aqueles que conduzem a vida social – como os sacerdotes dos Estados teocráticos – se ocupam de questões artísticas [...]. É verdade, porém, que a direção estética atual não é adequada para servir à ideologia dos governantes no poder [...]. As classes dominantes querem usar as energias estéticas para a criação de uma arte nacional capaz de manter em jugo as massas e de frear o desenvolvimento de seu pensamento. Para aquelas classes, a linguagem das formas habituais pode tudo falar e não deve propagar novas ideias éticas ou sociais³⁶.

E idêntico conservadorismo, idêntica aversão ao novo, idêntica censura em relação a toda forma cultural de resistência ou de protesto expressa o mundo universitário, onde, por um lado, institucionalmente, são as certezas da tradição e, por outro lado, penetram e agem sob a superfície, próximo aos intelectuais, as mesmas agitações ideológicas, as mesmas ideologias irracionistas que dominam o mundo alemão. De modo que alcançam ali a “via livre” aos mesmos fenômenos: pessimismo cósmico, complacência com as profundezas da psique e, à ocorrência do desencadeamento do chauvinismo belicista: um desencadeamento que em 1914 enreda até mesmo os adversários mais decididos de Tisza, poe-

Communism [1986], Berg, New York-Oxford-Munich 1990, p. 7.

36 KERNSTOK, K. *A művészet társadalmi szerepe* (O papel social da arte), “Huszadik Század”, 1912, p. 380 (que cito de *Budapest 1890-1919: l'anima ele forme*, a cura di S. Polano, Electa, Milano 1981, p. 73). A falta de liberdade que se impõe sobre o “clima intelectual húngaro” é denunciada no mesmo ano, na mesma revista, pelo encaminhamento presidencial de saudação de E. SZABÓ, à Sociedade para as Ciências Sociais (*Socialism and Social Science: Selected Writings of Ervin Szabó*, ed. by G. Litván/J.M. Bak, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley 1982, p. 189 ss.). Tisza foi exatamente aquele tipo de político que Ady “exérait comme l'incarnation de toute la méchanceté et de toute la pourriture d'un régime” (RÉVAI, J. *Études historiques*, Academia Scientiarum Hungarica, Budapestini 1955, p. 93).

tas como Béla Balázs e Gyula Juhász, romancistas como Móricz, publicistas radicais como Ignotus, filósofos como Béla Zalai (outra vítima da guerra) e Károly Polányi. Dessa mística húngara da guerra – no todo, semelhante àquela já encontrada junto aos intelectuais alemães – diz o crítico Lee Congdon:

Como os responsáveis pela política e as pessoas em geral, a maioria dos intelectuais da Europa aplaudiram a declaração de guerra. Entre as razões de seu entusiasmo havia considerações pessoais sobre o tipo de amor pela aventura, de desprezo pela vida burguesa e de uma propensão para a mística da violência [...]. Com o forçar os homens a se tornarem companheiros a enfrentar um perigo mortal, a guerra tornou-se para os intelectuais um catalisador do retorno da *Gesellschaft* à *Gemeinschaft*, da sociedade para a comunidade³⁷.

37 CONGDON, L. *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933*, Princeton University Press, Princeton NJ 1991, p. 5.

II

PASSAGEM PELA EXPERIÊNCIA JUVENIL PRÉ-MARXISTA DE LUKÁCS

Lukács se forma no interior de um mundo cultural há pouco delineado e, sob o encantamento do seu fascínio, permanece enredado por muito tempo. Isso vale para ele como um *prius*. Dele não provinham apenas a educação escolástica e o aprendizado, mas a completa fisionomia daquilo que Lukács amará definir como a “pré-história” do seu pensamento; a sua experiência intelectual juvenil se deixa determinar somente a partir dali. Estímulos, contatos influentes, conjuntos de pensamentos, conceitos, linguagem estão, desse modo, em relação direta com a atmosfera e os fundamentos da cultura centro-europeia da era do imperialismo que recai incessantemente como um manto sobre todo o decurso juvenil, pré-marxista de Lukács: seja do lado da sua influência e distorções reacionárias, seja daquilo, para Lukács mais importante, os recursos e as artimanhas que ela arquiteta – quando não é mais possível fechar os olhos ante a crise em curso – para inserir as reconhecidas desarmonias do mundo, a sua “tragicidade” etc., no interior do *status quo* das relações existentes (apologética indireta). As duas fases que vimos caracterizar a cultura da era do imperialismo, em outras palavras, o progressivo canto de missa das reivindicações tardo positivista, a vantagem da “filosofia da vida” e o ativismo irracionalista que desemboca no mito da guerra, Lukács vive e percorre ambas, no entanto, encontra (provisoriamente) a sua comodidade, de “*outsider* excêntrico”, apenas na primeira. Especificar claramente como se articulam, dados os aspectos complicados, produtos do caráter sempre em mudança dessas arti-

culações, apresenta dificuldades relevantes, bem resumidas por seu aluno György Márkus, quando escreve:

É difícil expor o “desenvolvimento” do pensamento de Lukács nessa fase porque – na evidente constância do problema e das intuições de fundo – as respostas e soluções positivas mudam de trabalho em trabalho em forma caleidoscópica: cada atividade é um experimento do pensamento – normalmente levado ao extremo – com um ponto de vista qualquer, seguido no caso pela crítica implacável da atividade imediatamente posterior³⁸.

Portanto, não bastaria, de modo algum, uma referência à generalidade do panorama cultural acima descrito; cada nova formulação é rapidamente reconectada e confrontada, ao menos em linhas gerais, com as matrizes, as circunstâncias, as ocorrências precisas onde cada uma é, por sua vez, gerada. Aqui, tendo em vista os objetivos deste trabalho, limitar-me-ei a uma olhadela naqueles que são e permanecem sendo, até 1918, os pilares do modo de ser e de pensar do Lukács pré-marxista.

1. *Entre Budapeste e Berlim: o período ensaístico*

Já durante o aprendizado estudantil em Budapeste, antes de concluir, em 1902, o ciclo dos seus estudos secundários, e depois, mais explicitamente, no curso dos anos seguintes, quando ele se forma em economia (1906) e filosofia (1909), emerge a relação contraditória que Lukács entretém com a cultura húngara da época: anseio a partir do qual se produzem sobressaltos inovadores, insatisfação para a angústia com que os produzem. Nenhuma satisfação ele pode ter nem dos seus professores universitários (de personalidades como Zsolt Beöthy, Frigyes Riedl ou

38 MÁRKUS, G. *Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der “Kultur”*, no fasc. *Lukács* da “Revue internationale de philosophie”, XXVII, 1973, n. 106, p. 413, depois no vol. coletâneo *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 104 (*L’anima e la vita. Il “giovane” Lukács e il problema della “Kultur”*, “aut aut”, n. 157-158, 1977, p. 154; em seguida no vol. *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, trad. di E. Franchetti, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 83). Para as etapas do desenvolvimento de Lukács me ateno, aqui e em seguida, à cronologia, dedutível da nota conclusiva do ensaio de Márkus (ed. 1977, pp. 129-30).

Bernát Alexander, todos de muitas maneiras expressões do conservadorismo acadêmico, embora Alexander enxergue mais além), nem, muito menos, do convívio com ambientes judaico-burgueses ou *gentry* do bairro Lipótváros da capital, de onde ele é originário, mas do qual se retira inesperadamente. Para ele, leitor apaixonado desde a adolescência de escritores internacionais da qualidade de Ibsen, Hebbel, Flaubert, atraentes são especialmente outros ambientes, outros círculos, sobretudo artísticos (como aquele de Czigány, por sua vez, o relacionamento amigável com Endre Ady), e, culturalmente, os sobressaltos inovadores de revistas inclinadas ao modernismo, sem que isto, no entanto, signifique para ele uma escolha precisa de campo: tanto é que, por exemplo, seu primeiro artigo sobre Ibsen, escrito em junho 1906 para a “Huszadik Század”, foi seguido dois anos mais tarde, ao contrário, de um segundo que inclui o recentemente surgida “Nyugat”; enquanto o importante ensaio de 1909 sobre Ady ofereceu a “Nyugat”, mas que o seu editor Osvát recusa, Jászi incluiu-o em “Huszadik Század”.

Duas vias aparecem-lhe de início tendo em vista a intenção de sair da estagnação sufocante da cultura húngara oficial: a prática de revisor crítico e ensaísta em vários periódicos e o interesse pela forma tomada do modernismo internacional no campo da dramaturgia. Nasce assim a sua colaboração à revista teatral “Magyar Szalon” (1902-3), a sua efetiva participação no grupo da Companhia Thalia (1904-8), idealizada – com o apoio de László Bánóczi, cofundador e editor chefe do grupo, e o jovem diretor de teatro Sándor Hevesi, uma promessa do Teatro Nacional de Budapeste –, sua imitação da Freie Bühne de Berlim, sem falar da primeira redação, entre 1906 e 1907, daquela *História do desenvolvimento do drama moderno*, que, iniciada já em 1904 e, em seguida, completamente reescrita em dois volumes, vence, no início de 1908, o prêmio da Companhia Kisfaludi, para finalmente vir a público, depois de uma última reelaboração, em 1911; e com ela mesclam-se observações sobre a metodologia da história literária (*Megjagyazések az irodalomtörténet elméletéhez*, 1910), cuja redação original foi publicada numa compilação filosófica em homenagem aos sessenta anos de Alexander.

Já com isso observa-se o peso que exerce a via do teatro tanto para a primeira formação quanto para a perspectiva cultural inicial de Lukács. O empenho profuso no livro sobre o drama, a sua estrutura – culmina não por acaso num capítulo com tema especificamente húngaro³⁹ – e os grifos e anotações que lhe são inseridos mostram como a intenção do autor é antes histórico-contemplativa, prático-operativa, no sentido de um abalo, de impulsionar o ambiente teatral local para a sua renovação na direção do “drama moderno”. Não é, essencialmente, colocar em prática aquela exigência de unidade da dimensão estética com a dimensão sociológica teorizada nas observações sobre metodologia da história literária⁴⁰. Do ponto de vista metodológico, o instrumento para a investigação, de fato, oferece-lhe a sociologia (“cada questão estilística é em primeiro lugar sociológica”), cuja matriz está no Simmel de *Philosophie des Geldes*⁴¹: ainda que – lamenta-se o prefácio do texto impresso, datado de dezembro de 1909 – “quase não existe uma sociologia da literatura” e o pouco que existe mostra-se singularmente irrealizável, incapaz de perceber a “verdade social” da arte.

39 LUKÁCS, G. *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, hrsg. von F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1981, cap. “Die ungarische Dramenliteratur”, pp. 539-59. O núcleo originário do livro, aquele de 1906-7, tem como título *A drámairás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében* (As principais correntes do drama no último quarto do século em curso), a cura di F. L. Lendvai, Akadémiai Kiadó, Budapest 1980; a obra completa, de 1911, *A modern dráma fejlődésének története*, 2 voll., Franklin, Budapest 1911. Existe uma edição italiana parcial dele, sem advertência dos passos a cada vez omitidos (incluindo todo o capítulo final sobre a Hungria), em três volumes, sob o título *Il dramma moderno* (I), *La genesi della tragedia borghese da Lessing a Ibsen* (II) e *Il dramma moderno dal naturalismo a Hofmannsthal* (III), trad. di L. Coeta, Sugar Co, Milano 1976-80.

40 Cf. SARKANY, S. *Sur un ouvrage oublié de Lukács*, in *Lukács*, fasc. di “Europe”, LVII, 1979, n. 600, pp. 12 ss.; CONGDON, L. *The Young Lukács*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1983, pp. 27 ss.

41 Sobre a centralidade do interesse que a obra de Simmel coloca para Lukács, insiste firmemente LEVINE, D. N. *Ambivalente Begegnungen: “Negationen” Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons*, in *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, hrsg. von H.G. Dahme/O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, p. 335: “Dieses Werk blieb die Mittelpunkt der Lukácsschen Interesse an Simmel und war über ein Jahrzehnt lang Ausgangspunkt für einen großen Teil seinen eigenen Arbeiten”.

Os maiores erros da análise sociológica em relação à arte são: nas criações artísticas ela indaga e examina apenas os conteúdos e traça uma linha reta entre estes e dadas relações econômicas. Mas, na literatura, a verdade social é a forma. Apenas a forma transforma em comunicação a experiência que o poeta absorve estando com os outros, isto é, com o seu público. A arte, só então, passa a ser social, é socializada a partir dessa comunicação “formada”, da possibilidade do efeito e do efeito, de fato, insurgente⁴².

Atividade por sua essência plasmadora, a forma é “fator que por sua vez vem plasmado da vida”. O exame crítico de ambos os lados da questão em torno do drama, colocado formalmente “numa posição mediana entre epopeia e artes figurativas” e socialmente nas fases de crise das relações sociais, na “época da decadência de uma classe”, indica que os seus principais traços distintivos são os seguintes: concentração e estilização da história, confronto de vontade singular em luta recíproca, indivisibilidade de caracteres e ações, predomínio incontestado da individualidade do herói, imanência intrascendível dos conflitos, dependência da estrutura do drama da sua *Weltanschauung* unitária, triunfo nela – especialmente no seu auge, na tragédia – do fator necessidade (resultante de uma “situação” compreendida como “elemento constitutivo da ação”, capaz de “dar lugar no drama à necessidade”). Pois bem, até que ponto o drama moderno mantém essas características? Até que ponto elas correspondem às suas mais recentes linhas de desenvolvimento? Lukács não tarda para compreender e explicar, nas partes conclusivas da obra, a problematicidade dos textos dos dramaturgos de sua época: Mæterlinck, d’Annunzio, Strindberg, o segundo Hauptmann⁴³. Pouco a pouco o teatro, que nesse ponto deixa de lado o naturalismo, toma a via do lirismo, do subjetivismo decadente, criando assim um *impasse* insuperável. Nos autores em que “não há outra realidade senão aquela da alma”, é impossível que surja uma verdadeira dramaturgia”; quanto

42 LUKÁCS, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, cit., p. 10 (trad., I, p. 9). As sucessivas citações remetem às pp. 12, 17 ss., 42 ss. (trad., I, pp. 11, 18 ss., 50 ss.).

43 *Ibid.*, pp. 403 ss. (trad., III, pp. 144 ss.). As sucessivas citações remetem às pp. 443, 529, 537 (trad., III, pp. 191, 272, 281).

mais se esforçam para construir em forma dramática a sua experiência e seus estados de espírito, tanto mais estes revelam-se privados de organicidade”. A síntese numa única frase: “o tentar exprimir sentimentos não dramáticos em forma dramática é, quase sem exceção, uma dissonância comum a toda a dramaturgia contemporânea”.

No todo, não se trata para Lukács de um empreendimento irrelevante. Entre projeto principal e realização, esse afã teórico-prático em torno do teatro o ocupou por cinco anos, se bem que não exauriu certamente por inteiro a atividade. Nesse meio-tempo tem lugar, de fato, graças, sobretudo, ao interesse do húngaro de passagem pela Alemanha, Ferenc (Franz) Baumgarten, a sua progressiva inserção nos ambientes intelectuais alemães. Sobre o plano biográfico isso provoca, para aqueles anos (1906-11), um vai-vem contínuo entre Budapeste e Berlim, cidade está última onde Lukács conhece o admirado Simmel, presta atenção às lições na Universidade e entra em relações pessoais com ele; esse Simmel – recorde – apenas resume em trabalhos como o *Kant* (1904) na chave da “filosofia da vida”, o curso sobre o *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) e a impressão da *Soziologie* (1908).

É precisamente aqui que começa, para Lukács, a absorção de todo o conhecimento (inclinações, conceitos, linguagem) da cultura acadêmica alemã, em paralelo com o progresso da produção de seu período ensaístico, que data do ensaio sobre Novalis (1907), aparecido na “*Nyugat*” (em 1908). Não se deve confundir, porém, esse ensaísmo nascente, tão emblemático do modo de sentir, de ser e de trabalhar do jovem Lukács, com a sua prática crítica anterior. Ensaios, digamos, como aqueles sobre Gauguin e sobre Ibsen, ele – escreve a seu amigo, o então muito estimado, Leó Popper⁴⁴ – não os julga dignos, suficientemente maduros, de fazer parte da coleção de ensaios que está preparando, *A lélek és a formák* (A alma e as formas), publicada depois em Budapeste, em 1910, e, no ano seguinte, em Berlim, numa versão alemã ampliada, que inclui também

44 Carta de junho de 1909, in LUKÁCS, G. *Briefwechsel 1902-1917*, hrsg. von É. Karádi/É. Fekete, Metzler, Stuttgart 1982, p. 76 (*Epistolario 1902-1917*, trad. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 83).

ensaios sobre Charles-Louis Philippe e sobre o tema da *Metafísica da tragédia*, ainda com o mesmo título (*Die Seele und die Formen*). Compreende-se bem o motivo. Tanto na concepção quanto no estilo dos ensaios intervém nesse momento um salto de qualidade. Conceitualmente, os ensaios do livro transfiguram experiências subjetivas, autobiográficas, e sua inspiração principal representa uma prima de Polányi, a aspirante a pintora Irma Seidler, com a qual Lukács mantém, desde 1908, uma conturbada relação sentimental que termina em tragédia (o suicídio de Irma, quase que simultaneamente à publicação alemã de *A alma e as formas*, desde então considerado o “livro Irma” por excelência); formalmente prevalece um composto *pathos* lírico-estético, à Kierkegaard, marcado de aristocratismo ostentado de excitação e uma cultivada obscuridade de estilo.

Como no livro sobre o drama, a influência de Simmel cumpre um papel central, porém, agora não mais o Simmel sociólogo da *Philosophie des Geldes*, senão o amante da “filosofia da vida”, já encaminhado na direção do complexo problemático subsumido sob o *slogan* da “tragédia da cultura”. Toda a estrutura de *A alma e as formas* remete à problemática da qual aquele *slogan* é impregnado. Termos como vida, forma, alma, a recorrente oposição entre “duro” e “vivo” não podem ser entendidos senão à luz e no quadro da *Lebensphilosophie* de Simmel. Como em Simmel, a forma, a categoria do vivido (*Erlebnis-Notwendigkeit*, especificará Lukács escrevendo a Popper), expressa justamente um quê de mais e de menos da vida, transgredindo amplamente o âmbito do estético. Se a vida, feita de “passagens sempre instáveis”, vive “no caos amorfo das nuances”, formas da vida e da arte (dois campos que no livro continuamente se mesclam) têm de ser, ambas, em geral, formas, e o lado comum de as suas formas manifestar uma “realidade vital da alma”⁴⁵. Como pretexto para a valorização de todo o campo destes e de outros temas, motivos, movimentos etc. típicos da cultura europeia da era do

45 LUKÁCS, G. *Die Seelen und die Formen. Essays*, Egon Fleischel & Co., Berlin 1911, pp. 18, 70 (*L'anima e le forme*, trad. di S. Bologna, Se, Milano 1991, pp. 24, 59). (Editado no Brasil com o título *A alma e as formas*. Introdução de Judith Butler; tradução, notas e posfácio de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.)

imperialismo, são invocadas personalidades – Rudolf Kassner, Stefan George, Richard Beer-Hofmann, Paul Ernst, para citar apenas alguns – que melhor incorporam e destacam, aos olhos de Lukács, os estados de espírito predominantes naquela época: Kassner, por exemplo, como um promotor vienense do renascimento de Kierkegaard, penetrou profundamente no problema da relação entre arte e vida; ou George, como um Goethe reduzido à dimensão da interioridade, cuja poesia não reconhece que “os reflexos de todos os acontecimentos sobre a alma”, não se atêm ao “enriquecimento da alma”, à tipificação da “experiência vivida”, ao “impressionismo dos elementos típicos”⁴⁶. Por toda parte Lukács persegue – mostra-o explicitamente o ensaio sobre Beer-Hofmann – a “metafísica do impressionismo”⁴⁷. Correspondentemente, prevalece nas suas reflexões uma subjetividade na mesma medida intrusiva e parasitária. O pensamento é por ela profundamente condicionado; nunca a defesa das preocupações emotivas do eu (instrutivo é o caso Seidler), assim como o eu – o sujeito dilacerado, inseguro, impotente – ressentido-se daquilo que lhe parece a instabilidade geral das coisas. Ele mesmo registra autocriticamente, já em 1910 (ou seja, à altura da primeira edição impressa de *Alma e as formas*), tomando posição sobre “Nyugat” contra o impressionismo pictórico: “Com a perda da estabilidade das coisas perdeu-se também a estabilidade do eu; com a perda dos fatos, perderam-se também os valores. Nada restava além dos estados de espírito”⁴⁸.

Todavia, seria errado crer que sociologia do drama e “filosofia da vida” marcam no Lukács desse período direções rigidamente separadas,

46 *Ibid.*, pp. 179-82 (trad., pp. 131-3).

47 *Ibid.*, p. 241 (trad., p. 174).

48 Cítam dele a passagem, da edição alemã do ensaio de LUKÁCS, G. *Die Wege gingen auseinander* (1910), A. UGRIN/K. VARGHA, *Der “Nyugat” und sein Kreis 1908-1941*, Reclam, Leipzig 1989, p. 66 (reimpresso por CSÁKY, M. “*Was man Nation und Rasse heißt, sind Ergebnisse und keine Ursachen*”. *Zur Konstruktion kollektiver Identitäten in Zentraleuropa*, in *Kakaniën revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*, hrsg. von W. Müller-Funk/P. Plener/C. Ruthner, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 2000, pp. 37-8). Uma tradução italiana diferente da passagem lê-se in LUKÁCS, G. *Cultura estetica* [1913], trad. di M. D’Alessandro, Newton Compton, Roma 1977, p. 33.

se não alternativas, ou que – como às vezes é obscurecido⁴⁹ – ele realiza escolhas ecléticas, que oscilam entre lados contrapostos. Na realidade, a base unitária de ambos os seus campos de trabalho permanece a problemática da *Erlebnisse*, apenas com ênfase diferente. Como lá no drama (e na teoria da literatura), a sociologia traduz uma matriz *lebensphilosophische*, de modo que as “formas” da *Lebensphilosophie*, “núcleo invisível” de toda obra de arte, tem uma conotação sociológica que deriva inevitavelmente delas, do fundamentar-se na “vida” delas: uma vez que, tomada em qualquer sentido, com efeito,

a forma é uma atividade do espírito, é parte ao mesmo tempo da vida espiritual do homem [...], e uma vez que está exposta a influências sociológicas, também as influências não podem deixar de repercutir sobre a forma. Os fenômenos da vida são nas suas formas [...] produtos da sociedade e podem vir delimitados e definidos da sociologia. O modo pelo qual o espírito reage a esses fenômenos, isto é, a capacidade de experimentar (*Erlebnisfähigkeit*), é, na mesma medida, um fato sociológico⁵⁰.

Essa e outras formulações contemporâneas de Lukács – quem quer que perceba isso – ainda estão completamente em conformidade, como fundamentação, com a atmosfera, as tendências e as questões proeminentes da cultura centro-europeia da época. Só que, quando ele as torna públicas, novos motivos, que devemos em seguida examinar, induzem-lhe finalmente ao abandono da sua preferida e protegida (também teoricamente) forma impressionista do ensaísmo. Tal forma, precisamente por seu impressionismo, pelo estilo lírico-estético da composição, parece-lhe agora estéril e insuficiente.

49 Cf. ARATO, A./BREINES, P. *The Young Lukács and the Origin of Western Marxism*, Pluto Press, New York 1979, pp. 14 ss.; AJTONY, A. *Vienna and Budapest: Complementary Figures at the Turn of the Century*, “Telos”, n. 68, 1986, p. 141.

50 LUKÁCS, G. *Zur Theorie der Literaturgeschichte* [1910], “Text+Kritik”, n. 39-40, 1973, p. 32 (depois selecionado in LUKÁCS, G. *Iffukori művek, 1902-1918*, a cura di Á. Timar, Magvető Kiadó, Budapest 1977, p. 396; versão italiana, da qual me diferencio parcialmente, in LUKÁCS, G. *Sulla povertà di spirito: scritti 1907-1918*, a cura di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, p. 71).

2. *Metafísica da forma*

O fim do período ensaístico coincide com uma série de acontecimentos importantes da história de vida de Lukács, tanto do ponto de vista existencial quanto intelectual. De seu desenvolvimento biográfico este é, na realidade, um dos pontos em que mais fortemente sua história de vida influencia o pensamento. Tenha-se em conta o que acontece no biênio 1910-11: a despedida final de *A alma e as formas*, aquele “livro Irma” que para Irma o autor envia, definindo-o como “a síntese científica da minha vida até aqui, o encerramento da minha assim chamada juventude”⁵¹; o estímulo que, com relação à sua direção de trabalho, vem então retomado do amigo Popper, sob a forma de sugestões críticas, incentivo e estímulo variados; o suicídio inesperado de Seidler (24 de maio de 1911) e a igualmente inesperada morte por tuberculose, pouco depois (21 de outubro), de Popper, a que segue-se em “Szellem” (dezembro de 1911) o diálogo autocrítico de Lukács sobre a “tragédia Irma”, diálogo escrito entre junho e julho e traduzido para o alemão em 1912 sob o título de *Von der Armut der Geist*; o primeiro contato, através de Simmel (1910), depois do primeiro encontro significativo em Berlim (1911), com a personalidade de Ernst Bloch “um ‘filósofo integral’ – escreve imediatamente, entusiasmado, a Popper (11 de fevereiro de 1911) – da linhagem de Hegel”⁵², destinado a, em apenas alguns anos, substituir o vazio deixado pelo desaparecimento de Popper; mas, em geral, intelectualmente, o definitivo acerto de contas com a ordem, os procedimentos e os limites daquele tipo de cultura alemã pré-guerra que faz esteio sobre o historicismo ensaístico à Dilthey ou sobre a “metafísica do impressionismo” à Simmel, ambos dependentes do “conceito psicológico de ‘experiência’, um conceito desprovido da capacidade de ordem e clareza”⁵³; em contraste com o qual manifesta-se em Lukács o início do estabelecimento de uma muito

51 Carta de 23 de março de 1910, in LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 106 (trad., p. 114).

52 *Ibid.*, p. 202 (trad., p. 212).

53 Também LUKÁCS na necrologia de *Wilhelm Dilthey*, “Szellem”, 1911, p. 253 (depois in LUKÁCS, *Iffjúkori művek*, cit., p. 553). Mais tarde, na necrologia de *Georg Simmel* (“Pester Lloyd”, 2 de outubro de 1918; em seguida, em *Iffjúkori művek*, cit., p. 747), Lukács fará dele “o verdadeiro filósofo do impressionismo”. Ambas as necrologias estão traduzidas in LUKÁCS, *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 116-7, 165-70.

mais viva e estreita ligação com as perspectivas teóricas – estas sim, em sua opinião, realmente ordenadoras – do neokantismo alemão da época.

A impelir Lukács além do ensaísmo, na via de uma “metafísica da forma” (isto é, de uma forma com implicações filosóficas diretas), está agora a tarefa do problema de destaque e contraste entre arte e vida, o inquietante dilema tanto do velho Ibsen (*Quando nós mortos nos despertarmos*) quanto do jovem Thomas Mann (*Tonio Kröger, Königliche Höheit*), ambos continuamente presentes em Lukács⁵⁴. Examinando os lineamentos da cultura centro-europeia contemporânea, vimos, de fato, que não se trata ali, com a indiferença do espírito à vida, de um problema simplesmente estético, da arte moderna; ele sinaliza antes os fundamentos da cultura em geral, como seu problema de fundo. Assim, gradualmente, do campo da crítica da arte (literária e figurativa) já desestabilizada na Hungria graças à tomada de posição de Ady e do “Grupo dos Oito”, a questão da forma tende a mover-se segundo Lukács para o campo da filosofia. Nenhuma crítica, do tipo daquela que, antes, foi particularmente sua, lhe parece possível sem bases filosóficas. Se em 28 de maio de 1910 anuncia a Popper que, “em primeiro plano”, estão agora para ele os “prolegômenos à metafísica da forma”, e em 15 de junho, quando já está nascendo o projeto do ensaio sobre Ernst, *Metafísica da tragédia*, cuja intenção é a de chegar a uma “confirmação (*Bestätigung*) metafísica do conceito de forma”⁵⁵, aqui está ele, ao final do ano, a elaborar para a imprensa aquele ensaio por meses em preparação; neste, a nova palavra não é tanto “tragédia” (emblema simmeliano da cultura moderna), mas, precisamente, “metafísica”: uma metafísica certamente ainda em termos de “filosofia da vida”, completamente arraigada na mística (tragédia como “milagre”, capaz de “criar formas”, como “despertar da alma à consciência”), e que, por isso, Lukács, em seguida, faz muito

54 Um reconhecimento explícito encontra-se na introdução a *Thomas Mann*: “O problema de *Tonio Kröger* (juntamente com o epílogo de Ibsen) determinou o centro dos mais importantes motivos da minha produção juvenil” (LUKÁCS, G. *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, Werke* Bd 7, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1964, p. 501; trad. in *Scritti sul realismo*, cit., p. 732. Cfr. também HELLENBART, G. *König Midas in Budapest. Georg Lukács und die Ungarn*, Passagen Verlag, Wien 1995, p. 65).

55 Cf. LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., pp. 120 e 134 (trad., pp. 128 e 143).

bem em jogar fora, mas, sintomático da nova direção contínua na qual se move seu pensamento, preso entre a necessidade de compreender filosoficamente os problemas da tragicidade do presente e a impossibilidade de fazê-lo com os meios de antes, os meios do ensaísmo.

Inevitável que a “metafísica da tragédia” dê lugar a uma “metafísica da forma” mais geral, e novamente, como no passado, muito além do âmbito da forma estética. Historicamente, esse processo de aprofundamento metafísico da essência e do papel da forma surge, certamente, não por acaso, em paralelo com estudos que Lukács está iniciando sobre o *romance* – aquele “drama não trágico”, e cujo princípio formal, imamente na tragédia, torna-se transcendente⁵⁶ – e em estreitíssima unidade com o projeto de seu livro de crítica do romantismo, há muito desejado e anunciado, mas nunca concluído⁵⁷. O que, de fato, caracteriza o roman-

56 Cf. LUKÁCS, G. *Das Problem des untragischen Drama*, “Die Schaubühne”, VII, 1911, n. 9, pp. 253-5 (reimpr. in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 2, 1997, pp. 13-6); *Die Ästhetik der “Romance”*, como apêndice para *Heidelberger Notizen (1910-1913). Eine Textauswahl*, hrsg. von B. Bacsó, Akadémiai Kiadó, Budapest 1997, pp. 203-27 (ambos os textos selecionados in LUKÁCS, *Ifjúkori művek*, cit., pp. 519-23, 784-806; trad. in G. LUKÁCS, *Scritti sul Romance*, a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 1995², pp. 49-52, 77-97). “Drama da graça”, “drama religioso” de uma época sem religião, define-o o autor criticando a *Arianna a Nasso* di Paul Ernst (LUKÁCS, G. *Ariadne auf Naxos* [1915], in *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, hrsg. von Kutzbach, K.A. Paul-Ernst-Gesellschaft, Düsseldorf 1973-74, pp. 57, 61), extremo eco do “salto”, proclamado por Kierkegaard, à esfera do religioso como religioso, a uma transcendência alegórica. Lê-se no ensaio teórico *Die Ästhetik der “Romance”* (cit., p. 209; trad., p. 83): “No caso do *romance* [...] o *principium stilisationis* da ação aparentemente incoerente, causal e privada de sentido é a transcendência. Por conseguinte, a tragédia é uma forma simbólica, conclusiva e unitária em si mesmo; enquanto o *romance*, ao contrário, é alegórico e remete para além de si mesmo”.

57 Trata-se do velho projeto de Lukács, retomado novamente no final de 1906 (contemporâneo, portanto, ao anti-romantismo do seu primeiro artigo sobre Ibsen), concretizado em um esboço perdido, reimpresso mais tarde como *Schlegel-Buch* e tornado atual nesse impasse, “precisamente no momento em que – os anota no *Diario* (28 de maio de 1910, data também da já citada carta a Popper sobre a “metafísica da forma”) – estou pensando no racionalismo anti-racionalista” (LUKÁCS, G. *Napló-Tagebuch, 1910-11/Das Gericht*, 1913, a cura di L. F. Lendvai, Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, p. 24, agora in *Autobiographische Texte und Gespräche, Werke*, Bd. 18, hrsg. von F. Benseler/W. Jung, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2005, p. 11; trad. *Diario 1910-1911*, a cura di G. Caramore, Adelphi, Milano 1983, p. 26): ou seja, naquela

ce como tendência (como filosofia), qual o seu maior erro? Em *A alma e as formas*, tratando de Novalis, Lukács responde: a exigência de uma coincidência imediata do real com o poético, pela via em que é perdida “a enorme disparidade entre poesia e vida, aquilo que permite ambas possuir uma força real e criadora de valores”⁵⁸. Com Popper, um pouco mais tarde, explica-se melhor e diz mais: a saber, diz que onde o mundo já é considerado por si mesmo arte, a força unificadora e criadora da arte, a sua forma, não serve mais, e a arte se torna “supérflua”, algo como “uma tautologia estúpida, uma cópia desbotada do que está na realidade”. Ideias semelhantes, observe, Lukács atribui à teoria da arte do próprio Popper, fazendo-as próprias (“esta via é a minha”) e esclarecendo posteriormente acerca das intenções do seu livro sobre o romantismo:

A importância decisiva de sua teoria é, para mim, que ela enuncia pela primeira vez *concreta* e resolutamente o que eu sempre senti: essa indubitável atividade totalmente nova da arte. Com ela se pode chegar à forma. A forma é uma necessidade-vivida, uma categoria do vivido (*Form ist eine Erlebnis-Notwendigkeit, eine Kategorie des Erlebens*) [...]. As respostas estão ainda nascendo em mim – mas nesse momento não importa. Penso, em vez de finalmente ser capaz de dizer tudo o que estará no meu livro: a descrição da maior crise dessa ideia, da qual, esperamos, a resposta surgirá por si. Por que te escrevo essas coisas? Porque mais uma vez advirto com a máxima vivacidade quão grande

crítica do sensismo e sentimentalismo estético superficial do romantismo, sobre a qual centra-se também o seu ensaio contemporâneo *Cultura estetica* (G. LUKÁCS, *Esztétikai kultúra*, “Renaissance”, 1910, n. 1, pp. 123-36, depois reimpresso, além de no volume homônimo, na reed. de LUKÁCS, G. *Művészet és társadalom: Válogatott esztétikai tanulmányok*, a cura di F. Fehér, Gondolat, Budapest 1969², pp.72-84, e in *Ifjúkori művek*, cit., pp. 422-37; ed. alemã *Ästhetische Kultur*, “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 1, 1996, pp. 13-26; trad. in *Cultura estetica*, cit., pp. 12-30). Um esboço dos termos que Lukács se propunha a tratar no livro, sobre o título *Die Romantik des XIX. Jahrhunderts*, está nas *Notizhefte 1910-1911* conservadas pelo Arquivo Lukács de Budapest (LAK); o reproduz KELLER, E. *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben: Literatur- und Kulturkritik*, Sandler, Frankfurt a.M. 1984, pp. 184 ss.; e dele fala também, mas descoordenadamente, KRUSE, U. *Georg Lukács' ungeschriebenes Buch über Friedrich Schlegel*, in *Diskursüberschneidungen. Georg Lukács und andere*, hrsg. von W. Jung, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt a.M. 1993, pp. 27-36.

58 LUKÁCS, *Die Seele und die Formen*, cit., p. 109 (trad., p. 85).

parte você tem no fato de que eu *agora e por isso* cheguei a essa via⁵⁹.

Há motivos muito específicos por trás desse reconhecimento franco de Lukács. O caminho à “válida metafísica do conceito de forma”, ele preparou, não só com o seu condiscípulo de Simmel em Berlim, Paul Ernst, mas, particularmente, na troca de opiniões e nas discussões com Popper. De grande consideração é já a eficácia da atividade da fase de transição ao século 20 de Ernst. Não importa muito que nesses anos Ernst se perca após um neoclassicismo utópico (1904), ou que, no que diz respeito a Lukács, rejeite vigorosamente cada consideração sociológica da arte (1905). Importa antes a sua insistência, conforme Lukács, nesse momento, tão determinante sobre o impulso à forma. Nessa apaixonada autobiografia espiritual que esboça com *Der Weg zur Form* (1906), ele demonstra a inconsistência estética, o “inartístico” de “formas de percepções e representações [...] sem a imperatividade da forma”; e descreve, em linhas transbordantes de *pathos*, o seu próprio caminho, “por um lado, às questões da forma, por outro lado, às considerações da *Weltanschauungen* em relação com o seu significado artístico”⁶⁰. Anos depois (1912), praticamente no auge do Simmel teórico da “tragédia da cultura” e da nova direção de movimento em relação à “metafísica da forma” enveredada por Lukács, acrescenta comentários esteticamente significativos acerca do contraste que a forma dá ao mundo natural onde o artista se move: “Atualmente, vive (*lebt*) no artista um impulso para construir um outro mundo, o qual se diferencia do primeiro por isso, que é em tudo livremente separado dele e está sem relação de destinação (*Schicksalbeziehung*) com ele. O outro mundo é a totalidade da sua obra”⁶¹. (Antecipo aqui que em todo outro contexto e com todas as outras premissas, mas com saídas diferentes, Lukács terá sempre lealdade a essa tese, base sólida também de sua estética marxista da maturidade.)

59 Carta de 20 de dezembro 1910, in LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., pp. 181-2 (trad., pp. 190-1).

60 ERNST, P. *Der Weg zur Form. Abhandlungen über die Technik vornehmlich der Tragödie und Novelle*, Müller, München 1928², p. 20.

61 *Ibid.*, p. 333. (Esses adendos estão incluídos nas edições posteriores àquela originária de 1906.)

Por sua vez, Popper contribui próxima e diretamente para a evolução de Lukács. Tanto nos inícios dos ensaios críticos, quanto no ensaio sobre a teoria da história literária e em *A alma e as formas*, o conceito de “forma”, sempre tão central e decisivo, permanece, quanto à sua natureza, deixado no vazio, como algo por si fugaz, indefinível, “em nenhum ponto realmente compreensível”; um “anseio” ante alguma coisa, a forma, que vai “procurando com consciência febril”, mas ainda sem consciência filosófica. A impositação não metafísica do ensaísmo de Lukács, Károly Polányi percebeu com agudez, já em 1908: “A metafísica. A partir desta [...] você apreende muito bem, se está seguramente numa justa, distância”⁶². Popper vai mais a fundo quando, ao criticar *A alma e as formas* (1910), aponta nisso o limite de seus ensaios: eles “não são precisamente trabalhos de crítica, mas tratados da vida”, nos quais, para a “crítica de conteúdo”, o autor negligencia ainda demasiado o aspecto criativo da forma. Todavia – não lhe resta dúvida – ele está seguramente direcionado ao caminho certo: “O seu desenvolvimento conduz da crítica da vida àquela da forma. Que ele já vê com extraordinária clareza o mundo da forma, testemunham muitas de suas ideias”⁶³.

São todas solicitações e críticas que não permanecem inaudíveis. Se no necrológio de Popper, que morreu um ano depois, Lukács aprecia “a intensidade de sua visão da forma”, celebrada como “a realidade conclusiva e mais forte da existência”⁶⁴, Popper mesmo explica assim as razões e o modo de seu desenvolvimento interno:

Nesse momento, represento para mim a vida apenas escrita e entre aspas: creio que *Philippe* foi o último ensaio “alma e formas”. Agora vem a “ciência”. Lentamente. E vem, talvez, como compensação para o lirismo abando-

62 Cf. a sua carta de 18 de agosto de 1908, in LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 38 (trad., p. 44).

63 POPPER, L. *Scritti di estetica*, a cura di S. Catucci, “Aesthetica Preprint” n. 49, Palermo 1997, pp. 55, 58.

64 LUKÁCS, G. *Leo Popper (1886-1911). Ein Nachruf*, “Pester Lloyd”, 18 de dezembro de 1911 (reimpr. in LUKÁCS, *Ifjúkori művek*, cit., p. 560: “Popper Leó gondolata a forma”).

nado, a verdadeira metafísica⁶⁵.

Para esse último ensaio anexado à reedição da *A alma e as formas*, que, argumentando Ernst, encerra-se com o aval de um claro aforismo de ascendência popperiana (“A forma é o juiz mais elevado da existência”)⁶⁶, é interpretado especialmente como um começo, como o início de um desenvolvimento em curso, como a passagem problemática para um campo completamente novo de investigação, não mais restrito ao interior dos esquemas da “filosofia da vida”. É representativo que, no outono de 1912, justamente a uma aluna de Simmel, Margarete von Bendemann, Lukács demonstre insatisfação não apenas com o ensaísmo, mas pela fixação do “conceito de forma” (“o momento mais importante do meu caminho”) no interior daquele da “vida”.

“Vida” – queixa-se – é o conceito mais polivalente e mais instável de toda terminologia, e é necessário um extremo rigor justamente quando se deve construí-lo sobre alguma coisa. De fato, no conceito de “vida” o que é típico, o que é tomado literalmente, passa sempre a algo metafisicamente atípico; resulta em confusões, instabilidade, sínteses indevidas, que são apreendidas juntamente só através de um sentimento de fundo, que não chega a tomar forma, no qual o típico e o metafísico são uma mesma coisa⁶⁷.

Daqui a necessidade da mencionada mudança. Na ideia crítica de Lukács essa passagem de uma não-metafísica, ou de uma metafísica do tipo “filosofia da vida”, à “verdadeira metafísica” significa essencialmente três coisas: resgatar o conceito de forma da informalidade que o comportamento estético da época o abandona; corrigir, por essa via, a ruptura entre anseio e vida, aspiração e realidade, alma

65 Cf. carta do final de outubro de 1910, in LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 153 (trad., p. 163).

66 LUKÁCS, *Die Seele und die Formen*, cit., pp. 370 ss. (trad., pp. 260 ss.).

67 Cf. carta de 25 de setembro de 1912, in LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 297 (trad., p. 304).

e mundo; dar-lhes raízes mais sólidas, em sentido “metafísico” pleno, de modo que, com relação a esses nexos – como foi bem resumido –, a forma tenha sempre o sentido de categoria estética e, ao mesmo tempo, ontológica:

Lukács aspira a sólidas raízes, deseja pontos fixos, sobre cuja base organizar, respectivamente formar, a essência da realidade [...]. Se, no entanto, essa crítica mesma não deve ser impressionista como aquela de Simmel, agora é necessário um fundamento sólido. Um fundamento que Lukács acredita encontrar além de uma existência, na qual a “vital imanência do sentido” não se realiza. Esse fundamento ele encontra na forma, a *forma como totalidade*, como “o juiz mais elevado da existência”⁶⁸.

Desse momento em diante trava uma batalha em todas as frentes da cultura, tanto crítico-artística quanto filosófica, na intenção de que, por toda parte, se oponha à “filosofia do estado de espírito”, à indeterminação sem forma e desordem, com a forma, a ordem estável dos valores. É o valor descritivo e ordenador da forma que ele invoca, a forma sendo – repete a cada passo – “o princípio da valoração, do discernimento e da criação de uma ordem”:

O impressionismo oferecera apenas os pontos de vista com a ajuda dos quais também se teria podido chegar a qualquer lugar. Mas o impressionismo não queria chegar a lugar nenhum; acreditava que seus objetivos finais eram os pontos de vista, pois esses eram suficientes para evocar estados de espírito e sensações. Considerava as suas ideias – desde que fossem novas e suficientemente interessantes – como pontos de chegada. Supunha que eram pontos de chegada em vez de vias, estímulos e sensações, em vez de tarefas e obrigações. A nova arte é a arte da criação global, da obra limitada e do aprofundamento⁶⁹.

68 TIETZ, U. *Ästhetik und Geschichte. Eine philosophisch-ästhetische Analyse des Frühwerks von Georg Lukács*, “Weimarer Beiträge”, XXXV, 1989, p. 562.

69 Do ensaio de 1910, reimpresso in *Eszttékai kultúra* (1913), *Az utak elváltak* (As vias estão separadas), in LUKÁCS, *Ifjúkori művek*, cit., p. 285 (trad. in LUKÁCS, *Cultura estetica*, cit., p.37).

Aqui, vê-se bem como ele se encontra com a orientação artística do “Grupo dos Oito” e com as teorias estéticas simultaneamente defendidas por Lajos Fülep e Arnold Hauser, o único que, combatendo em “Szellem” (1911) o impressionismo de Benedetto Croce, sustenta a “importância metafísica da arte” e assume a forma como o *prius* e fundamento de toda a atividade do espírito humano, por meio da qual a categoria por ele chamada de “modelo de ideologia”, se expressa junto aos artistas pós-impressionistas da época – sendo Cézanne o “máximo ideal” – “com a palavra ‘ordem’”, para “fazer valer segundo as mesmas leis na vida e na arte”⁷⁰. Mas, não há dúvida de que o “aprofundamento” que Lukács agora menciona e aponta vai além desse esteticismo, envolvendo na crítica, juntamente com a arte, da mesma forma de Fülep, também a filosofia. “Metafísica da forma” é expressão daquilo que já chama diretamente de para-si em campos de pensamento mais amplos, presentes apenas em indícios, como “ciência” e “sistema”. Lukács não o considera mais um perigo. Nos contatos com Bloch, em Berlim e em Florença, este o convence de que a coisa que se pode fazer é: que pode ainda “existir uma filosofia no sentido clássico”, que ainda se pode filosofar como no passado, “ao modo de Aristóteles ou Hegel”.

Sob a influência desse acontecimento – recordará na velhice – passei o inverno de 1911-1912 em Florença, para poder, sem ser perturbado por nada, refletir atentamente sobre a minha estética, como a primeira parte da minha filosofia⁷¹.

70 SZABÓ, J. *Temi e programmi dell'avanguardia ungherese*, in *Budapest 1890-1919*, cit., p. 76. A versão italiana do artigo de FÜLEP, L. *Il ruolo della memoria nella creazione artistica*, é citado ainda outro nesse mesmo volume, pp. 204-7.

71 Cito as recordações de LUKÁCS do prefácio de 1969 ao seu volume *Magyar irodalom - magyar kultúra. Válogatott tanulmányok*, a cura di F. Fehér/Z. Kenyeres, Gondolat, Budapest 1970, I, p. 13 (reimpr. in LUKÁCS, G. *Curriculum vitae*, a cura di J. Ambrus, Magvető Kiadó, Budapest 1982, p. 389; trad. francesa in “L'Homme et la société”, n. 43-44, 1977, p. 17) e de LUKÁCS, G. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, hrsg. von I. Eörsi, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, p. 59 (reimpr. in *Autobiographische Texte*, cit., p. 66; trad. *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 44). (Traduzido no Brasil sobre o título *Pensamento Vivido: Autobiografia em Diálogo* – Entrevista a István Eörsi e Ersébet Vezér, trad. Cristina Alberta Franco. São Paulo, Instituto Lukács, 2017) Em uma anotação não

O que ele aliás, de fato, põe em prática.

3. A produtividade estética de Heidelberg

No quadro das orientações decorrentes da cultura centro-europeia da época, é inevitável que uma investigação filosófica centrada no princípio da “metafísica da forma” tome a via do neokantismo. Já vimos, por outro lado, como um neokantismo entendido em sentido amplo constitui os limites no interior dos quais ocorre a formação de Lukács. Traços que se encontram por toda parte: em seus primeiros contatos e relações com a cultura húngara de origem, por meio, por exemplo, dos seminários sobre Kant realizados por Alexander; nos ensinamentos das aulas berlinenses de Simmel, tão tendentes a tratar da “filosofia da vida”, *sub specie* kantiana, e, ainda assim, insistente em sustentar que “a concepção kantiana [...] tem o seu ponto angular no conceito de forma”⁷²; na concepção apresentada da *História do desenvolvimento do drama moderno*, segundo a qual para o verdadeiro artista a forma é um *a priori* em relação às coisas, sem a qual o material não seria nem mesmo perceptível; de modo mais geral, no princípio de que, como via de unificação do próprio material da arte, a forma cumpre o papel de síntese criativa.

datada do seu diário, mas que, provavelmente, remete ao outono de 1912, Anna Lesznai refere-se a uma discussão característica, Bloch presente, onde Lukács teria falado da arte como uma “contra-criação” de natureza “luciferiana”, uma vez que representa uma virada no sentido da moderna arte de vanguarda (cit. de GLUCK, M. *Georg Lukács and his Generation, 1900-1918*, Harvard University Press, Cambridge Mass-London 1985, p. 161). De acordo com Gluck, aqui Lukács teria se aproximado das teorias do autor de *Astrazione ed empatia*, Wilhelm Worringer, também ele - como Lukács e Bloch - ouvinte de Simmel em Berlim: “Though Lukács by no means regarded Worringer as a predecessor, his aesthetic philosophy was in many ways parallel to Worringer’s work. Lukács too established as his starting point the rarely analyzed perception that modernist art, with its claim to radical autonomy and independence from nature, was the expression not simply of a stylistic shift from nineteenth-century realism but of a deep crisis in Western philosophy as well” (*ibid.*, p. 163). Fortes dúvidas e que se podem compartilhar acerca da precisão do conjunto das reconstruções de Gluck, estão expressas em MÉSZÁROS, I. resenhando o seu livro, “Journal of the History of Philosophy”, XXVI, 1988, pp. 334-6.

72 SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, cit., p. 21 (trad., p. 14).

Essa aproximação ao pensamento neokantiano é favorecida pela dupla estadia prolongada de Lukács em Heidelberg: a primeira vez, quando, a pedido de Bloch, muda-se para lá por dois anos, imediatamente após a experiência florentina do inverno de 1911-1912, até 17 de maio de 1912; e a segunda, quando, liberado do serviço militar, retorna e permanece durante a última fase da guerra (verão de 1916 a setembro de 1917). A estadia em Heidelberg significa para Lukács a presença de um ambiente e de um círculo de personalidades proeminentes da vida intelectual alemã, onde atuam, juntamente com Bloch, personalidades como os jovens Jaspers e os dois Webers, o economista Lederer (cunhado de Irma Seidler, responsável pelo “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”), os principais representantes do círculo de Stefan George, entre os quais o próprio George e o crítico literário Friedrich Gundolf, assim como, entre os filósofos, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, líderes da Escola neokantiana de Baden, Emil Lask, aluno de Rickert, o filósofo social-democrata do direito, também ele neokantiano, Gustav Radbruch, e outros intelectuais também de outras áreas. Contatos, leituras, apontamentos, *excertos*, reflexões do Lukács de Heidelberg, que resultam da edição de *Nachlass* que está preservada no LAK de Budapeste⁷³, testemunham uma vigorosa florescência de seus interesses pelo neokantismo: tanto de sua orientação geral de pensamento neokantiano (isto é, voltado para enquadrar a prioridade da experiência vital dentro dos padrões do transcendentalismo, paralelamente à busca de formas que são “constitutivas, como fatores de formação, da estrutura de uma objetivação da cultura”⁷⁴), quanto, sobretudo, desse específico neokantismo útil para

73 Trata-se da já citada *Heidelberger Notizen* (1997). Nem os fragmentos individuais, nem os cadernos a que os fragmentos pertencem são datados no texto. O título da seleção se refere ali ao quadriênio 1910-13 e todos assinalam lá ao período de Heidelberg, se bem que, propriamente, como sabemos, para Heidelberg, Lukács se muda em maio de 1912. Dos nomes que estão reunidos ali os mais frequentes são aqueles dos neokantianos alemães do pré-guerra, Lask em primeiro lugar, mas também Cohen, Natorp, Rickert, Windelband etc., E, naturalmente, também Simmel. Rico em detalhes, muito bem formado também sobre o pano de fundo também privado, o relatório que de Lukács em Heidelberg elabora Karádi, É. *Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg*, in *Max Weber and his Contemporaries*, ed. by Mommsen W. J./Osterhammel, J. Unwin Hyman, Londres 1987, pp. 499-514.

74 LUKÁCS, G. *Zum Wesen und zur Methode der Kultursociologie*, “Archiv für

fundar filosoficamente, em polêmica com o racionalismo, o projeto da construção de um sistema de estética, o sistema que nesse momento vem trabalhando. Pense apenas na reflexão sobre o “conceito do criar” de uma passagem do *Nachlass*, sem data, como o seguinte:

O erro do racionalismo é: criar = criar a partir do nada. Precisamente a laskiana “forma da validação” (*Hingeltungsform*) é o verdadeiro princípio da criação: com ela a *necessidade do criar* torna-se compreensível e dedutível – e só com ela; uma vez que não é um princípio formal necessitado de complemento (a exemplo de Deus) que é encontrado no caminho do criar; *o criar deve ser qualidade necessária do criador*. E: criar não significa: portar o material em ser; mas a superação (*Aufhebung*) do material, o seu devir-eterno, o seu (na terminologia de Lask) prolongar-se (*Hinaufziehen*) para a esfera da validade (trabalho da física na natureza)⁷⁵.

Concebido originalmente em Florença, o projeto estético ocupa Lukács por muito tempo, durante todo o período de Heidelberg. Através de seus cadernos manuscritos de apontamentos, pode-se acompanhar passo a passo o desenvolvimento, até nos textos em seguida publicados com os títulos de *Filosofia da arte* e *Estética de Heidelberg*⁷⁶. Nesse momento, as interrogações e as questões dominantes, de um lado a outro, nesse trabalho são todas ou quase todas de ascendência kantiana, no modelo da *Crítica da faculdade do juízo*. Dacidade preliminar da obra de arte, seu valor estético autônomo, independente da esfera gnosiológica, recondução dessa autonomia e validade estética para a “forma”,

Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, XXXIX, 1915, pp. 217-8 (trad. por C. Tommasi in LUKÁCS, *Sulla povertà di spirito*, cit., p. 135).

75 LUKÁCS, *Heidelberger Notizen*, cit., p. 99.

76 LUKÁCS, G. *Frühe Schriften zur Ästhetik (Werke, B.de 16-17)*, I, *Die Heidelberger Philosophie der Kunst, 1912-1914*, e II, *Heidelberger Ästhetik, 1916-1918*, hrgs. von G. Márkus/F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1974 (trad. di Coeta, L. Sugar & Co., Milano 1973-74). Fundamentalmente a reconstrução da gênese das mesmas e de seus pontos de unidade e diferenciação fornecida por MÁRKUS, G. *Lukács' "erste" Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, in *Die Seele und das Leben*, cit., pp. 192-240 (trad., pp. 109-56), que se atém também, para o essencial, em WEISSER, E. *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, Bouvier, Bonn-Berlin 1992.

isto é, para cada obra de arte singular, ao “ser conclusivo em si intrínseco a sua imanente estrutura”, eis os pontos de partida, firmemente estabelecidos, que conduzem o desenvolvimento de todas as reflexões posteriores de Lukács. Na *Filosofia da arte*, a linguagem remete, muitas vezes de volta, à *Lebensphilosophie* (frequentemente o uso de locuções como “imanência subjetiva da *Erlebnis*”, “*Erlebnis* estética” etc.), mas os conceitos que a linguagem exprime sofrem, sem dúvida, um explícito giro em sentido kantiano⁷⁷. Da “pura imanência da forma” diz que o seu “caráter depois de Kant pode ser postulado como claramente conhecido”; que, se na arte a investigação aponta para “um novo conceito de forma como um meio de expressão da experiência vivida”, o que é realmente alcançado é “o conceito de *harmonia preestabelecida* de forma de experiência e forma artístico-técnica” em um sentido – expressamente preciso – agora “tornado lógico-transcendental”, à medida que “a realidade da obra pode ser alcançada só se as condições subjetivas do seu dar-se (formas de experiência) são idênticas aos princípios objetivo-estruturais de sua existência” (seguindo imediatamente com referência a Windelband); e que precisamente pela “comunhão” entre experiência e técnica “pode surgir um *a priori* constitutivo de um novo mundo objetivo”, o mundo da obra esteticamente formada.

Já aqui se vê bem o quanto Kant e o neokantismo vão fazendo seu caminho no campo estético em meio à bagagem da “filosofia da vida”. Mas, talvez também por causa de preocupações acadêmicas (a necessidade de atender melhor aos *desejos* de Rickert, titular designado para a habilitação universitária a que Lukács aspira), com a retomada do trabalho em 1916 e a elaboração dos capítulos destinados a satisfazer na *Estética de Heidelberg* a nova perspectiva que incontrastadamente domina, de modo que, “em vez de uma síntese de *Lebensphilosophie* e kantianismo, como apareceu na *Filosofia da arte*, assume na *Estética* um kantianismo consequente, interpretado em um sentido extremamente dualista”⁷⁸. Por

⁷⁷ As citações seguem são de LUKÁCS, *Die Heidelberger Philosophie der Kunst*, cit., pp. 11, 22, 124, 128 (trad., pp. 6, 21, 153, 159).

⁷⁸ MÁRKUS, G. *Nachwort* a LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., p. 262; Lukács’ “*erste*” *Ästhetik*, cit., p. 216 (trad. retocada, p. 198). Sobre essas variantes, a maioria da crítica mais qualificada considera refletir a fundo “o influente Lask”, sobre o qual Rickert acena

outro lado, é sintomático que Lukács, em vez de seguir adiante na via do trabalho iniciado na época e continuá-lo, recomeça, em vez disso, desde o início, salvando da redação anterior apenas o segundo capítulo, sobre a fenomenologia do comportamento criativo e receptivo, enquanto o terceiro, sobre a relação sujeito-objeto na estética, vem a público pela “Logos” (1917). Inovador no trabalho mostra-se – como indício da ampliação dos interesses do autor, para além do ponto de vista epistemológico kantiano, em direção ao idealismo objetivo de Hegel (questão digna de uma discussão à parte, a qual faremos em seguida) – que o único modelo estético exposto pela *Filosofia da arte* vem agora amparado e contraposto a outro, justamente aquele hegeliano: sem que, todavia, este último suplante o primeiro, ao qual toca ficar, antes, sempre para trás, como inapropriado e inconsistente. Sobre o ponto essencial, Lukács reafirma firmemente, conforme declarado antes, que sob a ótica da sistemática filosófica em geral, “a base real de uma esfera autônoma de valor apenas é possível seguindo a via kantiana”⁷⁹; enquanto, na segunda parte da obra, discute amplamente a relação entre arte-natureza e o problema da “beleza natural”, para os resultados de todo o desenvolvimento da “estética do idealismo concreto” de Hegel até Vischer, ele tem apenas palavras que soam como uma declaração final de falência:

Precisamente aqui – escreve – é possível ver para crer o ponto em que a ideia de beleza concreta, como forma fenomênica do espírito unitário, falhou como fundamento estético [...]. A estética do idealismo concreto não é, portanto, capaz de originar e fundar a objetualidade especificamente estética, e continua a ser aquilo que os seus adversários a têm continuamente acusado de ser: uma simples “estética do conteúdo”⁸⁰.

explicitamente estendendo os *Habilitationsgutachten*, e, em especial, o seu já lembrado princípio da *Hingeltungsform*, se bem que não se possa silenciar – como não silencia Weisser – que na autobiografia, Lukács rejeita essa “influência” com clareza (Cf. LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 59; e para a WEISSER, *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie*, cit., p. 86).

79 LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., p.71 (trad., p. 83).

80 *Ibid.*, p. 206 (trad., pp. 252-3).

4. O ocaso de uma época

É uma característica essencial da personalidade do jovem Lukács é que ele vive os contrastes, as obscuridades, o pessimismo, o sentimento de desarmonia e desconforto, os quais são por mim até aqui chamados de traços dominantes da cultura centro-europeia da era do imperialismo, com vigilante perspicácia e capacidade de distanciamento. Já o curso de suas estreias húngaras está marcado, como orientação de fundo, pela insatisfação e intolerância, a partir de escolhas reativas ante o desvio reacionário-parasitário da intelectualidade que ele encontra por perto. Ainda que a base de seu pensamento venha não apenas surja, assim como todas as ideias e estruturas, de acordo com a riqueza de conceitos da cultura do imperialismo, não é, no entanto, ele mesmo, na essência, intimamente imperialista; do imperialismo, pelo contrário, em muitos aspectos sempre se dissocia, até o ponto de – tornado manifesto, veremos melhor, pelo impacto com a guerra – se opor abertamente, de converter a lealdade cega (à *Realpolitik*) em protesto.

Não é por acaso que, nos esboços autobiográficos, ele se descreve como um “outsider excêntrico”, já adolescente em confronto com o *way of life* dos ambientes judaico-burgueses e aristocráticos do bairro Lipótváros de Budapeste; em seguida, malvisto e intolerado nos círculos da cultura oficial. Como lembrava, no começo de suas estreias, o seu gosto pela literatura internacional, de Hebbel a Flaubert e a Ibsen, a simpatia pela vanguarda artística da pintura e da música, a experiência teatral Thália associada aos estudos de dramaturgia contemporânea, tudo indica como a via da cultura que ele preserva imediatamente com fervor é aquela não do quietismo passivo e resignado da tradição húngara, de um *status quo* adormecido, mas a alternativa anunciada pela Hungria de Ady, o Ady di *Új versek* (Novos poemas, 1906) e de Hunn, *új legenda* (Nova lenda húngara, 1913): como “poeta dos revolucionários húngaros sem revolução”, escreve em fins de 1909, “ele representa a consciência, o canto de batalha e o toque de trompete, a bandeira em torno da qual, se um dia tivesse de ir à luta, todos poderiam se reunir”⁸¹. O encontro com

81 LUKÁCS, G. *Új magyar líra*, “Huszadik Század”, X, 1909, pp. 286-92, 419-24 (depois,

Ady, a “linha Ady”, inspirada pelo seu princípio de “veto por vocação”⁸², sacude-o das profundezas: faz-lhe entender a necessidade que a cultura do país abre ao amplo giro da cultura europeia, com vista à superação das angústias internas que a sufocam; reacendem o seu próprio “ódio cheio de desprezo” contra a liderança de István Tisza, o compromisso capitalista-aristocrático húngaro, a vida do capitalismo em geral; acima de tudo, convencem-lhe da validade do princípio, muito firme em Ady, de não baixar a cabeça ante a opressão (“eu não me deixo controlar”).

Mas, a “linha Ady” chega a desdobrar por completo a sua importância apenas quando, com a eclosão da guerra, se insere e se transforma na linha moldada sob o modelo de Dostoevskij, um autor cuja circulação

com o título *Ady Endre*, no seu vol. *Esztétikai kultúra*, cit., pp. 49-54; reimpr. in *Ifjúkori művek*, cit., pp. 247-63, com citações às pp. 247 e 254, que cito na versão de *Cultura estetica*, cit., pp. 45 e 54).

82 Cf. KIRÁLY, I. Lukács György “Ady-vonala”, in *Az élő Lukács*, a cura di L. Sziklai, Kossuth, Budapeste 1986, pp. 70-7 (trad. alemã, *Lukács-aktuell*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1989, pp. 101-13); e no mesmo volume, o ensaio sobre os “estudos húngaros” de Lukács, sob a assinatura de KENYERES, Z. *Lukács György tanulmányai a magyar irodalomról 1945-ig*, pp. 232 ss., com referências ao problema Ady (pp. 233-4; trad. alemã, pp. 380-3). Para recordar sobre Ady, de LUKÁCS são, além disso, o artigo acima mencionado de 1909, os breves ensaios *Ady, a magyar tragédia nagy énekesé*, “Új Hang”, 2 de janeiro de 1939, pp. 5-19 (reimpr. in LUKÁCS, G. *Írástudók felelőssége* [1944], Szikra, Budapest 1945, pp. 25-479) e *Ady hatása és jelentősége*, “Új Írás”, 1969, n. 9, pp. 90-4 (selecionado, como o anterior, in LUKÁCS, *Magyar irodalom*, cit., pp. 606-9), o prefácio de 1969 de LUKÁCS, G. *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*, a cura di G. Márkus, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1971, I, p. 14 (trad. francesa na sua coleção de *Textes*, éd. par C. Prévost, Messidor/Éditions sociales, Paris 1985, p. 19), a entrevista televisada do mesmo ano, *Su Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione*, trad. in LUKÁCS, G. *L'uomo e la rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 72-3, e as páginas autobiográficas de *Gelebtes Denken*, cit., pp. 60-3 (trad., pp. 45-7). Que o radicalismo da poesia de Ady, aquela sua mistura de “radikale feudale Gesellschaftskritik und romantisierende Kulturkritik des Antikapitalismus”, transcende de longe o âmbito poético é de resto algo quase pacífico para a literatura de toda a área: “Die Ouvertüre der *Neuen Gedichte* markiert”, pensa um crítico seu (HANÁK, P. *Der Garten und die Werkstatt. Ein kulturgeschichtlichen Vergleich Wien und Budapest um 1900*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 1992, p. 158), “die Wiederaufnahme eines konkreten Kampfes und Prozesses”; processo que por sua vez exercita “an enormous impact on the young generation, an impact so deep that the intellectuals remembered this period as ‘the Ady years’” (FRIGYESI, J. *Béla Bartók and Turn-of-the-Century Budapest*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1998, pp. 171 ss.).

e eficácia são amplamente documentadas na Alemanha pré-guerra⁸³ e se encontram refletidas antes mesmo da redação dos materiais de rascunho, passando à notoriedade com o título de *Manuscrito Dostoevskij*⁸⁴, mesmo no círculo de Lukács e para o próprio Lukács: a exemplo do ensaio deste último, mencionado acima, *Cultura estética* (1910), que termina com uma aclamação ao “sagrado nome de Dostoevskij”, “o nome do nosso maior escritor épico”⁸⁵; ou na carta de 05 de janeiro de 1912, endereçada a Lukács por Mannheim, onde, para expressar-lhe o desejo de “escrever sobre Dostoevskij”, Mannheim declara expressamente: “Dois homens eu sinto que são parte essencial do nosso tempo, Dostoevskij e Ady; qual destino, se analisado, pode ser mais esclarecedor do que o deles dois?”⁸⁶.

No plano de sua própria elaboração do tema Dostoevskij, o Lukács de Heidelberg trabalha com entusiasmo, entre outros compromissos (continuação da *Filosofia da arte*, escritos sobre *romance*, comunicações institucionais visando à habilitação etc.), por não menos de três anos. Planejado e lançado até o final de 1914, interrompido desde o verão de 1915 após a eclosão da guerra, por fim, no ano seguinte, sem prejuízo das alterações que veremos, o “novo livro” é anunciado a Ernst – a primeira notícia que dá Lukács (carta de março de 1915) –, destinado a revolucionar *in toto* as perspectivas de seu trabalho. Lukács escreve:

83 Cf. LÖWENTHAL, L. *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland*, “Zeitschrift für Sozialforschung”, III, 1934, pp. 343-84.

84 LUKÁCS, G. *Dostojewski. Notizen und Entwürfe* [1914-15], hrsg. von J.C. Nyíri, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985 (*Dostoevskij*, a cura di M. Cometa, Se, Milano 2000). Trata-se de 162 folhas datilografadas, algumas das poucas linhas conservadas no LAK Budapeste e originalmente transcritas por Ágnes Heller e Ferenc Fehér.

85 LUKÁCS, *Eszttétikai kultúra*, cit., p. 136 (reimpr. 1977, p. 437; trad., p. 30).

86 MANNHEIM, K. *Letters to Lukács*, ed. by É. Gábor, “The New Hungarian Quarterly”, n. 57, 1975, p. 98 (trad. in CACCAMO DE LUCA, R. *L'intellettuale come “utopia”*: il caso Lukács-Mannheim, Elia, Roma 1977, p. 63): correspondente a LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 274 (trad., p. 282). Para a posição polêmica de Mannheim em relação a Lukács, tomada mais tarde (1920), quando as ideias de Lukács serão publicadas, Cf. KARÁDI, É. *Lukács’ Dostojewski-Projekt. Zur Wirkungsgeschichte eines ungeschriebenen Werkes*, “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 2, 1997, pp. 119-20.

Agora, finalmente, colocaram-me a par sobre meu novo livro: sobre Dostoevskij (A Estética por enquanto descansa). Ele conterà, no entanto, muito mais do que Dostoevskij: grande parte da minha ética metafísica, da filosofia da história etc. Mas, sobre essas coisas é praticamente impossível confidenciar por carta; Falaria sobre elas com prazer; especialmente na primeira parte são discutidas muitas questões da forma épica, onde para mim uma troca de opiniões com o Senhor seria muito valiosa...⁸⁷.

As confusas anotações que do livro em construção nos restam hoje têm importância principalmente por duas coisas: a progressiva su-
plantação da estética em favor dos interesses de ordem ética (ligados, por sua vez, a problemas da filosofia da história) e o deslocamento do ponto focal da pesquisa da questão da “metafísica das formas” àquele da sua historicidade, as formas sendo, por outro lado, só agora quase entendidas, ou ao menos prevalentemente, como “sintomas e sinais” de uma ética subjacente. Não está claro que a ética aparece aqui, em Lukács, pela primeira vez. Dos *Notizhefte* de 1910-1913 resulta o quanto aqueles cadernos a registram como já presente, como doutrina capaz de atender e satisfazer às exigências anticapitalista-românticas do seu peculiar comportamento *geisteswissenschaftlich* de então, especialmente em relação à ética como proposta por Kant e pelo neokantismo de Marburg (Cohen). Se não é secundário que na *Metafísica da tragédia*, ponto de chegada do período ensaístico, a colocação segundo esse aspecto, também aparece disfarçada de “força julgadora”, de “fato ético”, e se da ética são impregnados muitos dos textos de “A Szellem”, a revista dirigida por Lukács com Fülep, em Florença, soa profética, em 1914, a anotação do diário de Balázs:

Gyuri's new philosophy. Messianism, The omogeneous world as the goal of salvation. Art is Lucifer's "making things better" [...]. The immorality of art. Gyuri's great

87 LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 345 (trad., p. 353). Da gênese e dos problemas do texto, afim de esclarecer alguns mal-entendidos que surgiram na crítica (Michael Löwy, Michele Cometa), dei conta a seu tempo na nota *Lukács su Dostoevskij: una messa a punto cronologica*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXVIII, 1989, pp. 268-70.

switch to ethics. This is to become the centre of his life and work.⁸⁸

Com o trabalho do projeto Dostoevskij esse desenvolvimento vem à luz, completamente, entrando no âmbito de uma tendência espiritual similar ou análoga à mística messiânica que na Rússia era própria dos “seguidores de Deus” e cruzando-se também, por tal via, na *geschichtsphilosophisch*, com a questão dos fundamentos da “moderna civilização”. Aleksej Tolstoj, diz a um personagem da primeira parte de *Caminho dos tormentos*, ambientado no período imediatamente anterior à eclosão da guerra: “Esse buscar Deus [...] é a negação e destruição de toda a civilização moderna. O cerco a Deus, que é a verdade, em mim mesmo. Por isso, devo ser livre, destruo as bases morais sob as quais estão enterrados, destruo a situação que me mantém acorrentado e pergunto: por que não se deve mentir? Não se deve roubar? Não se deve matar? Responda, por quê? Tu crês que a verdade está somente no bem”. O impulso primordial que, de acordo com tais questões, igualmente implícitas nos insolúveis dilemas entre eles, em que se movem os personagens dos romances de Dostoevskij, provoca a necessidade da passagem a uma ética de cunho novo, a uma “segunda ética”, como já sucedera em Kierkegaard⁸⁹: uma ética que justifique a transgressão dos limites morais, que persiga a liberdade ética a qualquer custo, e assim, dissolva-se dos imperativos da ética usual, consiga ser oposta e irreconciliável com ela, mas, além disso, naturalmente, com a ética kantiana: uma vez que, como teórico do imperativo categórico, também “Kant não conhece qualquer segunda ética”⁹⁰.

A interrupção repentina, por causa da guerra, revela-se fatal para a conclusão do projeto. Retorna de Heidelberg para Budapeste, que deixa em 24 de setembro de 1915, como informa por carta a Ernst, no mesmo dia, e para onde não regressará a não ser após a dispensa militar, entre julho e agosto do ano seguinte. Lukács tem a oportunidade de retomar

88 BALÁZS, B. *Notes from a Diary (1911-1921)*, no fasc. *In memoriam György Lukács (1885-1971)* de “The New Hungarian Quarterly”, XIII, 1972, n. 47, p. 124.

89 LUKÁCS, *Dostojewski*, cit., p. 153 (trad., p. 71).

90 *Ibid.*, p. 114 (trad., p. 51).

contatos diretos com a cultura local, especialmente com o grupo de intelectuais do seu entorno. Enquanto isso, reúne-se no chamado Círculo Dominical, uma sociedade cultural de intenções científicas muito sérias, que costuma reunir-se no domingo, na casa de Balázs em Buda, e da qual fazem parte, juntamente com os dois, Balázs e Lukács, a escritora Anna Lesznai, esposa de Jászi, a escritora Emma Ritoók, Fülep, Antal, Hauser e, entre os estudiosos mais jovens, Mannheim e Fogarasi; um pouco mais tarde, a sociedade recebe outros seguidores de prestígio, como o historiador da arte Károly Tolnay (Charles de Tolnay), e também se consolida institucionalmente, patrocinando para debates e conferências a fundação de uma Escola Livre das ciências do espírito, que inicia suas atividades em 1917 (entre os nomes dos conferencistas figura, para a ética, o de Lukács): portanto, o conhecimento desponta não para ser um fim em si mesmo, mas um instrumento, “uma via ao aperfeiçoamento da alma”. Observa retrospectivamente Tolnay:

Não por acaso, a cultura recebeu pela primeira vez na Hungria um significado até certo ponto novo, diretamente orientado a uma conduta de vida *mais verdadeira*, uma vez que, em nós, o ordenamento burguês do mundo e o sistema das ciências singulares nesse inserido, jamais tinha colocado razões tão profundas, que ela, essa cultura, não teria mais feito esquecer a avidez de uma outra, uma vida mais verdadeira⁹¹.

(Observe aqui, a propósito, que as páginas que o velho Lukács escreverá sobre a fenomenologia da religião e, em particular, sobre aquela

91 Das “recordações” da coleção *A Vasárnapi Kör: Dokumentumok*, a cura di É. Karády/E. Vezér, Gondolat, Budapest 1980, pp. 46 ss. (adaptação alemã não integral, para a obra dos mesmos curadores, *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Sandler, Frankfurt a.M. 1985, p. 93). Da bibliografia sobre o Círculo Dominical, que LUKÁCS se refere rapidamente em *Gelebtes Denken* (cit., pp. 78 ss.), recordo especialmente o trabalho bem informado e documentado de NOVÁK, Z. *A Vasárnap Társaság: Lukács Györgynek és csoportosulásának esznei válsága, kiütkeresésük az első világháború időszakában*, Kossuth, Budapest 1979. Segundo Hauser, a verdadeira atividade do Círculo “began, als Georg Lukács bei Kriegsbeginn aus Heidelberg nach Hause kam [...]. Mittelpunkt des Kreises war selbstverständlich Lukács von Anfang an, und er blieb es” (HAUSER, A. *Im Gespräch mit Georg Lukács*, hrsg. P.Ch. Ludz, C.H. Beck Verlag, München 1978, p. 49).

atividade mediadora entre o homem e a transcendência, a fé, que ele resume com a expressão “salvação da alma”, realmente se enriquecerão do conhecimento adquirido em seguida aos *tentamina* desastrosos experimentados no contexto em questão.)

Mas, o deixar de lado o projeto Dostoevskij, a renúncia para completá-lo *qua talis*, também porque “grande demais” (como escreve para Ernst, em 02 de agosto de 1915)⁹², não significaram, de maneira alguma, o cancelamento dele. À medida que ecos e interrogações de cartas sobre o seu destino continuam a ressoar em seu redor durante os meses seguintes, Lukács salva e reelabora o miolo preparado, transformando-o naquele volumoso ensaio com o título *A teoria do romance*⁹³, que deve necessariamente dirigir a atenção de quem deseja estar esclarecido – na falta do livro – da agitação espiritual que estava atrás dele, e que, longe de acalmar, agita profundamente o autor, e nele suscita a passagem ao interesse pela ética.

92 LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 358 (trad., p. 366).

93 O ensaio, cujo título deveria ter sido, originariamente, *Die Ästhetik des Romans*, mudado a pedido expresso de Max Dessoir para a publicação na sua “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” (II, 1916, pp. 225-71 e 390-431), aparece depois em um volume com o título completo *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Paul Cassirer, Berlin 1920 (reed. com novo *Vorwort* di Lukács, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1963; trad. di F. Saba Sardi, Pratiche, Parma 1994). (Publicado no Brasil com o título *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. 3ª reimpr. São Paulo: Editora 34, 2007). Comprova o enorme impacto do livro - talvez só comparável àquele tido, junto à mesma geração de intelectuais, de *Tonio Kröger* di Mann – em correspondência com Kracauer de Leo Löwenthal, que após muitas décadas ainda recorda: “Lukács’ *The Theory of Novel* was a cult book for us all, which we practically knew by heart” (LÖWENTHAL, L. *As I Remember Friedel*, “New German Critique”, n. 54, 1991, p. 8). Naturalmente, é preciso distinguir bem entre o agora – o êxito de agora – e o hoje; porque êxito o livro continua a suscitar ainda que junto a uma literatura crítica incontável, muitas vezes igualmente entusiasta e fantasiosa (por exemplo, a hermenêutica à Gadamer). Não interessa recuperá-la e discuti-la aqui. Apontarei apenas que, estudiosos que, como o ultramodernista, gadameriano convicto, BERNSTEIN J. M. (*The Philosophy of the Novel: Lukács, Marxism and the Dialectics of Form*, The Harvester Press, Brighton 1984), creem e deixam “evidente que em *A teoria do romance* encontram-se os vestígios de uma teoria marxista do romance”, pretendendo tratar da “dialética da forma” como se isso significasse para Lukács, até o fim, o que significava em *A alma e as formas*, estes vestígios, evidentemente, não são nem mesmo aquilo que escrevem.

Do ponto de vista metodológico, *Teoria do romance* é um livro muito original: “ein geistesgeschichtliches Buch” (Lukács), que aparece, porém, quando sobre o romance domina de certa forma uma concepção de *geisteswissenschaftliche* (e na crítica da arte figurativa afirma-se cada vez mais a *Kunstwissenschaft* de Fiedler). Sua estrutura intrincada, muito complicada, está relacionada com o difícil ponto de equilíbrio entre as forças de diferentes tendências, por muitos lados opostas, em que histórica e culturalmente o livro se encontra. No que diz respeito à fase pré-guerra de Lukács, assume para a filosofia um papel bem mais marcado. Se antes ela permanecia, por assim dizer, imbricada na forma do ensaísmo literário, aqui – e explicita e atesta bem já a página de abertura do texto, escrito ainda, em *pathos* e estilo, à velha maneira – vem reconhecido o prestígio de ser sempre, “qual forma de vida, qual elemento que determina a forma e que dá conteúdo à poesia, [...] um sintoma da separação entre interno e externo, um sinal da diversidade essencial de eu e mundo, da desarmonia de alma e fazer”⁹⁴.

Mas, então, qual filosofia? Nesse ponto, *A teoria do romance* permanece uma girândola de contradições inexplicáveis. O até então interior da “vida” distante vem com suas “formas” em uma relação dinâmica totalmente desconhecida no passado. O componente que faz a diferença é a historicidade, terreno onde, não creio, suscitem dúvidas de que o condicionamento que revela procede principalmente da filosofia da história de Hegel. Ademais, o hegelianismo como problema, pelo menos negativamente, na função de uma alternativa ou tentação de rejeitar, não é jamais realmente ausente no Lukács pré-bélico. Ele contempla e põe como tema os esboços concernentes ao seu projeto fracassado do livro sobre o romantismo; a correspondência sugere contínuas leituras, confrontos, críticas: “ocupo-me novamente de Hegel” (11 de fevereiro de 1911), “Estou lendo Kant, Hegel, Plotino e os místicos” (02 de maio de 1911) etc. Primeiro, a amizade com Bloch, depois, talvez ainda, a atmosfera criada pelo fenômeno da chamada *Hegel-Renaissance*, flo-

94 LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, cit., p. 10 (reed., p. 22; trad., p. 57).

rescente em Heidelberg⁹⁵, contribuem, posteriormente, para empurrá-lo nessa direção; no manuscrito Dostoevskij, Hegel é tratado sem muito do emblema teórico do “espírito objetivo”; e as coisas vão um tanto mais longe, no momento da última reedição de *A teoria do romance*, em 1962-1963, Lukács sentirá ao escrever, exagerando muito, que já nesse momento o seu autor “tinha se tornado um hegeliano”.

Isso, tomado em geral, não corresponde à verdade. Verdade é, porém, seguramente, ao menos um aspecto: que, em consequência da diferente apreciação ora reservada a certas partes da filosofia de Hegel, muda o seu modo de enxergar e valorar as conexões internas entre os complexos problemáticos, categorias etc., claramente derivando sempre, em linhas de princípio, do mundo de cultura das “ciências do espírito”. Esteticamente, a mudança afeta o modo de tratamento das formas artísticas, na medida em que, do âmbito relativo à sua problemática, a ênfase desloca-se para aquele de sua historicidade. A velha questão por resolver, muitas vezes emergente na troca de cartas com Ernst, “como podem as formas ter uma história?”, levanta, pela primeira vez, uma solução pelo recurso à historicização das categorias estéticas, que faz com que elas venham não mais isolada e fixada de uma vez por todas, mas estudadas – tal como as estuda Hegel – na dinâmica do seu desenvolvimento. Pelo menos sob esse aspecto, a absorção dos princípios da filosofia hegeliana da história, a partir de então, por suas repercussões no campo estético, deixa em Lukács uma marca indelével.

Só que até aqui o hegelianismo continua longe de ser a sua inclinação filosófica dominante. Uma série de outros fatores culturais, ligados ao substrato da cultura centro-europeia do pré-guerra, age sobre ele na direção oposta, constrangendo o hegeliano à margem e dando a contributo um quê de incerto, de contraditório e até mesmo extremamente problemático. Em primeiro lugar, já sabemos que, apesar do título, em *A teoria do romance* a estética não é a questão principal. Quando Balázs chama a

95 Cf. HÖNIGSHEIM, R. *Zur Hegel-Renaissance im Vorkriegs-Heidelberg*, “Hegel-Studien”, Bd. 2, 1963, pp. 290-301; WEISSER, E. *Georg Lukács und die Heidelberger Hegelrenaissance*, “Hegel-Studien”, Bd. 24, 1989, pp. 204-14.

atenção sobre a importância do caráter “luciferiano” que Lukács atribui à arte, pretende justamente enfatizar como a sua concepção de arte, a sua estética, já transcende diretamente em direção à ética. Impossível prescindir dessa grande valorização da intenção ética do livro.

No momento em que o redigia, Lukács – observa com razão Tertulian – foi absorvido por problemas de ética e de filosofia da história. O grandioso esboço do desenvolvimento do gênero épico, contido em *A teoria do romance*, tinha, por objetivo, simplesmente abrir o caminho para abordar os grandes problemas morais e históricos que atraíam sua atenção. O elemento lírico das primeiras páginas, aqueles que glorificam a epopeia grega, e o tom messiânico daqueles que, no final, são dedicados a Dostoevskij, são exatamente motivadores dessa atração pela história e pela filosofia⁹⁶.

Em segundo lugar, não é de se considerar como uma circunstância desprezível, privada de consequências, que entre as mais vivas preocupações de Lukács em Heidelberg figure o estudo de Kierkegaard, crítico de Hegel, de modo que essa inclinação kierkegaardiana não abandonada termina com a contaminação e compromete, não pouco, também o justo entendimento da filosofia hegeliana da história. Cito novamente Tertulian:

Lukács mesmo aponta, em seu prefácio de 1962 à *Teoria do romance*, que a definição do presente, com fórmula tomada de empréstimo a Fichte, como “época da pecaminosidade consumada”, não significa um retorno de Hegel a Fichte, mas, ao invés, uma kierkegaardização da dialética histórica hegeliana⁹⁷.

Se a isso se soma, no Lukács de Heidelberg, a influência ainda mais forte do neokantismo, persistente até o fim – como visto acima – e que repele sem trégua as conquistas da dialética objetiva de Hegel, po-

96 Tertulian, N. *Georges Lukács. Étapes de sa pensée esthétique*, Le Sycomore, Paris 1980, p. 91. (Publicado no Brasil com o título *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.)

97 *Ibid.*, p. 100 (em referência à reed. de LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, cit., p. 13; trad., p. 50).

de-se ver que do que é essencial do hegelianismo *A teoria do romance* não conserva substancialmente outra coisa a não ser um emaranhado deformado qualquer de ideias. No todo triunfa em Lukács, a essa altura, uma convulsiva tensão ética acerca do agir: tensão que culmina precisamente com aquelas últimas páginas do texto a que se refere Tertulian, e onde Dostoevskij é apontado e celebrado não como romancista (“Dostoevskij não escreveu qualquer romance”), mas como um profeta da “segunda ética”, isto é, aquele que – de lá da “pecaminosidade consumada” do presente levanta-se “para anunciar o advento do novo”⁹⁸.

Embora ainda incerto quanto às perspectivas, o estado de espírito de Lukács parece aqui delinear-se claramente. Ele vive na convicção de que se está no declínio de uma época, perto de um ponto de viragem. Formado no clima de pessimismo e incômodo da cultura centro-europeia pré-guerra, já não crê que para o exortar desse clima, baste uma cultura contemplativa, mesmo na elevada acepção do kantismo:

O firmamento kantiano brilha sempre mais na obscura noite do puro conhecer, e nenhum dos viajantes solitários – e ser homem no mundo significa: ser sozinho – ilumina mais o caminho. E a luz interior apenas no próximo passo em diante confere a evidência da segurança, quer dizer – a sua aparência. De dentro nenhuma luz ilumina mais o mundo dos acontecimentos e a confusa estranheza da alma⁹⁹.

Tarefa da cultura torna-se agora aquela, bem mais desafiante, da construção de um mundo novo verdadeiro. Entende-se que, diante de tal tarefa, os fatos biográficos, a vida privada, passam a segundo plano; entende-se que, Lukács, também entre incertezas contínuas até cerca de metade de 1918, aceite finalmente pôr à parte também a sua carreira acadêmica. Para um intelectual do seu tipo, crescido em meio aos livros, não é certamente uma coisa de menor importância; trata-se antes de uma escolha sem volta. Dizemos em termos que será, em seguida, mais ou menos também a sua própria escolha: a escolha para a qual Lukács se

98 LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*, cit., p. 168 (reed., pp. 157-8; trad., p. 186).

99 *Ibid.*, p. 19 (reed., p. 30; trad., p. 64).

prepara tem o sentido não de uma superação do neokantismo em direção reacionário-imperialista (como é o caso, digamos, de Spengler ou de Klages), mas, justamente ao contrário, que com semelhante escolha renuncia, de uma vez por todas, a se inserir nas fileiras e entre as “vozes” – algumas tornadas célebres – da cultura centro-europeia da era do imperialismo. O episódio da mala que continha as suas cartas de Heidelberg, ali depositada no banco no momento da partida, e depois lá “esquecida”, é um indício revelador da vontade do autor de estender um véu do esquecimento sobre as fases do seu itinerário intelectual, tornadas para ele quase sempre estranhas, buscando apagá-las também, se possível, da memória.

III

APÓS O OUTUBRO: O LUKÁCS PROTO-MARXISTA

A crise causada pela Guerra Mundial põe fim a uma época. Sociedade e cultura saem estilhaçadas. Na sociedade abrem-se fraturas irremediáveis entre ideologias de classe; na cultura mudam de cima a baixo as direções e os parâmetros de julgamento. Lukács termina essa fase do seu aprendizado se desenvolvendo a reboque da cultura centro-europeia da era do imperialismo e inicia um caminho completamente novo, destinado, com mil voltas, a marcá-lo e acompanhá-lo para o resto da vida. Sobre o diversificado emaranhado de questões, de nenhum modo fácil de desvendar, que, nesse momento, o determina e que o envolve como pessoa, limitar-me-ei, em seguida, a um breve resumo do conjunto, selecionando apenas o que se revela essencial para a compreensão de como ele vive a precipitação da crise e como pessoalmente a enfrenta e resolve. Desafortunadamente, nessa empreitada, dispõe-se de pouca ajuda da literatura crítica, que, com poucas exceções, se repete, *mutatis mutandis*, a mesma atitude de hipercelebração do novo curso ao longo do qual Lukács já tinha se confrontado pelo período precedente. Para fazer, nesse momento, o suporte de toda consideração elogiosa, de toda a aprovação mais entusiástica (com os reflexos deformantes que veremos mais adiante), o seu protomarxismo é apresentado não como um giro, mas como uma etapa derivada logicamente das premissas dos seus ensaios juvenis: o que leva, desde logo – poderíamos dizer com o próprio Lukács de *Vorwort*, composto para a tardia reedição de *A teoria do romance* –, a “uma situação um pouco grotesca”, bastante semelhante àquela que verá se produzir mais tarde, por ocasião do debate sobre o

expressionismo dos anos de 1930, quando Bloch se servirá justamente de *A teoria do romance* para polemizar contra um Lukács que se converteu ao comunismo e já se tornou completamente marxista.

1. *A adesão/conversão de Lukács ao comunismo*

“Conversão” é por certo um termo capcioso, ambíguo, equívoco, uma vez que parece indicar um quê de repentino, um simples imediatismo. Na realidade, todo imediatismo mostra-se tão somente a quem observa de fora; o seu pano de fundo revela-o, ao invés, como o efeito de um processo mediado. Portanto, o processo que prepara, torna possível e provoca, nesse caso específico, a conversão de Lukács, deriva da longa crise interior gerada primeiramente nele, húngaro, como cidadão de uma nação sem independência, em seguida estilhaçada completamente com a catástrofe da guerra. De um golpe, a guerra – esse grande acontecimento da história europeia, essa primeira grande admoestação de seu aprendizado de homem e estudioso – o faz compreender a natureza de inconsistências e contrastes latentes na situação social. Enquanto quase todos os intelectuais alemães da época, de Simmel a Weber, como vimos, capitulam ante o chauvinismo da guerra, o húngaro Lukács – na esteira de Ady, do sindicalista Ervin Szabó e de poucos outros compatriotas – alinha-se imediatamente, com firmeza, contra a guerra. Lembrará na última autobiografia:

Estive desde o primeiro instante ao lado dos dissidentes [...]. Minha pátria, a monarquia dos Habsburgos, pareceu-me – comumente – uma loucura condenada à destruição. Nesse momento, tinha que pôr em risco a própria vida, participar do assassinato universal, de modo que esse obstáculo a um devir-humano continuasse a se conservar através da rigorosa, tola-mente rigorosa, ordem do Reich alemão. Tinha que se tornar individualmente assassinos, criminosos, vítimas etc. para fazer, dessa maneira, isso continuar e existir. Recusei tudo isso com veemência, mas esse radicalismo não tinha nada em comum com disposições pacifistas. Jamais vi na violência como violên-

cia abstrata um mal em si anti-humano¹⁰⁰.

De fato, não é para ele jamais apenas uma questão de pacifismo genérico, aquele no interior do qual, desde 1916, começa na Hungria a levar uma série de intelectuais influentes, até mesmo Babits, Jászi etc., criando assim o núcleo de um movimento antiguerra; o que distingue Lukács desse pacifismo genérico é a escolha internacional de campo. Em outro texto tardio, o prefácio de 1967 à coleção de ensaios *Művészet és társadalom* (Arte e Sociedade), ele próprio, fazendo referência à *Teoria do romance*, mas talvez também antecipando um pouco sobre a ligação efetiva das circunstâncias, recorda a situação nestas palavras:

Minha posição, ao contrário daquela da maioria dos pacifistas, era dirigida tanto contra as democracias ocidentais quanto as potências centrais. Via então na Guerra Mundial a crise de toda a cultura europeia; considerava o presente como a era da pecaminosidade consumada, nas palavras de Fichte (*Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*), como uma crise da civilidade, da qual se podia sair somente pela via revolucionária. Claramente, a minha visão do mundo tinha ainda uma base puramente idealista e em consequência a “revolução” só teria podido acontecer sob o plano moral¹⁰¹.

Naturalmente, quem se interroga sobre a “conversão” de Lukács não pode deixar de observar com interesse aqueles aspectos do seu anticapitalismo romântico juvenil, onde – como mostramos no capítulo

100 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 255 (reimpr., pp. 208-9; trad., p. 208). Muito significativo o seu estudo contemporâneo, iniciado em meados de 1915, mas não levado a termo, em torno do “entusiasmo” acrítico dos intelectuais alemães pela guerra. (LUKÁCS, G. *Die deutschen Intellektuellen und der Krieg*, in *Georg Lukács*, fasc. de “Text + Kritik”, n. 39-40, 1973, pp. 65-9; trad. in LUKÁCS, G. *La responsabilità sociale del filosofo*, a cura di V. Franco, M. Pacini Fazzi, Lucca 1989, pp. 15-21).

101 LUKÁCS, *Művészet és társadalom*, cit., p. 7 (trad. *Arte e società. Scritti scelti di estetica*, Editori Riuniti, Roma 1972, I, p. 10. A edição húngara do prefácio é reimpr. in LUKÁCS, *Curriculum vitae*, cit., pp. 320-34, com versão inglesa no fasc. de “The New Hungarian Quarterly”, *In memoriam György Lukács*, cit., pp. 44-56. (Publicado no Brasil com o título *Arte e Sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (Org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009).

anterior – vai cada vez mais se encaminhando uma grande tensão ética, capaz de causar a transformação da intolerância e insatisfações do passado em rebelião aberta. A fórmula *Linke Ethik zusammen mit Rechter Erkenntnistheorie* caracteriza de modo mais congruente, segundo Lukács, a sua própria posição na época de *A teoria do romance*: onde “ética de esquerda” comporta já uma implícita osmose da ética com a política, um ativismo no sentido daquele “idealismo ético”, “imediatamente à política” (propugnador, quer dizer, “a criação de tais instituições, que respondem o melhor possível ao ideal ético, e a eliminação de tais constituições, que contradizem a realização do ideal”), a que Lukács alude pouco depois, discutindo uma intervenção de Fogarasi na Sociedade para as Ciências Sociais, com referência explícita a Fichte:

Foi Fichte a exprimir pela primeira vez essa tomada de posição e com tal perfeição que até agora não foi superada por ninguém [...]. Nesse campo, o famoso *um so schlimmer für die Tatsachen* (“muito pior para os fatos”) tem uma consequência prática: ante as instituições não há jamais uma reivindicação tranquila que, quer dizer, elas não impeçam a dignidade autônoma do homem, a instância mais essencial da ética, da *Würdigkeit* kantiano-fichtiana [...]. O idealismo ético é uma revolução permanente contra a existência (*Sein*) como a existência, contra qualquer coisa que não alcance o ideal da ética; e como é revolução permanente, como revolução absoluta, é capaz de definir e de regular a direção de um desenvolvimento verdadeiro, que não chega nunca a um beco sem saída e não estagna nunca¹⁰².

102 LUKÁCS, G. *A konzervatív és progresszív idealismus vitája* (Sobre o idealismo conservador e progressista, 1918), in LUKÁCS, *Utam Marxhoz*, cit., I, pp. 181, 183-5 (ed. alemã em apêndice a *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagkreis*, cit., pp. 250-3; trad. de Massari, R. em apêndice a LÖWY, M. *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukács, 1909-1929*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 315-6, 318). A propósito, torna oportuna uma importância marginal. Jamais existiu um “fichtismo” de Lukács; as poucas, provisórias sugestões fichtianas recebidas por ele começam e terminam aqui. Há quem – sem fundamento – pretendeu estendê-las até incluso com *História e consciência de classe* (KALLSCHEUER, O. *Marxismus und Erkenntnistheorie. Eine politische Philosophiegeschichte*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1987, pp. 588 ss.), e quem fez dele, realmente, o modelo em geral do pensamento marxista de Lukács, como ROCKMORE, T. *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Temple University Press, Philadelphia 1992; *Fichte, Lask and Lukács' Hegelian Marxism*, “Journal of the History of Philosophy”, XXX, 1992, pp.

Mas, por política que seja essa ética, por revolucionários que sejam os seus propósitos (“mudar o mundo”), do quadro permanece, obviamente, excluído um repensar a fundo do seu fim ali, tão contrário com relação à teoria de Marx, ao marxismo. “Marxismo” significa, entretanto, coisas muito diferentes entre si. Uma coisa é a sugestão de certas teses marxistas, outra coisa é o marxismo como uma teoria. Aquele pouco do marxismo que chega indiretamente pelas mãos do Lukács pré-bélico é o reflexo de um anticapitalismo romântico genérico, não muito diferente do que circula em parte da cultura centro-europeia da época, ou o marxismo já cuidadosamente depurado, através do impacto revisionista, de todos os seus traços revolucionários (crítica da ideologia, luta de classes, dialética etc.), e assim, por exemplo, feito congruente com as indagações da sociologia contemporânea. Podemos falar, no máximo, de enunciados fragmentários que, mesmo no melhor dos casos (isto é, quando se sublinha a importância), mantêm sempre uma firme hostilidade de princípio ao marxismo como teoria, identificada com a teoria da velha metafísica. Em uma carta da segunda metade de novembro de 1910 a Babits, Lukács protesta contra a crítica a seu próprio livro sobre o drama moderno que apareceu na revista húngara “Renaissance”, onde a sua posição em face do ao materialismo histórico (“muito complexa e difícil de tornar em termos compreensível”, escreve) é simplificada a ponto de lhe fazer “passar por um seguidor de Marx”¹⁰³. Alguns anos depois, revendo a edição alemã do volume de Benedetto Croce *Teoria e história da historiografia*, com o qual em muitos pontos concorda, termina por dizer:

O fato de que o materialismo histórico, o método sociológico até agora mais significativo, tenha quase sempre se transformado em uma metafísica histórico-filosófica, não deve fazer esquecer o valor, que faz época, do método sob o qual ele se funda e do qual, simplesmente, até hoje, não tivemos uma ela-

557-77; *Fichte und Lukács's Hegel-Marxismus*, “Hegel-Jahrbuch 1995”, Akademie-Verlag, Berlin 1996, pp. 336-40), cujas excogitações fantasiosas foram desmontadas e ridicularizadas em seu tempo, sem cerimônia (*Lukács fichtiano?*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXII, 1993, pp. 345-7).

103 LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., pp. 164-5 (trad., p. 173).

boração clara. Nisso que Marx chama o problema da ideologia está – naturalmente despojado de sua formação conceitual metafísica e metodicamente vazia – o caminho que conduz à solução do problema por mim aqui indicado: o conhecimento daquilo que realiza necessariamente em conteúdos concretos as posições, formalmente condicionadas pela própria axiomática, das ciências do espírito objetivo¹⁰⁴.

Mais longe não se chega. Para um pensador como ele, mergulhado até o pescoço na ciência do espírito, a partir daí, de fato, claramente o marxismo *qua talis* não pode encontrar espaço algum, senão negativamente (crítica ao seu caráter reducionista); nem o marxismo como uma teoria, nem – o que quer que ele acredite – a metodologia marxista, a dialética, podem cumprir qualquer papel. Se alguma influência indireta de Marx ele alcança realmente, no texto sobre o drama, através das sugestões sociológicas da *Filosofia do dinheiro*, de Simmel, além disso, incapazes de penetrar e desmascarar o fenômeno da reificação, o marxismo figura, para ele, no máximo, como esse tipo de sociologia imperfeita. (Como afirma Lukács casualmente nas autobiografias, isto é, de ter se aproximado de Marx já antes da guerra, mesmo se for verdade, não se encontra efetivamente manifesto em nenhum dos seus trabalhos da época.) Somente após o Outubro soviético a questão do bolchevismo adquire também para ele forte notoriedade, em unidade com aquela do marxismo como arma ideológica. Desde então, não lhe oferecem mais subterfúgios, rotas de fuga ou tergiversações protelatórias; os acontecimentos históricos pressionam fortemente também na pátria (proclamação da República sob a égide de Mihály Károlyi, retorno a Moscou dos prisioneiros comunistas, liderados por Béla Kun); a escolha é, portanto, premente. A intelectualidade encontra-se frente a uma encruzilhada, mas com parte da alternativa praticamente obrigada:

104 LUKÁCS, G. *Filosofia della società e del diritto* [1915], no “Contemporaneo”, suplemento de “Rinascita”, 27 de junho de 1975, p. 25 (reimpr. in LUKÁCS, *Sulla povertà dello spirito*, cit., p. 149). A revisão aparece originariamente no “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, XXXIX, 1915, pp. 878-85 (citação da p. 884); ed. húngara in LUKÁCS, *Ifjúkori művek*, cit., pp. 624-34 (citações nas pp. 632-3).

Não se esqueça: tudo que acontecia [...] no meio de uma guerra mundial que tinha feito arruinar todo o mundo burguês, juntamente com os seus ideais, a imaginária segurança anterior a 1914, uma guerra que obrigava a todos a repropor o problema da sensatez ou da insensatez também da própria vida privada [...]. Para cada um de nós, cuja história chegava a essa encruzilhada, a demanda se fazia pessoal, íntima: que posição assumir, se a minha própria existência deve ter um sentido, com relação a essa alternativa?¹⁰⁵

Assim, depois de algumas hesitações iniciais, nesse momento, Lukács resolve derrotar *o impasse*, e não por obra de um convencimento imediato, mas sob o aceno da aceleração dos tempos; com aquela que parece uma decisão “repentina”, tomada quase *a despeito de suas próprias convicções* e ainda surpreendente para todos, tal é a rapidez da passagem (“de Saulo a Paulo”, na formulação um pouco surpresa de Anna Lesznai). Esse seu corte, de nó gordiano, evoca uma curiosa anedota. Lukács teria se escondido, em companhia de Fogarasi, em um comício de propaganda comunista realizado por László Rudas; ambos teriam rapidamente se afastado, repletos de desgosto, para retornar depois, com suas próprias pernas, arrependidos, em virtude da seguinte argumentação: que, desde que a escolha do comunismo devesse ser feita, valia mais fazê-la imediatamente¹⁰⁶. Em meados de dezembro de 1918 Lukács entra assim para o Partido Comunista húngaro, fundado menos de um mês antes.

105 LUKÁCS, G. *Der grosse Oktober 1917 und die heutige Literatur* [1967], no seu vol. *Russische Literatur, Russische Revolution*, hrsg. von E. Grassi, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1969, pp. 150-1 (*Il marxismo nella coesistenza*, trad. di M. Dallos/A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 38-9).

106 O episódio, narrado pelo próprio protagonista a C. CASES (*L'uomo buono*, no volume, sob meus cuidados, *Il marxismo della maturità di Lukács*, Prismi, Napoli 1983, pp. 17-8; reimpr. em CASES, C. *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, p. 101), foi relatado por seus biógrafos (HERMANN, I. *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, Corvina, Budapest 1985, p. 78; KADARKAY, A. *Georg Lukács: Life, Thoughts, and Politics*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1991, p. 201) sobre a base de um documento do Arquivo do PCU de Budapest; FOGARASI, por sua vez, explica “como tornaram-se comunistas” (*Hogyan lettem 1918 november havában kommunistai*) em um manuscrito do seu *Nachlaß* que se conserva, ainda em Budapest, na Biblioteca da Academia húngara de ciências.

É claro que essa superação prática do *impasse* não deixava de todo em aberto as questões teóricas. Os escritos de 1918-1919¹⁰⁷ atestam o quanto o biênio é teoricamente um período de grande incerteza e confusão subjetiva para Lukács. Além do que, do compreensível estado interior de dispersão provocado pela escolha, bem como da ausência de uma preparação ideológica adequada, ele se ressentia do fato de que, nele, atuam em conjunto tendências espirituais opostas, influências ecléticas (do anarcossindicalismo de Szabó, das primeiras leituras estimulantes de Luxemburgo etc.) ou mal combinadas, ou, o que é ainda pior, justapostas sem coordenação. Por último restam-lhe dúvidas não esclarecidas sobre importantes problemas, tais como aqueles ético-políticos (*O Bolchevismo como problema moral*, 1918) e aqueles político-organizacionais (relação entre *Partido e classe*, 1919).

Na verdade, sob o plano teórico, a verdadeira “conversão” de Lukács, a sua conversão ideológica radical – a única que de qualquer forma aqui nos interessa – não intervém exceto quando, em virtude do recurso à filosofia da história como “critério decisivo da tática socialista”, ele encontra um modo de salvaguardar-se da hipoteca do refreamento da política na ética. Do socialismo – argumenta em *Tática e ética*, primeiro dos escritos reunidos no volume homônimo de 1919 – a

107 A coleção completa deles, com textos inéditos, está in LUKÁCS, G. *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918-1919*, a cura di M. Mesterházi, Magvető Kiadó, Budapest 1987. Informações sobre a cultura do biênio fornecem KETTLER, D. *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-19*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1967 (depois revisado e organizado pela ed. norte-americana, com o título *Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolutions of 1918/19*, “Telos”, n. 10, 1971, pp. 35-92), e KÖPECZI, B. *Lukács in 1919*, “The New Hungarian Quarterly”, XX, 1979, n. 75, pp. 65-76 (reimpr. em *Hungarian Studies on György Lukács*, ed. by L. Illés/F. József/M. Szabolcsi/I. Szerdahelyi, Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, I, pp. 106-15). Estrutura e método da teoria política juvenil de Lukács a partir dessa fase foram objeto de reconstruções tão detalhadas que, em seguida, não supõe difundi-los em muitos detalhes; recordo apenas KAMMLER, J. *Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1974 (sobre isso, como sobre outras teses, Cf. A resenha de STEIGERWALD, R. *Aspekte der bundesdeutschen Lukács-Rezeption*, in *Geschichtlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács*, hrsg. von M. Buhr/J. Lukács, Akademie-Verlag, Berlin 1987, pp. 145-57).

filosofia da história mostra em perspectiva o sentido:

O verdadeiro critério pode ser *exclusivamente* o estabelecer se o modo de agir em um caso determinado serve para realizar esse objetivo, ou seja, o sentido do movimento socialista, e assim [...] devem ser declarados bons todos os meios pelos quais esse processo de filosofia da história é despertado para a consciência e para a realidade, e, maus, pelo contrário, todos os meios que obscurecem essa consciência¹⁰⁸.

Certamente, porque a luta não cede aos vantajosos padrões, e não se embota nos seus valores, nem aspira ao nível da *Realpolitik*, tem de ter sempre como modelo o “problema ético”, aquilo que tem e que se faz, no indivíduo singular, “com a consciência moral e a consciência da responsabilidade”. Mas, não é verdade que entre as duas coisas haja oposição; ou pelo menos, não é verdade que o rigor da ética crie a oposição insuperável.

Na verdade [...], se a ação do singular, determinada exclusivamente por motivos éticos, penetra no campo da política, a sua correção ou falsidade objetiva (do ponto de vista da filosofia da história) não pode ser indiferente nem mesmo em um nível ético¹⁰⁹.

Nesse momento, a superação das leis éticas ordinárias passa para Lukács através daquela teoria da “segunda ética”, que – sabemos – ele tem provisoriamente amadurecido, amadurecendo também, juntamente, critérios comportamentais de acordo com a justificação histórico-filosófica da revolução socialista. Sintomática desse momento-chave do seu desenvolvimento é a página com a qual o pequeno texto se conclui. “A auto-reflexão ética”, escreve o autor (com referência à tese formulada

108 LUKÁCS, G. *Taktika és etica* [1919], in *Forradalomban*, cit., p. 127 (ed. alemã in LUKÁCS, G. *Schriften zur Ideologie und Politik*, hrsg. von P. Ludz, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1973³, p. 4; reimpr. in *Frühschriften II, Werke*, Bd. 2, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1968, p. 48; trad. in LUKÁCS, G. *Scritti politici giovanili, 1919-1928*, trad. di P. Manganaro/N. Merker, Laterza, Bari 1972, p. 7)

109 *Ibid.*, p. 129 (ed. alemã, p. 7; reimpr., p. 49; trad., p. 10)

no romance *Das Fahle Roß* de Boris Savinkov, dirigente de grupos terroristas durante a Revolução Russa de 1905), nos mostra que “existem situações – situações trágicas – nas quais é impossível agir sem atrair para si uma culpa”. Por exemplo, segundo Savinkov:

matar não é permitido, é pecado incondicional e imperdoável. Não é “permitido” fazê-lo, mas, todavia, “deve” ser feito [...]. Para expressar esse pensamento sobre a maior das tragédias humanas com as incomparavelmente belas palavras de *Judith* de Hebbel: “E se Deus tivesse posto o pecado entre mim e a ação que me tenha sido imposta, quem sou eu para que possa libertar-me dele?”¹¹⁰.

Somente nesse quadro problemático entende-se corretamente a “conversão” de Lukács. São as consequências da crise revolucionária real, do avanço produzido pela Revolução de Outubro (não pela revolução “ética” de *A teoria do romance*), que modificam de *emblée* as cartas na mesa. Ao jovem Lukács antibelicista sem hesitações, desconfiado da forma da “democracia ocidental”, “em nada disposto a – lembra-nos em *Pensamento vivido* – aceitar como um ideal o parlamentarismo inglês” e, todavia, ainda incapaz de entrever uma alternativa ao estado de coisas existente, o Outubro soviético aparece como um raio de luz, como uma revelação (que se enxerta, ao revés, sobre os temas da formação anterior: ética subversiva, Dostoevskij, etc.). Cito suas próprias palavras na autobiografia:

a revolução de 1917 atingiu-me tão fortemente, porquê de um golpe parecia no horizonte que as coisas também podiam ser

110 *Ibid.*, p. 132 (ed. alemã, pp. 10-1; reimpr., pp. 52-3; trad., p. 14). Em Lukács, a primeira aparição do “problema Hebbel” se dá com a carta a Paul Ernst, de Heidelberg, de 4 de maio de 1915, não coincidentemente perto do início do projeto Dostoevskij, e onde – se bem que ainda apenas abstratamente – afronta a questão dos deveres do homem político, do revolucionário: “Quem – para salvar a alma – tem de ter sacrificada justamente a alma: deve encontrar, movendo-se a partir de uma ética mística, políticos sem experiência real e violar o mandamento absoluto, que não é uma obrigação em relação às estruturas, o ‘Não matarás’. Mas, no seu núcleo essencial último está um problema antiquíssimo, que a Judith de Hebbel exprime talvez nos termos mais precisos” (LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 352; trad., p. 360). Cf. também KARÁDI, *Lukács’ Dostojewski-Projekt*, cit., pp. 130-1.

diferentes. Seja o que fosse a atitude em relação a essa “diversidade”, essa “diversidade” transformou a vida interior de todos nós, de uma parte notável da minha geração¹¹¹.

Em especial, e pessoalmente nele, ela assinala um ponto sem volta. “A evolução Comunista – reconfirma a autobiografia – é certamente o maior ponto de viragem, o êxito evolutivo da minha vida”¹¹². Nasce dali um novo homem. Nas escolhas, nas ideias, nos comportamentos, nos fatos, muda tudo nele. Mudam até mesmo as relações pessoais com amigos e companheiros de vida. Para dar apenas dois exemplos: as relações com Balázs terminaram praticamente de imediato após a coleção do volume de escritos que, em 1918, Lukács publica com seu apoio¹¹³; se ativam e se agitam em vez, por algum tempo, aquelas com Jozséf Révai, um dos jovens seguidores do partido que vêm fazendo as coisas ao lado de Lukács. Os acontecimentos imediatamente posteriores aumentam ainda mais as ocasiões de embaraço no novo estado de coisas. Passa apenas alguns meses da sua entrada no partido e, como efeito remoto da Revolução de Outubro, a revolução húngara de 21 de março de 1919 instaura a República dos Conselhos, destinada a durar cerca de quatro meses e meio, até 1º de agosto. E dessa importante experiência (certamente um intervalo de curta duração, destroçado pelo nascer da reação

111 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., pp. 69-70 (reimpr., p. 72; trad., pp. 53-4).

112 *Ibid.*, p. 262 (reimpr., p. 212; trad., p. 214). Cf. a formulação semelhante (“einzige große Krise”) da sua carta a Frank Benseler de 27 de abril de 1961, cit. por KAMMLER, *Politische Theorie von Georg Lukács*, cit., p. 104n. Mas já antes, em uma carta a Balázs, de janeiro de 1940: “Der Eintritt in die kommunistische Partei bedeutete für mich eine gründliche Revision aller meiner Anschauungen über die Wirklichkeit” (*Balázs Béla levelei Lukács Györgyhöz. Egy szövetség dokumentumai*, a cura di J. Lenkei, MTA Filozófiai Intézet, Budapest 1982, p. 183).

113 LUKÁCS, G. *Balázs Béla és akiknek nem kell* (B. Balázs e aqueles que não querem saber dele), Kner, Gyoma 1918, pp. 121. Razões amplas tanto das suas afinidades até aquele momento - plenamente reconhecidas também por Lukács no prefácio ao livro – como do seu afastamento recíproco posterior oferecem FEHÉR, F. *Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution 1918*, in *Die Seele und das Leben*, cit., pp. 131-76; LENKEL, J. *Béla Balázs and György Lukács: Their Contacts in Youth*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., I, pp. 66-86; ZSUFFA, J. *Béla Balázs: The Man and the Artist*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987, pp. 33 ss., 63-4, 67-8, 100, 141, 162, 285 ss. e *passim*.

internacional, mas nem por isso menos significativo) Lukács se tornou imediatamente parte muito ativa: é aceito no Comitê Central do partido, nomeado membro do comitê editorial do seu órgão, o “Vörös Újság” (Jornal vermelho) e, principalmente, cumpre a função de vice-comissário no Comissariado para a Educação Pública¹¹⁴, cargo do qual dependem, substancialmente, todas as decisões institucionais referentes à vida artística e cultural húngara. Uma grande parte da liderança permanece dessa forma, praticamente, nas mãos de Lukács.

Que posição de destaque ele ocupa durante os acontecimentos da República dos Conselhos provam bem os fatos com os quais trabalha imediatamente e realiza, por parte da organização de que é responsável, um vasto plano de reformas, segundo as duas direções seguintes: 1) fazer uso de todas as melhores forças dispostas a lutar pela renovação, em sentido progressista, da vida cultural do país; 2) ater-se firmemente em todos os campos, desde o setor escolar até aquele de bibliotecas, da literatura à música, com critérios rigorosos de competência.

Lukács mostra uma extraordinária capacidade de mobilização das forças intelectuais progressistas existentes. O seu é, de todos os comissariados, o único de cima a baixo renovado a fundo. Passam então a fazer parte dele, ou colaboram desde fora, notáveis personalidades progressistas da cultura e da arte, à frente os membros do Círculo Dominical. De modo que, Fogarasi, filósofo, torna-se o responsável pela parte da escola superior; a direção do ensino fundamental e médio é assumida pelos professores antes mesmo insígnos no movimento de luta pelas reformas sindicais; o grupo de trabalho reunido em torno do recém-falecido Szabó (homem de grande cultura, bibliófilo experiente, diretor desde 1911 da Biblioteca Central de Budapest) provê melhorias o setor de bibliotecas; enquanto no campo das artes colaboram com os comunistas, mesmo quando pessoalmente não são, os melhores homens, como o poeta

114 LUKÁCS, G. *Autobiographie inédite* [1941?], em apêndice à sua seleção de artigos *Littérature, philosophie, marxisme, 1922-1923*, ed. por Löwy, M. Presses Universitaires de France, Paris 1978, pp. 149-50 (infelizmente não republicada, como toda outra intervenção em linguagem não-alemã, no volume das *Werke* que reúne os seus *Autobiographische Texte*).

e jornalista Andor Gábor, Balázs, Antal, Kernstok e seus simpatizantes. Ruidoso o revezamento no setor da música, onde, com Ernő Dohnányi, encontram-se os nomes dos mestres do calibre de Béla Bartók e Zoltán Kodály, e também naquele da literatura, onde a participação se estende desde os colaboradores de “Nyugat” até os jovens Lajos Kassák e Tibor Déry. É, em suma, alcançado esse grande resultado, que independentemente da observância ou não, nos singulares, da fé comunista, o melhor da cultura húngara põe-se absolutamente a serviço da política cultural da República, da proclamada “ditadura do proletariado”. Sua liderança naturalmente mostra-se boa – em paralelo com o desígnio e a vontade de Lenin – para dar aprovação “oficial” a qualquer corrente de pensamento ou a qualquer movimento artístico-cultural; mesmo que o seu próprio gosto pessoal Lukács, não diferentemente de Lenin, silencie ou cegue, como no caso do espaço por ele deixado para a atividade do grupo Kassák e para seu periódico, “Ma” (Hoje), de orientação filoexpressionista.

O Comissariado para a Educação Pública – declara uma vez, em reação aos ataques sectários movidos contra sua política cultural – não pretende apoiar oficialmente a literatura de qualquer escola ou qualquer partido que seja. O programa cultural comunista distingue apenas entre boa ou má literatura, e não está disposto a deixar de lado um Shakespeare ou um Goethe, porque estes não são escritores socialistas. Mas, não está nem mesmo interessado a deixar a via livre ao diletantismo artístico sob o pretexto de que se trataria de arte socialista. A política cultural comunista consiste no fornecer ao proletariado a melhor e mais pura arte, não permitindo que seu gosto seja corrompido pela política da cúpula, reduzida a nada mais do que um instrumento político. A política é apenas o meio, a cultura o fim¹¹⁵.

115 LUKÁCS, G. *Felvilágosításul* (Esclarecimentos), “Vörös Újság”, 18 de abril de 1919 (reimpr. in *Forradalomban*, cit., pp. 105-6, que aqui traduzo da citação que dele faz KÖPECZI, *Lukács in 1919*, reimpr. cit., p. 112; na versão francesa do volume *La République des Conseils. Budapest 1919*, com pref. de Gaucheron, J. Les Éditeurs français réunis, Paris 1979, pp. 155-6, ele é relatado em conjunto com outra intervenção publicista de LUKÁCS, *La prise de possession effective de la culture*, de “Fáklya”, 20 de abril de 1919, *ivi*, pp. 24-6). Sobre o tema específico “Cultura e República dos Conselhos”, cf. também, de LUKÁCS, as duas entrevistas de 1969 para o periódico

Não é certamente um acaso que Lenin imediatamente saúde com entusiasmo a formação da República dos Conselhos na Hungria e seja de imediato positivamente surpreendido com as medidas organizacionais tomadas lá¹¹⁶, chegando até a admitir que “no campo da organização o proletariado húngaro [...] já superou” e “deu ao mundo um exemplo ainda melhor que aquele da Rússia soviética”. Quanto a Lukács, não há dúvida: o homem novo, o intelectual “convertido”, fornece excelente prova de si mesmo como um homem de governo. (Erros o governo realiza, eventualmente, no campo das diretrizes da política agrícola, corrompido por um sectarismo igualmente irracional e irrealista.) Mas, num curto espaço de tempo, a ditadura do proletariado não tem como se consolidar; mesmo antes que se observem os seus efeitos, a reação a esmaga e sufoca, instaurando o terror branco. Com outros compatriotas militantes da revolução, Lukács encontra refúgio em Viena.

2. No exílio em Viena: o marxismo de “História e consciência de classe”

Viena não é Heidelberg. Lukács não respira ali a mesma atmosfera, não experimenta lá a mesma vitalidade, ainda que passem muitas figuras de prestígio (entre 1923 e 1924 até Gramsci reside temporariamente por alguns meses). Independentemente das divergências de fundo, da trama cultural, das relações de vida, o exilado encontra-se a viver como exilado, em um ambiente hostil, como perseguido, arriscando a todo momento a expulsão ou a detenção; quando, no final de novembro de 1919, a pedido das autoridades húngaras, é detido e ameaçado de repatriação (que equivaleria a uma sentença de morte), para a sua libertação foram obrigadas a

“Társadalmi Szemle” (húngaro) e, para a televisão húngara, ao diretor Kovács (depois em “Kritika”, 1972, n. 5), traduzido respectivamente in LUKÁCS, G. *Cultura e potere*, a cura di C. Benedetti, Roma 1970, pp. 105-12, e in LUKÁCS, *L'uomo e la rivoluzione*, cit., pp. 67 ss. Naturalmente, não falta nem mesmo nessa circunstância quem tenha o descaramento de caluniar essa linha da política cultural para “uso do terror na literatura e nas artes” (TÖKES, R.L. *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic: The Origins and Role of the Communist Party of Hungary in the Revolutions of 1918-1919*, Praeger/Pall Mall Press, New York-Washington-London 1967, p. 179).

116 LENIN, V.I. *Saluto agli operai ungheresi* (29 de maio de 1919), in *Opere complete*, Ed. Rinascita/Editori Riuniti, Roma 1954-70, XXIX, pp. 353-7.

subir alto as vozes de Thomas Mann, Beer-Hofmann e outros intelectuais. Quase completa é a sua estranheza, também clandestina, para com a Hungria de Horthy, na década de 1921 a agosto de 1931 esmagada sob a pressão do governo ultrarreacionário do Conde István Bethlen; mais frágil, insegura, fonte de mais desorientação que de apoio, pelo menos até meados daquela década, é a sua relação com o grupo de outros exilados em Viena, apesar de uma aparência de Círculo Dominical se reconstituir desde os últimos meses de 1920.

Os anos de Viena têm importância sob o perfil formativo e operativo de Lukács, por sua extensa leitura, pelo aprofundamento progressivamente mais sério do marxismo, por suas inúmeras colaborações em revistas de língua alemã ou húngara (como “Kommunismus”, “Die Rote Fahne”, “Proletár”, “Új Március”, “100%” etc.) e, especialmente, pela construção do livro que lhe dará fama, *História e consciência de classe*¹¹⁷: uma produtividade política e culturalmente impregnada de princípios utópico-extremistas, no início – por exemplo, nos ensaios de “Kommunismus” – em larga medida, ainda dominado de formulações próprias a um marxismo de manual, quando não, de pesados resíduos do seu anterior “anticapitalismo romântico”.

“Construção” é o termo descritivo adequado da gênese de *História e consciência de classe*. Preparado e publicado em 1922-1923, o livro, de fato, não resulta de um projeto estruturalmente unitário, mas da reunião de uma série de ensaios escritos entre 1919 e 1922, com a adição, para a ocasião, de dois outros, e mais meditados, *A reificação e a consciência do proletariado* e *Observações metodológicas sobre a questão da organização*. Saltam imediatamente aos olhos que são de evidente qualidade. Ele é o excepcional – embora imaturo – produto

117 LUKÁCS, G. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik Verlag, Berlin 1923 (repr. Red Star Press, London 1997; agora in LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., pp. 161 ss.; trad. de G. Piana, Sugar, Milano 1967). Alerto de uma vez por todas que da pouca confiada versão italiana serviram-me, onde necessário, os retoques e as modificações do caso. (Publicado no Brasil com o título *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.)

de circunstâncias excepcionais, irrepetíveis (para a expectativa, típica do comunismo de esquerda de então, de um “grande salto revolucionário” em escala mundial), de não mitificar, apesar disso, como um *unicum* descolado de outras *tentamina* marxistas do gênero: pense-se, logo antes, no *Einführung in die Marxsche Philosophie* de Fogarasi¹¹⁸, colaborador também de “Kommunismus”, nesse meio-tempo, tornou-se editor-chefe da “Rothe Fahne”, e que, sem dúvida, revive trocas vienenses de opiniões pessoais com Lukács, e, daí em diante, mas dessa vez sem nenhuma relação de influência com Lukács, em *Marxismo e filosofia* de Karl Korsch¹¹⁹, que o mesmo Fogarasi avaliará favoravelmente¹²⁰. Enquanto que, de fato, nesse caso Troeltsch, por exemplo, sobre o fundamento da matriz do seu historicismo irracionalista (legado da afinidade jamais cancelada com as “ciências do espírito”), se alinha àqueles do marxismo que como ele se livram da “última forma da teoria da história sociológico-positivista praticamente relevante”¹²¹, eles descobrem, ao contrário, uma teoria da sociedade e da história contrastante no princípio, com sua racionalidade desenvolvida, de qualquer possível forma de positivismo. São, porém,

118 FOGARASI, B. *Bevezetés a marxi filozófiába*, Europa, Wien 1922. Cf. as observações a respeito de KARÁDI, É. *Vorwort* à sua edição de FOGARASI, B. *Parallele und Divergenz (Ausgewählte Schriften)*, MTA Filozófiai Intézet, Budapest 1988, p. 22 (“Der Auffassung von Lukács am nächsten stand Fogarasi in den Wiener Emigrationsjahre 1920/21”); de GABEL, J. *Mannheim et le marxisme hongrois*, Méridiens Klincksieck, Paris 1987, p. 34 (segundo o qual, frequentando os dois “le même milieu”, permanece “difficile l’établissement des priorités intellectuelles”); e de CONGDON, *Exile and Social Thought*, cit., pp. 56-7 (“Acknowledging his debit to Lukács, Fogarasi presented there a clearly-stated précis of the soon to be published *History and Class Consciousness*”).

119 KORSCH, K. *Marxismus und Philosophie*, Hirschfeld, Leipzig 1923 (reed., Europa Verlag, Frankfurt-Wien 1966; trad. de G. Backhaus, Sugar, Milano 1966). De uma entrevista à esposa Hedda (*Memories of Karl Korsch*, “New Left Review”, n. 76, 1972, pp. 40-1) resulta que Korsch descobre somente depois, in *Storia e coscienza di classe*, ideias similares às suas; e que, durante os cursos dele sobre marxismo tidos posteriormente em Berlim, os dois terão também possibilidade de discutir juntos muitas vezes. (Publicado no Brasil com o título *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008).

120 A recensão aparece in “Die Internationale” (1924, n. 7, pp. 414-6), sendo reimpressa in FOGARASI, *Parallele und Divergenz*, cit., pp. 118-22.

121 TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, cit., p. 149 (trad., I, p. 182). No longo § 4 do III capítulo, sobre “dialética marxista”, explica depois em detalhes como a dialética de Marx é deformada, ou seja, “naturalizada” e “economicizada” (pp. 314 ss.; trad., II, pp. 101 ss.).

relevantes as diferenças entre elas. Nessa tarefa de renovação do marxismo, de retorno às suas potencialidades ainda inexploradas, Lukács ocupa, sem a menor dúvida, um lugar muito acima dos outros dois neófitos marxistas que estão ao lado. É uma diferença na capacidade de penetrar os problemas teóricos. A primeira coisa paradigmática nele, o papel socialmente progressista atribuído à filosofia de Hegel. Já alguns dos seus ensaios de “Kommunismus” deixam transparecer um Hegel de conotações e perspectivas muito diversas em relação àqueles encontrados em seu Hegel de Heidelberg. Lembro-me apenas o parágrafo conclusivo de seu mais conhecido entre aqueles ensaios, *Alte Kultur und neue Kultur*:

A ideia do homem como fim em si – a ideia básica da nova *Kultur* – é, na verdade, o legado do idealismo clássico do século 19. A verdadeira contribuição da era capitalista à construção do futuro consiste em ter criado a possibilidade do próprio colapso e da construção do futuro de suas ruínas. Como o capitalismo cria por si os pressupostos econômicos de sua destruição, como cria por si as armas espirituais da crítica por meio da qual o proletariado o destruirá (a relação Marx-Ricardo), analogamente, na filosofia de Kant até Hegel surge a ideia da nova sociedade, chamada necessariamente a produzir a sua aniquilação¹²².

História e consciência de classe vai além dessa perspectiva em duas direções. Por um lado, porque, com suas repetidas críticas ao kantismo e ao neokantismo, incluindo até Lask, separa claramente Kant de Hegel, idealismo subjetivo de objetivo, assumindo por isso mesmo, para Lukács, o sentido de uma autocrítica, de um acerto de contas com seu passado pré-marxista; por outro lado, por causa do ressurgimento idealístico-objetivo do hegelianismo serve como meio polêmico direto contra os atrasos filopositivistas do marxismo, que, tão empobrecido, ocultado, vulgarizado, veio perdendo por décadas sua força de teoria. Nesse momento, justamente a teoria, ou melhor, a centralidade que através da

122 LUKÁCS, G. *Alte Kultur und neue Kultur*, “Kommunismus”, I, 1920, p. 1549 (reimpr. in LUKÁCS, G. *Politische Aufsätze*, hrsg. von J. Kammler/F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975-79, I, p. 150; trad. in LUKÁCS, G. *Cultura e rivoluzione: saggi 1919-1921*, a cura di G. Spagnoletti, Newton Compton, Roma 1975, p. 171).

teoria, no marxismo, deve ter a “estrutura conceitual interna” de *O Capital*, modelo de todo o conhecimento acerca da “totalidade concreta”, alma de um extremo a outro da pesquisa do livro.

Daí as suas famosas inovações em relação à tradição marxista dominante na Segunda Internacional. Contra o marxismo passivo, fatalista e determinista daquela tradição, aqui o acento recai precisamente sobre as características opostas, sobre a consciência, sobre a subjetividade, sobre a prática, pois o objetivo não é aceitar, mas revolucionar o mundo. Do mesmo modo, a dialética já está de todo a operar no livro. Reivindica com energia que *contra* todas as formas de sociologismo vulgar (legado último da Segunda Internacional) e toda forma de revisionismo à Bernstein, ambos antidialéticos, existem as categorias hegelianas de “totalidade” e “mediação”, nesse momento só na acepção especificamente marxiana de “totalidade concreta”¹²³. Sempre que reconhecíveis e fecundas as características próprias da dialética (influência exercida pela mediação sobre a imagem do mundo, identidade entre processo dialético e desenvolvimento histórico). Sua principal função, aquela de representar o fenômeno da reificação (tema já tinha sido foco dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, mas, por outro lado, ainda não tornado público quando Lukács se ocupa dele), isto é, a essência da estrutura de mercadorias das relações entre os homens na organização capitalista da sociedade. O motivo pelo qual *História e consciência de classe* deixa sem dúvida uma marca não indiferente na história do marxismo é que a partir daí inicia uma maneira diferente de olhar o marxismo como filosofia. Já as afirmações dos dois primeiros capítulos, *O que é o marxismo ortodoxo* e *Rosa Luxemburgo como marxista*, por causa da sua novidade produzem escândalo. O início do ensaio sobre Luxemburgo merece ser relatado por extenso:

Não é o predomínio dos motivos econômicos na explicação

123 Cf. MÉSZÁROS, I. *Lukács' Concept of Dialectic*, The Merlin Press, London 1972, pp. 61 ss. (ensaio originalmente editado no volume coletâneo *Georg Lukács: The Man, his Work and his Ideas*, ed. by G.H.R. Parkinson, Vintage Books, New York 1970, pp. 64 ss., e parcialmente traduzido na antologia de ensaios, sob meus cuidados, *Lukács*, Isedi-Mondadori, Milano 1979, pp. 141 ss.). (Publicado no Brasil com o título *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013).

da história que distingue de modo decisivo o marxismo da ciência burguesa, mas todo o ponto de vista. A categoria da totalidade, o domínio unilateral, determinante do todo sobre as partes é a essência do método que Marx tinha recuperado de Hegel e originalmente reformulado como fundação de uma ciência completamente nova. A separação capitalista do produtor do processo global de produção, o fracionamento do processo de trabalho em partes que é operado sem ter em conta a especificidade humana do trabalhador, a atomização da sociedade em indivíduos que produzem desordenadamente, fora de qualquer plano e qualquernexo etc., devia necessariamente influenciar profundamente também o pensamento, a ciência e a filosofia do capitalismo. E o aspecto radicalmente revolucionário da ciência proletária não reside apenas no fato de que ela contrapõe conteúdos revolucionários à sociedade burguesa, mas, em primeiríssimo lugar, na essência revolucionária do método.

Passagem encerrada por uma frase espaçada para exaltar nela a relevância: “O domínio da categoria de totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência”¹²⁴. Agora, que a prioridade pertencente no marxismo à metodologia mostra como e quanto pesa nas costas em Lukács o legado hegeliano, a tradição que no hegelianismo descende da expressão transportada da *Fenomenologia do Espírito*, “a verdade é o todo”. Se, de fato, a realidade é uma totalidade, nesse caso, o ponto central fundante se torna evidente: examinar e estudar quais relações com a totalidade as classes sociais possuem. Proletariado e burguesia são, ambos, partes de um todo, mas não com as mesmas relações; porque, enquanto a parte burguesa é uma parte que permanece parte, com interesses de parte, o proletariado é a classe que, naturalmente, concorda em aspirar ao todo. Núcleo nevrálgico da exposição que do problema de Lukács, referindo-se a Hegel, é o conceito de proletariado como sujeito-objeto idêntico. Todos sabem que na filosofia de Hegel o espírito opera como motor de todo o desenvolvimento da realidade, como aquela força que move, dá-se suas determinações, se objetiva na exterioridade

124 LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, cit., p. 39 (reimpr., p. 199; trad., pp. 35-6).

(tanto natural como social), e que depois, no final do processo retorna para si mesmo, fazendo parecer que as determinações aparentemente objetivas do espírito são ao invés idênticas com seu próprio ser, com a sua subjetividade. É nesse sentido que para Hegel o espírito é um sujeito-objeto idêntico.

Sob a ótica do método, Lukács mantém o tronco nevrálgico das argumentações de Hegel. Só que, em vez de colocar como fundamento do processo o sujeito fantástico do espírito, isto é, um mito, uma teologia disfarçada, ele põe como fundamento a concretude real e histórica do proletariado como classe. Por um lado, o proletariado é objeto, na medida em que, quando o operário trabalha, o seu trabalho, conforme a teoria do valor-trabalho de Marx, entra como elemento constitutivo do valor igualmente a todos os outros elementos da mercadoria, o que faz dele, operário, nada mais do que uma mercadoria entre outras mercadorias; por outro lado, a mercadoria que ele é, é uma mercadoria *sui generis*, dotada também de vontade e de consciência, incluindo a consciência de classe. Aqui, em torno desse complexo problemático, Lukács escreve os capítulos mais notáveis e apaixonantes do livro, como os dois centrais, *Consciência de classe* (1920) e *A Reificação e a consciência do proletariado* (1922), que mostra ser capaz de extrair autonomamente da doutrina de Marx (especialmente das páginas do primeiro volume de *O Capital* sobre o fetichismo da mercadoria) toda a problemática da alienação presente nos *Manuscritos de 1844*.

A essência da estrutura da mercadoria [...] – diz ele – consiste no fato de que uma relação, uma relação entre pessoas que recebe o caráter de coisificação e depois uma “objetividade espectral” que oculta na sua legalidade autônoma, rigorosa, aparentemente conclusa e racional, todos os traços da própria essência fundamental: a relação entre homens¹²⁵.

São duplas as consequências que provoca uma tal economia mer-

125 *Ibid.*, p. 94 (reimpr., p. 257; trad., p. 108).

cantilizada:

Do ponto de vista objetivo surge um mundo de coisas já feitas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e a sua circulação no mercado), regulado por leis que, embora possam pouco a pouco ser conhecidas pelos homens, se contrapõem também nesse caso a eles como forças que não se deixam refrear e que exercem de modo autônomo a própria ação¹²⁶.

Por outro lado, juntamente com o trabalho, reificam-se subjetivamente as imagens que do real dá forma à consciência dos trabalhadores:

O caráter merceológico da mercadoria, a forma quantitativa-abstrata do calculável, se manifesta aqui na sua forma mais pura: para a consciência reificada, ela se torna necessariamente forma fenomênica do seu autêntico imediatismo, além do qual – enquanto consciência reificada – não procura avançar; através da “investigação científica” da legalidade aqui compreensível, intenciona-se, ao invés, fixá-la, para torná-la eterna. À medida que o sistema capitalista se produz e se reproduz continuamente a um nível cada vez mais elevado, assim, no curso de seu desenvolvimento, a estrutura da reificação arrasta-se sempre mais a fundo, de modo denso de consequências e constitutivamente, na consciência dos homens¹²⁷.

Evidentemente que a reificação da qual Lukács se ocupa aqui não tem nada que ver com sua dimensão metafísica, a *Tragik der Kultur*, elaborada a partir da *Lebensphilosophie* do anteguerra sobre o pressuposto de uma alteridade de princípio – como tal insuperável – entre “espírito” e “vida”. Mas, se a tragédia se dá, como na situação em questão, sob a forma histórico-concreta da reificação capitalista, de que forma superá-la? Como reagir socialmente? A totalidade do social impede que a consciência de classe venha dada e descoberta empiricamente, como consciência do indivíduo empírico. Seu conceito comporta, em sentido marxista, alguma coisa a mais e de diferente, definível apenas com base

126 *Ibid.*, p. 98 (reimpr., p. 261; trad., p. 112).

127 *Ibid.*, p. 105 (reimpr., p. 268; trad., p. 121).

na “categoria da possibilidade objetiva”: da consciência que os homens teriam de uma situação, se fossem capazes de compreender plenamente todos os componentes, os interesses dela emergentes etc. Somente graças a essa potencialidade “atribuída do direito” aparece, junto com o adequado sentido de consciência de classe, o papel histórico da classe destinada ao poder, nesse caso, o proletariado; já que “a destinação de uma classe ao poder significa que é possível, a partir dos seus interesses de classe, de sua consciência de classe, organizar o todo da sociedade segundo esses interesses”¹²⁸. Por outro lado, quanto mais o proletariado toma consciência da própria atividade produtiva, tanto mais faz objeto o que era tendente a fazer-se sujeito, a reconhecer na objetividade produzida o seu próprio produto e, em seguida, em si mesmo, classe produtora, a classe explorada. Aquela que em Hegel era a dialética interna do espírito se torna aqui a dialética objetiva do proletariado; seu ponto de chegada último, a atualização de uma práxis revolucionária. Na “praticidade como princípio da filosofia”, em oposição à contemplação, Lukács bate com força incomum. Diz ele:

O auto-conhecimento do operário como mercadoria é, no entanto, já como conhecimento: prática. Ou seja, *esse conhecimento realiza uma modificação objetual, estrutural, no objeto do seu conhecimento*. O carácter objetivo especial do trabalho como mercadoria, o seu “valor de uso” (a sua capacidade de produzir um excedente), que, como todo valor de uso desaparece sem deixar vestígios nas categorias quantitativas capitalista da troca, desperta nessa consciência, através dessa consciência *para a realidade social*¹²⁹.

Portanto, cabe ao proletariado como classe transformar sua consciência em práxis; “o seu propósito prático”, diz Lukács, “é uma reviravolta *fundamental* da sociedade na sua inteireza”¹³⁰.

Ora, o marxismo vulgar tem constantemente negligenciado esse

128 *Ibid.*, pp. 61-4 (reimpr., pp. 223-5; trad., pp. 65-8).

129 *Ibid.*, pp. 185-6 (reimpr., p. 353; trad., p. 223).

130 *Ibid.*, p. 179 (reimpr., p. 347; trad., p. 215).

lado da autoconsciência, substituindo questões mesquinhas da *Realpolitik* pelo reconhecimento do que constitui a “superioridade do proletariado frente à burguesia”: uma superioridade conectada justamente com a circunstância de “que ele é capaz de considerar a sociedade, a partir do centro, como um todo coerente, e é portanto capaz de agir de forma centralizada modificando a realidade, ou seja, que para a sua consciência de classe teoria e práxis coincidem”.

Quando os marxistas vulgares dilaceram essa unidade, eles cortam o nervo que conecta em unidade a teoria proletária com a ação proletária. Eles confinam a teoria ao tratamento “científico” dos sintomas do desenvolvimento social e transformam a práxis em um ser conduzido sem suporte e sem propósito pelos eventos particulares de um processo que eles renunciam metodologicamente para dominar com o pensamento¹³¹.

Esse domínio metodológico do pensamento vale, ao contrário, para Lukács, como uma prioridade irrenunciável, como o fator catalisador de todo o processo, tendo em vista obter o êxito. Certamente “a transformação socialista é uma questão de poder (*Machtfrage*)”; mas a violência por si só não a provoca senão aparentemente.

Como a violência não é um princípio autônomo, nem nunca poderá ser. E essa violência não é outra coisa senão a vontade tornada consciente do proletariado de suprimir a si mesmo, juntamente com o domínio das relações reificadas às quais os homens estão sujeitos, o domínio da economia sobre a sociedade¹³².

O aparecimento de um texto como *História e consciência de classe*, o impacto social desse tipo de reflexão não são fenômenos que permanecem sem consequências. Eles sacodem a atmosfera cultural dominante, alteram relações intelectuais estabelecidas, criam discrepâncias entre círculos e grupos de estudiosos ou mesmo entre representantes internos de grupos singulares. Rupturas inevitáveis se perfilam: não só

131 *Ibid.*, pp. 80-1 (reimpr., pp. 283-4; trad., pp. 89-90).

132 *Ibid.*, p. 258 (reimpr., p. 429; trad., p. 313).

de Lukács com todo o círculo acadêmico alemão, dos neokantianos a Weber, mas de marxistas ou filomarxistas com o Lukács marxista: basta fazer caso – separados nos anos imediatamente seguintes – de Balázs, Bloch, Korsch, Kracauer. Balázs, como sabemos, desde então não recupera mais com Lukács o pacto que o tinha acompanhado durante tanto tempo; Korsch e Kracauer migram rapidamente para caminhos muito divergentes tanto entre eles quanto em relação ao de Lukács; ao Bloch de *Thomas Münzer* (1921), proponho a buscar na “ligação da esfera religiosa com um elemento revolucionário do ponto de vista econômico-social [...] uma via para o aprofundamento do materialismo histórico ‘puramente econômico’”, Lukács replica-o sem cerimônia, argumentando que

desse modo que ele negligencia, o seu aprofundamento passa justamente ao lado da profundidade real do materialismo histórico. Enquanto concebe o econômico igualmente como coisalidade objetiva, em que devem vir contrapostos o psíquico, a interioridade etc., negligencia que justamente a revolução social real só pode ser a reestruturação da vida concreta e real do homem e que isso que se costuma chamar de economia não é outra coisa senão o sistema das formas de objetividade dessa vida real¹³³.

Para não dizer que não seria, se for o caso, algo a propósito da embaraçosa controvérsia acerca do legado weberiano, de modo insistente, exagerado, fora do lugar, na historiografia¹³⁴. Mas, mesmo aqui as discre-

133 *Ibid.*, p. 211 (reimpr., pp. 379-80; trad., pp. 253-4).

134 Deve ser rejeitada radicalmente, em todo caso, a pretensão de ver in *Storia e coscienza di classe* “uma explícita *Auseinandersetzung* com a sociologia compreensiva de Max Weber” (BEIERSDÖRFER, K. *Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehungen von Verstehender Soziologie und Westlichen Marxismus*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1986, pp. 135 sgg.) ou, no seu autor, realmente “um escravo de Weber” (MARETZKY, K. *Georg Lukács als Schuler Max Webers in «Geschichte und Klassenbewußtsein»*, in *Betr.: Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat*, hrsg. von G. Ahrweiler, Pahl-Rugenstein, Köln 1978, pp. 164-89). Sobre a questão faltam registros bibliográficos completos dos textos de referência. Uma bibliografia de textos em inglês fornece KADARKAI, A. *The Demonic Self: Max Weber and Georg Lukács*, “Hungarian Studies”, IX, 1994, n. 1-2, pp. 77-102 (com bibl. na p. 90.), onde, porém, jamais se menciona *Storia e coscienza di classe*.

pâncias são categóricas, muito mais decisivas em relação às presumidas afinidades doutrinárias ou aos ecos fragmentários e empréstimos terminológicos. Porque o pano de fundo cultural de Weber faz com que ele, de sociólogo além de crítico do formalismo neokantiano, atue de imediato insistindo na autonomia das “esferas de valor”, ou seja, separando disciplina de disciplina, teoria da prática, gnosiologia da ética, em contraste com o universalismo hegeliano e marxiano provisoriamente liberto de Lukács, a ruptura com Weber se consuma de fato, já precedentemente e entre eles não são mais possíveis senão meras analogias formais. Doutrinariamente, Lukács se limita à utilização de certos motivos críticos weberianos (por exemplo, o “cálculo” enquanto impulso primário da ideologia capitalista ou a crítica da burocracia moderna) para um esclarecimento mais adequado do conceito de reificação; e sobre a consonância de ordem terminológica, estes, em primeiro lugar, remetem quase exclusivamente ao âmbito da tipologia, da teoria dos *Idealtypen* (por exemplo, a categoria de “possibilidade objetiva”), e, em segundo lugar, não concedem, nem mesmo para esse âmbito limitado, senão pontos à margem dos complexos problemáticos em discussão, sem jamais incidir sob o seu aparato conceitual, nem muito menos influenciá-lo depois a impositação.

3. A conjuntura da “estabilização relativa”

É uma contradição singularmente indicativa do grau do nível teórico ali alcançado por Lukács que *História e consciência de classe*, indubitavelmente seu livro mais rico de *pathos*, seja publicado já quando esse *pathos* aparece mal situado, quando ele já é, por um lado, politicamente inaceitável, por outro, historicamente anacrônico. No ato de sua chegada, na verdade, não se dá no mundo aquela organização do proletariado que a teoria do livro requer, um proletariado mundialmente vitorioso ou que se prepare para vencer; o único proletariado vitorioso, o soviético, venceu apenas no seu país, enquanto no resto da Europa se anuncia de certa forma uma fase de estagnação revolucionária.

Duas grandiosíssimas circunstâncias criam obstáculo para que o projeto esboçado no livro se enraíze, crie corpo e desdobre os seus efeitos. Em primeiro lugar, a péssima recepção reservada a ele pela Internacional Comunista. Durante o debate de 1923-1924 que ocorreu em várias sucursais, no “Rote Fahne”, no “Pravda”, no “Pod znamenem marksizma” no vienense “Arbeiter-Literatur” e em outros lugares, desencadeou-se por parte de intelectuais alinhados com o marxismo oficial (Deborin, Rudas) um duro ataque às “tendências idealistas” de *História e consciência de classe*, que foi seguido, logo depois, de sua caçada causada pela condenação sem apelo de Zinov’ev no V Congresso da Internacional Comunista (junho-julho de 1924): “Não podemos tolerar impunemente um revisionismo teórico desse tipo em nossa Internacional Comunista”¹³⁵. Em segundo lugar, prejudica a eficácia do livro a mudança que provisoriamente interveio no balanço da situação histórica geral. Desde o Outubro soviético não se têm repercussões vitoriosas no exterior, a ordem dominante do capitalismo em escala mundial não sai enfraquecida, não é minada nas suas posições, as quais, ao contrário, entre uma crise e outra, ele tendem – relativamente – a se estabilizar. A crítica da economia política mostra exatamente no quinquênio 1924-29 a fase na qual, apesar das dificuldades, inconvenientes e reveses do seu sistema econômico, o

135 Cf. o *Protokoll* das intervenções no congresso, editado in *Geschichte und Klassenbewußtsein heute: Diskussion und Dokumentation*, de Munter, Amsterdam 1971, pp. 64-6. Para o debate sobre o livro, a sua condenação e os desenvolvimentos posteriores da controvérsia nos anos de 1920, veja-se, além da documentação ali coletada, *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di Boella, L. Feltrinelli, Milano 1977; a antologia em 4 vol., com o título *A “Történelem és osztálytudat” a 20-as évek vitáiban*, do anuário húngaro “Filozófiai figyelő” (Gondolat, Budapest 1981) editado por T. KRAUSZ e M. MESTERHÁZI, autores que, por sua conta, de *Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években*, Gondolat, Budapest 1985, e Lukács’s “History and Class Consciousness” in the *Debates of the 1920s*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit. I, pp. 139-66; bem como os parágrafos que ao debate e condenação dedicam HANAK, T. *Lukács war anders*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1973, pp. 46-51, L. SOCHOR, *Lukács e Korsch: la discussione filosofica degli anni venti*, in *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino 1978-82, III, 1, pp. 738-41, e CONGDON, *Exile and Social Thought*, cit., pp. 62-8. (Publicado no Brasil com o título *Lukács e Korsch: A discussão filosófica dos anos 20*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. In: HOBBSBAWN, Eric J. (org.). *História do marxismo, vol. IX – O marxismo na época da Terceira Internacional: Problemas da cultura e da ideologia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987: 13-75.)

capitalismo goza de uma “estabilização relativa”¹³⁶, incompatível tanto com qualquer hipótese de colapso quanto com toda petição utópica de mudança violenta.

No Lukács exilado em Viena a consciência dessa incompatibilidade amadurece apenas lentamente. Dos pilares do seu protomarxismo, com toda a bagagem de ilusões revolucionárias que comporta, ele se afasta com dificuldade. Durante a primeira metade dos anos de 1920 permanece trabalhando, ainda fundamentalmente dentro do horizonte ideológico de *História e consciência de classe*, a sua atmosfera, a sua filosofia messiânica da história¹³⁷, como bem evidenciam os escritos nos quais trabalha logo em seguida: o opúsculo sobre *Lenin*¹³⁸, texto comemorativo da ocasião, lançado algumas semanas depois por incumbência do editor, relevante principalmente pela consciência expressa ali da necessidade de extrair da figura e do pensamento de Lenin, do seu “realismo anti-ascético”, as orientações guias inspiradoras do movimento operário revolucionário; o conjunto da atividade da imprensa jornalística que por alguns anos o absorve como revisor em revistas como “Die Internationale”, o “Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der

136 Cf. DOBB, M. *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge, London 1946, pp. 320-1; (Publicado no Brasil com o título *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980); KUCZYNSKI, J. *Studien zur Geschichte des Kapitalismus*, Akademie Verlag, Berlin 1957, pp. 177 ss.

137 Cf. MESTERHÁZI, M. *A messianizmus történetfilozófusa - Lukács György munkássága a húszas években*, MTA Filozófiai Intézet/Lukács Archívum, Budapest 1987, pp. 81 ss.

138 LUKÁCS, G. *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Malik-Verlag, Berlin 1924 (reimpr., Luchterhand, Neuwied-Berlin 1967, depois in *Frühschriften II*, cit., pp. 519 ss.; mas reimpr. também in LUKÁCS, G. *Marx és Lenin*, a cura di L. Sziklai, Kossuth, Budapest 1985, pp. 181-285, e em *Blick zurück auf Lenin. Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestrojka*, hrsg. von D. Claussen, Luchterhand, Frankfurt a.M. 1990, pp. 43-154; trad. de G.D. Neri, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, Einaudi, Torino 1970). Além de *Nachwort* acrescentado na ed. 1967, para a correta compreensão do espírito que anima o opúsculo são importantes o *Vorwort* assinado por LUKÁCS às cit. *Frühschriften*, pp. 34 ss., a sua entrevista de 1969 *Su Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione*, cit., pp. 49-51, e aquela iugoslava de 1970 *Nach Hegel nichts Neues*, agora in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., pp. 436-7. (Publicado no Brasil com o título *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*; tradução Rubens Enderle; apresentação e notas Miguel Vedda. São Paulo: Boitempo, 2012.)

Arbeiterbewegung”, o “Archiv K. Marksa i F. Engelsa” soviético; e aquela obstinada réplica aos ataques de Rudas e Deborin contra *História e consciência de classe* que é a autodefesa – permanece inacabada e inédita até hoje – intitulada *Chvostismus und Dialektik*¹³⁹. Um estudo profundo, mais circunstancial, de Lenin e do núcleo da economia marxista, como uma consideração mais séria dos estudos de Engels sobre a dialética, começam somente depois, não antes do biênio 1926-27¹⁴⁰.

Todavia, já com os escritos posteriores a *História e consciência de classe* algo vem progressivamente mudando. Muda, se não outra coisa, o fato de que todo o extremismo messiânico já avançado ali é muitíssimo atenuado. Via pela qual historicamente se consolida a perspectiva da “estabilização relativa”, Lukács deve render-se à ideia da inadmissibilidade do núcleo conceitual daquele livro, nascido – sabemos – sob o impulso da esperança de que fosse a véspera de um levante revolucionário e de uma crise irreversível do capitalismo. *História e consciência de classe* é um livro não só estruturado, mas inteiramente baseado em princípios. Nesse momento, a rigidez de sua concepção, a ousadia de seu tom, o agitado rigor de suas deduções dialéticas, a desenvoltura com a qual a teoria lhe concede mais atribuições “de imediato” que a verificação e a sondagem das circunstâncias de fato, – tudo o que, não apenas os fatos prevalecem sobre o direito, nele põe em causa a legitimidade e limita a eficácia. Aquela mesma necessidade histórica, que na URSS às voltas com os compromissos da NEP força a liderança soviética pós-leniniana a encontrar um ponto de conexão ou uma aliança entre política de “frente única” e “estabilização relativa”¹⁴¹, constrange também pouco a pouco Lukács a

139 LUKÁCS, G. *Chvostismus und Dialektik* [1925], hrsg. von L. Illés, Áron Verlag, Budapest 1996 (reed. parcialmente in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 3, 1998-99, pp. 119-59; existem também versões em inglês, 2000, e em francês, 2001; ed. it. *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, trad. di M. Maurizi, Alegre, Roma 2007). Para a sua datação de 1925, cf. LÖWY, M. *Lukács' Marxism of Revolutionary Subjectivity*, “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 9, 2005, p. 193.

140 São as datas sugeridas pelo próprio interessado na breve *Autobiographie inédite*, cit., p. 151.

141 Cf. HÁJEK, M. *Storia dell'Internazionale comunista (1921-1935). La politica del fronte unico*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 142.

recusar a fundo, e em seguida a desprezar definitivamente, a sua perspectiva escatológica, direcionando não mais para uma concepção abstrato-estratégica, para um ativismo e uma práxis dedutível só a partir de princípios, mas a um realismo a cada vez exigido pela objetividade das circunstâncias históricas.

Em correlação com esse trabalho de erosão dos aspectos mais sectários e utópicos de *História e consciência de classe* cresce nele, como traço agora ideologicamente dominante, a concretude anti-especulativa da investigação. Refiro-me em primeiro lugar aos seus três principais escritos filosóficos do período, as críticas ao *Manual* de Bukharin – já tornado objeto de análise por Fogarasi na “Rote Fahne” (19 de novembro 1922)¹⁴² – e a edição da correspondência de Lassalle, ambos apareceram em 1925, e o *Moses Hess* do ano seguinte¹⁴³, bem como, e de modo especial, as chamadas *Teses de Blum*¹⁴⁴, elaboradas tendo em vista o relatório para o II Congresso do Partido Comunista húngaro, ilegal no final de 1928. Não é certamente sem significado que do modelo metodológico desses escritos façam mais as acusações de Marx e Engels contra a retórica do “socialismo alemão” do que os princípios dialéticos de Hegel, ou, em segunda instância, façam mais o vigilante senso histórico-realís-

142 FOGARASI, *Parallele und Divergenz*, cit., pp. 115-7.

143 LUKÁCS, G. *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, Hirschfeld, Leipzig 1926 (reimpr. in LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., pp. 641-86, onde são reimpr. também as resenhas a Bukharin e a Lassalle, pp. 598-608 e 612-39; trad. in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 187-310).

144 Também os rascunhos das *Blum-Thesen* – do manuscrito já depositado junto ao Instituto de História do Partido Comunista de Budapest – leem-se em LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., pp. 697-722 (trad. parcial, do § V, A, in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 311-27). Diretamente recuperado dos manuscritos os estudos atentos de M. LACKÓ, entre os quais *A Blum-Tézisek és Lukács György kultúra felfogása*, in *Lukács György és a magyar kultúra*, a cura di I. Szerdahelyi, Kossuth, Budapest 1982, pp. 93-101 (em seguida *The “Blum Theses” and György Lukács’ Conception of Culture and Literature*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., I, pp. 167-87); outras notícias e referências bibliográficas de primeira mão, com elogio a Lackó (“one of the most detailed analyses of *Blum Theses*”), in MOLNÁR, *From Béla Kun to János Kádár*, cit., pp. 237-8, e in CONGDON, L. *Lukács’s Realism. From “Geschichte und Klassenbewußtsein” to the “Blum Theses”*, in *Georg Lukács – Ersehnte Totalität*, hrsg. von G. Flego/W. Schmied-Kowarzik, Germinal Verlag, Bochum 1986, pp. 136-7.

tico do próprio Hegel do que a presunção filosófica dos jovens hegelianos francos aos seus críticos. O realismo avança sempre com mais força à custa de utopias. Já no *Lenin*, de resto, o “utopismo dos revolucionários” é condenado sem apelo, uma vez que o

realismo de Lenin, a sua “Realpolitik” representa [...] a *liquidação definitiva de todo utopismo*, a realização concreta do conteúdo do programa de Marx: aquele de produzir uma teoria tornada prática, uma teoria da práxis¹⁴⁵.

Se a “teoria da práxis” elaborada em *História e consciência de classe*, e ali contraposta ao caráter meramente contemplativo do pensamento burguês, assim como do pseudomarxismo oportunista da Segunda Internacional, carecia ainda de seu signo prático real, da indicação da sua base real no trabalho, agora Lukács parece tomar conta de pelo menos três coisas. Primeiro, de que nem toda práxis comporta por si uma superação da contemplação, de que nem todo ativismo tem a função de servir por si de alavanca para a garantia de um processo revolucionário. Criticando Lassalle, Lukács aproveita para criticar nos jovens hegelianos radicais aquele radicalismo ativista que tinha sido pouco antes também o seu, mas que, de fato, resulta num retrocesso da dialética de Hegel a Fichte. Só aparentemente o “chamado a Fichte”, como *subterfúgio* que assegura “à filosofia da história um acento revolucionário, voltado à ação”¹⁴⁶, vai além do *impasse* da “conciliação” com o real, o que, por último, conduz e permite-se também à dialética hegeliana. Quanto aos motivos para o seu julgamento, Lukács argumenta da seguinte forma:

Por mais que [...] a *intenção* de Fichte fosse mais revolucionária do que a de Hegel, ela permanece, no entanto, uma intenção puramente *utópica*, enquanto Hegel é capaz de reunir em seu sistema de categorias a estrutura social interna do presente (ali *incluídas* as tendências que se projetam para além dele). Isso significa que as categorias hegelianas na sua sucessão lógico-metodológica *dependem muito mais* do suceder histórico do desenvolvimento real do que dependem aquelas fichtianas.

145 LUKÁCS, *Lenin*, ed. 1967, cit., p. 71 (reimpr., p. 575; trad., p. 91).

146 LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., p. 616 (trad., p. 210).

Acontece assim o oposto do que foi esperado e desejado do radicalismo jovem-hegeliano: a saber, que

os jovens hegelianos radicais e revolucionários [...], juntando-se a Fichte na tentativa de superar os elementos conceituais conservadores da escola hegeliana, retrocedem depois, necessariamente, em relação a Hegel, enquanto afrouxam a conexão metodológica entre categorias e história em vez de ancorar as categorias na história e fazê-la surgir da realidade histórica¹⁴⁷.

Segundo, Lukács percebe que a via para a superação da contemplação não passa nem pode passar através de atalhos como, por um lado, as vulgarizações sociológicas do marxismo do tipo daquelas levadas adiante por Bukharin (em alguns aspectos mais atrasadas, mais próximas do materialismo burguês, do mesmo marxismo da Segunda Internacional), por outro lado, a releitura de Hegel segundo o formato do “socialismo real” à Hess, também ela, pelos mesmos motivos (ou seja, para ser dirigida “no sentido de Fichte”, para o seu utopismo), constitui uma desastrosa “tentativa de superar o aspecto contemplativo da filosofia hegeliana, de tornar prática a dialética”¹⁴⁸: que, de fato, a partir de um praticismo similar é “ideologizada mais do que fez o próprio Hegel”.

Por isso – conclui Lukács – todo utopismo abstrato, justamente onde ele é abstratamente utópico, deve necessariamente fazer à empiria concessões superficiais maiores do que faria um realismo dialético real: deve, em suma, absolutizar as formas transitórias do presente, atracar a evolução nesses momentos do presente, tornar-se reacionário¹⁴⁹.

Terceiro ponto finalmente, e estamos nas *Teses de Blum*, ganha força o princípio que não é de modo algum possível, nas condições húngaras específicas (muito menos, em seguida, para a Europa em geral), identificar com o proletariado como classe para si o que uma frase de

147 *Ibid.*, p. 617 (trad., pp. 211-2).

148 *Ibid.*, p. 647 (trad., p. 252).

149 *Ibid.*, pp. 649-51 (trad., pp. 256-8).

Lukács do ensaio sobre *Moses Hess* tinha definido: o “sujeito da práxis subvertida”. Para orientar realisticamente o pensamento político de Lukács contribui a circunstância, que não pouca influência exerce sobre essa orientação à sua adesão, juntamente com Révai, à fração Landler do partido, em contínuo e cada vez mais tenso conluio com relação ao sectarismo do líder Béla Kun. Na mesma medida da filosofia, também a política deve deixar para trás toda pretensão sectária. O *slogan* desfraldado das *Teses*, “ditadura democrática do proletariado e do campesinato”, uma adaptação da palavra de ordem de Lenin em 1905, soa juntamente como combativa e antissectária. Uma vez que “ditadura democrática” significa “completa realização da democracia burguesa”, a ditadura assim entendida

é, no sentido rigoroso do termo, um campo de batalha, um campo da batalha totalmente decisiva entre burguesia e proletariado. Obviamente, é também, ao mesmo tempo, o mais importante instrumento de luta, uma possibilidade de apelar para as massas mais amplas, de sublevá-las e guiá-las para a ação revolucionária espontânea, assim como de alargar as formas organizativas e ideológicas com que auxilia a burguesia, em circunstâncias “normais”, a desorganizar as amplas massas do povo trabalhador; a ditadura democrática é uma possibilidade de criar aquelas formas organizativas através das quais as amplas massas de operários fazem valer os próprios interesses contra a burguesia¹⁵⁰.

De tudo isso, mostra-se evidente como, tomada no todo e em comparação com *História consciência e classe* e com *Chvostismus und Dialektik*, a produção lukacsiana da segunda metade dos anos de 1920 deixa transparecer nitidamente os efeitos sobre seu autor dos problemas da “estabilização relativa”. Assume lugar agora nele, uma tendência muito mais decisiva que no passado a relacionar-se com a dinâmica das circunstâncias concretas, a se basear na teoria para a crítica da sociedade, e não em elucubrações subjetivas e esperanças imaginárias, mas sobre nexos

150 *Ibid.*, pp. 710-1 (trad., p. 314): passagem relatada por extenso também in LUDZ, P. *Der Begriff der “demokratischen Diktatur” in der politischen Philosophie von Georg Lukács*, in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, hrsg. von F. Benseler, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1965, p. 63.

objetivamente dedutíveis tanto da história, quanto da dialética entre os fatores constituintes do complexo social. Nesse sentido, a importância do momento de transição assinalado pelas *Teses de Blum*, embora estas não se liguem de perto ao campo especulativo, não devem ser absolutamente negligenciadas. Se Lukács considera, com razão, fechar com elas seus anos de aprendizado do marxismo, isso é devido ao fato de que na sua base encontra-se implícita, mesmo que inadequadamente expressa, um *Grundeinstellung* (uma atitude subjacente, uma elevação de princípio) próxima a tornar-se o “fio condutor” de sua “atividade posterior tanto prática quanto teórica”¹⁵¹, o núcleo de uma concepção de cultura em que – como já foi bem enfatizado¹⁵² – em primeiro plano vêm as relações entre cultura e tradições nacional-democráticas. Ali em Lukács já estão postas as premissas para a liquidação definitiva de suas ilusões do passado, do seu preliminar idealismo, do seu modo – idealisticamente distorcido – de ver a sociedade: precisamente naquela fase de aprendizado do seu desenvolvimento intelectual de marxista, que por brevidade se costuma designar – e eu mesmo aqui designo – sob a fórmula do seu “protomarxismo”. Um termo todavia inadequado, demasiado indeterminado, antes de tudo pelo fato de que – como vimos – ele significa justamente muitas coisas diferentes entre si: pois se trata do primeiro confronto direto real de Lukács com o marxismo; é também o primeiro, para ele, no sentido de tentativa inicial, primitiva, aproximativa, filosoficamente ainda não bem fundamentada; e, finalmente, que é o primeiro em relação a um segundo e mais fundamentado marxismo, aquele marxismo que dele, do Lukács maduro, fará o mais eminente pensador marxista do século 20 depois de Lenin. Um semelhante protomarxismo de agora em diante não nos interessará mais, exceto como elemento comparativo com o qual sobre o marxismo Lukács virá desenvolvendo em seguida.

151 LUKÁCS, *Vorwort a Frühschriften II*, cit., pp. 32, 34 (trad. como pref. a *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XXXII, XXXV).

152 Cf. LACKÓ, *The “Blum Theses”*, cit., pp. 183-5.

SEGUNDA PARTE

A VIRADA DE 1930 E AS SUAS CONSEQUÊNCIAS

Aquele que segue passo a passo o desenvolvimento da carreira e da atividade pública de Lukács esbarra em certo ponto em um *revirement*, em uma clara inversão das posições por ele assumidas, de modo que deve necessariamente observar como são sentidos e modificados quase todos os aspectos de seu trabalho: do lado ideológico ao conceitual, a doutrina em sentido estrito e até mesmo estilístico. Nele há não apenas, já um eminente representante da cultura burguesa decadente do período imperialista, uma brusca conversão ao marxismo, mas para seu próprio amadurecimento de marxista têm-se saltos, rupturas, auto-críticas, inversões: o utopista messiânico defensor do exclusivismo de uma revolução puramente proletária se transforma no teórico da “ditadura democrática” e da política da Frente Popular; o denegridor, na filosofia, da dialética da natureza e da teoria do reflexo se transforma em um seu, ao menos tendencialmente, apoiador; o refinado ensaísta se transforma, ainda que estilisticamente, num pensador severo, rígido, enfadonho, inclinado ao rigor do pensamento e da expressão, além de autor de obras de sólida fundamentação, tão envolventes por ideação e construção quanto se mostram às vezes até mesmo prolixas.

O que acontece para que surja um outro Lukács? Como, quando, o que determina essa virada, essa crise de transição? Que circunstâncias concretas, quais aquisições doutrinárias a prepararam e provocam? Se se quer realmente demonstrar o pano de fundo da teoria marxista da matura-

ridade de Lukács, deve-se esclarecer preliminarmente sobre esse mesmo ponto: a saber, sobre a questão – por si muito delicada, já muito debatida pela historiografia – da relação de continuidade e descontinuidade no interior do desenvolvimento intelectual do filósofo. Quando publica *História e consciência de classe*, ele tem trinta e oito anos, é nesse momento “jovem” só até certo ponto. Assim, a expressão “jovem Lukács” serve tão só para definir um período de tempo – vimos – extremamente diversificado, em que a cultura da era do imperialismo, as críticas ao marxismo, a virada ética pré-marxista e a fase do protomarxismo inserem-se todos como componentes em sucessão, certamente não redutíveis uma à outra, mas de modo a formar um quê de unitário que nele contraponhamos os resultados aos resultados daquele que será o desenvolvimento posterior do marxismo de Lukács. Portanto, é minha firme convicção que, nesse desenvolvimento a verdadeira censura não recaia (como querem fazer crer a todo custo os apoiadores da continuidade do velho com o jovem Lukács, mesmo com o Lukács pré-marxista) entre a fase ensaística e aquela teórico-sistemática; mas que ela passe entre o ensaísmo lukacsiano juvenil (tanto pré-marxista quanto protomarxista), por um lado, e, por outro lado, a sua produção – não importa se ensaística ou não – posterior a 1930. Cuidarei de documentar o mais amplamente possível tal hipótese no decurso do presente debate; aqui é antecipado apenas isso: que, na minha opinião, a questão da virada dos anos de 1930 forma historiograficamente o nódulo crucial, decisivo, para a adequada compreensão da transição de Lukács do protomarxismo juvenil ao marxismo da sua maturidade; e que, sem a dissolução desse nódulo não compreendemos nem mesmo, ou compreendemos apenas mal, imperfeitamente, as principais questões doutrinárias colocadas nos campos estético, ético e ontológico da sistemática do último Lukács.

IV

AS BASES TEÓRICAS DO LUKÁCS DA MATURIDADE

Procedamos por etapas, começando com o que faz parte dos acontecimentos biográficos. Salvo breves intervalos, os quinze anos que vai de 1930 até o fim da Segunda Guerra Mundial, Lukács os passa em Moscou, quase completamente ocupado em atividades de ordem cultural. Após os malogros sucedidos com a condenação de *História e consciência de classe* e o fracasso e a interdição das *Teses de Blum*, Lukács decide deixar a política, optando por um retorno completo ao campo que sente como propriamente seu, o campo dos estudos. Dalí em diante, serão praticamente sempre os estudos a prevalecer sobre a política, a atividade privada sobre a pública; e seu trabalho de estudioso se tornará, sob formas vez por outra mutáveis, o de crítico literário e teórico do marxismo.

1. *Fundo ambiental e fatos da atividade de Lukács em Moscou*

Quando, em dezembro de 1929, Lukács muda-se para Moscou, tornando-se imediatamente membro do Partido Comunista da União Soviética (mais tarde, de 1931 a 1945, será do KPD, o Partido Comunista Alemão), não vem certamente como desconhecido¹⁵³. Seus ensaios

153 Cf. SZIKLAI, L. *Georg Lukács in the Soviet Union: Contradictions of Progress*, in *On the Philosophy of Georg Lukács*, fasc. de “Dialectics and Humanism”, XIV, 1987, n. 4, pp. 29 ss.; mas também o seu volume *Georg Lukács und seine Zeit, 1930-1945*, Corvina, Budapest 1986, pp. 81 ss. (reelaborado em inglês com o título *After the Proletarian Revolution: Georg Lukács's Marxist Development, 1930-1945*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1992, pp. 67 ss.).

ou partes de ensaios circulam há anos em revistas e boletins acadêmicos soviéticos; o andamento próprio das polêmicas surgidas em torno de *História e consciência de classe* não tinha feito outra coisa senão melhorar a sua fama entre os ambientes intelectuais e políticos. Como aquele famoso intelectual no exílio que ele é, encontra hospitalidade nas fileiras do Instituto Marx-Engels em Moscou, então dirigido por D. B. Ryazanov, onde – circunstância intelectualmente decisiva para o futuro de sua carreira – lhe é oferecida a oportunidade de entrar em contato com o texto apenas publicado dos *Cadernos filosóficos* de Lenin e com os ainda inéditos, mas já completamente decifrados, *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx.

Mas ele não se deixa demasiado iludir por essa tão promissora acolhida. Na realidade, o fundo ambiental no interior do qual nesse momento Lukács trabalha apresenta aspectos notavelmente problemáticos. Entre os ambientes por ele frequentados anteriormente, como Heidelberg ou, mais ainda, Viena (antiga capital do Império, grande cruzamento intelectual durante os anos de 1920), e a Moscou da aprovação do primeiro plano quinquenal, a diferença não é desprezível. Lá, Lukács dava a boa impressão, em certos aspectos, com todas as restrições do caso, de hóspede ou exilado de prestígio e de respeito; aqui, usando pouco mais que as roupas de um instituto de pesquisa, além de se achar num país tenso em relação à linha de chegada da reviravolta revolucionária da sociedade, torna-se sempre substancialmente confinado à margem. Se o período moscovita permanece para nós até agora – também em razão das dificuldades linguísticas objetivas – o período historiograficamente menos conhecido e, em absoluto, discutido de sua atividade de pensador, se tão escassas são as notícias que temos, de modo que mesmo da verificação dos fatos biográficos muito se omite, isso decorre em grande medida da escassez de relações interpessoais que em Moscou Lukács entretém e da marginalidade do papel que aí desempenha. Nenhum contato, ao contrário de antes, com os grandes intelectuais europeus; poucas ou pouquíssimas as relações com os patriotas húngaros exilados, quer políticos quer literários (por exemplo, com escritores como Béla Illés, Andor Gábor, Sándor Gergely, Gyula Háy etc.). Impressiona, ou melhor, impressionaria

se não fosse de certa forma sintoma de uma atmosfera, se não refletisse uma circunstância de fato (que é precisamente o isolamento, a vida retraída de Lukács), que mesmo um camarada de luta como Fogarasi, próximo a ele em muitas ocasiões precedentes (Círculo Dominical, República dos Conselhos, experiência vienense), escreva mais tarde páginas de diário sobre sua própria estadia moscovita nos anos 1933-1939 sem jamais mencioná-lo.

As únicas verdadeiras boas relações entretidas para Lukács são aquelas de trabalho, principalmente no Instituto Marx-Engels, em seguida, a partir de 1933 – de volta à Moscou depois de dois anos passados em Berlim na qualidade de membro dirigente da Liga dos Escritores Proletários Revolucionários (Bund der proletarisch-revolutionären Schriftsteller, BPRS) – especialmente com os membros do harmônico grupo da chamada “nova corrente”, comandado pela revista “Literaturnyj kritik” (Literária Crítica): primeiro de tudo, o seu responsável, Mikhail A. Lifšic, já a ele apresentado por Rjazanov ao Instituto e conhecido tanto como editor (juntamente com Franco P. Šiller) dos escritos sobre arte de Marx e Engels, quanto como autor de dois importantes estudos de 1931 sobre o Hegel estético, *A herança literária de Hegel e A estética de Hegel e o materialismo dialético*¹⁵⁴ – como atestam também as conversações de Lifšic com László Sziklai – não permanecem certamente sem influência sobre Lukács¹⁵⁵. “Diga-me mesmo se podes dizer”, recorda Lifšic, “que em certo sentido ele começou os estudos da teoria do reflexo de Lenin”. Essa é também a opinião de István Hermann, biógrafo húngaro de Lukács, que escreve a propósito:

A colaboração com Lifšic e com o círculo da “Literaturnyj kritik” exerceu dessa forma uma profunda e significativa

154 Ambos reunidos in LIFSCHITZ, M.A. *Die dreißiger Jahre. Ausgewählte Schriften*, VEB Verlag der Kunst, Dresden 1988, pp. 23-84.

155 Cf. LIFŠIC, M./SZIKLAI, L. *Moszkvai évek Lukács Györggyel. Beszélgetések, emlékezések* (Os anos moscovitas de G. Lukács. Conversações, recordações), Gondolat, Budapest 1989, pp. 20, 91, 96 ss. Para a citação imediatamente seguinte utilizo o estrato que, recuperado do russo, apareceu também na versão italiana: LIFŠIC, M. *Dialoghi moscoviti con Lukács*, a cura di G. Mastroianni, “Belfagor”, XLV, 1990, p. 547.

influência sobre Lukács, e se poderia dizer com razão: toda a atividade (*Lebenswerk*) de Lukács é de agora em diante simplesmente incompreensível sem o conhecimento daquela de Lifšic e dos outros expoentes da corrente¹⁵⁶.

Falando de modo geral, da literatura crítica mais informada se é possível distinguir, considero esse quinquênio de intensíssima produtividade de Lukács¹⁵⁷, dois períodos de sua batalha crítica: o período precedente e, respectivamente, aquele que segue o VII Congresso da Internacional Comunista (1935), como divisor de águas realizando a vinda a ser da política de Frente Popular. Verificaremos melhor a coisa em relação às questões específicas. Aqui deve-se notar por enquanto que, primeiro em Berlim (em revistas como “Die Linkskurve” e “Internationale Literatur”), depois, sobretudo, a partir do momento de seu retorno a Moscou, abre-se para ele um campo frutífero de trabalho como crítico e historiador da literatura.

Para ele, é o “Literaturnyj kritik” a oferecer o melhor treinamento,

156 HERMANN, I. *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, p. 207. Sobre o fundo cultural da associação com Lifšic, cf. também, de HERMANN, *Georg Lukács. Sein Leben*, cit., pp. 119 ss.; além disso SZIKLAI, L. *Die kämpferische Ästhetik des Michail Lifšitz*, no seu volume *Zur Geschichte des Marxismus und der Kunst*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, pp. 91 ss., e *After the Proletarian Revolution*, cit., pp. 95 ss., 207 ss.; ILLÉS, L. *The Struggle for ‘Reconciliation’? György Lukács’s Marxist Aesthetic in the 1930s*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., I, pp. 244 ss.

157 Atenho-me, fundamentalmente, aos trabalhos contemporâneos de LUKÁCS, os *Essays über Realismus* (*Werke*, Bd. 4), Luchterhand, Neuwied-Berlin 1971, à coleção húngara dos *Esztétikai írások, 1930-1945*, a cura di L. Sziklai, Kossuth, Budapest 1982, e aos *Texte aus den Jahren 1930-1932*, editados como apêndice a KLEIN, A. *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1990, pp. 193 ss. Outras edições parciais dos escritos moscovitas existem em francês (os pioneiros *Écrits de Moscou*, éd. par C. Prévost, L’Arche, Paris 1974, examinados, com argumentações críticas justas em relação aos curadores, por SZIKLAI, *Zur Geschichte des Marxismus*, cit., pp. 127-37), em alemão (*Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940*, hrsg. von F. Benseler, Sandler, Frankfurt a.M. 1981) e em italiano (*Intelletuali e irrazionalismo*, a cura di V. Franco, ETS, Pisa 1984; para os dois escritos sobre romance, cf. LUKÁCS, G., BACHTIN, M. e outros, *Problemi di teoria del romanzo. Metodologia letteraria e dialettica storica*, a cura di V. Strada, Einaudi, Torino 1976, pp. 3 ss.). Referências específicas às coleções de ensaios em volume serão feitas mais adiante.

aquele em que mais livremente ele dá à luz os resultados dos seus exercícios de investigação e concentra-se em ensaios desafiadores e questões críticas que estão mais próximas de sua sensibilidade. Mas não faltam, nesse momento, colaborações dispersas: intervenções publicistas de vários tipos, prefácios às edições russas de textos de escritores franceses e alemães (Balzac, Mehring, Heine, Schiller), contribuições a periódicos em língua seja russa (“Pod znamenem marksizma”, “Literaturnoe nasledstvo” e outros) seja alemã (“Das Wort”, revista mensal publicada em Moscou desde 1936 como órgão de trabalho para estudiosos alemães exilados, que em 1939 se funde com a “Internationale Literatur”, e, antes e após a fusão, a mesma edição alemã desta última). Acrescente-se que, a partir de janeiro de 1938, começa a ser publicado também o periódico da Frente Popular húngara no exílio em Moscou, “Új Hang” (Nova voz), para o qual Lukács, juntamente com Révai, colabora intensamente até 1940; entre 1940 e 1941 Révai publica, entre outras coisas, um longo e apaixonado estudo em homenagem ao “radicalismo burguês” (democrático-revolucionário) de Ady, o poeta húngaro mais querido por Lukács.

2. A virada de 1930: a) para além dos esquemas do marxismo hegelianizado

A metamorfose da situação econômico-política interna (primeiro plano quinquenal soviético) e internacional (transição da “estabilização relativa” à “grande crise”), bem como o fracasso de seus próprios esforços no campo teórico e organizativo (*História e consciência de classe, Teses de Blum*), atuam como pano de fundo determinante para a compreensão do que, em seguida, acontece imediatamente com Lukács, ou seja, após o seu contato, por nós já observado, com o ambiente moscovita e as leituras que realiza sobre Marx e Lenin. Essas leituras pesam, portanto, profundamente sobre ele, pois mudam por completo a sua relação com o marxismo, por transformar a sua perspectiva filosófica; tanto assim que, depois de quase quarenta anos, no já citado prefácio

de 1967¹⁵⁸, ele recorda apesar disso, não por acaso (nem sem boas razões, como logo veremos), “a impressão perturbadora” recebida das “palavras de Marx sobre a objetividade como propriedade material primária de todas as coisas e de todas as relações”. Os preconceitos idealistas de *História e consciência de classe* caem, de repente, todos de uma vez, graças ao impacto dessa virada. Ele vive intelectualmente agora – chama-nos atenção – “numa atmosfera de entusiasmo e agitação que é própria de um novo começo”; e com tão apaixonado impulso, com tão sincera convicção, que quis deixar por escrito para o público – entretanto, em um texto que, desafortunadamente, foi perdido – sua nova posição.

Permanece para ele a firmeza sempre tida sobre esse ponto. Recordando a virada dos anos de 1930, ele sempre se expressa em tons extremamente categóricos. Não apenas não lhe vem em mente fazer mistério, mas é antes ele próprio a nos tomar pela mão e levar-nos pelo caminho certo, a fornecer-nos o ponto de viragem, nos textos de cuja sinceridade não há nenhuma razão para duvidar, uma mais que confiável reconstrução autêntica; a ponto de a insistência reiterada do autor, assim como a precisão e a clareza do quadro cultural por ele traçado, pareceria não ter deixado mais lugar a dúvida, incertezas ou controvérsias de qualquer

158 Cf. LUKÁCS, *Vorwort a Frühschriften II*, cit., pp. 38-9 (trad., pp. XL-XLI). Outros explícitos testemunhos seus a propósito disso, no *Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx (La mia via al marxismo, “Nuovi argomenti”, n. 33, 1958, p. 6; reimpr. in LUKÁCS, G. Marxismo e politica culturale, Einaudi, Torino 1968, pp. 16-7; ed. alemã in LUKÁCS, G. Marxismus und Stalinismus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1970, p. 161, agora in Autobiographische Texte, cit., p. 41) (Publicado no Brasil com o título *Meu caminho para Marx*. In LUKÁCS, G. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*; organização, introdução e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008); no *Nachwort* de 1970 a LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., p. 676; nos dois prefácios – respectivamente de 1967 e de 1969 – às suas coleções húngaras de ensaios *Művészet és társadalom*, trad. *Arte e società*, cit., I, pp. 13-4, e *Utam Marxhoz*, cit., I, pp. 24-5; e finalmente na entrevista de 1969, aparecida postumamente, *Lukács on his Life and Work*, “New Left Review”, n. 68, 1971, pp. 56-7, onde, em referência aos *Manuscritos* marxianos de 1844, o autor afirma categoricamente: “a leitura desses manuscritos mudou por inteiro a minha relação com o marxismo e transformou a minha perspectiva filosófica”. Especifica em argumento, a nota de FELDMANN, J. *Zum Platz der marxistische Rezeption der “Oekonomisch-philosophischen Manuskripte” von Karl Marx in den Humanismusedebatten der dreißiger Jahre*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XXXIII, 1985, pp. 769 ss. (sobre Lukács, pp. 776-8).*

espécie acerca da centralidade e da importância do *revirement* agora em curso.

No entanto, não é assim. Por surpreendente e paradoxal que isso pareça, a literatura crítica lukacsiana, em sua enorme maioria, não se dá de modo algum por entendida. As escolhas que faz, as valorações que dá são questionáveis além das palavras, inconsequentes, preconceituosas, tendenciosas, enganosas, às vezes até mesmo francamente incompreensíveis. Incompreensível, sobretudo, que ela também frequentemente ignore, com uma desenvoltura muito próxima ao descaramento, circunstâncias ou dados de fatos ou documentos incompatíveis com as suas próprias suposições, e toda a vasta gama de declarações e certificações provenientes diretamente do próprio autor. Mas, certamente pode acontecer que pensadores individuais se enganem sobre o significado último ou as consequências de sua reflexão. A história da filosofia oferece numerosos casos desse tipo: o apego obstinado de tantos pensadores renascentistas a hipóteses espiritualistas transcendentais em contraste com suas teorias e suas práxis até às ilusões do velho Kant de que a *Crítica da razão pura* contenha já em si toda a integridade de um sistema da filosofia. Uma vez que isso acontece, todavia, ocorrem ou precisas motivações de ordem pessoal ou circunstâncias históricas específicas (ou mesmo ambas ao mesmo tempo). Jamais sucedeu com qualquer pensador, que eu saiba, que essa forma consciente ou inconsciente de autoengano tenha se prologado ininterruptamente ao longo do tempo, tenha englobado o completo curso de uma vida.

Na literatura crítica lukacsiana prevalecem, em vez disso, *et pour cause*, ideias diferentes. Se estamos aqui em presença de um tipo de miopia historiográfica generalizada, que impede de ver e reconhecer fatos evidentes, é porque esses fatos parecem incômodos, isto é, contra-põem-se aos interesses ideológicos da historiografia. Como já foi observado de muitos aspectos e como qualquer pessoa pode facilmente constatar (olhando, por exemplo, as prateleiras das livrarias ou os catálogos das editoras), hoje em dia o interesse residual por Lukács se concentra não sobre sua fase madura, mas no máximo sobre seus escritos juve-

nis pré-marxistas e protomarxistas e, em particular, entre esses últimos, sobre *História e consciência de classe*. Uma vez que a virada dos anos de 1930, historiograficamente, resulta incômoda, então se necessita ou que não se dê qualquer virada, ou que a virada que é dada não seja válida. Esse é o terreno no qual prospera inquestionavelmente o mito do jovem Lukács¹⁵⁹. Literatura crítica, ensaística, imprensa jornalística fazem competição para dar a ele uma imagem banal e maneirista, para distorcer o sentido profundo do seu ensinamento, insistindo unilateralmente sobre o papel-chave da sua virada nos anos de 1920, junto a Korsch, como porta-voz da linha do chamado “marxismo ocidental”, e negligenciando ou deixando ao invés deliberadamente à sombra todo o resto. Somente *História e consciência de classe* expressaria o verdadeiro marxismo de Lukács; em contrapartida se assistiria no Lukács maduro, do ponto de vista tanto teórico quanto histórico-político, a uma involução, um rebaixamento da utopia ao “realismo”, a uma adequação no que diz respeito às exigências do stalinismo, onde mais do que qualquer outra coisa incidiria negativamente isto: a decadência do “nível crítico” já alcançado em *História e consciência de classe*, a perda de confiança no momento da “subjetividade”, o vir em primeiro plano – como nos diz – da “dureza do real” ou de uma “objetividade fetichizada”.

Procurarei demonstrar que as coisas são diferentes. Preste bem atenção: não sustento de modo algum que estamos aqui em face do mito do jovem Lukács, ainda que falso, totalmente privado de fundamento.

159 Contra esse mito historiográfico eu tomei, repetidamente, posição já em tempos muitíssimos distantes: *Onoranze (mancate) a György Lukács*, “Rivista critica di storia della filosofia”, XXIX, 1974, pp. 292-327; *Tendenze e orientamenti della letteratura lukacsiana*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXI, 1982, pp. 361-86 (trad. húngara in “Magyar Filozófiai Szemle”, 1983, n. 2, pp. 170-84); *Giovane Lukács o Lukács maturo?*, em *György Lukács nel centenario della nascita, 1885-1985*, a cura di D. Losurdo/P. Salvucci/L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1986, pp. 19-32 (ed. francesa in *Réification et utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Actes Sud, Arles 1986, pp. 115-27; ed. húngara in *Az élő Lukács*, cit., pp. 189-98; ed. alemã in *Lukács-aktuell*, cit., pp. 311-26). Depois disso, salvo também aqui exceções, historiograficamente as coisas não melhoraram, pouco importando que difamações, injúrias e mesquinhas ridículas cinquenta anos atrás viessem de frankfurtianos e hoje de arrependidos reciclados sobre misturas antimarxistas variadas de psicanálises, heideggerismo, deconstrucionismo etc.

Como sempre acontece quando surgem mitos dignos de respeito, também esses contêm o seu núcleo de verdade. Ninguém pretende ignorar a genialidade de tantas excogitações teóricas juvenis de Lukács, conservadas, retomadas e, *mutatis mutandis*, adaptadas nos textos maduros; e muito menos menosprezar os méritos históricos e a grandeza – em muitos aspectos antecipadora (basta pensar na crítica da reificação capitalista) – de um livro tão notável como *História e consciência de classe*. O essencial é determinar se e até que ponto há ali em jogo algo a mais que uma questão histórica. Já sabemos que os escritos reunidos nesse livro constituem para Lukács o ponto de chegada de sua fase de aprendizagem do marxismo. Guardada a distância, retrospectivamente, eles mantêm, sem dúvida, um significado histórico relevante, uma grande “importância documental”, porém, o limite – ressalta o próprio autor no final dos anos de 1960¹⁶⁰ – que “suscita uma atitude crítica suficiente tanto com respeito a eles, quanto em relação à situação atual” (ou seja, de uma maneira precisa os anos de 1960), tão diferente daquela – irrepetível – do entusiasmo revolucionário dos anos de 1920. “Quem quer hoje colaborar de modo prático com o renascimento do marxismo – remeto sempre às palavras do autor – deve considerar os anos vinte, do ponto de vista puramente histórico, como um período passado e acabado do movimento operário revolucionário”; enquanto que seria “completamente errado perseguir e reviver as obras daqueles tempos como se fossem ainda válidas” (e muito mais, naturalmente, devo acrescentar, o “ainda” não está referindo-se aos anos de 1960, mas à situação de hoje).

Creio que não se pode mais que reconhecer a consistência dessa autêntica reinterpretação dos pontos fortes e limites de *História e consciência de classe*. A sua excepcionalidade – antecipei acima – se liga indissolúvelmente, ao mesmo tempo, à sua imaturidade. Não só formula perspectivas irreais e irrealizáveis do ponto de vista político, mas é também filosoficamente um livro errôneo. Na medida que a coisa se torna mais clara, realçada com todo o destaque que merece na sua adequada

160 Cf. LUKÁCS, *Vorwort* (1967) a *Frühschriften II*, p. 11, *Nachwort* (1967) a *Lenin*, p. 87, e a entrevista *Lukács on his Life and Work* (1969), p. 51, todos os textos já citados acima.

perspectiva histórica, recordaria as várias autocríticas que Lukács faz do livro entre 1931 e 1934, mas, uma vez mais, o grande *Vorwort* final de *Frühschriften*, como aquele no qual a autocrítica concentra precisamente o núcleo da questão. Lukács, de fato, assume a posição aberta contra a estrutura do livro, porque – agora percebe-se – ele sofre as consequências de um pano de fundo altamente viciado do pressuposto hegeliano idealista do sujeito-objeto idêntico (o qual discutimos no capítulo anterior). Vem, de fato, reproduzido, com todas as variantes do caso, o mito filosófico do sujeito que liberta de si o mundo para recuperá-lo e reabsorvê-lo de novo em si. A filosofia clássica alemã – sustenta *História e consciência de classe* – chega com Hegel até o ponto de vista segundo o qual a gênese da realidade é entendida como “ato” (*Tathandlung*):

a unidade de sujeito e objeto, de pensamento e ser, que o “ato” (*Tathandlung*) tentou demonstrar e especificar, tem realmente o seu lugar de realização e o seu substrato na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história do vir a ser da realidade. Essa unidade, no entanto, pode valer como unidade abrangente apenas se na história se consegue não simplesmente especificar o lugar metodológico da resolubilidade de todos esses problemas, mas mostrar *concretamente* o “nós”, o sujeito da história, o “nós” cuja ação é realmente a história¹⁶¹.

Esse “nós” é agora, em *História e consciência de classe*, o proletariado. Ao invés de se perder “no labirinto sem saída da mitologia conceitual” de Hegel, isto é, no espírito do mundo como sujeito fantástico, Marx aponta a nova perspectiva adequada. É o proletariado, como “sujeito real da práxis subvertida” (para usar a já mencionada frase de Lukács posterior, extraída do seu ensaio *Moses Hess*, de 1926), o veículo do processo de compreensão das leis objetivas do mundo. Lê-se em *História e consciência de classe*:

Apresentando-se como consequência imanente da dialética histórica, a sua consciência se apresenta ela mesma dialeticamente. Ou seja, [...] essa não é outra coisa senão a expressão da

161 LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, cit., p. 161 (reimpr., pp. 327-8; trad., p. 192).

necessidade histórica. O proletariado “não tem nenhum ideal para realizar”. A consciência do proletariado pode chamar em vida, na sua reconversão prática, apenas o que vem pressionado por uma decisão da dialética histórica, mas não pode organizar-se “praticamente” sobre o curso da história e impor a ela desejos ou conhecimentos puros e simples. Na verdade, ela mesma não é outra coisa senão a contradição tornada consciente do desenvolvimento social¹⁶².

Significa dizer: caráter essencial da “dialética proletária” é que “a consciência não é aqui a consciência de um objeto que a ela se contrapõe, mas a autoconsciência do próprio objeto”; que “a consciência do proletariado se eleva até a autoconsciência da sociedade no seu desenvolvimento histórico”¹⁶³. Nesse momento, a posterior autocrítica de Lukács a essa “construção puramente metafísica”, no mencionado prefácio, soa como radical e definitiva. Ele então reconhece:

O proletariado como sujeito-objeto idêntico da história real da humanidade não é [...] uma realização materialista que supera as construções intelectuais idealistas: trata-se, pelo contrário, de um hegelianismo mais hegeliano que Hegel, de uma construção que intenciona objetivamente ultrapassar o próprio mestre na audaciosa elevação do pensamento para além de qualquer realidade¹⁶⁴.

Daí decorre, em seguida, toda uma série de consequências que ele acredita não poderem mais ser mantidas: um conceito de práxis unilateral e exagerado, a identificação mecânica entre consciência proletária (revolucionária) e “necessidade histórica”, uma rígida separação entre sociedade e natureza. Já que, “do ponto de vista do proletariado, a realidade empiricamente dada das coisas se dissolve em processos e tendências”, já que o aparato conceitual humano não tem ante si coisas a refletir, fracassa a teoria do reflexo (*Abbild*). Da mesma forma, como expressão idealista da historicidade do mundo social, a dialética não é algo que te-

162 *Ibid.*, p. 194 (reimpr., p. 362; trad., p. 234).

163 *Ibid.*, p. 198 (reimpr., p. 366; trad., p. 238).

164 LUKÁCS, *Vorwort a Frühschriften II*, cit., p. 25 (trad., p. xxiv).

nha relação com a natureza; há uma dialética social, e na verdade o social só expressa dialeticamente, mas não uma dialética natural¹⁶⁵. Carecendo a natureza de qualquer interação entre sujeito e objeto, de *História e consciência de classe*, com justificada perplexidade de Gramsci¹⁶⁶ (que, aliás, falou do livro só por ouvir dizer), a dialética da natureza fica excluída.

Da verdadeira fisionomia do marxismo Lukács só se inteira quando toma consciência dos limites inerentes, insuperáveis, conectados ao fundamento teórico de *História e consciência de classe*. Nesse momento, se se leva em consideração a circunstância, já acima mencionada, que a instabilidade estrutural desse fundamento depende essencialmente das deficiências de caráter ontológico (conceito de práxis sem trabalho), compreende-se bem por que a leitura dos *Manuscritos* marxianos produz em Lukács uma “perturbadora impressão”, porque justamente ela – em unidade com o subsídio a ele oferecido pelos comentários a Hegel dos *Cadernos filosóficos* de Lenin – está como fundamento da sua virada dos anos de 1930. Graças a Marx e a Lenin, Lukács tem clareza, pela primeira vez, das consequências negativas resultantes das deformações da ontologia logicizada de Hegel. Mas, esses movimentos – Marx o reconhece – ao nível da economia política clássica, portanto, vê e representa o homem, a sociedade humana, como o produto de seu próprio trabalho; mas, nele, como nos economistas, tudo parece ao mesmo tempo distorcido, deformado. Já que ele faz do trabalho apenas “o dever para si do homem na alienação ou enquanto homem alienado”, já que ele confunde objetividade e alienação, termina, em última análise, por falsificar a relação do homem com o seu mundo. Em vez do conceito ontológico do trabalho, na ontologia hegeliana domina e age apenas o trabalho do conceito; em vez da autoconsciência do homem, apenas o homem da autoconsciên-

165 Para a crítica da teoria do reflexo, cf. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, cit., pp. 218 sgg. (reimpr., pp. 387 ss.; trad., pp. 263 ss.); para a crítica da dialética da natureza, *ibid.*, pp. 17n., 226-7 (reimpr., pp. 175n., 396; trad., pp. 6n., 273), em seguida reforçada in LUKÁCS, *Chvostismus und Dialektik*, cit., pp. 140 ss.

166 Cf. GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, II, p. 144. (Publicados no Brasil em vários volumes com o título *Cadernos do Cárcere*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2004.)

cia. Cito para maior clareza uma passagem famosa dos *Manuscritos* de Marx:

O ente humano, o homem, é para Hegel igual à autoconsciência. Toda alienação do ente humano não é, portanto, nada mais que a *alienação da autoconsciência*. A alienação da autoconsciência não vale como *expressão*, refletindo-se no saber e no pensamento, da alienação *real* do ente humano. A alienação *efetiva*, que se apresenta como real, é, ao invés, segundo a sua essência *íntima*, ocultada e evidenciada apenas pela filosofia, nada mais que o *fenômeno* da alienação do ente humano real, – da autoconsciência [...]. Toda recuperação do ente alienado, objetivo, mostra-se, portanto, como uma incorporação na autoconsciência: o homem que se apodera do seu ser é *apenas* a autoconsciência que se apodera dos entes objetivos, e retorna do objeto para o eu (*Selbst*) é, portanto, a recuperação do objeto¹⁶⁷.

Desse modo, o homem real, concreto, é dissolvido. Aqui se exprimem as geniais críticas materialistas de Marx (e Lenin) a Hegel, a reviravolta que eles operam. O mérito principal de Marx, aos olhos de Lukács, é o de ter colocado Hegel de pé, de ter restabelecido a ontologia social dissolvida por Hegel. Polemizando com as distorções idealistas de Hegel, invertendo-as – ao molde de Feuerbach – no sentido materialista, Marx identifica e fixa na objetividade “algo de ontologicamente primário”, uma propriedade originária de todos os seres, bem como de todas as relações entre os existentes e de todas as suas produções (objetivações). “Um ente não-objetivo”, afirma Marx nos *Manuscritos*, “é um não-ente” (*Unwesen*, equivale dizer, um monstro); e, contra o mito hegeliano do “espírito”, contra o seu princípio fantástico da “substância como Sujeito”, acrescenta e esclarece em outra passagem famosa (onde Lukács, não por acaso, encontra condensada a “quintessência dessa teoria materialista marxiana da “objetividade”):

167 K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MARX-ENGELS, *Werke* (MEW), Dietz-Verlag, Berlin 1958-83, Ergänzungsband I, pp. 575-6 (trad. in MARX-ENGELS, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972 sgg., III, p. 362). (Publicado no Brasil com o título *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.)

Se o homem *real*, corpóreo, que está firme sobre a terra redonda, expirando e inspirando todas as forças naturais, *põe*, no seu alienar-se, as suas reais, objetivas *forças substanciais* como objetos estranhos, esse *pôr* não é Sujeito: é a subjetividade de *objetivas* forças substanciais, cuja ação, por isso, deve ser também uma ação *objetiva*. O ente objetivo age objetivamente, e não poderia agir objetivamente se o objetivo não fosse sua determinação *substancial*. Ele produz, *põe* apenas os objetos, porque é posto por objetos, porque é intrinsecamente *natureza*. No ato de *pôr* algo, não passa, portanto, de sua “atividade pura” a uma *produção* do objeto, mas seu produto *objetivo* atesta simplesmente a sua atividade *objetiva*, a sua atividade como atividade de um objetivo ente natural¹⁶⁸.

Notar-se-á, no que diz respeito a esta longa citação, que os termos *real*, *objetivo*, *natureza* aparecem todos em itálico, e que *objeto*, *objetivo* e derivados ocorrem nas poucas dezenas de linhas da passagem, não menos de catorze vezes. Justamente desse modo Marx valoriza plenamente o “caráter ontológico” da “virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana”, para o qual também Lukács chamará a atenção, mais tarde, na sua própria *Ontologia*: apesar de todos os limites provenientes para Feuerbach do fato de ele então permanecer firme em um materialismo contemplativo privado de profundidade histórica e social, que, enterrando a dialética, deixa à parte precisamente o lado mais inovador, mais progressista da filosofia hegeliana. Ele não entende isso que vê, e Marx assinala imediatamente com clareza que a humanidade do homem tem o seu ato de nascimento verdadeiro na história; que o homem, “como ente humano natural” que reage desde o início à sua pri-

168 *Ibid.*, p. 577 (trad., p. 364). Um tratamento circunstancial dos pontos reassumidos no texto encontra-se em muitos dos trabalhos posteriores de LUKÁCS, a começar por aquele cuja gênese – veremos – é praticamente contemporânea à virada de 1930, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, pp. 623 sgg. (*Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, pp. 757 sgg.). Da locução “Quintessenz eines jeden Materialismus” faz também uso L. RUDAS em um opúsculo (*Die Dialektische Materialismus und die Sozialdemokratie*, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau-Leningrad 1934, p. 28) escrito nas mesmas circunstâncias de espaço e de tempo, e onde também vêm utilizadas de modo profícuo sugestões tanto dos *Manuscritos* marxianos quanto dos *Cadernos filosóficos* de Lenin.

mária realidade, ineliminavelmente objetiva, é um ente objetivo ativo, produtivo de objetivações, um ente que trabalha; e que, mediante esse processo de metabolismo com a natureza, a objetividade primária, natural, é elevada a nova formação, a objetivação de segundo grau, isto é, de caráter social.

3. A virada de 1930: b) para além do marxismo da Segunda Internacional

Já apenas nos poucos pontos implícitos no que foi dito, entende-se que além das questões de interesse específico, dos dilemas pessoais de Lukács etc., vem aqui posta uma questão muito mais ampla, que é indispensável – para compreendermos a natureza – do que também observaremos mais amplamente. Refiro-me à questão da validade do estatuto teórico do marxismo ou do marxismo como teoria, a mesma que enfrenta, em paralelo, o Gramsci dos *Cadernos do cárcere*. De fato, não se trata, vê-se, de algo deduzido. Embora o que observo sobre os problemas de teoria no marxismo seja bem diferente, pensadores responsáveis como Gramsci e Lukács revelam-no com clareza, desde o início, sem dificuldade. Ambos reagem com a mesma energia, embora independentemente um do outro, às desfigurações teóricas provocadas no marxismo por aqueles elementos diversos, estranhos à sua essência, que em uma fase bem precisa das repercussões ideológicas da luta de classes, e em particular durante o período da Segunda Internacional, dos anos de sua fundação e por toda a Primeira Guerra Mundial, vieram se infiltrando e fixando no interior da doutrina.

Bem conhecida a causa do fenômeno. Essa depende sobretudo da circunstância de que, nunca Marx e Engels tendo conseguido, por motivos alheios à sua vontade, levar a cabo a construção de um sistema filosófico do marxismo, os marxistas que vieram depois deles têm se encontrado muitas vezes desorientados e indefesos em relação aos adversários, privados de um sistema doutrinário para contrapor-se às suas críticas; e caminharam assim para se encastrar no terreno árido do in-

coerente ecletismo, segundo o qual se deveriam “completar” as doutrinas econômicas de Marx desde fora, por exemplo, com Mach no plano físico, com Kant no plano ético e, no estético, com um *mélange* entre as teorias kantianas e as teorias positivistas da arte: pense, particularmente, no desenvolvimento que as tradições da social-democracia russa tiveram com Plekhanov e aquelas da social-democracia alemã com Franz Mehring. (Entre os poucos capazes de resistir e conter a pressão das correntes dominantes do período deve ser recordado o italiano Antonio Labriola, que de outro modo – ao contrário de Lenin e Gramsci – Lukács menciona apenas indiretamente).

É justamente em razão dessa ausência de princípios que o marxismo da Segunda Internacional vai de encontro a deformações e profundas desfigurações, tanto do ponto de vista político quanto filosófico. Seria certamente injusto dizer de um Bebel ou de um Liebknecht, de Kautsky ou até mesmo de Lassalle, que eles, pela via dos seus erros durante a vida, não tenham sido bons socialistas na luta, mesmo que de modo nebuloso, para a emancipação revolucionária do proletariado. Os registros históricos, a sua práxis política concreta refutaria semelhantes julgamentos. Mas, se, em vez de impulso subjetivo prático, no centro da reflexão colocamos, como é indispensável que se faça aqui, os princípios, então parece inegável que o nexo entre movimento operário, o despertar das massas proletárias à autoconsciência e à ação e princípios teóricos permanece neles sempre superficial. O verdadeiro *punctum dolens* para todos é a teoria. Como estudioso da história da social-democracia alemã, Mehring não tem dificuldade em admitir que, mesmo na fase de seu maior esplendor, a práxis da social-democracia “era muito mais avançada que a teoria”; pelo contrário, em termos de teoria, “o modo de pensar como um todo do comunismo científico [...] faltava-lhe quase completamente”¹⁶⁹. Nem Lassalle, com seus seguidores e sucessores, nem a grande maioria dos marxistas da Segunda Internacional – como bem interpreta Lenin

169 MEHRING, F. *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* [1897-98], in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Th. Höhle/H. Koch/J. Schleifstein, Dietz Verlag, Berlin 1960-78, B.de 1-2 (que aqui cito na trad. de Montinari, M. *Storia della socialdemocrazia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1974³, III, p. 1173).

– são penetrados pela teoria de Marx até o ponto da base geral de sua concepção de mundo. Tanto uns quanto os outros, através de matrizes opostas, caíram no mesmo descuido: a aceitação da conexão imediata entre categorias ideais e história ou entre ciência e fatos, a incapacidade de elevar-se ao ponto de vista – do qual Marx e Engels, em seguida, Lenin, são mestres – de onde apreender as linhas diretrizes do processo histórico concreto.

Pesam, sobretudo, os graves limites economicistas que envolvem esse marxismo, principalmente os seguintes: que a teoria de Marx ali é trazida de volta e reduzida apenas ao campo econômico; que dela se faz uma doutrina unilinear, onde a economia determina rigorosamente todos os outros planos da realidade (determinismo de ordem filosófica, fatalismo no campo político); pior ainda, uma vez interpretada de tal modo e declarada sua incompletude, postula-se a exigência da necessidade de uma “complementação” desde fora, no sentido acima mencionado. Nesse momento, o quão profundamente Gramsci e Lukács combatem essas tendências reducionistas, esforçando-se para demolir e desmontar as pedras angulares, é algo presente em toda a historiografia tanto gramsciana quanto lukacsiana.

Na realidade, que o início de uma colocação de Gramsci na história do pensamento socialista – afirma Ernesto Ragionieri no congresso gramsciano de Cagliari em 1967 – deva proceder do repúdio que nele existia do princípio ao fim, claro e resoluto, ao marxismo evolutivo e fatalista da Segunda internacional, parece-me hoje amplamente reconhecido. Aí é, sem dúvida, o ponto de partida de sua reflexão e de sua ação¹⁷⁰.

Assim como fazem os apologistas do Lukács protomarxista de *História e consciência de classe*, com igual acordo, o ponto de partida da reflexão e da ação de Lukács, elevado sem reservas a símbolo de des-

170 RAGIONIERI, E. *Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di Pietro Rossi, Editori Riuniti, Roma 1969, I, p. 106 (mas já também no seu volume *Il marxismo e l'internazionale. Studi di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 263-4).

taque do seu marxismo, o marxismo da Segunda Internacional. Porém, muito frequentemente se esquece, de um lado e de outro, (de Gramsci também de Racionieri) que as teses gramscianas e lukacsianas que mais contam não são o fruto de sua juventude, mas da maturidade de pensamento; e que essa maturidade acontece e se consolida, em ambos, mediada por circunstâncias diversas, somente no curso dos anos de 1930, isto é, depois que deixaram para trás, com expressa ou latente autocrítica, o estorvo de seu idealismo juvenil: Gramsci as ideias ligadas com o atualismo Gentile, e Lukács – como sabemos – o “utopismo messiânico” de *História e consciência de classe*. Basta recordar aqui a circunstância ideologicamente decisiva de que a fase da sua primeira aproximação ao movimento operário, do seu protomarxismo (tal como se expressa nas obras por ele elaboradas antes da ou imediatamente próximo à Revolução de Outubro), e seu marxismo maduro estão em meio a uma assimilação mais rigorosa dos fundamentos filosóficos da doutrina de Marx e da tomada de contato direto com os textos de Lenin. É justamente graças a essas novas aquisições marxiano-leninianas que Gramsci e Lukács podem fundar, em sentido completamente novo, o seu programa de trabalho para os anos pós 1930: o primeiro, Gramsci, desenvolvendo, apesar dos obstáculos de sua bem conhecida, dramática, em alguns aspectos culturalmente proibidas condições de reclusão nas prisões fascistas, o tronco das reflexões filosóficas que consubstanciam os *Cadernos do cárcere*; o segundo, Lukács, aprofundando-se em Moscou e em Berlim nos seus estudos de teoria crítica da literatura, de acordo com o plano de trabalho que examinaremos em breve.

Somente dentro das coordenadas gerais desse quadro se pode compreender e apreciar corretamente o sentido da aversão deles, de longa duração, pelo marxismo da Segunda Internacional. Desnecessário será dizer que a comunhão das escolhas de campo, a afinidade das orientações e de intenções, não cancelam, de fato, as diferenças existentes nas suas respectivas posições; diferenças que se fazem sentir ainda melhor, com respeito aos textos de juventude, quando se leva em consideração a evolução dos seus trabalhos teóricos dos anos de 1930. Mas aqui nos interessa principalmente o que fundamentalmente os une no plano cultural, a vi-

são comum deles, ampla e profunda, da tradição do pensamento clássico. Sem uma relação inerente com este, a teoria marxista não se deixa penetrar e definir. Importa muito bater sobre o significado do termo “inerente”, referente a essa relação. Precisamente o ter firme a inerência é a principal diferença deles em relação ao marxismo dos teóricos da Segunda Internacional; porque eles – diz-se – geralmente não têm em vista e como aspiração a ideia de uma necessária complementação do marxismo por meio de justaposições entre teorias ou construções doutrinárias ecléticas.

Nesse momento, Gramsci e Lukács rejeitam sem mais essa pretensão. Posteriormente às notas e aos apontamentos carcerários de Gramsci, assim como após os ensaios berlinenses e moscovitas de Lukács, contínua, perturbadoramente, a preocupação com o em si autônomo da teoria marxista: a concepção – que significa justamente o programa – de um tratamento universalista do marxismo, da fundação e construção como teoria filosófica unitária. Esse mesmo giro de pensamentos que ocupa o Lukács moscovita e que, com referência específica à parceria naquele momento com Lifšic, o leva a anotar na autobiografia póstuma: “universalismo da teoria marxiana [...]. Em mim mais amplamente: tendência a uma ontologia geral (por último unitária, de outra forma muito diferenciada) como base filosófica real do marxismo”¹⁷¹, faz de Gramsci dos *Cadernos* – especialmente dos cadernos 4 e 11, redigidos entre 1930 e 1933 – o teórico de um universalismo semelhante, fundado no princípio, já próprio a Labriola, “que a filosofia da práxis é independente de todo outro sistema filosófico, é auto-suficiente”. Diz ele:

Um tratamento sistemático da filosofia da práxis não pode negligenciar nenhuma das partes constitutivas da doutrina do seu fundador [...]. Ela deve tratar toda a parte filosófica geral, deve desenvolver coerentemente todos os conceitos gerais de uma metodologia da história e da política, e além disso da arte, da economia, da ética, e deve, no nexos geral encontrar o lugar para uma teoria das ciências naturais¹⁷².

171 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 269 (trad., p. 219).

172 GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., II, pp. 1447-8 (cito do cad. 11, onde refluem

Entre os mais graves limites do *Manual* de Bukharin, contra o qual são dirigidas essas observações (para pôr em paralelo com aquelas analogias da crítica lukacsiana a Bukharin, de 1925), figura particularmente a falta de um centro teórico organizador, de “todo conceito claro e preciso que seja a própria filosofia da práxis”. “Ortodoxia”, para Gramsci, não é o que Bukharin acredita ser:

Ortodoxia não deve ser pesquisada nesse ou naquele dentre os seguidores da filosofia da práxis, nessa ou naquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da práxis “basta a si própria”, contém em si todos os elementos fundamentais para construir uma tal e integral concepção de mundo, uma filosofia total e teoria das ciências naturais, não só, mas também para vivificar uma organização prática integral da sociedade, ou seja, para se tornar uma civilização total, integral.

É evidente – embora implícito – o chamado a Labriola, a retomada de sua impostação:

Acreditar que a filosofia da práxis não é uma estrutura de pensamento completamente autônoma e independente, em antagonismo com todas as filosofias e religiões tradicionais, significa na realidade não ter cortado as ligações com o velho mundo, se não realmente ter capitulado. A filosofia da práxis não precisa de suportes heterogêneos, ela mesma é igualmente vigorosa e fértil de novas verdades a que o velho mundo recorre para fornecer, o seu arsenal de armas mais modernas e eficazes¹⁷³.

À luz do exposto, recuperamos todo o significado correto das críticas gramscianas e lukacsianas às simplificações vulgarizadas do marxismo que surgiram com a Segunda Internacional e continuaram até Bukharin, indo além (materialismo mecanicista, sociologismo vulgar, teoria da previsão, sobrevaloração e mal-entendido do papel da técnica nas relações

em segunda formulação passagens do cad. 4; a menção de Labriola - originariamente no cad. 3 – está nas pp. 1507-8).

173 *Ibid.*, p. 1434.

de trabalho). Bem conhecidas, e muitas vezes comentadas, as páginas de Gramsci sobre Bukharin. Contra as simplificações filosóficas bucharinianas, redutoras da incidência da esfera da superestrutura, os *CADERNOS DO CÁRCERE* servem-se de uma dialética muito mais articulada entre estrutura e superestrutura, onde se encontra posta – em uma posição de destaque – também a ação exercida pelas forças humanas, porém, sem aquela ênfase idealista do momento da subjetividade que Gramsci denuncia e rejeita particularmente no jovem Lukács, sem comprometer o reconhecimento da prioridade, em última instância decisiva, das leis econômicas objetivas que operam ao nível da estrutura.

Parece-me um sinal dos tempos, bem como uma prova indiscutível do paralelismo indireto do desenvolvimento entre os dois¹⁷⁴, que Lukács, por sua vez, se encaminhe simultânea e semelhantemente pelo mesmo caminho. Com o início da virada no sentido ontológico de sua concepção de marxismo, tudo isso retorna mais claro e toma uma nova direção. As novidades aparecem nos primeiros grandes ensaios críticos dos anos de 1930 sobre história da literatura e da estética, nos quais, não por acaso, ele também chega a prestar contas com as tradições da social-democracia alemã, de Lassalle a Mehring, e com o marxismo em geral da Segunda Internacional. É a filosofia, a consideração do marxismo como filosofia, o ponto de separação decisivo, em relação a qual também Mehring, não obstante a excepcionalidade de sua posição, volta a ser diretamente um intelectual da Segunda Internacional, fechado nos estreitos limites teóricos dela. A historiografia marxista, e melhor do que ninguém Lukács, não deixou de observar, denunciando as falhas, algumas das quais particularmente relevantes: as avaliações duvidosas da teoria do conhecimento e da ética de Kant, a negligência quase completa de Hegel, as ambiguidades mantidas nas relações com a tradição de Lassalle, as excessivas concessões ao sociologismo na literatura (coincidên-

174 Cf. as anotações gramscianas, orientadas nesse mesmo sentido, de M. MARTELLI (*Materialismo e "filosofia della prassi" nei "Quaderni" di Gramsci*, "Trimestre", XV, 1982, n. 3-4, pp. 175-99; *Gramsci filosofo della politica*, Unicopli, Milano 1996, pp. 33-4), que sobre o "paralelismo com Lukács" também expressamente me dá razão.

cia imediata entre julgamento estético e sociológico)¹⁷⁵; especialmente a falta de clareza sobre o papel filosófico do marxismo, que envolve não só a negação da existência de uma filosofia marxista enquanto tal, mas até mesmo a recusa – emprestada diretamente de Feuerbach, autor que também ele, com Plekhanov, valoriza o marxismo profundamente – de sua própria filosofia (“Meine Philosophie ist keine Philosophie”).

Como, de fato, se apresenta, filosoficamente, o marxismo de Mehring? Em seu importante ensaio de 1933, redigido sob a forma de prefácio à edição russa da *Lessing-Legende* de Mehring¹⁷⁶, Lukács responde: como uma espécie de mistura sem organicidade de sociologia e psicologia aplicada. Reafirmados no ensaio os limites e os “efeitos perniciosos” sobre o movimento operário do objetivismo de marca economicista dominante junto a maioria dos teóricos da Segunda Internacional, ele vê e captura igualmente bem, na sequência de Lenin, a superioridade teórica (tanto filosófica quanto política) de Mehring a respeito de Lassalle e seus sucessores; e cita com aprovação – embora puramente relativa, não desprovida de reservas, por motivos que serão imediatamente evidenciados – a seguinte passagem de Mehring:

Feuerbach rompe completamente com todos os tipos de filosofia; “a minha filosofia não é uma filosofia”, costumava dizer. A natureza existe independentemente de toda filosofia; ela cons-

175 Sobre esse último ponto, Lukács chega a escrever que, apesar das críticas dirigidas a Lassalle, “die entscheidende Linie der Literaturtheorie Mehrings von Lassalle und nicht von Marx bestimmt wurde” (LUKÁCS, G. *Kritik der Literaturtheorie Lassalles*, “Der rote Aufbau”, 1932, que cito da reimpressão em apêndice a KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., p. 295; julgamento reiterado no seu escrito imediatamente posterior, não publicado, *Die marxistische Ästhetik in Deutschland in der Periode der II. Internationale*, “Lukács Jahrbuch”, Bd. 10/11, 2006-7, p. 15).

176 LUKÁCS, G. *Franz Mehring (1846-1919)*, in *Adalékok az esztétika történetéhez*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1953, pp. 372-453 (ed. alemã, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954, pp. 318-403, em seguida in *Probleme der Ästhetik*, Werke Bd. 10, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1969, pp. 341-432; trad. de E. Picco, *Contributi alla storia dell'estetica*, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 351-449). Um peso junto à “Lukács’ Auseinandersetzung mit Mehring zu Beginn der dreißiger Jahre” (“ein wichtiger Schritt zur Klärung seiner Verhältnisses zur marxistischen Philosophie und Ästhetik”) o atribui BRENNER, K. *Theorie der Literaturgeschichte und Ästhetik bei Georg Lukács*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1990, pp. 159 ss.

tituiu a base a partir da qual os homens, eles próprios produtos da natureza, surgem. Nada existe fora da natureza e do homem. Até aqui, Marx e Engels eram totalmente de acordo; não passava pela mente deles afirmar que: o homem não vive na natureza, mas na sociedade. No entanto, afirmaram que: o homem vive não *apenas* na natureza, mas *também* na sociedade.

Essa é a motivação da gênese do materialismo histórico, que Marx e Engels fundaram “precisamente por compreender o homem como produto da sociedade”, “como chave para a avaliação da história e da sociedade humana”. A passagem de Mehring citada por Lukács assim se conclui:

O materialismo histórico representou um passo decisivo no que diz respeito a qualquer forma de materialismo até então existente, e, por isso, Marx e Engels tomaram uma postura crítica frente a todas as fases precedentes do materialismo. Mas, apesar disso, ou por causa disso, não operaram uma ruptura em relação a elas¹⁷⁷.

Portanto, é e permanecerá até o fim um ponto irrenunciável também do marxismo de Lukács aquele segundo o qual não pode existir ontologia de qualquer tipo – nem mesmo uma ontologia do ser social – que não se funde em uma base material natural; porém, se aplica a ela o princípio da necessária unitariedade no método de tratamento das duas esferas, ontológico-material e ontológico-social, contra as pretensões daquele dualismo metodológico que defende em Mehring “a clara e nítida separação entre os *métodos* de investigação próprios da ciência da sociedade e da ciência da natureza”.

Certamente, – escreve Mehring – a história da natureza e a história da sociedade humana estão em uma conexão indis-

177 MEHRING, F. *Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus*, “Die neue Zeit”, XXVIII/1, 1909-10, p. 174 (reimpr. nos *Philosophische Aufsätze deller sue Gesammelte Schriften*, cit., XIII, p. 206, e depois nos seus *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 285-286). Cf. LUKÁCS, *Franz Mehring*, cit., pp. 405-6 (ed. alemã, pp. 353-4; reimpr., pp. 378-379; trad., p. 391).

solúvel; Indubitavelmente, as ciências naturais são igualmente significativas e importantes para as ciências sociais, mas o método na base do qual umas como as outras são manipuladas é totalmente diferente, particularmente porque são totalmente diferentes as leis do desenvolvimento da história e natureza¹⁷⁸.

Em suma (resume também Lukács de Mehring): “O materialismo mecanicista é o critério científico da pesquisa no campo da ciência da natureza, bem como no campo da ciência da sociedade é o materialismo histórico”¹⁷⁹. Daqui se abre novamente o caminho para toda a série de deslizes, tropeções, inconsistências do marxismo da Segunda Internacional, e até mesmo para aquele ecletismo doutrinal, que, em princípio, Mehring puramente rejeita. Assim, no ensaio sobre *Kant, Dietzgen, Mach*, tomado em consideração por Lukács, comenta ainda esse último: “Mehring luta contra o machismo, mas partindo de premissas filosóficas tais, que o forcem a capitular frente a ele em mais de uma questão decisiva”; isto é evidente quando, alguns meses mais tarde (4 de fevereiro de 1910), em resposta a Friedrich Adler, reconhece como não ilegítimo estabelecer uma correlação entre Mach e Marx, pelo menos, a partir desse ponto de vista, que, colocando ambos à parte de toda filosofia, eles se complementam reciprocamente em seus respectivos campos: “Contra um ‘complemento’, no sentido que Mach tem operado no campo da física, o que Marx fez no campo da história”, declara *apertis verbis* Mehring, “eu não tenho absolu-

178 *Ibid.*, p. 176 (reimpr., p. 208; reimpr. 1975, p. 288).

179 LUKÁCS, *Franz Mehring*, cit., p. 406 (ed. alemã, p. 354; reimpr., p. 379; trad., p. 392). Que esse resultado termine em uma inobservância metodológica de Mehring (“zeigt sich Mehring immer wieder explicit methodologisch unbekümmert”) revelam-no também críticos muito afastados da orientação de Lukács, como SANDKÜHLER, H. J. *Kritischer Marxismus als gesellschafts- und wissenschaftsgeschichtlicher Prozeß. Franz Mehring im theoriegeschichtlichen Vergleich*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XXXVIII, 1990, pp. 564-5, e METSCHER, TH. *Franz Mehrings philosophische Schriften*, in *Franz Mehring (1846-1919)*, hrsg. von W. Beutin/W. Hoppe, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1997, p. 74. As contestações que contra Lukács move H. KOCH (“Die Mehring-Legende von Georg Lukács”, no seu volume *Franz Mehrings Beitrag zur marxistischen Literaturtheorie*, Dietz Verlag, Berlin 1959, pp. 18 ss.) são para pôr na sua maior parte na conta da condenação proclamada contra Lukács pela ortodoxia stalinista da DDR depois dos acontecimentos na Hungria.

tamente nada a objetar”¹⁸⁰: posição além de insustentável, incompatível com a própria essência do materialismo histórico, uma vez que se opõe à concepção originária de Marx e Engels, já enunciada em *A ideologia alemã*, segundo a qual existe em última instância uma só ciência, a “ciência unitária da história”, isto é, a historicidade como princípio de toda forma de ser (de toda a objetividade natural e social).

Bastante instrutivo, como venho dizendo, para revelar a total convergência entre Gramsci dos *Cadernos* e Lukács dos anos de 1930 sobre essa concepção juvenil marxiano-engelsiana: uma concepção de que, com toda probabilidade, Gramsci não pôde ter notícia direta, mas que – acredito pela razão vista por Renato Zangheri – “teria considerado individualmente coincidente com o seu pensamento”¹⁸¹. Lukács certamente faz dela o eixo da atividade crítica e estética desenvolvida em Moscou em parceria com Lifšic. Segundo as recordações desse último, ele mesmo, Lifšic, teria “contagiado” Lukács “com o interesse pela estética de Marx e Engels”. O problema teórico comum deles se torna, de fato, aquele da estética do marxismo: isto é, se é possível conceber uma estética marxista autônoma e unitária. A resposta ao problema – nesse momento, bem pouco aceita, até mesmo entre os marxistas – ressoa neles como um enfático sim, sob a condição de que liquidem as aporias preconceituosas, as inconsistências e os falsos esquemas da *vulgata* marxista até ali recorrentes, próximo às quais – vimos – reina uma grande confusão a esse respeito; já que os seus teóricos, céticos acerca da capacidade marxista de resolver os seus problemas internos da imanência estética da obra de arte, recorrem principalmente a empréstimos externos ou a soluções de comprometimento artificiais e incoerentes. (Nem mesmo os debates estético-literários da cultura tardia weimariana de esquerda, a exemplo das notas redigidas por Karl August Wittfogel

180 *Ibid.*, p. 412 (ed. alemã, p. 360; reimpr., p. 386; trad., p. 399): onde se faz referência às anotações de Mehring em nota de rodapé no ensaio de ADLER, F. *Der “Machismus” und die materialistische Geschichtsauffassung*, “Die neue Zeit”, XXVIII/1, 1909-10, p. 682 (reimpr. in MEHRING, *Philosophische Aufsätze*, cit., p. 219).

181 ZANGHERI, R. *Gramsci e il materialismo storico*, “Critica Marxista”, XXI, 1983, n. 5, p. 5.

para a revista “Linkskurve” em 1930-1931, *Zur Frage der marxistischen Ästhetik*¹⁸², contribuem muito para melhorar a situação.)

Antes de tudo, Lukács reage com firmeza particular sobre esse ponto. Em seus escritos autobiográficos, e ainda em *Pensamento vivido*¹⁸³, ele reivindica, com razão, o mérito de ter se posicionado primeiro, com Lifšic, em favor do reconhecimento da autonomia estética do marxismo, de ter elaborado primeiro o conceito, que na estética forma uma parte orgânica, completa em si mesma, do sistema marxista da filosofia. O estudo conduzido a fundo, nos primeiros anos de 1930, sobre a posição dos clássicos do marxismo em relação à estética lhe permite vislumbrar uma saída para as falsas polarizações e os dualismos dos teóricos preliminares da estética. Ele observa que em virtude da concepção de *A ideologia alemã* há pouco recordada (“ciência unitária da história”), Marx e Engels são impulsionados a tratar a literatura sempre apenas em um “grande quadro unitário histórico-sistemático”; em consequência, e sob a base da virada iniciada nos anos de 1930 em sua concepção pessoal do marxismo, formula a questão da autonomia da estética, em conformidade com o princípio de que ela não se resolve caso ceda ao compromisso com os pré-conceitos da estética idealista (“autonomia’ idealisticamente exacerbada da arte e da literatura”) ou com as simplificações do sociologismo (“identificação vulgar e mecânica da literatura e propaganda política”), mas, especialmente, graças ao *tertium datur* da solução dialético-materialista. Na verdade, Marx e Engels – escreve Lukács em seu ensaio sobre

182 Notícias e resumo da série dessas notas in GALLAS, H. *Marxistische Literaturtheorie. Kontroversen im Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1971, pp. 110 ss. (*Teorie marxiste della letteratura*, trad. di G. Backhaus, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 149 sgg.), que dá às mesmas uma valorização extremamente infiel. Apesar dos estreitos contatos berlinenses com Wittfogel junto à Liga dos Escritores Proletários Revolucionários e junto à “Linkskurve”, Lukács, que, anteriormente, tinha criticado dele *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, contemporâneo a *Storia e coscienza di classe* (“Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, XI, 1925, pp. 224-7; reimpr. in LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., pp. 609-11), mais tarde, não fará mais menção. Sobre Wittfogel ouça então a “voz” do dicionário de WEBER, H./ HERBST, A. *Deutsche Kommunisten. Biographisches Handbuch 1918 bis 1945*, Dietz Verlag, Berlin 2004, pp. 876-7.

183 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., pp. 140-1 (reimpr., pp. 123-4; trad., pp. 111-2).

Engels de 1935, publicado originariamente no “Literaturnyj kritik” – combatem desde o início em duas frentes:

A destruição da “autonomia” idealisticamente exacerbada da arte e da literatura não significa em absoluto que elas aproximem-se da identificação vulgar e mecânica da literatura e propaganda política. *A ideologia alemã* já contém as linhas fundamentais de uma concepção dialética das relações entre estrutura e superestrutura, os primeiros germes da teoria do desenvolvimento desigual, elaborada posteriormente, e as bases metodológicas da teoria da verdade objetiva na arte, isto é, da teoria para a qual a arte é uma forma particular de reflexo da realidade objetiva¹⁸⁴.

É suficiente, penso, para que, sob o plano dos princípios, percebamos o alcance estarrecedor dessa maturação do marxismo de Lukács. Não apenas o empenho construtivo toma nele, de agora em diante, o lugar do utopismo messiânico e da agitação de partido, mas faz elevar suas bases teóricas a uma construção inteiramente nova, capaz de abrir-lhe perspectivas inéditas. Pelo menos nesse sentido pode-se afirmar, sem medo de entrar em contradição, que toda a pesquisa de Lukács posterior à virada dos anos de 1930 – incluindo as implicações no campo estético – reflete o contragolpe teórico decisivo que ela imprime.

184 Cito do volume onde está incluído o ensaio de LUKÁCS, *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau-Verlag, Berlin 1952, p. 44 (depois in LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., p. 505; versão italiana no seu vol. *Il marxismo e la critica letteraria*, trad. di C. Cases, Einaudi, Torino 1953, p. 111). Sobre os interesses estéticos de Marx e Engels LUKÁCS já tinha chamado atenção anteriormente, examinando o volume da primeira MEGA inclusivo de suas *Werke und Schriften von Mai 1846 bis März 1848* (“Zeitschrift für Sozialforschung”, II, 1933, pp. 280-1): “Da wir nur sehr wenige Dokumente über die Literaturtheorie von Marx und Engels besitzen, bilden diese Aufsätze, insbesondere ergänzt durch einzelne Stellen der *Deutsche Ideologie*, eine große Erweiterung unserer Kenntnisse”. Cf. também o seu artigo *Marx und die Literatur*, “Deutsche Zentral-Zeitung”, 17 de agosto de 1933, e as breves notas críticas sobre *Marx et Engels à propos de la dramaturgie*, redigidas pelo órgão moscovita em mais línguas da União Internacional do Teatro Revolucionário “Le Théâtre International”, n. 2, 1934, pp. 10-2 (das quais utilizo a reimpressão no fasc. *Brecht di “Obliques”*, n. 20-21, 1979, pp. 31-4), ambos agora – em conjunto com dois manuscritos mais amplos sobre o tema que, permanecem inéditos, são conservados no LAK - in LUKÁCS, *Eszttékai írások*, cit., pp. 77-81, 131-6 (mss. à pp. 32-56).

4. *Consequências e perspectivas da virada*

Será tarefa da análise a seguir, conduzida no arco de um longo período, esclarecer quais são, de tempos em tempos, nos campos singulares, as novas perspectivas que se abrem para Lukács. A conclusão do quadro de sua atividade moscovita requer, porém, ao menos um aceno aos trabalhos preparatórios de pesquisa para as duas grandes obras da história da filosofia a que ele está, ao mesmo tempo, a serviço, *O jovem Hegel e A destruição da Razão*, embora ambas, por motivos diversos, venham à luz somente mais tarde, no pós-guerra: trabalhos sem os quais muitos outros aspectos de suas atividades em Moscou permaneceriam não-reconhecidos ou incompreensíveis.

O tema do jovem Hegel o absorve quase de imediato. Vários documentos e recordações pessoais (especialmente de Lifšic, relatados por Sziklai, mas também de Andor Gábor, Karl Löwith e outros) atestam que da data do centenário da morte de Hegel em diante, especialmente durante os dois anos de estadia em Berlim, Lukács tem muitas vezes oportunidade de aventurar-se através de conferências, palestras em escolas do partido, contribuições para projetos de livros em seguida não concluídos, sob esse problema-chave que para o marxismo representa a relação com o pensamento hegeliano. No seu livro ele trabalha, entre outros compromissos, nos anos seguintes, concluindo-os – ao que parece – no outono de 1937; tal que alguns meses mais tarde, anuncia-o, também publicamente, com o título definitivo de *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, como “monografia encomendada pelo Instituto de Filosofia da Academia de Ciências de Moscou”¹⁸⁵. Para o desenvolvimento da tese do livro, no qual Hegel adquire peso em conexão com a Revolução Francesa, a economia clássica e o desenvolvimento do capi-

185 LUKÁCS, G. *Autobiographie*, “Internationale Literatur”, VIII, 1938, n. 6, p. 155 (reimpr. in LUKÁCS, *Curriculum vitae*, cit., p. 113. Ao anúncio Sziklai refere-se repetidamente em seus ensaios mencionados acima, e que aqui utilizo). Portanto, improvável que responda à verdade que Lukács acredita lembrar trinta anos depois, no prefácio de 1969 in *Magyar irodalom - magyar kultúra* (reimpr. ivi, p. 397), ou seja, que no seu núcleo central o livro teria sido escrito durante o período da saída da “Új Hang”, 1938-40.

talismo, algumas das não-secundárias sugestões vêm de um experiente marxista nos estudos hegelianos como Lifšic, ao qual, não à toa, o livro é dedicado. Apesar das dificuldades burocráticas que impedem a sua publicação, quatro anos mais tarde, em 29 de dezembro de 1942, Lukács apresenta-o sob o mesmo título como sua tese de doutorado, obtendo o título oficial de doutor em ciências filosóficas.

A diferença de *O jovem Hegel*, da outra obra em questão, a que, como obra acabada, conhecemos sob o título de *A destruição da Razão*, será trabalhada somente no pós-guerra, mais ou menos simultaneamente à saída da primeira edição impressa de *O jovem Hegel*; mas, mesmo se nos planos de trabalho do autor ela ainda não existe, pelo menos não como algo definido e unitário, o espírito historiográfico que a relata e a reflexão sobre alguns daqueles que se tornarão os temas mais proeminente, datam do período em análise¹⁸⁶. Menciono-os aqui especialmente apenas enquanto as suas raízes se conectam com a expansão da perspectiva do marxismo tornada possível pela virada dos anos de 1930.

À medida que o avanço do movimento nacional-socialista na Alemanha prepara e, em seguida, determina a ascensão de Hitler ao poder, Lukács é impulsionado pelas circunstâncias a lançar um olhar mais rigoroso para trás, sobre os vícios, as culpas, as responsabilidades da cultura centro-europeia da era do imperialismo, cultura que, sendo a mesma de sua origem, conhecia muito bem. Em nítido contraste com as ilusões espiritualistas também a melhor intelectualidade alemã não-fascista (a exemplo do que Nicolai Hartmann pensa e escreve sobre *Das Problem des geistigen Seins*, 1933), mas em paralelo com as notas de Fogarasi sobre o fascismo, que remonta a 1936¹⁸⁷, ele vem agora intensificando quantitativamente e aprofundando qualitativamente, amadurecendo desde longa data, a sua atividade de crítico do processo de

186 Entre as tantas outras confirmações verdadeiras existentes, cito a carta de Lukács a Helmut Seidel de 30 de setembro de 1955, em que se lê em apêndice a *Geschichtlichkeit und Aktualität*, cit., p. 287: “Auch die erste Niederschrift von *Zerstörung der Vernunft* stammt aus der Zeit meines Aufenthaltes in der Sowjetunion”.

187 Cf. FOGARASI, *Parallele und Divergenz*, cit., pp. 192-210.

capitulação ideológica da cultura alemã ante o fascismo¹⁸⁸. Onde se enraíza a tragédia da Alemanha? Quais são os “germes da doença”, tão amplamente difundidos nela? Ou, ainda mais precisamente, em referência à cultura: como acontece que a Alemanha se torna “o centro da ideologia reacionária”? Como pode surgir e se afirmar justamente na Alemanha – a terra natal de Goethe e Beethoven, Hegel e Marx – a concepção fascista de mundo? Aqui estão, portanto, as inquietantes interrogações que reiteradamente Lukács se coloca, e que põe particularmente sob essa forma de interrogação em dois manuscritos redigidos em língua alemã, respectivamente em 1933, imediatamente após a ascensão de Hitler ao poder, e em 1941-42, durante a invasão nazista da União Soviética (quando, juntamente com outros representantes da emigração, o autor é removido para Taškent, lugar onde, em tradução russa, vem à luz também outro opúsculo seu sobre o mesmo assunto, *Der Kampf zwischen Humanismus und Barbarei*, de 1943), mas tornados públicos na Hungria apenas no início dos anos de 1980¹⁸⁹. Obviamente que não se trata somente de interrogações de caráter histórico-político; elas situam também o campo da cultura, o papel, o significado e o peso que tem a ideologia.

A pergunta de Lukács – explica Sziklai – quer dizer isso: qual função cabe à ideologia como falsa consciência na história e na vida da sociedade; como podem ideias reacionárias, retrógradas, se transformar (independentemente da intenção de seus proponentes) em uma força material, como podem se juntar com o “lado mau” da história, com a práxis sangrenta dos

188 Cf. SZIKLAI, L. *Georg Lukács, Kritiker der faschistischen Philosophie und Kultur*, in *Philosophy and Culture*, ed. by J. Lukács/F. Tökei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, pp. 311-34 (reimpr. in SZIKLAI, *Georg Lukács und seine Zeit*, cit., pp. 8-32).

189 LUKÁCS, G. *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [1933], e *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* [1941-42], ambos aos cuidados de Sziklai, L. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982 (reimpr. in LUKÁCS, G. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*, hrsg. von L. Sziklai, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1989, pp. 5-217 e 219-383, com *Nachwort* do curador, pp. 395-493, que é uma reelaboração ampliada do ensaio citado na nota anterior). De todas essas edições, e dos trabalhos articulados de Sziklai em questão, dei conta na nota *Lukács nell'età del fascismo*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXV, 1986, pp. 467-9, que aqui, em seguida, em algum momento me refiro.

opressores de classe¹⁹⁰.

À pergunta encontramos as mais variadas respostas – nem todas adequadas pela verdade – nos escritos lukacsianos do período, conforme Lukács produza e escreva na qualidade de ideólogo, de crítico literário, de historiador da estética e da filosofia: produtividade em muitas partes, agora, suficientemente conhecida.

Menos conhecido, na verdade, nunca veio realmente à consciência, – prossegue o estudioso – é que, desde o início dos anos de 1930, não a orientação pessoal, o caráter da sua formação, o interesse subjetivo ou o ponto de vista da disciplina tenham predeterminado a escolha dos temas, o curso dos pensamentos, a busca de uma via ideológica, mas de motivo decisivo tenham feito sempre e em toda parte as alternativas da luta antifascista. Sob o fundamento da sua concepção marxista de mundo e seu empenho de comunista, Lukács assumiu essa luta a convite do tempo e a conduziu como pensador até o fim, fez dela, também subjetivamente, seu imperativo íntimo¹⁹¹.

Busca-se aqui o pano de fundo real da atividade moscovita de Lukács, o núcleo de todo o seu interesse direto ou indireto, como ele se manifesta (isto é, quer se trate de literatura, de estética ou de filosofia). E aqui, na crítica das bases ideológicas do fascismo, sob uma diretriz – antes militante que teórica – da qual se sabia muito pouco no aparecimento dos dois trabalhos manuscritos que nesse instante relembra (tendo permanecido desconhecido para todos, incluindo bibliógrafos, o último opúsculo de Taškent), também são buscadas as origens do curso de pensamento que o teria conduzido em seguida à *Destruição da Razão*: já que também a história de incubação e da gênese dessa obra, como demonstra Sziklai, se entende completamente apenas à luz do pano de fundo fornecido por esses materiais preparatórios. Para resumir o disposto no estudioso valem as seguintes palavras do estudioso:

190 SZIKLAI, *Georg Lukács und seine Zeit*, cit., p. 10.

191 *Ibid.*, p. 11.

Os conceitos-chave, com os quais é descrita a destruição da Razão, precisamente nessa época recebem contornos definidos no mundo do pensamento lukacsiano. Do ponto de vista lógico-histórico, é no livro sobre a origem da filosofia do fascismo [...] que, pela primeira vez, eles veem expostos aprofundadamente¹⁹².

Dos complexos problemáticos postos em questão posso aqui *in limine* fazer menção, uma menção generalíssima, com especial atenção para aqueles em que o nexos com *A destruição da Razão* é mais direto, e o avanço mais explícito. Grandes e desafiadores ensaios do período como *Ludwig Feuerbach e a literatura alemã* (iniciado, se não escrito, em 1932-33, publicado pela primeira vez em russo em 1937), *Karl Marx e Friedrich Theodor Vischer* (apareceu também em russo, na revista “Literaturnoe Nasledstvo” de 1934, em seguida, como o anterior, contido no volume *Literaturnye teorii XIX veka i marksizm Moskva 1937*) e *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls* (proposto pela “Internationale Literatur” em 1938) pressupõem já pelo menos o esboço geral da crítica do irracionalismo, em seguida, concluído com *A destruição da Razão*. Leiam as páginas sobre a “crescente barbarização da vida sentimental do homem”, que promove e cultiva a literatura, ou aquela sobre a “ideologia irracionalista” que, após o colapso do hegelianismo, domina em toda a filosofia, ou a que volta a mostrar como as cautelas, as incertezas, os compromissos etc. do nacional-liberalismo à Vischer, emblema de toda a parábola reacionária da burguesia liberal alemã, antecipam a “filosofia da vida” do século 20. E poder-se-ia analogamente dizer de outros complexos problemáticos aqui enunciados, à espera de esclarecimento aprofundado, pelo aparecimento (com Schopenhauer) da chamada “apologética indireta”, até o triunfo daquelas formas de pseudoausência de preconceito catalogáveis sob a definição de “ateísmo religioso” (William James, Nietzsche, Scheler etc.).

Tomados individualmente, esses complexos problemáticos certamente não foram ali inventados por Lukács. As consequências que deixa

192 *Ibid.*, p. 66.

a corrente irracionalista do segundo Schelling, o sucesso da sensação de Schopenhauer depois de 1848, as formas de “metafísica do inconsciente” difundidas nas suas diferentes formas de Eduard von Hartmann em diante, são fenômenos bem conhecidos na historiografia filosófica. O que a mais e de diferente Lukács dedica-se agora a fazer – e não é certamente algo da menor importância – é ordenar esse material de pesquisa, transformar as impressões ou as partes relevantes, fragmentadas, em um tema específico. Sua pesquisa persegue não só uma ou mais fontes dispersas, mas a trama móvel delas; visa captar não somente o como, mas também o porquê do impor-se do irracionalismo como a corrente dominante do pensamento europeu entre as duas guerras, e, sobretudo, desmascarar nela as raízes, que são – muito mais e antes que filosóficas – de ordem histórico-social (capitulação da burguesia frente ao surgimento, na França e na Alemanha, de formas da “monarquia bonapartista”, mais tarde, também imperialista, e, finalmente, do imperialismo fascista). Isso faz a diferença real. Muitos resultados de tratados eruditos, culturalmente impecáveis, da história da filosofia dos séculos 19 e 20 são anulados pela incompreensão dos seus nexos com o pano de fundo social que a gera.

Portanto, compreende-se bem (retornando agora, com conhecimento de causa, à infundada tomada de posição da historiografia sobre Lukács, reclamada na abertura): consequências e perspectivas da virada dos anos de 1930 refutam *a priori* – penso, se ainda que apenas sob o plano dos princípios – todas as acusações de condenação pronunciadas em relação ao marxismo do segundo Lukács por parte de uma historiografia não menos preconceituosa que irresponsável. Em geral, a virada revela para os seus críticos apenas um fenômeno de circunstância, o efeito de uma pressão externa ou o êxito de uma acomodação. Aparece como se eles não conhecessem mais que dois extremos: ou o subjetivismo prático-político exasperado (sectarismo) de *História e consciência de classe*, ou o objetivismo rígido, dogmático, do stalinismo. Que daria além de ambos uma outra e superior forma de objetividade, fundada em princípios genuínos do materialismo-dialético de Marx e Lenin, a eles não passa nem sequer pela cabeça; enquanto que – vimos – a peculiar-

ridade da concepção de Lukács está em vez precisamente nisto: que ela é apresentada e se faz valer sem interrupção, depois de 1930, como uma “filosofia do *tertium datur*”¹⁹³. (Não contrasta com o que afirmo, antes confirma, o fato de que na práxis stalinista todo impulso à objetividade é selado com a marca do “objetivismo burguês” e declarado desprezível.) Assim, acontece que, em grande parte também da literatura crítica marxista, as relações com Lukács se interrompem ou enfraquecem justamente quando começam a amadurecer as ideias mais fecundas de seu pensamento; e que precisamente a ossatura mais robusta, exatamente aquela estrutura de conceitos que (também por causa das estreitas ligações dele, constantemente mantidas com os problemas e as lutas do movimento operário organizado) elevam a teoria muito acima do marxismo de um Korsch ou de um Bloch, justamente isso é desdenhosamente movido para a reprovação.

Na verdade, com os textos de Marx e Lenin à mão (incluindo os textos juvenis de Marx, ou seja, aqueles de que contra o segundo Lukács, gabam-se os inquietos exegetas do problema da *Entfremdung*), torna-se fácil demonstrar que as contribuições lukacsianas posteriores à virada dos anos de 1930 recuperam e desenvolvem fielmente a lição deles. Como felizmente tem sido feito por alguns (poucos) historiadores orientados no sentido oposto à *communis opinio*, por exemplo Tertulian, consciente da cada vez mais decisiva tendência à objetividade do segundo Lukács, pode-se e se deve insistir no ponto de que essa tendência objetivista não significa nele, de modo algo, – jamais e em nenhum lugar – uma redução do papel ativo, propulsor da consciência, ou para recuperar expressões que já citei anteriormente, uma queda do nível crítico, uma perda de confiança no momento da “subjetividade”. Os posteriores desenvolvimentos ontológicos provarão *ad abundantiam*. Ao contrário do que acreditam e dizem seus críticos, no Lukács maduro – de forma semelhante a Gramsci – não subsiste qualquer oposição de princípio entre dialética objetiva e subjetividade da consciência, entre decurso histórico de ordem econômi-

193 Cf. MÉSZÁROS, I. *Die Philosophie des “tertium datur” und des Koexistenzdialogs* [1957], in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag* von G. Lukács, cit., pp. 188 ss.; *Lukács’ Concept of Dialectic*, cit., pp. 63 ss.

co-social (organização material da sociedade, relações entre as classes, estrutura) e esfera ideológica (superestrutura); ela é, antes, tornada possível – socialmente – apenas pela dinâmica desta última.

Em suma, o Lukács maduro diz exatamente o contrário do que, por ignorância, por equívoco ou por má-fé diz, e a ele imputa, a crítica. A tendência objetivista do seu marxismo dos anos de 1930 em diante e o seu uso constante e coerente do materialismo dialético não têm relação com as degenerações pseudomarxistas inseridas gradualmente na doutrina até o stalinismo, e que na verdade ele, opondo-se a estas, contribui energicamente para freá-las ou eliminá-las. Longe de ceder a quaisquer fetichismos (dogmatismo, objetividade fetichizada etc.), Lukács oferece, a exemplo dos ensinamentos mais genuínos de Marx e Lenin, uma construção onde a subjetividade, a consciência, a livre autodeterminação do homem recebem a sua garantia e seu direito (relativo), e aparecem juntos – em relação ao papel hipertrofiado, mas abstrato, que ainda mantém em *História e consciência de classe* –, aprofundados, enriquecidos, intensificados, isto é, concebidos em toda a plenitude das suas concretas determinações objetivas.

Nesse sentido, a virada dos anos de 1930 revela-se decisiva para o amadurecimento de Lukács. Que depois dos anos de 1930, ele abandone as teses de *História e consciência de classe*, que tanto o conteúdo como a impoção daquele livro se tornem quase completamente estranhas, é perfeitamente compreensível. A marcar o seu destino não estão as circunstâncias externas, os efeitos das pressões ou coerções (que ainda existem), o alinhar-se disciplinado do autor às diretivas provenientes de cima, ou – como consequência última – as suas autocríticas formais, o seu expresso repúdio do livro; é em vez o profundar-se na compreensão daquilo que forma a verdadeira natureza da doutrina e do método de Marx¹⁹⁴. Portanto, de agora em diante, caem de seu protomarxismo

194 No mesmo sentido, cf. SZIKLAI, *Georg Lukács und seine Zeit*, cit., pp. 52-5, 95 ss. Reagindo às críticas dos filobrechtianos hostis a Lukács (Helga Gallas, Klaus Völker etc.), justamente Cases destaca: “As teorias estéticas desenvolvidas por Lukács de 1930 em diante não podem ser absolutamente retomadas por simples tática político-cultural [...]; pelo contrário, elas constituem uma unidade orgânica, baseada, evidentemente,

juvenil, as repetições supérfluas, as escórias: o idealismo, o extremismo, o sectarismo, o utopismo messiânico, o subjetivismo exasperado, a práxis sem base econômica; enquanto vem pelo contrário reforçado o lado segundo o qual o verdadeiro terreno da objetividade (objetividade social) é o resultado das complexas interações derivadas dos atos teleológicos postos pelos homens ou pelos grupos de homens enquanto “entes reais” objetivos, dos seus atos concretos de objetivação. “Realismo” (em antítese, de resto apenas relativa, a “utopia”) não significa em Lukács nada mais que essa concretude. A sua é, e permanece até o fim – para servir-me da expressão de Hermann –, “uma atitude revolucionária organicamente derivada da realidade”¹⁹⁵. Não é, portanto, uma alternativa em relação ao passado, nem uma aceitação acrítica do presente ou, mais geralmente, do “positivo”, do já dado; em vez disso – assim como em Marx e Lenin – é a consciência amadurecida da necessidade de uma transformação do mundo, a começar, porém, em vez de, da utópica fantasia, mas das condições objetivas da história, da sociedade, das relações mundiais entre as classes. Atente firmemente a essa transição alcançada. Todas as outras consequências – do que veremos mais adiante – descendem, com as variantes e as aplicações do caso, precisamente daqui.

sobre uma determinada concepção do período histórico” (CASES, C. *Einleitung a Lehrstück Lukács*, hrsg. von J. Matzner, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, p. 22; trad. com o título *Lukács e i suoi critici*, “L’immagine riflessa”, II, 1978, n. 2, p. 148, depois reunida in CASES, *Su Lukács*, cit., p. 67).

195 HERMANN, *Die Gedankenwelt von G. Lukács*, cit., p. 201.

V

LUKÁCS CRÍTICO E HISTORIADOR DA LITERATURA

Em referência à atividade de Lukács como crítico e historiador da literatura, não me foi possível até agora tratar senão quase somente de princípios muito gerais, das bases teóricas de um trabalho a se desenvolver, apenas em via de construção – não ainda do próprio trabalho. No entanto, obviamente que o essencial permanece sempre a sondagem da atividade concreta, o único parâmetro na base do qual faz sentido que se encontrem e avaliem critérios de verdade, modos e formas de aplicação dos princípios básicos.

1. *A literatura à luz da teoria do realismo*

Se agora começarmos nossa análise lá quando se inicia, com o ano de 1930, a nova atividade de Lukács, nos deparamos em primeiro lugar com seus escritos de crítica literária do período berlinense e daquele moscovita¹⁹⁶, ambos caracterizados por um retorno de interesse

196 Para as principais fontes bibliográficas relativas aos textos discutidos seguidamente aqui, cf. acima, cap. IV, § 1, nota 5. Outros documentos e relatos de alguma utilidade informativa, especialmente para os tão poucos artigos conhecidos de “Literaturnyj kritik”, em qualquer um dos ensaios da antologia *Blick nach Westen. Fortschrittliche deutsche Literatur im Spiegel sowjetischer Kritiken 1919-1942. Eine Dokumentation*, hrsg. von N.S. Pawlowa/P.M. Toper/O. W. Jedorow, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1989, e no ensaio de KLATT, G. *Zwischen Dekadenz und “Sieg des Realismus”*. *Zu Georg Lukács’ literaturpolitischem Konzept zwischen 1933-34 und 1938*, in *Geschichtlichkeit und Aktualität*, hg. Buhr/J.Lukács, cit., pp. 233-43 (onde são analisados e resumidos, com variações, páginas do seu volume anterior *Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre: Lifschitz, Lukács, Lunatscharski, Bloch*,

muito forte – depois do fracasso político das *Teses de Blum* – para a estética e a teoria da literatura. Sob o modelo dos princípios teóricos elaborados com a virada dos anos de 1930, prosseguem em Lukács também os critérios dos seus escrutínios crítico-estéticos durante a década seguinte, aplicação pontual e rigorosa da renovação do marxismo acima descrito. Que fique claro desde o início (e que permaneça): a questão da coerência dos julgamentos de Lukács como crítico literário deve ser tida como bem diferente daquela do reconhecimento da sua justeza. Aqui nos interessa apenas o primeiro aspecto: se, como e até que ponto a crítica literária de Lukács posterior aos anos de 1930 está de acordo com os princípios do seu marxismo renovado. Nesse momento, o quanto essa crítica aparece impregnada dos novos princípios estéticos marxistas e em consequência se enriquece é evidente à primeira vista, se só se compararam julgamentos correspondentes ao passado e ao presente: por exemplo, as descrições e avaliações que Lukács faz em *A teoria do romance* do ciclo narrativo da *Comédia humana* de Balzac (posto abaixo de um romance como *Hans im Glück* de Pontoppidan) com a crítica balzaquiana dos seus ensaios dos anos de 1930. Ao mesmo tempo, observa-se o quanto o velho, revisado em termos marxista, serve ao novo. Os diagnósticos corretos que *A teoria do romance* avançara em tempo real na narrativa do considerado “romantismo da desilusão”, ou seja, com a crise que interveio no realismo literário pós-1848, diagnósticos que lá permaneciam apenas como intuições ou constatações inteligentes da perspicácia de um crítico, mas sem base metodológica adequada, recebem aqui, graças ao marxismo, a sua justificação completa: repito, independentemente do fato de que, em seguida, a este ou aquele julgamento singular de Lukács resultem aceitável ou inaceitável, correto ou incorreto.

Já no primeiro escrito que reflete a sua nova orientação, a reconstrução do polêmico debate de Marx e Engels com Lassalle sobre a tragédia do último, *Franz von Sickingen*¹⁹⁷, torna-se claro o quanto as linhas gerais

Benjamin, Akademie-Verlag, Berlin 1984, pp. 43 ss.).

197 LUKÁCS, G. *Die Sickingen-Debatte zwischen Marx-Engels und Lassalle* [1931], in *K. Marx und F. Engels als Literaturhistoriker*, cit., pp. 5-43 (reimpr. in LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., pp. 461-503; trad. in *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., pp. 56-109).

da pesquisa devem à teoria marxiana da objetividade, como a pesquisa se dirige substancialmente em todos os pontos a partir dela. Estamos aqui ante a nova perspectiva da metodologia estética de Lukács¹⁹⁸. Fundando-se desde aqui sob a “idéia de que a estética forma uma parte orgânica do sistema marxiano”¹⁹⁹, ele a utiliza para extrair do debate conseqüências teóricas de caráter geral. A própria escolha do argumento é significativa. Trata-se, para Lukács, de um confronto que transcende em muito as circunstâncias que lhe dão a ocasião. Se com tanta energia e tanto fervor ele pode intervir por Marx e Engels, é porque ele encontra configurada neles (em oposição à inclinação idealista-subjetiva de Lassalle, à sua predileção pelo *pathos* retórico, eticizante, do tipo de Schiller) uma concepção da tragédia como expressão da necessidade histórica objetiva, das relações de força objetivas existentes entre as classes: o que já Hegel chamava na Estética – naturalmente, sem nenhum ponto de apoio para a concretização social do conceito – “o vivo operar de uma necessidade apoiada sobre si mesma”²⁰⁰. Que ao “schilleriar” lassalliano Lukács contraponha, com Marx e Engels, o modelo da via shakespeariana ao drama, do ponto de vista teórico significa: não são as ações, a práxis heroica dos indivíduos, a sua liberdade em antítese à necessidade, que decidem a natureza do conflito trágico, mas, sim, o contexto socialmente determinado, no interior do qual os indivíduos agem (unidade dialética de liberdade e necessidade).

Amplas considerações sobre o debate em geral desenvolvem HINDERER, W. *Sickingen-Debatte. Ein Beitrag zur materialistischen Literaturtheorie*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1974 (onde o ensaio de Lukács é também reimpresso, pp. 159-206) e PRAWER, S. S. *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press, Oxford-New York 1978, pp. 211-30.

198 Cf. MITTENZWEL, W. *Gesichtspunkte. Zur Entwicklung der literaturtheoretischen Position Georg Lukács*, no volume misto aos seus cuidados, *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller*, Reclam, Leipzig 1975, pp. 40-1; SZIKLAI, *Georg Lukács und seine Zeit*, cit., p. 60; *After the Proletarian Revolution*, cit., p. 91.

199 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 141 (reimpr., p. 124; trad., pp. 111-2).

200 HEGEL, G.W.F. *Ästhetik*, hrsg. von F. Bassenge, Aufbau-Verlag, Berlin 1955, p. 1042 (*Estética*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1967, p. 1301). Para a superação da teoria hegeliana do trágico na obra de Marx, cf. depois LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., pp. 194 ss., 487 ss.

Também aqui tem a sua raiz a teoria lukacsiana do realismo, em geral muito mal compreendida, até mesmo pelos críticos da literatura marxista. Embora se trate de uma orientação sobre a qual não faltam ideias e antecedentes já na fase protomarxista do pensamento de Lukács (por exemplo, em um artigo sobre Balzac da “Rote Fahne” de 1922²⁰¹), ela encontra só agora, pela primeira vez, sua conseqüente justificação teórica. Entre o “realismo como um método de criação artística” e a “teoria materialista marxiana da objetividade”, não deformada pelas vulgarizações, subsiste para Lukács muito mais que uma simples correspondência; uma deriva da outra, ou, pelo menos, reconcetam-se de modo muito estreito. Suas apaixonadas polêmicas literárias (berlinenses e moscovitas) contra a “teoria da espontaneidade” na literatura, contra a literatura de agitação e tendência, contra a técnica da *reportagem* e da montagem, ou, em outras palavras, contra aquele gênero particular do naturalismo – não importa se “popular” ou disfarçado de experimentalismo formal (como, respectivamente, nos romances de Willi Bredel e Ernst Ottwalt, alvos de Lukács) – em que o romancista se faz mais de observador que de organizador do material literário e documental, ou descreve justamente sem saber “representar” – todas essas polêmicas não querem ser e não são outra coisa que a continuação na literatura de suas polêmicas mais amplas com o marxismo vulgarizado da Segunda Internacional. Replicando em 1932 às argumentações de um defensor de Bredel, Otto Gotsche, Lukács declara também explicitamente como tarefa da teoria crítico-estética do marxismo:

A crítica [...] tem a tarefa de descobrir, para ajudar a esclarecer, impor ao nível do valor literário, mediante a aplicação da dialética materialista ao campo da literatura, esses métodos criativos que correspondem cada vez melhor aos problemas da luta classe [...]. Nossa tarefa é: empreender concreta e energicamente a luta contra a herança ideológica da Segunda Internacional também no campo da literatura, não reforçar ainda mais os autores em sua falsa concepção, em sua teoria confinam-se sobre o solo da espontaneidade²⁰².

201 Cfr. LUKÁCS, *Littérature, philosophie, marxisme*, cit., pp. 31-5.

202 LUKÁCS, G. *Gegen die Spontaneitätstheorie in der Literatur*, “Die Linkskurve”, IV,

Espontaneidade, esquematismo, “arte de tendência” são os principais alvos da crítica de Lukács. Contra a “arte de tendência” – velha questão não resolvida pelo marxismo da Segunda Internacional²⁰³, por outro lado, necessariamente insolúvel com seus princípios – ele já tinha tomado uma posição desde o fim dos anos de aprendizado pré-marxista e protomarxista, criticando, por exemplo, no livro sobre a história do drama, o *Tendenzdrama* (“Todo *Tendenzdrama* não é dramático”)²⁰⁴, assim como mais tarde, em 1922, criticando Dostoevskij²⁰⁵. Já em Berlim, a polêmica centra-se na narrativa dos escritores proletários, não menos do que sobre os “dramas didáticos” de Brecht e dos filobrechtianos da estrita observância; dura – e particularmente significativa para os desenvolvimentos que terá posteriormente a alternativa ali formulada entre relato (*Bericht*) e figuração (*Gestaltung*) – a denúncia de condenação no que diz respeito aos métodos criativos de Ottwalt²⁰⁶. Consequências danosas ainda mais graves tem sobre a literatura a distorção da relação dialética entre espontaneidade e consciência. A crítica literária soviética carrega nesse sentido não poucas falhas. Que grande parte da atividade ensaística e da imprensa jornalística do “Literaturnyj kritik”, adianta Lukács, seja destinada a combater as distorções, deriva da incapacidade daquela crítica de ir além dos padrões da sociologia vulgar. O núcleo do conflito vem à evidência – não mais polemicamente, mas criticamente – no último grande ensaio de Lukács em Moscou, *Volkstribun oder*

1932, n. 4, pp. 30, 33 (reimpr. in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 19, 22, e in KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., pp. 354, 358).

203 Cf. *Tendenzkunst-Debatte 1910-1912: Dokumente zur Literaturtheorie und Literaturkritik der revolutionären deutschen Sozialdemokratie*, hrsg. von T. Bürgel, Akademie-Verlag, Berlin 1987.

204 LUKÁCS, G. *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, cit., pp. 41-2. Cf. CORREDOR, E.L. *György Lukács and the Literary Pretext*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt a.M. 1987, p. 15.

205 LUKÁCS, G. *La confession de Stavroguine* [1922], in *Littérature, philosophie, marxisme*, cit., p. 71.

206 LUKÁCS, G. *Reportage oder Gestaltung?*, “Die Linkskurve”, IV, 1932, n. 7, pp. 23-30, e n. 8, pp. 26-31 (reimpr. in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 35-55, e in KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., pp. 359-81; trad. in LUKÁCS, *Arte e società*, cit., I, pp. 115-41). Outras observações de KLEIN (pp. 77-8), cf. GALLAS, *Marxistische Literaturtheorie*, cit., p. 124.

*Bürokrat?*²⁰⁷, escrito quase em coincidência com o fechamento forçado do “Literaturnyj kritik” (resolução do Comitê Central do partido em 02 de dezembro de 1940). Apoiando-se nos argumentos de Lenin de *O que fazer?*, ele denuncia a “teoria da espontaneidade”, fechada no “imediatismo da relação com o objeto”, a “exaltação ideológica do burocratismo”²⁰⁸. Vê-se em particular como o § IV do ensaio resume com lucidez as deficiências literárias soviéticas do período, tanto criativas quanto críticas. A denúncia dos efeitos negativos da burocracia, enquanto fenômeno político-institucional, está aqui conectada estreitamente com a crítica da práxis burocratizada da literatura. Nem lá (na política) nem aqui (na literatura) a espontaneidade resolve por si só os problemas da construção do socialismo; também no socialismo continua a ser válida a advertência de Lenin acerca da reciprocidade dialética de espontaneidade e consciência, não sendo a primeira mais que a “forma germinal” da segunda. Pelo contrário, a espontaneidade largada por si mesma não pode literariamente senão gerar um “otimismo” de fachada, na mesma medida burocrático, ineficaz, tanto do ponto de vista estético quanto do da propaganda.

O realismo se move na direção diametralmente oposta. Ele se impõe a Lukács como uma necessidade interna da sua nova teoria marxista, devido ao fato de que prossegue em busca da consciência dialética da totalidade intensiva da representação. Se a representação realista vale mais do que a crônica e a *reportagem*, se o “narrar” serve mais que o “descrever” (como ilustra bem o seu celebre ensaio de 1936²⁰⁹, o desenvolvimento da alternativa já feita valer em relação a Ottwalt), é porque quem narra

207 LUKÁCS, G. *Völktribun oder Bürokrat?*, “Internationale Literatur”, X, 1940, n. 1, pp. 82-95, n. 2, pp. 79-84, e n. 3, pp. 75-81 (cito de LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 413-55; trad. in *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., pp. 218-70): segundo MÉSZÁROS (*Lukács’ Concept of Dialectic*, cit., p. 141), “the sharpest and most penetrating critique of bureaucratization published in Russia during the Stalin period”.

208 *Ibid.*, p. 416 (trad., p. 221).

209 LUKÁCS, G. *Erzählen oder beschreiben?*, “Internationale Literatur”, VI, 1936, n. 11, pp. 100-18, e n. 12, pp. 10-23 (cito de LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 197-242; trad. in *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., pp. 275-331). (Publicado no Brasil com o título *Narrar ou descrever?* In LUKÁCS, G. *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965).

e representa penetra, com meios artísticos, mais a fundo nas “leis dialéticas objetivas” da estrutura do real. O escritor atinge um maior grau de realismo, quanto mais ele pode trazer à luz, de lá do fluxo dos fenômenos de superfície, as forças motrizes reais do desenvolvimento social, isto é, a essência – artisticamente configurada – de um determinado momento ou situação ou conexão histórico-social, relevante para a humanidade. Motivação do agir humano, formação e fixação dos tipos, representação do destino dos indivíduos trazem força e alimento a partir do reconhecimento da sua pertinência à totalidade, da sua recondução ao interior do quadro unitário da realidade em movimento.

Decisivo para a crítica não menos do que para a estética, a partir da virada dos anos de 1930, é agora isto: que a nova teoria fornece os princípios guias de uma estética e uma crítica de base objetivista. Sob o modelo de Marx e Lenin, Lukács toma por ponto de partida tanto a objetividade no sentido definido por eles (isto é, o princípio segundo o qual as categorias do pensamento não são mais que expressões das leis do mundo objetivo), como também, correspondentemente, o caráter de unitariedade do próprio mundo, marcando a criação artística – a essência e o valor estético de obra de arte – como “uma parte do processo social geral organicamente articulado, no curso do qual o homem constrói o seu mundo através da própria consciência”; e apontando e exaltando no grande artista, não menos do que no grande crítico (no chamado filósofo-crítico), “o fundamento universalista e a aspiração apaixonada à objetividade”²¹⁰. Isso o induz, ao mesmo tempo, a evidenciar o outro lado complementar da teoria, o papel mediador, determinante, que nela joga a dialética. Se, de fato, a objetividade do realismo que apontam o crítico e o escritor (o artista em geral) quer se destacar, em linha de princípio, do naturalismo descritivo, da agitação, ou, do lado ideologicamente oposto (mas esteticamente convergente), do falso objetivismo

210 Cf. LUKÁCS, G. *Schriftsteller und Kritiker*, ensaio publicado tanto em russo (“Literaturnyj kritik”, VII, 1939, n. 7, pp. 3-31) como em alemão (“Internationale Literatur”, IX, 1939, n. 9-10, pp. 165-86), depois in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., p. 393 (trad. in *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 448); *Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels* [1945], in LUKÁCS, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, cit., p. 193 (reimpr., p. 207; trad., p. 215).

da literatura burguesa em decadência, então acontece que, superando todo imediatismo tanto no sujeito quanto no objeto, toda excogitação puramente voluntarista como todo registro meramente passivo ou fenomênico dos eventos, ela – a objetividade do realismo – se produz como resultante da complicada dialética objetiva de essência e fenômeno, de que faz parte – e parte decisiva – a inter-relação que liga sempre o escritor à realidade retratada, a sua relação de influência recíproca com a concepção de mundo e o estilo artístico.

Apenas a profundidade com a qual é apreendido e refletido esse complexo pode fundar, segundo Lukács, o grande realismo literário: a “poesia da objetividade histórica” em Walter Scott, a “vitória do realismo” – sob o modelo de um pronunciamento de Engels tornado público justamente nesse momento²¹¹ – em Balzac, Tolstoj, Turgenev etc. Com legítima razão, por isso, ele posiciona-se em defesa de que Marx e Engels iniciam a “grande linha histórica do realismo contra a mistura eclética do empirismo puro e do subjetivismo vazio” dominante na literatura. O *tertium datur* oferecido pela solução dialético-materialista de Marx e Engels consiste precisamente nisso: que, enquanto são rejeitados com desprezo os falsos extremos do dilema no interior ao qual permanece presa a teoria estética da Segunda Internacional, a “arte pela arte” (formalismo decadente) e a “arte de tese” (propaganda, agitação), é atribuído, ao mesmo tempo, ao realismo a tarefa de entender a dialética de fenômeno e essência implícita, na realidade objetiva. Nesse momento, no centro da teoria lukacsiana do realismo passa, desse modo, essa instância peculiar de objetividade da estética marxista, para a qual o reflexo da realidade objetiva – tanto na concepção geral de mundo como na literatura – não só não exclui, mas antes implica, em si, uma tomada de posição da parte, “partidariedade” (*Parteilichkeit*), no sentido de Lenin. Lenin considera partidária a “objetividade intensificada” do materialismo histórico (“o

211 Cf. *Ein unveröffentlichter Brief von Engels über Balzac*, “Die Linkskurve”, IV, 1932, n. 3, pp. 11-4 (agora in MARX-ENGELS, *Über Kunst und Literatur*, hrsg. von M. Kliem, Europäische Velagsanstalt/Europa Verlag, Frankfurt-Wien 1968, I, pp. 157-9). A correspondência do velho Engels em matéria literária (carta a Minna Kautsky, 25 de novembro de 1885; carta a Margaret Harkness, abril 1888) é repetidamente utilizada por Lukács também no curso de suas polémicas com a crítica soviética.

materialismo histórico contém em si, por assim dizer, a partidariedade”)²¹², do mesmo modo como na arte o realismo intensifica a realidade retratada. “Arte de tendência” e “partidariedade da arte” não são, portanto, a mesma coisa²¹³. O que as diferencia é o distinto grau de imanência da sua relação com o objeto; enquanto uma, na estrutura objetiva do real se insere como idealidade do externo, a outra, está de acordo com as leis do desenvolvimento, orientada numa determinada direção, sob a qual se funda a estrutura. É um limite do marxismo da Segunda Internacional a falta de clareza deste ponto; e até mesmo Mehring, em suas pretensões conciliatórias de “arte pura” com “arte de tendência”, fracassa repetidamente. A teoria do realismo elaborada por Lukács após a virada dos anos de 1930 eleva a questão a um nível superior: onde a adequada práxis partidária em relação à realidade é reposta não mais, como nos tempos de *História e consciência de classe*, em um utopismo abstrato, sectário, mas na descoberta, na clarificação e na ênfase – em conformidade com as próprias formas de arte – de “tendências reais da evolução social”. Daqui resulta que, em todo reflexo artístico consumado, partidariedade e objetividade correspondem-se reciprocamente e tendem, além disso, em última instância, a sobrepor-se, a coincidir entre si.

2. Novos estudos sobre Goethe e os seus nexos com Hegel

Essa decidida orientação crítico-estética de Lukács se torna precisa e se fortalece ainda mais posteriormente, na medida em que, graças aos compromissos assumidos e aos estudos realizados em Moscou, ele vem aprofundando os problemas específicos da forma do romance: tanto do romance histórico como do grande romance realístico-burguês

212 Cf. o ensaio leniniano sobre o *Contenuto economico del populismo*, in V.I. LENIN, *Sull'arte e la letteratura*, Ed. Progress, Mosca 1977, p. 62 (= LENIN, *Opere complete*, cit., I, p. 412).

213 Cf. o ensaio de LUKÁCS, G. *Tendenz oder Parteilichkeit?*, “Die Linkskurve”, IV, 1932, n. 6, pp. 13-21 (reimpr. in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 23-34, e em apêndice a KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., pp. 327-40), e *Friedrich Engels*, cit., pp. 70-1 (reimpr., pp. 532-3); um aceno, também na breve nota, parte de um manuscrito conservado no LAK, *Marx and Engels on Problems of Dramaturgy*, “The International Theatre”, n. 2, 1934, p. 14 (agora in LUKÁCS, *Estztétikai írások*, cit., pp. 135-6).

moderno, de *Wilhelm Meister* em diante. Justamente no recorte que ele dá ao tratamento desses problemas formais do romance, percebem-se com clareza os reflexos teóricos da virada; também aqui há, de fato, a tendência a valorizar a prioridade do objetivo sobre o subjetivo, a deduzir todas as categorias estéticas decisivas pela compreensão da gênese, do desenvolvimento e do significado da forma do romance da concepção marxista unitária da realidade e da história. Como o romance se liga ao desenvolvimento da sociedade burguesa e reflete, por meio de sua forma móvel, os problemas sempre novos e nela sempre e continuamente nascentes, é questão a que se pode responder – e Lukács responde – apenas reconduzindo a dinâmica de seus nexos formais no interior do contexto social geral que, de tempos em tempos, o determina, que dizer, mais uma vez, apenas com base em princípios e no método, a dialética, como teoria da objetividade do marxismo.

Seus grandes ensaios crítico-teóricos da primeira metade dos anos de 1930 (o ensaio sobre *Goethe e a dialética*, aquele já citado sobre Mehring, especialmente o de 1935 *Sobre o problema da forma artística objetiva*, que apareceu originalmente na revista “Literaturnyj kritik”²¹⁴, onde, se observado, dão frutos especificamente as anotações de Lenin à lógica de Hegel), batem todos, com insistência particular, realçando como o problema teórico central da literatura e da filosofia alemã do período clássico, de Lessing a Hegel, é precisamente “lutar para o desenvolvimento da dialética”: certamente uma “dialética *idealista*”, que o marxismo – sem renegar, de modo algum, a contribuição – deve atualizar em termos materialistas. Não surpreende a relevância atribuída por Lukács ao problema; nem que a ênfase incida agora com tanta força sobre a figura de Goethe, em torno da qual vem trabalhando sem interrupções em Moscou mesmo durante os anos mais obscuros do stalinismo, em claro e

214 LUKÁCS, G. *K probleme obektivnosti chudožestvennoj formy*, “Literaturnyj kritik”, III, 1935, n. 9, pp. 5-23 (revisado para a trad. alemã, *Kunst und objektive Wahrheit*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, II, 1954, n. 2, pp. 113-48; reimpr. in LUKÁCS, *Probleme des Realismus*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955², pp. 5-46, depois in *Essays über Realismus*, cit., pp. 607-50, e in *Művészet és társadalom*, cit., pp. 145-75; trad. in LUKÁCS, *Arte e società*, cit., I, pp. 143-86).

não extrínseco paralelo com o seu estudo renovado de Hegel²¹⁵. Porque ele está agora buscando uma maneira teórica de sair do seu marxismo hegelianizado precedente e aponta para uma assimilação do materialismo que não signifique renúncia à dialética, Goethe lhe oferece, de muitas maneiras, o ponto de apoio procurado: e justamente – lembre-se – de um ponto de vista diametralmente oposto ao princípio guia e fio condutor do esboço contemporâneo de Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus* (1932), segundo o qual “Goethe doutrinou os filósofos para ver a natureza com os ‘olhos do espírito’”. Lukács ali doutrina-se, mas de outra forma (como diretamente invoca Gramsci nos *Cadernos* de 1931-32), e não sem render frutos ricos. Os esforços de Goethe para elaborar uma ciência da evolução na natureza e para estabelecer uma estreita ligação entre filosofia da natureza e estética, sua inclinação instintiva, espontânea, ao materialismo, que se exprime na mesma medida, espontaneamente, em forma dialética (embora permaneçam sempre muito aquém da dialética de Hegel sobre o campo social), a sua fecunda relação de continuidade, mas também de superação no que concerne ao Iluminismo, a sua avaliação – contra Schiller – do simbólico *versus* alegórico, ou seja, a categoria da “particularidade” na arte, e outros traços característicos da sua teoria e práxis artística, são todos elementos destinados a incidir a fundo sobre a reflexão estética de Lukács.

Goethe ocupa uma posição singular, privilegiada, extraordinária-

215 Dentre os seus principais trabalhos sobre o tema estão *Goethe und die Dialektik*, “Der Marxist”, II, 1932, n. 5, pp. 13-24 (reimpr. em apêndice a KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., pp. 405-22; ed. húngara in LUKÁCS, *Estztikái írások*, cit., pp. 267-78; trad. de A. Gargano in *Lessing e il suo tempo*, a cura di M. Freschi, Libreria del Convegno, Cremona 1973, pp. 267-84); os estudos depois reunidos in *Goethe und seine Zeit*, Aufbau-Verlag, Berlin 1953³ (especialmente aqueles sobre o *Faust*, onde o paralelo é com a *Fenomenologia dello spirito*); os pedaços dos ensaios de 1940 *Widersprüche des Fortschritts und die Literatur e Marxismus oder Proudhonismus in der Literaturgeschichte?*, ambos in LUKÁCS, *Moskauer Schriften*, cit., pp. 82-3, 112 ss. (ed. francesa, pp. 82-3, 211 ss.) e do já citado *Schriftsteller und Kritiker*, pp. 403 sgg. (trad., pp. 461 ss.); e certas páginas, especialmente as conclusivas, de *Der junge Hegel*, cit., pp. 249-51, 645-6 (trad., pp. 297-9, 783-5). Segundo um especialista da competência de Cases, os *Faust-Studien*, “escritos em 1940, são provavelmente o ponto mais alto da ensaística histórica do Lukács maduro” (CASES, *Su Lukács*, cit., p. 125).

mente iluminadora para o Lukács posterior à virada de 1930. Estamos agora, percebe-se, bem longe dos tons do tratamento de *Wilhelm Meister* em *A teoria do romance* ou das páginas goethianas, do vai-vém de Goethe em relação a Kant, da *Estética de Heidelberg*. A superioridade da posição de Goethe em relação, digamos, às suas fontes iluministas, Lukács vê precisamente nisso, que como um pensador, não menos do que como artista, como grande realista, ele pode “mover-se livremente na matéria, refletir o movimento, o automovimento da matéria, essencialmente e, ao mesmo tempo, sensivelmente, como automovimento”. Lukács encontra aqui, em certo sentido, o modelo que o afasta para longe das garras idealistas de Hegel e o conecta novamente aos problemas concretos, à objetividade, ao estudo do manifestar-se imanente da dialética no real; correspondentemente, vê como as geniais intuições dialéticas de Hegel são úteis para influenciar, corrigir, integrar, em muitos pontos, a tendência apenas espontânea de Goethe à dialética. Comum, de todo modo, nos dois, essa “ideia fundamental”: do “movimentar do trabalho humano como processo de autoprodução do homem” e do conceber um tal processo, em si positivo para o gênero humano, não como a confiança ilusória reposta pelo Iluminismo no mito da harmonia ou da “reconciliação”, mas sob a forma da contradição dialética, da “grandiosa unidade dialética do desenvolvimento gênero”.

Goethe e Hegel [...] reconhecem na *contradição* de todo existente o núcleo, a força motriz de toda realidade [...]. O progresso se realiza de acordo com um vasto processo unificado: mas esse é, ao mesmo tempo, o calvário das aspirações mais nobres, que destrõem, os mais elevados ideais, os indivíduos mais sublimes [...]. Singularmente diferentes, mas singularmente convergentes, o *Fausto* de Goethe e a *Fenomenologia* de Hegel expressam uma nova relação, cheia de tragédia, contraditória, entre o destino do indivíduo e aquele do gênero humano. Onde é a “reconciliação” aqui? Na convicção profunda de que a unidade, a força motriz, a “razão” do desenvolvimento humano está contida na própria realidade; que esse desenvolvimento é mais “racional” que o indivíduo mais genial; que a grandeza do pensador e do poeta não consiste em ver na realidade seu próprio entusiasmo subjetivo, mas, pelo contrário: no entender,

penetrar, representar essa razão inerente à realidade²¹⁶.

Com ela vem, lado a lado, em primeiro plano, uma nova visão da história:

A descoberta da centralidade da contradição na vida e no conhecimento está indissolivelmente ligada à historicização de todo o processo da vida. O desenvolvimento, na natureza e na sociedade, torna-se o problema central; a partir dele, o pensamento alemão assume um papel de relevo na transformação filosófica que culmina em Hegel e na criação de uma nova ciência da história, que é de um lado a continuação e desenvolvimento de tendências do Iluminismo (Montesquieu, Gibbon etc.), e de outro lado, o historicismo como visão universal do mundo. Esse movimento vai além do Iluminismo, utilizando o conhecimento da revolução internacional no campo da ciência natural, a nascente teoria da evolução na biologia etc²¹⁷.

A concretização teórica dos problemas da dialética, em unidade com a valorização da trama histórica do real, e a descoberta e a evidenciação do nexos dialético entre essência e fenômeno (elevado do marxismo até “à concretização do conteúdo social, do significado de classe de essência e fenômeno”, como Lukács precisa em um ensaio de 1932²¹⁸) passam por ele aqui. Que Goethe e Hegel estejam tão decisivamente e por tanto tempo no centro dos seus interesses é apenas mais um sinal da sua notável originalidade de marxista e – tudo o que pense e diga grande parte da literatura crítica – mais uma prova irrefutável da distância quilométrica que o separa, já nos anos de 1930 (e ainda mais, naturalmente, mais tarde), dos *slogans* oficiais do stalinismo.

216 LUKÁCS, *Moskauer Schriften*, cit., pp. 82-3 (ed. francesa, pp. 187-8).

217 LUKÁCS, *Goethe und seine Zeit*, cit., pp. 177-8 (trad. in LUKÁCS, *Scritti sul realismo*, cit., p. 331).

218 LUKÁCS, G. *Zur Frage der Satire*, “Internationale Literatur”, II, 1932, n. 4-5, p. 140 (reimpr. in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., p. 89, e em apêndice a KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., p. 305).

3. Uma crítica literária à dimensão historiográfica

Quem seguiu até aqui o desenvolvimento da atividade crítica de Lukács durante a sua estadia em Moscou já terá percebido por si só as características específicas que a distinguem. Não têm muita importância os motivos que são, a cada vez, a origem da mesma: se, como sucede em mais de um caso, ela surge de circunstâncias puramente causais; se alguns ensaios trazem ideias polêmicas, outros são elaborados após explícitas demandas, outros ainda têm a sua origem como contribuições para encontros, conferências, debates públicos, ou como introduções para as versões russas dos romances que intitulam ou a que centralmente se referem. Importa especialmente a unitariedade da sua concepção e seu espírito informativo, segundo instâncias cujos fundamentos estão nos próprios pressupostos da virada teórica dos anos de 1930, mesmo que, em outro lugar desenvolvidos, atualizados e depurados da excessiva rigidez ideológica de sua formulação original; importa, em suma, a constatação, a verificabilidade do nexos entre princípios: entre os princípios estéticos gerais, em conformidade com a teoria elaborada com a virada, e aqueles vigentes na sua concreta aplicação a casos da história da literatura e da arte.

Que Lukács toma rapidamente consciência de que os seus ensaios não formam uma rapsódia desconexa, mas têm a densidade que permite se elevar ao nível da pesquisa historiográfica, prova a sua posterior conversão em livros unitários. Assim, uma série de importantes ensaios escritos entre 1931 e 1934, o ensaio sobre *Sickingen*, o *Franz Mehring*, aquele – fundamental para as questões estéticas – sobre *Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer* e o inédito *Ludwig Feuerbach und die deutsche Literatur*, foram reunidos para publicação, depois adiada por alguns anos, no volume moscovita intitulado *Literaturnye teorii XIX. veka i marksizm* (As teorias literárias do século 19 e o marxismo, 1937); bem como alguns ensaios sobre o realismo literário francês, alemão e russo que remontam ao período de 1934-1936, nasce continuamente em Moscou, com Lifšic por “editor”, *K istorii realizma* (Para a história do realismo, 1939), que foi

seguido por um debate acalorado na imprensa jornalística soviética²¹⁹, fortemente hostil em relação a Lukács; da mesma forma, uma parte do “artigo” sobre romance, “O romance como epopeia burguesa”, escrita para o IX volume da *Literaturnaja enciklopedija* (1935) e das quatro partes do estudo sobre *O romance histórico* aparecem no “Literaturnyj kritik” de 1937-1938 será o volume do mesmo nome, em alemão, de 1955: essa obra que a crítica de todos os tipos considera nada menos que “uma obra-prima”, “um dos maiores produtos do pensamento histórico do nosso tempo.”²²⁰ (Lukács já o tinha imediatamente preparado, também em forma de livro, e entregue a uma editora em Moscou, mas naquele fim dos anos de 1930, assim como aconteceu com *O jovem Hegel*, não foi possível publicá-lo.)

A mesma coisa vale para outras obras, as quais, não muito diferentemente de *O romance histórico*, virão à luz apenas no pós-guerra. Monografias de indiscutível caráter unitário como aquelas destinadas a esclarecer os lineamentos do desenvolvimento do realismo do século 19 na Alemanha (*Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*, 1951) e na França (*Balzac und der französische Realismus*, 1952) ou os relatos dos maiores realistas russos do século 19 e 20 na literatura mundial (*Der russische Realismus in der Weltliteratur*, 1949; posteriormente, em edição revisada e ampliada, 1952) baseiam-se todos essencialmente em ensaios surgidos durante o período moscovita, com a integração de outros, de data posterior; sem falar da já citada coleção de ensaios sobre a época de Goethe,

219 Cf. STRADA, V. *Dal “realismo socialista” allo ždanovismo*, in *Storia del marxismo*, cit., III, 2, pp. 242 ss. (reimpr. no seu vol. *Le veglie della ragione. Miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak*, Einaudi, Torino 1986, pp. 260 ss.). Dá uma boa ideia da aspereza do debate a réplica a que se vê constricto Lifšic, em janeiro de 1940, da dura crítica do livro por obra da “Literaturnaja gazeta” (LIFSCHITZ, *Die dreißige Jahre*, cit., pp. 535-42).

220 Cf. os prefácios de Cases e Tertulian às edições do texto, respectivamente italiana (p. IX; em seguida in CASES, *Su Lukács*, cit., p. 18) e romena (*Romanul istoric*, Minerva, Bucuresti 1978, pp. XVI-XVII; mas também in N. TERTULIAN, *Experientă, artă, gândire*, Cartea Românească, Bucuresti 1977, pp. 372-3, e *Georges Lukács*, cit., pp. 169-70); e *l’Interview with George Steiner*, in CORREDOR, E. L. *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, Duke University Press, Durham-London 1997, p. 61.

Goethe und seine Zeit, ou de outras coleções contemporâneas do mesmo gênero, uma das quais composta inteiramente de ensaios do período pré-bélico e bélico (*Schicksalwende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, 1948).

Por meio da compacta, intensa produção exibida pelo todo desses estudos, vem a ser, de fato, uma crítica a dimensão originariamente historiográfica. Não se trata com ela, é claro, do resultado de um simples trabalho de *collage*, de montagens postiças, apressadas ou aproximadas. Cada uma das pesquisas nasce de uma concepção e tende para uma concepção; cada uma se articula sempre apenas com base em pressupostos críticos homogêneos e atende a princípios; esses princípios implicam, por sua vez, a expansão da concepção crítica em relação à historiografia, no ordenamento historiográfico dos seus respectivos complexos temáticos, tomados como interesses semelhantes. Mais do que uma questão singular, ganha aqui cada vez relevância o núcleo historicamente essencial nela oculto; na maior parte da sua análise específica, o modelo crítico-interpretativo geral utilizado. Os critérios pelos quais em *O romance histórico* Lukács vem caracterizando estrutura de composição e personagens da obra ilustram bem como dos princípios da sua crítica surge a possibilidade de dominar, juntamente com a obra em exame, o quadro histórico no interior do qual eles se geram e a que se relacionam. Diz ele:

O romance histórico clássico – e na sua continuação o grande romance realista de tema contemporâneo – elege protagonistas os quais, mesmo com seus caracteres “médios” [...], são susceptíveis a estar no centro de grandes contrastes histórico-sociais. As crises históricas representadas são componentes direta e organicamente constitutivos dos destinos individuais dos personagens e formam, por conseguinte, uma parte da própria ação. Portanto, seja na caracterização seja na condução da ação, o elemento individual e o elemento histórico-social estão inseparavelmente ligados. Esse modo de representação é apenas a expressão artística daquele historicismo genuíno – da concepção da história como destino do povo – a partir da qual os clássicos eram movidos. Mais esse historicismo decai, e tudo o que é social aparece como simples “ambiente”, como atmosfera pitoresca ou como horizonte imóvel, diante do qual, e em meio

ao qual, se desenrolam destinos que se invocam puramente privados²²¹.

A grandeza do realismo está precisamente na capacidade de seus mestres franceses, alemães e russos de refletir artisticamente os grandes processos históricos de desenvolvimento da sociedade europeia, em unidade com as histórias individuais e caracteres típicos, socialmente representativos: Stendhal e Balzac, por exemplo, o início do processo de “capitalização do espírito”, da mercantilização da arte, que se produz cada vez mais durante a restauração da França pós-napoleônica; os escritores alemães ou de língua alemã, de Goethe a Gottfried Keller, de Georg Büchner a Heine e a Fontane, as contradições pelas quais passa a Alemanha no seu esforço de aproximar-se da realidade social dos países capitalistas desenvolvidos; Tolstoj (autor sobre o qual Lukács trabalha durante os anos de Moscou e que também Lifšic vem se ocupando de perto), as formas russas específicas da dialética das classes no século 19, especialmente do campo após a libertação dos camponeses. Pondo-se “de um centro vital e móvel”, estes grandes mestres agarram, da realidade representada, as conexões dialéticas reais entre os seus componentes e dos componentes com o todo (segundo a formulação leniniana):

Neles, tudo está sempre em conexão com tudo. Com cada fenômeno combina uma multiplicidade de elementos, a inseparabilidade do momento individual daquele social, do fato físico daquele psíquico, do privado daquele público, e assim por diante. Em consequência dessa polifonia de sua composição que vai além da imediaticidade, o número de *dramatis personæ* é sempre maior do que qualquer tabela estatística poderia registrar. Os grandes realistas consideram a sociedade sempre de um centro vital concebido em movimento. E esse centro é então visível ou invisivelmente

221 LUKÁCS, G. *Der historische Roman* [1937-38], Aufbau-Verlag, Berlin 1955 (cito da ed. in *Werke*, Bd. 6, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1965, p. 243; *Il romanzo storico*, trad. de E. Arnaud, Einaudi, Torino 1965, pp. 269-70). (Publicado no Brasil com o título *O romance histórico*; tradução Rubens Enderle; apresentação Arlenice Almeida da Silva. São Paulo: Boitempo, 2011.)

presente em todos os fenômenos descritos²²².

De um ponto de vista semelhante, também a Rússia atrasada goza de certas vantagens pelo realismo artístico da representação. Grandes escritores ocidentais como Flaubert e Ibsen sabem representar muito bem as tragédias surgidas com a produção da desesperada solidão do individualismo moderno; além disso, a verdadeira profundidade do problema, e não apenas os seus efeitos e as suas consequências, mas também as suas raízes, retornando até a causa primária (separação do indivíduo da vida do povo), os capturam e sondam ainda melhor na Rússia Tolstoj e Dostoevskij, para os quais os heróis segue daí, com a perda da sociabilidade, igualmente à perda da sua solidez psíquica²²³. Aqui, vê-se bem como o realismo dos mestres triunfa em toda a sua grandeza. Não é a ideia abstrata de uma coisa que prevalece com eles, mas a representação plástica dos acontecimentos, dos fenômenos da vida, dos personagens individuais que, de tempos em tempos, a incorporam e expressam. O momento “social geral” raramente ocupa por si a cena, com exceção de que – às vezes acontece em Tolstoj – precisamente isso seja a cena; porém, dela é sempre parte integrante, dela faz apoio e suporte, como vem a evidenciar, digamos, quando

Balzac, com o ordenamento da ação mais refinado, mobiliza todos os fenômenos da capitalização da literatura, fazendo agir sobre a cena apenas esses fenômenos do capitalismo [...]. Todo o complexo de componentes sociais se exprime na trama de paixões pessoais e os acontecimentos contingentes de um modo desigual, complicado, confuso e não privado de contradições. As pessoas singulares e situações são sempre determinadas pelo complexo de forças sociais decisivo, mas jamais de forma simples e direta²²⁴.

222 LUKÁCS, G. *Der russische Realismus in der Weltliteratur* [1949], Aufbau-Verlag, Berlin 1952, p. 171 (reimpr. in *Werke*, Bd. 5, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1964, pp. 197-8; trad. in G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1950, pp. 193-4).

223 *Ibid.*, p. 143 (reimpr. p. 171; trad., p. 284).

224 LUKÁCS, G. *Balzac und der französische Realismus*, Aufbau-Verlag, Berlin 1952, pp. 52-3 (reimpr. in LUKÁCS, *Der historische Roman*, cit., p. 478; trad. in *Saggi sul realismo*, cit., p. 76).

Pouco a pouco, depois que, a partir de meados dos anos de 1930, com as resoluções do VII Congresso da Internacional Comunista, o advento em primeiro plano da política da Frente Popular, o agravamento da ameaça fascista em toda a Europa e, finalmente, a eclosão da guerra, os problemas da historicidade do romance e, especialmente, a sua ligação com as tradições democrático-progressivas dos países singulares, adquirem uma atualidade ardente, os interesses críticos de Lukács vêm se orientando também a formas assumidas do realismo na narrativa do século 20; e também aqui – inteiramente em paralelo com as conclusões acima a respeito do século 19 – assistimos nele a uma tendencial passagem de ensaios críticos ocasionais (como por exemplo aquele de 1934 para “Literaturnyj kritik” *O realismo na literatura alemã contemporânea*, ou aquele de 1936 para “Internationale Literatur”, *Thomas Mann über die Literarische Erbe*, ou aquele de 1938 para “das Wort”, *Das ideal der harmonischen Menschen in der bürgerlichen Ästhetik*) a trabalhos de fundamentação historiográfica muito mais consistente: o tratamento minucioso e articulado do humanismo literário antifascista na parte conclusiva de *O romance histórico* e, já quase no final da guerra, a redação sintética de uma história da literatura alemã moderna (*Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, 1944-45), que é seguida em 1948 da primeira edição húngara de *Thomas Mann*.

4. Sobre a questão formal do contraste entre realismo e vanguarda

Se traçarmos uma primeira síntese das considerações feitas até aqui, temos como resultado, acima de qualquer dúvida, a estreitíssima unidade existente na análise de Lukács entre princípios teóricos fundamentais e a crítica concreta. Tertulian formula a coisa com as seguintes palavras:

O que constitui a originalidade do método da análise literária de Georg Lukács é a fusão perfeita do ponto de vista histórico-social e do ponto de vista estritamente estético [...]. O que impressiona em Lukács é como os seus conceitos estéticos fundamentais fundam-se sobre toda uma filosofia da história

e sobre toda uma dialética filosófica da relação subjetividade-objetividade. A morfologia das formas literárias aparece sempre rigorosamente ligada à dialética dos processos históricos e sociais²²⁵.

Disso derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, uma vez que a noção de realismo está cada vez mais em função dos modos cambiantes do artista de apreender e representar o real, não se dão conexões mecânicas prefixadas entre posição social ou ideológica do artista, por um lado, e, por outro lado, a pregnância artística dos resultados alcançados. Portanto, os esquemas críticos da sociologia permanecem, em suma, muito longe de um desfecho justo da questão. Em segundo lugar, não é a natureza do tema escolhido a decidir sobre o caráter realista desta ou aquela composição. Tomo o exemplo de um outro grande crítico que tem em comum com Lukács interesse pelo realismo, Erich Auerbach. Se em *Mimese* Auerbach, tratando de Rabelais e Cervantes, define “realistas” algumas de suas cenas tão só pelo fato de que nelas figuram protagonistas e camponeses ou a classe baixa ou pessoas da vida do tempo em geral, do realismo como categoria estética, capaz de ter um valor como modelo também para a atividade crítica concretas, Lukács exige muito mais. Vimos acima sobre a distinção entre “narrar” e “descrever”, correspondente – no domínio das tendências estéticas – àquela entre “realismo” e “naturalismo”. Além disso, as categorias estéticas desse tipo não são simples formas adaptadas a circunstâncias ocasionais, muito menos utilizadas, depois, a capricho, segundo uma visão impressionista das coisas. Em sua linha de fundo, elas estão em relação com processos históricos determinados, aqueles mesmos sobre quais antes falamos clara e longamente: começando com as consequências literárias provocadas pela crise europeia do pós-1848, excluindo a Rússia (destruição dos pressupostos objetivos e subjetivos do grande realismo). A importância crítica de Lukács sobre a “decadência moderna”, sobre o nivelamento naturalista do realismo (“Flaubert confunde a vida com a vida cotidiana do burguês

225 TERTULIAN, N. *L'évolution de la pensée de Georg Lukács*, “L'Homme et la société”, n. 20, 1971, pp. 31-2 (reimpr. no seu vol. *Georges Lukács*, cit., pp. 35-7; trad. na antologia *Lukács*, cit., pp. 61-2).

médio”)²²⁶, sobre a ulterior conversão do naturalismo em uma espécie de psicologismo literário reservado às classes superiores (Paul Bourget, os Goncourt etc.), depois em simbolismo formalista, mais tarde, ainda no documentarismo descritivo sem forma da *Neue Sachlichkeit*, ressoando como um estribilho já nos ensaios de Moscou dos anos de 1930. O que é válido para a decadência burguesa não é menos válido para o pseudorealismo proletário da narrativa soviética contemporânea; também aqui “é indício de um baixo nível da cultura literária que alguns escritores confundam uma mais ou menos justa formulação social do tema com a invenção de um enredo”²²⁷.

O mesmo complexo de problemas ressurgiu, agravado, com a vanguarda moderna. Esta configura, em certo sentido, o outro lado da moeda em relação à crise do realismo, um naturalismo de outra espécie, apenas uma variante estilisticamente modernizada. Sintomático que o paradoxo da convergência recíproca entre esses dois opostos aparentes não escape nem mesmo a Adorno, quando, como teórico da música vanguardista moderna, da dodecafonía, escreve: “Se se chama a obrigação à construção exata ‘objetivismo’ (*Sachlichkeit*), tal objetivismo não é de modo algum um movimento em contraste com o expressionismo”²²⁸. No quadro de sua atividade ensaística dos anos de 1930, Lukács tem várias oportunidades de prolongar-se, criticando-os, sobre os traços característicos da literatura de vanguarda, que novamente trazem de volta ou a mantêm em proximidade com o naturalismo: recordo as críticas dirigidas à sua “perda de conexão” interna, ao seu perder-se particularmente na multidão fragmentada, ao seu rebaixar-se à “teoria da montagem”; a desconfiança e a repulsa, após o breve intervalo pré-marxista de interesse pelo *romance*, contra tudo o que na arte sabia de alegoria, tanto mais que de uma tendência a “degradar muitas vezes os símbolos da alegoria”, a propósito de Ibsen, mesmo em sua juventude, de outra

226 LUKÁCS, *Erzählen oder beschreiben?*, cit., p. 117 (reimpr., p. 212; trad., p. 294).

227 *Ibid.*, pp. 139-40 (reimpr., pp. 235-6; trad., pp. 322-3).

228 ADORNO, T. W. *Philosophie der neuen Musik* [1949], in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, Bd. 12, p. 53 (*Filosofia della musica moderna*, trad. di G. Manzoni, Einaudi, Torino 1959, p. 56).

maneira já lhe ocorria falar criticamente²²⁹; o desprezo por esse “subjetivismo falso e desenfreado” (“subjetivismo presunçoso”) que entrou em uso na práxis literária, essa disposição de manobras formais artificiosas (truques, deformações, referências alegóricas etc.), através da qual a arte de vanguarda aponta à “consagração, objetivamente enganosa, de uma profundidade misteriosa”²³⁰.

Em toda parte, vêm ali criticada na vanguarda as suas deficiências estéticas, a sua não-artisticidade. Traços desse tipo como os que acabamos de mencionar interdita à arte a integridade que o realismo assegura a ela, ao menos quando por realismo entende-se – escreverá Lukács mais tarde – “não um estilo entre outros, mas sim a base de toda a literatura”. Não é de admirar que o crítico, responsável pelo início desde 1933, em “Literaturnyj kritik”, de um intensíssimo debate sobre o expressionismo proposto entre setembro de 1937 e junho de 1938 na “Das Wort”, debate em torno do qual se reúnem parte dos representantes próximos da cultura de vanguarda do momento (Ernst Bloch na cabeça), ponha-lhe fim com um ensaio intitulado *Es geht um den Realismus*²³¹: já que, para

229 LUKÁCS, G. *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, cit., pp. 268 ss. (trad. II, pp. 143 ss.).

230 LUKÁCS, *Marx und das Problem des ideologischen Verfall*, “Internationale Literatur”, VIII, 1938, n. 7, pp. 103-43 (cito de LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 277, 296; trad. in *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., pp. 191, 214).

231 LUKÁCS, G. *Es geht um den Realismus*, “Das Wort”, III, 1938, n. 6, pp. 112-38: ensaio reimpresso, junto com aquele de 1933, traduzido em 1934 do russo para o alemão, “Grösse und Verfall” des Expressionismus, in LUKÁCS, G. *Probleme des Realismus*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955, pp. 146-83 e 211-39 (depois in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 109-49 e 313-43; trad. francesa, *Problèmes du réalisme*, éd. por C. Prévost/J. Guégan, L’Arche, Paris 1975, pp. 41-83 e 243-73). O debate, mais uma vez reimpresso (*Marxismus und Literatur*, hrsg. von F.J. Raddatz, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1969, II, pp. 7 ss.; *Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, hrsg. von H.J. Schmitt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; *Begriffsbestimmung des literarischen Expressionismus*, hrsg. von H.G. Rötzer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 17-105), logo deu origem a toda uma literatura crítica, mesmo em uma tese de doutoramento (que eu não vi) sobre o papel específico de Lukács nisso (DÜRR, J. *Die Expressionismusdebatte. Untersuchungen zum Werk von Georg Lukács*, philos. Diss., München 1982). Também deve ser lembrado que dos escritos relativos, numerosos e muito polêmicos de Brecht, publicados nas mesmas circunstâncias de tempo, e, principalmente, aquele voltado pessoalmente contra Lukács,

ele, a arte de vanguarda vem, de fato, do realismo. Retomada mais organicamente no final da guerra por *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, essa polêmica em relação à vanguarda culmina com o mais famoso (e notório) panfleto dos anos de 1950 sobre o “realismo crítico”²³², desprezado imediatamente por Adorno com repulsa compreensível. É aqui que Lukács, pondo em causa o estudo de Benjamin sobre as origens do drama barroco alemão (na verdade, ele acredita, “apenas um pretexto ensaístico para desenvolver a estética da alegoria, ou, para melhor dizer, para formular claramente a ruptura dos limites da estética com a obra da transcendência que se manifesta na alegoria”) transpõe com clareza, ao nível da teoria, a questão da problematidade da vanguarda, da sua – em princípio – não-artisticidade:

O alegorizar como tendência estilística é tão profundamente problemático porque rejeita, em princípio, a imanência como visão artística do mundo, essa imanência do significado no ser humano e na atividade que sempre esteve, e ainda está, e é até agora, espontaneamente [...] a base de toda a práxis artística²³³.

Ninguém pode deixar de perceber como tudo isso tem a ver de perto com as orientações (irracionalismo, ateísmo religioso etc.) ao mesmo tempo criticadas em *A destruição da Razão*. A vanguarda tem realmente atrás de si uma longa história, é o resultado final de um longo processo; e justamente porque suas raízes estão no passado, na crise desencadeada entre os dois séculos, durante o início da era do imperialis-

o autor “não publicou nenhum, temendo que sua dureza pudesse aumentar o fosso entre os escritores antifascistas” (CASES, C. *L'autocritica degli intellettuali tedeschi e il dibattito sull'espressionismo*, in *Letteratura, ideologia, società negli anni Trenta*, fasc. di “Quaderni storici”, n. 34, 1977, p. 16).

232 LUKÁCS, G. *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* [1957], in LUKÁCS, *Essays über Realismus*, cit., pp. 457-603. A primeira edição do texto em italiano, *Il significato attuale del realismo critico*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1957 (reimpr. na mesma trad., mas com ampliações, in *Scritti sul realismo*, cit., pp. 851-94, a qual me atenho aqui), seguida de uma edição alemã no início com o título *Wider den mißverstandenen Realismus*, Claassen, Hamburg 1958.

233 *Ibid.*, pp. 493-4 (trad., pp. 888-9).

mo, Lukács acredita no direito, como crítico, de registrar “uma evolução vanguardista contínua, relacionada aos princípios últimos, do naturalismo até hoje”²³⁴. Obviamente, ele sabe muito bem que o impulso ao novo da vanguarda nasce sob a forma de um movimento de protesto contra a estagnação e o conformismo do existente, movimento ainda mais evidente na música e nas artes figurativas do que na literatura. Palavras como as da *Philosophie der neuen Musik* de Adorno – nem mesmo sem necessidade de voltar a Bloch de *Erbschaft dieser Zeit* (1935) ou da sua posterior intervenção em defesa do expressionismo (1938), onde também as referências à pintura e à música são explícitas – o impressionam por completo:

O retroceder do objeto da pintura moderna, que marca no campo figurativo a mesma fratura representada no campo musical pela atualidade, foi determinado por uma posição de defesa contra as mercadorias artísticas mecanizadas, em primeiro lugar, contra a fotografia. Não de outro modo, a música radical originalmente reagiu contra a depravação comercial da linguagem tradicional: que obstaculizou a expansão da indústria cultural no seu domínio²³⁵.

Mas essa derivação das escolhas da vanguarda, segundo preceitos sociológicos da Escola de Frankfurt, como consequência de algum modo forçada do sentimento de perda do homem no mundo, de sua perda da realidade, não justifica *a priori*, de modo algum, a validade estética. Lukács já havia apontado para a análoga situação de crise determinada no romance histórico:

Em primeiro lugar, o fato de que uma direção literária nasça com necessidade histórico-social, que seja um produto necessário do desenvolvimento econômico e da luta de classe do seu tempo, não fornece ainda um critério para o seu julgamento estético [...]. Se até mesmo escritores como Flaubert ou Conrad Ferdinand Meyer [...] não são mais capazes de discernir os verdadeiros problemas da vida do povo na sua manifesta ri-

234 *Ibid.*, p. 480 (trad., p. 875).

235 ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, cit., p. 15 (trad., p. 11). (Publicado no Brasil com o título *Filosofia da nova música*. 3ªed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004).

queza, e se da pobreza e da inadequação histórico-social do quadro histórico que são capazes de apreender eles extraem uma “nova” forma de romance histórico, a estética marxista é tomada não apenas para *explicar* essa pobreza e inadequação do ponto de vista da gênese social, mas também para *avaliá-la* a partir de um ponto de vista estético, comparando-a às supremas exigências do reflexo artístico da realidade histórica, e descobrindo-a insuficiente²³⁶.

Reitera em *Thomas Mann*, a propósito das convicções e propensões pretensamente “necessárias”, de Gottfried Benn, espécie de ideia, por outro lado, também compartilhada por Bloch, que entre 1910 e 1925 – quando o modernismo vanguardista estava tomando corpo – era a “realidade” mesma a mostrar-se dissolvida: “Realidade era um conceito capitalista [...]. O espírito não tinha nenhuma realidade” (Benn) Na sequência daquela etapa, Lukács comenta criticamente:

Os homens da era do imperialismo perderam toda perspectiva tanto na sociedade como na própria existência nela [...]. Nesse mundo de ruínas da essência perdida, nesse cemitério de ideais perdidos, o tragicômico sujeito tornado patrão de si mesmo, pode dispor segundo o próprio arbítrio, pode *arranjar* à vontade na sua representação das peças desconexas da realidade, pode montá-las uma ao lado da outra ou uma sobre a outra, e com esses fragmentos de realidade isolados e no isolamento que se tornou privado de sentido pode combinar “composições” dadaísta ou surrealista²³⁷.

A partir disso, aparece claramente evidente – mesmo sem qualquer obrigatoriedade determinista – que a questão formal da oposição entre realismo e vanguarda não é de modo algum apenas formal nem se pode decidir apenas formalisticamente. Repito, uma advertência já no início antecipada: estou falando aqui de *princípios* de julgamento. A coerência dos julgamentos baseados em princípios não garante *a priori*

236 LUKÁCS, *Der historische Roman*, cit., pp. 408-9 (trad., pp. 466-7).

237 LUKÁCS, *Thomas Mann*, in *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., pp. 587-8 (trad. in *Scritti sul realismo*, cit., pp. 819-20).

a correção dos mesmos; acerca da contestabilidade deste ou daquele julgamento crítico de Lukács se podem mover as mais sérias acusações (se, por exemplo, atacando a corrente do psicologismo literário reservado às classes superiores, ele coloca Proust na mesma categoria de um Bourget qualquer, ou se Kafka e Thomas Mann venham por ele demasiado enrijecidos com emblemas de polaridade antagônicas). Em linha de princípio (coerência) e linha de feito (correção), não só existe, mas deve manter-se, também o parecer do interessado, uma nítida separação; nunca, nem mesmo na sua *Estética* sistemática tardia, ele apela para a normatividade das leis estéticas, que, pelo contrário, rejeita *apertis verbis* (“não se pode pensar em um critério universalmente válido que permita uma solução”).

No entanto, considero infundada a acusação, na verdade um preconceito, segundo o qual Lukács permaneceria insensível diante da questão do novo na arte. Mesmo deixando de lado o fato de que para refutar o enunciado basta um manuscrito seu do período moscovita tardio, lançado no contexto da discussão sobre os problemas do realismo, e cujo título é *Was ist das neue in der Kunst?*²³⁸, a questão deverá ser confrontada, na minha opinião, diferentemente do habitual, desmistificando, ou seja, através da problematicidade da interrogação levantada com o título de Lukács, a ênfase que paira descontroladamente sobre fórmulas como “nova arte” “modernismo” e similares. É conhecida a imodestia da vanguarda para a própria qualidade de teoria e prática da arte *à la page* ante o passadismo enfraquecido da tradição. Todavia, a bem da verdade, nada é tão efêmero e transitório quanto a mitologia da vanguarda; sempre outra vez novos mitos minam e substituem mitos anteriores, feitos também todos rapidamente obsoletos; inovadores mostram-se, no início, de gran-

238 Manuscrito do LAK, incompleto, apareceu in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 7, 2003, pp. 9-92, com esclarecimentos que os fazem em seguida aos cuidados de SZIKLAI, L. *Das Postulat der Wahrheit*, pp. 103-12. Não se sabe - e Sziklai não disse - qual seria a destinação, apesar dos tons polêmicos duros do texto em relação à sociologia soviética vulgar, pesadelo da “Literaturnyj kritik”, parece provável que Lukács tinha a intenção de publicá-lo aí, antes do fechamento da revista. Verdade que lá enfrentam-se temas depois retomados na grande *Estética*; mas não diria, como Sziklai, que Lukács já estivesse trabalhando nela: a *Estética* tem toda a aparência de ser ainda, não menos do que antes, apenas um projeto vago e distante.

de fama, envoltos por uma aura de ausência de preconceito, terminam, daí a pouco, logo esquecidos. Sabemos quão relativamente cedo Adorno amadurece o conhecimento do rápido *Envelhecimento da música moderna* (1955); em *Language and Silence* (1958, com acréscimos posteriores) um crítico da inteligência e do brio de George Steiner, pronto para fazer alavancar com desenvoltura além dos paradoxos de Wittgenstein, joga lá com presunção, quais grandiosos e inatingíveis picos do modernismo artístico, nomes de pintores (Jackson Pollock) ou músicos (Stockhausen), sobre os quais hoje muito poucos estariam dispostos a jurar.

Lukács preserva para o modernismo uma perspectiva completamente diferente. Ele se aproxima intimamente incluso da sensibilidade marxiana e leniniana do “patrimônio cultural”, conseqüentemente com reservas precisas em relação ao *slogan* pseudorrevolucionário – criticado como tal por Lenin (mas também pelo próprio Lukács, durante a experiência da República Húngara dos Conselhos) – saudando o “radicalmente novo”. Em primeiro lugar, contesta que um tal novo seja realmente sempre igual: o patrimônio naturalístico determinado da vanguarda não é, talvez, mas apenas uma prova (e um vício) do atraso do tradicionalismo? Além do mais, mesmo que o novo seja reconhecido como novo, essa novidade não diz ainda nada sobre o mais importante na arte, a qualidade da linguagem, da forma pela qual a obra de arte surge.

Nesse momento, a questão de saber se, quando e em quais condições uma determinada linguagem é moderna não pode ser decidida nem com declarações de princípio nem com base em modas. A imprecisão do termo alimenta facilmente os equívocos. Moderna seria, por definição, somente a linguagem da arte de vanguarda, como aquela que gozaria de uma absoluta liberdade, caracterizar-se-ia pelos valores do pluralismo e da diferença e privilegiar-se-ia pelos impasses da mimese realista. Propensão dominante na vanguarda, por consequência, o objetivo de desmantelamento do enredo da obra a nível linguístico. Para legitimar-se como uma linguagem moderna já não tem mais de se enquadrar e se vincular aos padrões do passado; ela deve ser deixada seguir por conta

própria, em movimentação livre, sem nexos sintáticos preconcebidos; espaço e tempo, a experiência vivida, a introjeção psicológica, as relações com os objetos adquirem novas perspectivas, fundamentalmente derivadas de um subjetivismo exasperado da representação, isto é, pela convicção de que representar corresponde a quebrar os nexos objetivos do real, a deformá-los, ou mesmo suprimi-los. Traços todos esses bem radicados na ideologia e no programa da vanguarda, que se conectam com suas instâncias estéticas primárias (bem como resume, por exemplo, a teoria de Peter Bürger): negação da autonomia da arte, superação da categoria da individualidade estética, extrapolação dos limites da criação na alegoria ou no ensaísmo; mas, em geral, necessita que a arte seja extraída para fora do seu invólucro e seja imediatamente transposta na vida, isto é, que se torne, cada vez de novo, práxis concreta.

Mas, nessa circunstância estética o equívoco é evidente: um conceito de moderno assim entendido pode valer não como princípio axiológico, mas no máximo como descritivo de uma determinada tendência da arte (que, diga-se de passagem, chafurda à vontade na semiologia). Do ponto de vista estético – Lukács não tem dúvida –, a pretensão de uma identificação do moderno, de todo o moderno, com a vanguarda deve ser rejeitada completamente. Mais ainda: os problemas da linguagem não podem ser separados por princípio daqueles problemas estéticos gerais. Está entre os grandes ensinamentos das lições de Lukács que decisivo na arte não são jamais apenas as técnicas de composição, a modalidade em que se escreve (ou pinta-se ou faz-se música), embora justamente esse último aspecto (“a separação de vias no plano formal, especialmente na forma de escrever”) seja o aspecto “que usualmente desempenha o papel principal na teoria burguesa-vanguardista da arte”.

Busca-se apenas – comenta Lukács – uma clareza barata na separação do “moderno” do “antiquado”, do simples legado do século 19, mas, na realidade, obscurece justamente os problemas formais decisivos e essenciais, confunde a dialética essencial interna das transições. A polarização aparentemente clara que resulta desse modo de ver, determina uma falsa cristalização das transições em polos, e obscurece os princípios que deter-

minam as verdadeiras oposições²³⁹.

Completamente rejeitada vem aqui, e em outro lugar, “uma linha de separação formalisticamente rígida entre realismo burguês e anti-realismo decadente [...]. Decisiva será sempre a direção tomada, não a cristalização momentânea de determinados problemas formais”²⁴⁰. Os verdadeiros problemas formais da obra como obra de arte estão em outro lugar; a sua “ordem” não pode ser a ordem exigida por sua articulação interna, a partir de sua estrutura. (“A estrutura da obra é a verdadeira *raison d'être* do ser estético em si” sentenciará Lukács mais tarde). Daí, deriva a necessidade de trazer a temática específica dos problemas em discussão (significado do moderno, alternativa entre realismo e vanguarda) para um problema estético de caráter mais geral: se e como se justifica, e em que modelos se inscreve, a obra de arte do nosso tempo; ou qual é a natureza moderna específica, a forma (em sentido estético) do produto da arte. Não se trata, evidentemente, de problemas totalmente novos. A antítese entre realismo e vanguarda, organicidade e abstração (Worringer), acompanha toda a história da arte; o que há de novo é que agora a vanguarda busca a sua própria legitimidade histórica na luta pelo dismantelamento da sobrevivência de todo aquele círculo de convenções (linguística, narrativa, dramaturgia etc.), reconduzível, em última instância, como sua matriz, às convenções da prosa burguesa do final do século 19.

Portanto, o impor-se dessas insurgências inovadoras, tanto teóricas quanto práticas, não se deve de fato a escolhas caprichosas ou circunstâncias acidentais. Ele constitui apenas o epifenômeno de um fenômeno mais substancial, autenticamente estrutural, cuja origem está nos efeitos da mudança em curso dos valores da sociedade, uma sociedade cada vez mais perdida, desunida, presa da incerteza ou do desespero. Depois da guerra, o processo de dissolução do tecido social, das relações entre os homens, das qualidades humanas do homem retoma com

239 LUKÁCS, *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*, cit., p. 467 (trad., p. 862).

240 *Ibid.*, pp. 540-1 (trad., p. 935).

tal intensidade e se torna um fato tão geral do capitalismo moderno, na realidade, do “moderno” *tout court*, que são inevitáveis os seus impactos sobre a cultura e sobre a arte. Claro que, se os autores da vanguarda sentem profundamente os fenômenos do desvio (crise, angústia, confusão, patologias diversas) como consubstanciais ao capitalismo e se esforçam para reproduzi-los, isso não é certamente o seu pecado estético; se for o caso, pelo contrário, um instinto artístico digno de apreço: a intuição correta do desintegrar-se da personalidade do homem, dos efeitos provocados no capitalismo pelo triunfo do desumano sobre o humano. Como já ocorrera durante a fase de domínio das correntes históricas da vanguarda (futurismo, surrealismo, expressionismo), assim também agora o impulso ao novo nasce, em última instância, do protesto anticapitalista, isto é, de uma cultura e uma arte que, subjetivamente, pretendem revoltar-se contra o conformismo das relações dominantes; mesmo que esse protesto seja – portanto, muito mais dessa ocasião – apenas um intelectualismo acabado, qualquer coisa de minoritário na cultura, mas sem bases sociais verdadeiras, e a revolta dos riscos também, de imediato, derive de um automascaramento sem remédio.

Essa problematicidade do conteúdo, ao mesmo tempo, estende-se à forma. Quanto mais o moderno é identificado e buscado na desagregação da linguagem e na desfiguração da representação, tanto mais prevalente a estética do fragmento. No lugar do princípio da organização formal fundada na relação recíproca das partes da obra e sua relação com o todo, de modo que cada uma delas seja concebida e realizada apenas em vista da organização total, afirma-se o princípio da autonomia das partes singulares, da prevalência das partes sobre o todo. Dele resulta por si, como consequência imediata, a desarticulação da estrutura da composição formal. Em seu centro motor, o fundamento do nexos entre as partes, é demandada – na ausência de outro centro formal unificador – o simples reflexo subjetivo do artista: que dessa forma confere à obra, principalmente, um caráter de “ensaio”. A objetividade da obra, que se observa desde fora, com deliberado e pensado distanciamento irônico, perde todo o caráter de imanência.

O que de problemático se define com essas escolhas em circunstância estética é que, por causa da absolutização dos fenômenos a partir dos quais se eleva a vanguarda, por si relativos (o anormal é anormal apenas em relação à norma, o excêntrico ao centro, o patológico ao são e, no plano estritamente estilístico, a deformação à forma), falta nela um critério adequado para o estabelecimento da dialética entre absoluto e relativo, portanto, também sobre o papel do próprio relativo. Cultivando a sua unilateral “preferência estilística pela deformação”, a vanguarda negligencia o fato de que a arte deve possuir “uma concepção humana e socialmente clara do normal para poder posicionar a deformação no seu devido lugar, no seu contexto correto, etc., isto é, diferentemente desta última, em comparação apenas a si mesma, feita universal, “aparece o estado normal do homem, o princípio formal determinante, o conteúdo da arte apenas apropriado”²⁴¹. Assim, o perigo estético constantemente ressurgente é que ele vá da forma enquanto tal, que ele coloque em risco a essência, já que justamente da destruição do caráter estético da forma as tendências de vanguarda fazem o *prius* de toda relação criativa entre o artista moderno e a sua matéria. Essas tendências confundem determinadas configurações históricas da forma, rotuladas como acadêmicas, com a forma em si mesma, e da aversão justificada uma vez fazem-se conduzir até o extremo limite da rejeição de toda forma estética em geral. Quando isso realmente acontece, diminui a possibilidade de que surjam obras válidas, artisticamente formadas. Os autores perdem gradualmente o controle sob o material que manejam. Arrastados pelo gosto à alegoria, o experimentalismo modernista, o esfacelamento da linguagem, atacam por todos os lados, e assim, de fato, enfraquecem e destroem as malhas conectivas do que constitui a própria, a estrutura, da obra de arte em geral.

Voltamos então ao ponto onde comecei essas reflexões conclusivas. Se a tarefa crítica é a de julgar não apenas as tendências, mas também os valores, de sempre discriminar cuidadosamente, com grande escrúpulo, coisa por coisa, nesse caso a última palavra não pertence aos

241 *Ibid.*, pp. 485-6 (trad., pp. 879-80).

impulsos subjetivos do artista que trabalha, por mais sinceros que esses sejam. Que a vanguarda tenha motivos válidos, ou que, como diz Lukács, a “laceração da unidade que é à base de objetos, de sua conexão, do seu movimento etc. não seja uma moda, uma simples invenção de artistas inspirados por experimentos”, antes, de vez em quando “os seus expoentes expressem artisticamente experiências genuínas e profundas”²⁴², de tudo isso – já foi acima reconhecido – ninguém duvida; porém, necessita-se, também que essas razões, essas experiências encontrem concretização artística (nas obras) e verificação (na crítica).

Portanto, é examinando o fenômeno particularmente de perto que Lukács decifra e denuncia, com veemência, todas as linhas de contradições. Assim, no caráter episódico dos confrontos singulares, vem dele o golpe que quebra a exigência do monopólio, por parte de certos consortes intelectuais, do modernismo vanguardista; no mais, é apresentado e desenvolvido um *corpus* de argumentos de fundamentação bem definido, diametralmente alternativo àquele a que se referem os defensores da vanguarda, começando com os seus teóricos mais ilustres: com Benjamin, o apologista do princípio da alegoria na arte; com Bloch, preconizador do valor do “*irratio* autêntica”, deixada como herança do expressionismo; principalmente com Adorno e a Escola de Frankfurt em geral, os hóspedes do “Hotel Abismo”, compactamente unidos na defesa fanática da vanguarda como *escamoteação* significativa do “moderno”. Portanto, é evidente que o que Lukács está fazendo no terreno crítico após a virada dos anos de 1930 leva a uma ruptura completa e irremediável com todos eles. Sobre as modalidades específicas dos contrastes que assim surgem serão ditas mais algumas palavras na parte final deste trabalho. Porém, aqui seja, antes, permitido levantar uma questão. Qual é a razão do escândalo causado pelo livro de Lukács sobre o “realismo crítico”? Se a reação furiosa de Adorno e seguidores é de tirar o fôlego, não menos embaraçosa cria a recepção, entre desprezo e escárnio, do ensaísmo acadêmico. Que se olhe com incômoda severidade à peremptoriedade e dureza dos julgamentos de Lukács sobre figuras da literatura rodeadas

242 *Ibid.*, p. 490 (trad., p. 885).

por uma auréola de prestígio é compreensível. Mas por que fazê-lo de cenho franzido, por que fazê-lo escandalosamente? Por que indignar-se se, sinalizamos, Lukács submete à crítica Benn e Musil, se já no período moscovita, como para Musil, revela o chiado existente entre, por um lado, as poses aristocráticas de Stefan George ou o refinamento e delicadeza de sentimentos de Rilke e, por outro lado, a “brutalidade bestial” que surge em algumas de suas poesias, o seu deslizamento a encontrar às vezes a “brutalidade bestial”? No entanto, trata-se de julgamentos não muito diferentes daqueles que foram expressos por figuras inesperadas do mundo acadêmico da época, como Max Weber, que, em uma carta à irmã em 1910 sobre Rilke e certas notas do mesmo ano sobre George, descritas por sua esposa Marianne na biografia, queixa-se igualmente – sem prejuízo das suas qualidades poéticas – das “verdadeiras e particulares deficiências de gosto” de um (Rilke) e da “aristocracia” mórbida do outro poeta (George). Melhor, creio, admiti-lo francamente: a ninguém, nem mesmo aos mais fanáticos devotos da “objetividade cognitiva” e da “sociologia compreensiva” de Weber, pode ocorrer que a barbarização irracionalista de muito da cultura europeia moderna, incluso da arte, seja precisamente apenas uma ideia bizarra (“escandalosa”) de Lukács.

VI

TENDO EM VISTA UMA SISTEMÁTICA MARXISTA

Razões de continuidade temática da exposição me obrigaram a forçar em muitos pontos a cronologia e a dirigir-me adiante para bem dentro no curso do pós-guerra. Necessita-se que agora voltemos um instante atrás, atrelemo-nos de novo aos eventos biográficos de Lukács após o seu retorno a Budapeste (28 de agosto 1945) e beneficiemo-nos do intervalo intelectual que as suas novas condições de vida criaram-lhe como a oportunidade mais adequada para o esclarecimento da passagem entre duas fases distintas – embora estreitamente interligadas – do seu marxismo maduro: entre uma primeira, a fase do estabelecimento das bases, e uma posterior, o espaço projetável para a construção da estrutura. Pudemos, além disso, constatar como os quinze anos da estadia em Moscou, tomados como um todo, exibem já por si um caráter duplice similar. Através da fixação dos princípios do marxismo, dos quais Lukács não se desligará nunca mais, na verdade, por um lado, pelo grande trabalho, ativíssima oficina de elaboração de uma estética marxista e de uma crítica marxista da literatura na dimensão historiográfica; por outro lado, engloba em si, embrionariamente, a trama de um projeto filosófico muito mais abrangente, dirigido não só no sentido de uma ampliação do raio de incidência, mas do desenvolvimento do sistema, dos princípios fixados na virada dos anos de 1930.

1. Hungria pós-1945: República Popular e “democracia de novo tipo”

No dia seguinte ao fim da guerra a Hungria experimenta pela primeira vez em sua história – se se excetua o episódio dos 133 dias da República dos Conselhos, guardado apenas como um episódio fugaz – a possibilidade de reorganizar o país sobre a base de uma democracia real. No país, respira-se um novo ar, vive-se em uma atmosfera febril de expectativa e de participação pública, em conformidade com o novo rumo tomado pela história e às exigências sociais e espirituais do país: onde, enquanto isso, retornam os intelectuais emigrantes, renovam-se todos os quadros universitários e o presidente da Academia Húngara de Ciências torna-se, de 1946 a 1949, Zoltán Kodály, o qual, regressou do longo trabalho de elaboração do estudo de música popular desenvolvido em estreita unidade com Bartók; em 1951 publica a edição monumental do *Corpus musicæ popularis hungaricæ*, trazendo simultaneamente como conclusão uma reforma radical do ensino da música na Hungria. É como se a cultura arrastasse as somas de esforços já postas em prática durante a guerra, para dar corpo ao espírito das resoluções sobre a Frente Popular, tomadas pelo VII Congresso da Internacional Comunista:

Alguns escritores, especialmente József Révai, – tem-se observado – começaram a aplicar o novo espírito do Comintern em artigos de filosofia, estética, política e literatura. Um dos estudos de Révai, intitulado *Marxismo, populismo, hungarismo* [...], é a esse respeito particularmente interessante: o autor redefine a futura linha do partido como uma linha de sustentação para a “nova democracia” e, ao mesmo tempo, oferece uma apreciação racional do chamado movimento “populista” fundado por intelectuais húngaros próximos ao mundo camponês²⁴³.

Entre os intelectuais que retornaram, Lukács ocupa uma posição de destaque. Figura altamente respeitada, professor de estética e filosofia na Universidade de Budapeste, ele é o promotor de uma plataforma cultural implantada sobre princípios fundamentalmente não muito di-

243 MOLNÁR, *From Béla Kun to János Kádár*, cit., p. 63. A referência da passagem é ao ensaio de RÉVAI, J. *Marxizmus, népiesség, magyarság*, Budapest 1947, composto originalmente em 1938 e descoberto em Praga em 1943.

ferentes das *Teses de Blum*, que encontra no início apoio ou tolerância, mesmo próximo às esferas dirigentes do partido do círculo de Mátyás Rákosi, incluindo Révai²⁴⁴; tanto que em setembro de 1946 ele entrega a direção para os comunistas, juntamente com József Darvas (do Partido Nacional dos Camponês) e com Gyula Hortutay (do Partido Independente dos Pequenos Proprietários de Terras, de fato filiado aos comunistas), da nova revista artístico-literária “Fórum”.

Intelectualmente, durante pelo menos três anos, Lukács goza de liberdade quase ilimitada. Seu intensíssimo trabalho realiza-se em parte no campo ideológico-político e publicístico, em parte no campo cultural. Recordo que, como homem de cultura, o exilado moscovita repatriado deixa para trás um considerável patrimônio de sondagens crítico-historiográficas até então pouco ou nada conhecidos tanto na Hungria, quanto no exterior. Trata-se para ele agora de torná-los visíveis, de difundi-los. Saem assim, entre 1945 e 1948, as primeiras, em seguida, ampliadas e editadas várias vezes, coleções de “ensaios sobre realismo” (francês, alemão e russo), a coleção de ensaios sobre *Goethe und seine Zeit*, a coleção de ensaios “sobre uma nova ideologia alemã” de título *Schicksalswende*, todas já reunidas, como mencionei no capítulo anterior; naquela mesma virada de ano, ou nos anos seguintes, são concluídas, acabadas e publicadas investigações de história da filosofia de fôlego igualmente grande, como *O jovem Hegel* e *A destruição da Razão*, que se soma a coleção, com novidade, das importantes *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*; sob a forma de livro de caráter completamente novo, em polêmica com a filosofia existencialista francesa, aparece *Existentialisme ou marxisme?* (1948, ed. alemã de 1951), adaptação de uma monografia mais ampla publicada na Hungria no ano anterior; sem que se possa por qualquer razão passar em silêncio, pelo êxito editorial que envolve, o interesse – diversamente documentado em artigos, ensaios e livros – que Lukács dirige agora, no encalço da proclamação da República Popular (1949), à cultura nacional húngara²⁴⁵.

244 *Ibid.*, p. 118.

245 Cujas contribuições, em sua maior parte sucessivamente reunidas por LUKÁCS in *Magyar irodalom - magyar kultúra* (1970), mencionam o seu primeiro escrito após o

Inteiramente em paralelo com o trabalho cultural segue aquele propagandístico e publicístico, por exemplo a sua participação (encontros didáticos, conferências) no chamado Movimento das Escolas Populares Autogeridas (“Nékosz”). Ambos se revestem, além disso, da mesma finalidade: conduzir a Hungria, depois de anos de Horthy, para o caminho da democracia, tendo em conta, naturalmente, o fato de que, já que a Hungria, segundo os acordos de Yalta, faz parte dos países da Europa centro-oriental que gravitam na área de influência soviética, abre-se juntamente, por isso, a perspectiva de uma transição ao socialismo. Deve ser posto imediatamente em evidência, e com grande ênfase, o termo “perspectiva”. Desses novos Estados que estão sendo gradualmente criados (em meio a diferenças profundas, em formas nem sempre claras), nenhum, salvo a Albânia e a Iugoslávia, liga-se ao socialismo através de um processo interno, com a luta de libertação antifascista, com a guerra civil (bem como, fora da Europa, a China com a “longa marcha”); nem eles surgem já originalmente como socialistas, mas como uma “nova sociedade democrática”, como repúblicas democráticas de orientação socialista. Mensageiro húngaro dos encontros culturais internacionais em Genebra (1946) e dos intelectuais sobre a paz mundial em Wrocław (1948), Lukács proferirá duas conferências, organizadas pela “Fórum”²⁴⁶, onde se aborda

regresso à pátria, *A magyar értelmiség és a demokrácia* (Os intelectuais húngaros e a democracia), “Szabad Nép”, 30 de setembro de 1945, saúdam a luta pela democracia em nome de Ady; *Pártköltészet* (Poesia de partido), in *József Attila*, Szikra, Budapest 1946, pp. 3-32 (reimpr. in LUKÁCS, G. *Irodalom és demokrácia*, Szikra, Budapest 1947, pp. 111-33; ed. alemã in *Marxismus und Stalinismus*, cit., pp. 69-93; trad. in *Marxismo e politica culturale*, cit., 43-67: com exaltação de Ady e József como autênticos “poetas de partido”); e o volume heterogêneo mais geral *Új magyar kultúráéert* (Para uma nova cultura húngara), Szikra, Budapest 1948.

246 LUKÁCS, G. *Arisztokratikus és demokratikus világnézet* (A visão aristocrática e democrática do mundo), “Forum”, I, 1946, pp. 197-216 (reimpr. in LUKÁCS, *Utam Marxhoz*, cit., II, pp. 65-79; ed. francesa, “La Nef”, n. 24, 1946, pp. 39-41; ed. alemã in LUKÁCS, *Schriften zur Ideologie und Politik*, cit., pp. 404-33, depois reimpr. in *Revolutionäres Denken: Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk*, hrsg. von F. Benseler, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1984, pp. 197-223), e *Fasizmus és demokrácia*, “Forum”, III, 1948, pp. 680-4 (ed. alemã, com o título definitivo *Von der Verantwortung der Intellektuellen*, in *Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Aufbau-Verlag Berlin 1955, pp. 232-42, depois reeditado na 2ª ed. de LUKÁCS, G. *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, pp. 238-45;

especificamente a questão das tarefas da “nova democracia”, vista como unidade inseparável da “democracia concreta” (em oposição à mera “feticização da democracia”) com o socialismo. No meio, entre os dois, contemporâneo como eles ao processo de transformação social em curso no país, mas a maioria deles difusa e específica sobre seus princípios orientadores, está uma terceira conferência, realizada na Casa da Cultura de Milão em 20 de dezembro de 1947, no âmbito de um congresso de filósofos marxistas²⁴⁷. “Democracia” – afirmar Lukács – não é um termo que possa mais ter no pós-guerra as mesmas conotações de antes:

A Segunda Guerra Mundial provocou a queda do fascismo, mas não a do capitalismo. Em quase todo lugar na Europa tende-se para uma nova forma de democracia [...], ou seja, para uma democracia que não seja privilégio de “duzentas famílias”, mas que ofereça à massa dos trabalhadores a possibilidade de constituir uma sociedade na qual permaneça a propriedade privada capitalista, ainda que sujeita a obrigações, controles etc., mas que, no entanto, os interesses materiais vitais e culturais do povo sejam predominantes e decisivos²⁴⁸.

Em suma, estamos aqui não no ponto de chegada, o ponto de chegada do socialismo, mas apenas no meio do caminho que, imagina-se, possa conduzir a ele (“transformação democrática”, na formulação de Lukács). Isso porquanto ainda faltam as condições econômicas objetivas para a instauração de uma sociedade plenamente socialista; nem elas – dado o caráter não-autóctone do socialismo, importado do exterior – se produzem ali plenamente mais tarde. Perspectiva significa, portanto, essencialmente isto: que, tendo em vista a transição, as sociedades de nova democracia, a economia não socialista, devem esforçar-se para fazer das experiências do socialismo histórico desencadeadas pela Revolução de Outubro patrimônio, estudando quais fases e formas de ser contribuem

trad. in LUKÁCS, *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 69-77).

247 Cito, aqui e em seguida, de LUKÁCS, G. *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*, “Studi filosofici”, 1948, n. 1, pp. 3-33. (A conferência publicada como opúsculo em Budapeste, em 1948; uma versão alemã do manuscrito original, conservado no LAK, lê-se agora in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 9, 2005, pp. 25-53.)

248 *Ibid.*, p. 4.

melhor para a assimilação e utilização dentro do âmbito do novo modelo democrático em construção; e como esse novo modelo, essa “democracia de novo tipo”, pode configurar-se ao mesmo tempo como nova via, *sui generis*, para o socialismo.

Já apenas com o delinear-se da possibilidade de uma perspectiva desse tipo vem à luz o imenso significado da influência da Revolução de Outubro. Toda uma série de consequências inéditas se perfila no campo econômico e político. Em relação a elas, *slogans* democráticos os mais avançados, também vigentes no Ocidente, como o de “democracia progressiva”, a nova democracia dos países europeus centro-orientais caracteriza pelo traço de já não ser mais democracia burguesa. A novidade de princípio posta em questão comporta e impõe, entretanto, a ruptura com as hesitações ideológicas e as formas abstratas da democracia burguesa pré-guerra, de acordo com as críticas já dirigidas a ela por Lenin em *O Estado e a revolução*. Como exige o marxismo, e como Lenin ensina, nada disso que representa a democracia apenas formal, seja ela qual for, tem um valor intrínseco. Uma vez que o adquirido, necessita que ela – apesar de salvaguardando ainda a sua estrutura social de fundo – se coloque, em perspectiva, na estrada do socialismo.

Se hoje vemos diante de nós – diz o Lukács de 1947 – um caminho para o socialismo, novo, mais lento, e que talvez exija menos sacrifícios, podemos segui-lo e percorrê-lo apenas se o avaliamos continuamente com compasso da crítica de Lenin. Tal crítica constitui a destruição mais completa daquela idolatria político-econômica que hoje em dia ainda domina a mentalidade comum e até mesmo o pensamento filosófico.

Para a crítica, a tarefa ideológica do marxismo é isso:

A filosofia marxista pode ter uma utilidade de primordial importância para o esclarecimento metódico desses problemas políticos. Ela deve fazer triunfar metodologicamente a superioridade do conteúdo sobre a forma, isso quer dizer, no presente e, na prática, a prioridade do conteúdo político-social em rela-

ção à forma jurídica²⁴⁹.

Obviamente que não se trata de diretivas válidas apenas para a esfera estrutural. Uma das tarefas mais importantes frente a qual se encontra a economia planificada sob as condições da nova democracia é a de promover, juntamente com a estrutura, a cultura e a arte a ela correspondentes. “Uma sociedade nova produz sempre uma nova cultura”, lembra Lukács: onde naturalmente o novo não exclui nem cancela a grande herança cultural do passado, sempre reivindicada pelo ensinamento de Lenin. Se do “ponto central do problema educativo da nova democracia” faz-se agora “o despertar na massa trabalhadora da consciência de sua posição social” (jamais antes operada, sob qualquer forma, durante a dominação capitalista), é impossível que arte e cultura não sejam também elas revestidas pela transformação. A erradicação do fascismo, a independência reconquistada, o surgimento de formas sociais de vida alternativas alimentam por toda parte um clima de grandes esperanças. Como na política, esperamos novas possibilidades também para os desenvolvimentos democráticos da cultura. O elevar-se da plataforma dos princípios estruturais favorece a tendência à superação de todas as estreitezas do individualismo burguês, enquanto “individualismo zoológico”, ainda não completamente humano. Necessita-se que o homem valha mais do que um simples átomo privado. O *slogan* sob o qual se estabelece o desenho constitutivo da nova democracia significa: avanço além da esfera do privado, envolvimento ativo do homem na vida pública. Quanto mais o homem alcança a plenitude de sua essência real, tanto mais a liberdade se afirma para ele como fato social: isto é, não como mero título de separação, de defesa individual ou vínculo proprietário (segundo os ditames da tradição jurídica liberal, de Kant em diante), mas como suporte ativo para a liberdade dos outros, para a liberdade de todos.

Note bem – observa ainda Lukács – que a verdadeira democracia se expressa, e precisamente nisso consiste o seu contraste essencial com a democracia formal, através do fato de

249 *Ibid.*, p. 5.

que ela tende a ligar da forma mais intensa e plurilateral possível a atividade de cada homem com a vida pública. É verdade, a nova democracia cria em todos os lugares os nexos efetivos e dialéticos entre a vida pública e a vida privada.

Apenas em uma cultura assim entendida, apoiada sobre esses valores, o indivíduo transcende realmente para além de si mesmo, em direção ao gênero humano. Portanto, no pós-guerra, segundo Lukács, parecem dar-se as condições mais apropriadas para que isso se realize. Diz ele:

A luta para o advento do homem integral é uma antiga palavra de ordem da democracia revolucionária, e essa palavra de ordem pode hoje ser renovada em circunstâncias que são incomparavelmente mais favoráveis à sua realização que quaisquer outras circunstâncias do passado, ainda que a sua realização total só possa vir do socialismo. Mas, deve-se compreender e evidenciar, mesmo frente à ideologia burguesa, que sem a participação ativa na vida pública o homem não será jamais integralmente realizado.

E adiante, um pouco mais abaixo:

O despertar da consciência individual para a vida coletiva inconsciente foi um enorme progresso da história. Hoje vivemos em um nível qualitativamente superior do mesmo processo: o despertar da consciência do gênero humano no indivíduo [...]. Há já algum tempo que é produzida uma certa humanização do indivíduo, mas a consciência da relação com o destino do gênero humano emerge hoje, pela primeira vez, na consciência de classe do proletariado. Humanizar a consciência nacional em oposição ao imperialismo que alimenta o individualismo zoológico das nações, eis o grande problema atual²⁵⁰.

Essas coisas que Lukács descreve aqui, e que resume exemplarmente numa coleção sua de ensaios do mesmo ano²⁵¹, são – entenda –

250 *Ibid.*, pp. 21-4.

251 LUKÁCS, G. *Irodalom és demokrácia* (Literatura e democracia), Szikra Kiadás, Budapest 1947. Quanto à criação de uma “democracia de novo tipo”, ver especialmente

não a realidade, mas a possibilidade por vir, viáveis para a cultura em conformidade com o *status* do pós-guerra dos países do campo socialista. A cultura é parte integrante da nova sociedade em via de construção, no sentido de que ela traz consigo os grandes impulsos de renovação, as esperanças e também as ilusões. Antes de tudo, a novidade que a caracteriza é, em geral, o chamado à sua base popular. Com o início do processo de transição para o socialismo surge, para os países nele envolvidos, a possibilidade de que no centro dos problemas e dos interesses da cultura venha à frente uma nova classe e que a cultura faça seus, como centrais, os problemas do povo e do mundo do trabalho.

Em segundo lugar, ao lado da conotação popular, toma nova evidência e caráter a conotação nacional, também ela profanada pelo domínio de classe das esferas burguesas dirigentes por todos os países, pouco inclinados, senão geralmente hostis, por princípio, à valorização das respectivas tradições democráticas. Entende-se por si, penso, sem necessidade de comentários, como o campo socialista não constitui nem pode ser tratado com o critério de um *unum atque idem*, de uma unidade indiferenciada; e como não uniformes apresentam-se por isso, nos diferentes países, os problemas da fase de transição da cultura e das artes. As bases sociais comuns, as perspectivas comuns de desenvolvimento devem acertar as contas na cultura e nas artes com tradições, hábitos, ideias, costumes etc. historicamente consolidados, isto é, precisamente com o pano de fundo da questão nacional. Em oposição ao chauvinismo pré-bélico, para a Hungria na fronteira com a corrente facista, “nacionalidade” exprime aqui o ideal de um relance da bagagem de interesses, tanto econômicos quanto culturais, ligados à vida dos povos, às suas respectivas raízes históricas, às suas peculiaridades de desenvolvimento, com esses diferentes entre povos e povos; e isso, de modo que, os valores das tradições singulares encontrem, finalmente, curso

o ensaio epônimo, originalmente in “Társadalmi Szemle”, II, 1946, n. 3, pp. 193-204 (aqui, pp. 70-85), e o ensaio *Szabád vagy irányított művészet?* (Arte livre ou dirigida?), originariamente in “Forum”, II, 1947, pp. 250-68 (aqui, pp. 134-59; trad. francesa parcial *Art libre ou art dirigé?*, “Esprit”, XVI, 1948, n. 9, pp. 273-92), ambos agora legíveis também na versão alemã (LUKÁCS, *Marxismus und Stalinismus*, cit., pp. 94-109 e 110-34).

livre, se concretizem do ponto de vista social, de acordo com a tendência da renovação em curso, e levem assim ao florescimento das culturas nacionais democráticas verdadeiramente independentes.

Esse é precisamente o presságio expresso pela Hungria de Lukács em 1947, um dos pontos-chave das esperanças de que ele fala na forma de programa, de perspectiva; insistindo, portanto, com clareza imediata, sobre a necessidade de um modelo nacional, não importado (não soviético, mesmo se o soviético possa ser por sua conta um modelo), em vista da criação de “uma democracia popular de novo tipo”²⁵². Que às esperanças não acompanhem, senão apenas em parte ou por breve tempo, realizações concretas, que o presságio seja negligenciado, a perspectiva refutada, é ao que ver-se-á reduzida em seguida a política cultural dos países do bloco socialista, com reflexos também sobre as artes. (Pelos motivos já examinados em outro lugar²⁵³, entre as artes excetua-se em aparência apenas o cinema, nomeadamente o cinema húngaro da época de Kádár.) Tanto a chegada ao poder de governos liderados pelo Partido Comunista (por isso, a brusca mudança de direção política e organização da sociedade), quanto as tensões dos anos da “guerra fria” não favorecem a retomada esperada. Do socialismo incorre-se no desvio de esquecer demasiado cedo a relatividade, a condicionalidade e os limites históricos do ponto de partida, ou seja, que Yalta sanciona apenas o estado contingente dos fatos, uma divisão artificiosa, sem correspondente no real. Violando um princípio elementar do marxismo, sob o modelo do que acontece nesse meio tempo na União Soviética com o stalinismo, acredita-se em poder suprir com o *pathos* subjetivo, com a abstrata perspectiva revolucionária, a má formação estrutural da base: um erro que Lenin não teria nunca cometido. E já que na política, se os erros são bárbaros, os resultados são logo vistos: direção do alto (no sentido de uma dissociação dos órgãos diretivos da base, quer dizer, o contrário da participação pública prevista), confusão entre partido e Estado, burocratismo sufocante, uso impróprio

252 *Ibid.*, p. 78 (ed. alemã, p. 102).

253 Cf. o cap. xvii do meu volume *Il cinema nella cultura del Novecento. Mappa di una sua storia critica*, As correspondências, Firenze 2006, pp. 337 ss., de onde derivam alguns dos argumentos aqui retomados.

de métodos administrativos na esfera da cultura, problemas e desgastes de uma política cultural não raramente mal intencionada, e principalmente ausência em todos os níveis de democracia – penso, de autêntica democracia socialista.

A sequela desnuda dos eventos húngaros é conhecida e rapidamente sintetizada. Intencionalmente aqui será ao máximo abreviada. Acontece na República Popular exatamente o oposto do que tinha acontecido, depois do Outubro, com o nascimento da República dos Conselhos. Lá, recordar-se-á, a liderança comunista era cercada e servida das personalidades mais representativas em todos os campos da cultura; aqui prevalece sem limites o sectarismo da milícia stalinista, dogmática, de Mátyás Rákosi e sua *comitiva*. É justamente a nova reedição, em 1948, do já mencionado livro de Lukács sobre *Literatura e democracia* que desencadeia a *rixa*; o debate que se acende em torno dele – concomitantemente ao processo Rajk (1949) – torna-se rapidamente semelhante a um tiro ao alvo contra o autor do livro, a um linchamento em plena regra²⁵⁴. A ruptura com a linha da liderança do partido produz-se princi-

254 Os textos do debate estão reunidos nos dois volumes litográficos *Irodalom és demokrácia*, “Filozófiai figyelő evkönyve”, Budapest 1982, com redação parcial no volume no prelo *A Lukács-vita (1949-1951)*, aos cuidados de J. Ambrus, com pref. de D. Zoltai, Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest 1985. Por alguns anos, até 1956, Lukács pôde publicar sem obstáculos os seus trabalhos na República Democrática Alemã; posteriormente, na sequência do caso Janka-Harich (1956), justamente ali vêm-se criando um clima conveniente à mais rigorosa e duradoura oposição em relação a, documentada como melhor não se podia, coleção de ensaios húngaro-alemães *Georg Lukács und der Revisionismus*, hrsg. von H. Koch, Aufbau-Verlag, Berlin 1960 (reeditada na Alemão Federal, com breve *Nachbemerkung*, junta a Das Arsenal, Berlin 1977) e dos julgamentos sumários que, especialmente após a trigésima Plenária do Comitê Central da SED, realizada no início de 1957, a historiografia oficial local pronuncia sobre Bloch e Lukács, imputando a este último, como prova do “revisonismo”, a sua incansável luta contra o marxismo dogmático (*Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR. Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre*, red. V. Wrona/F. Richter, Dietz Verlag, Berlin 1979, pp. 190 ss., 339 ss.). Uma reconstrução dos momentos essenciais dessa campanha antirrevisonista, que durou ininterruptamente até o fim de 1964, está in HANAK, T. *Kommunistische Diskussionen um Georg Lukács*, “Osteuropa”, XI, 1961, pp. 527-33 (reimpr. in *Lukács-recepció Nyugat-Európában, 1956-1963*, ed. F. Tallár, MTA Filozófiai Intézet/Lukács Archivum, Budapest 1983, pp. 152-65); *Lukács war anders*, cit., pp. 130 ss. (cap.

palmente sobre a “questão da relação entre democracia popular e ditadura do proletariado”²⁵⁵, ponto no qual as ideias de Lukács vão em direção diametralmente oposta àquelas dos stalinistas. Já na primavera de 1948, sobre “Szabad Nep” Rákosi vai adiante com repressão, provocando uma primeira onda de reprovações com respeito aos intelectuais; um ano mais tarde, depois de dois outros artigos de jornal, um do próprio Rákosi (19 de janeiro) e outro assinado pelo editor, Márton Horváth (17 de abril), começa a série de censuras nominativas abertas: são afetados escritores socialistas também famosos (Tibor Déry, Gyula Illyés), intensificam-se, sobretudo, os ataques votados diretamente contra Lukács, culpado – aos olhos não só de desacreditadas figuras do aparato de poder como Horváth ou Rudas ou Gerő, mas do próprio ministro da cultura Révai, alheio às suas posições de um tempo e agora verdadeiro responsável pelo precipitar-se do estado de coisas no campo cultural²⁵⁶ – de uma subestimação do caráter de classe da “democracia popular”.

A condenação de Lukács tem por consequência o seu completo banimento do mundo público. O aparato de poder o atinge quase que pelas costas, e não muito diversamente se comportam todos os seus velhos amigos e colegas. (Mesmo Fogarasi, que durante o Debate-Lukács está ao

vii, “Die antirevisionistische Kampagne 1957-1963”); *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß*, Trofenik, München 1990, pp. 193-6.

255 Cf. URBÁN, K. *Lukács und die ungarische Volksdemokratie*, in *Lukács-aktuell*, cit., pp. 401 ss., do qual tiro e utilizo outras informações úteis.

256 Cf. MÉSZÁROS, I. *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*, Einaudi, Torino 1958, p. 37: “O debate Lukács abriu o caminho para a jdanovismo. A partir desse momento, Révai se tornou o mestre absoluto do campo cultural [...]. Deve-se principalmente a Révai que o período que vai do debate Lukács a junho de 1953 (data em que Imre Nagy saiu do poder) tenha sido a época mais obscura da cultura húngara”. As principais tomadas de posição desse período, centradas em ataques a Lukács e seus conceitos - paralelamente “revisionistas” - de “realismo” e “democracia”, encontra-se in RÉVAI, J. *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéshöz*, “Társadalmi Szemle”, II, 1950, n. 3-4, pp. 193-211 (reimpr. in *A Lukács-vita*, cit., pp. 171-96), com edição também inglesa (*Lukács & Socialist Realism: A Hungarian Literary Controversy*, Fore Publ., London 1950), e francesa (*La littérature et la démocratie populaire. A propos de G. Lukács*, Ed. de La Nouvelle Critique, Paris 1950); enquanto em alemão o ensaio aparece com o título *Die Lukács-Diskussion des Jahres 1949*, in RÉVAI, J. *Literarische Studien*, Dietz Verlag, Berlin 1956, pp. 229-62 (reimpr. in *Georg Lukács und der Revisionismus*, cit., pp. 9-28).

seu lado, o abandonará e criticará duramente após 1956.) Todo o prestígio que ele gozou logo após o retorno à pátria se dissolve agora como névoa ao sol. A revista “Fórum” é fechada; uma decisão do Comitê Central do partido o exonera do exercício de funções literárias públicas; os seus livros desaparecem das bibliotecas; o empenho universitário se reduz a um seminário frequentado pelo restritíssimo grupeto de alunos dispostos a se arriscar a se manter a ele fiel; e por causa da grave situação de perigo surgidas com o caso Rajk, ele é também induzido ou forçado a atos formais de auto-crítica, de “retirada tática”. O aspecto positivo dessa retirada é que, análogo às circunstâncias semelhantes do passado, permite-lhe concentrar-se exclusivamente no trabalho intelectual, mas sem a obrigação de tomar parte em qualquer tipo de cerimônias burocráticas.

No entanto, enquanto isso, vem se preparando no país o solavanco da revolta de 1956, sentença de morte do stalinismo no estilo Rákosi. Desde os primeiros meses daquele ano dá suporte ao movimento o Círculo Petöfi, uma organização da jovem intelectualidade – segundo as normas estatutárias – transformada bem cedo em preparação de livre discussão sobre questões urgentes (história, economia, filosofia, política agrária, liberdade de imprensa etc.), todos muito ligados e participantes: certamente desde jovens, mas também não apenas jovens, de intelectuais a operários de fábrica²⁵⁷. A presidir o debate sobre filosofia intervém Lukács, que um pouco mais tarde, em 28 de junho de 1956, profere uma empenhada conferência de tom claramente antissectário na Academia de Política do partido²⁵⁸. E não pára por aí. Eclodida a revolta, depois de algum atraso, em 23 de outubro, entra no Comitê Central do partido e aceita a nomeação a ministro do novo governo Nagy (embora recuse

257 *Ibid.*, pp. 184 ss.

258 A conferência é publicada com o título *A haladás és reakció harca a mai kultúrában* (A luta entre progresso e reação na cultura), “Társadalmi Szemle”, XI, 1956, n. 6-7, pp. 68-88 (depois em opúsculo, Szikra, Budapest 1956; reimpr. in G. LUKÁCS, *Sorsforduló*, Helikon Kiadó, Budapest 1985, pp. 78-100; ed. alemã in “Aufbau”, XII, 1956, pp. 761-9). Existe uma versão italiana dele em opúsculo, *La lotta fra progresso e reazione nel mondo d’oggi*, trad. di G. Dolfini, Feltrinelli, Milano 1957 (reimpr. in LUKÁCS, *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 87-113)

firmemente assinar a resolução a favor da “neutralidade” da Hungria, isto é, na prática, da sua saída do Pacto de Varsóvia²⁵⁹), o que lhe custará, uma vez debelada a revolta, a prisão, a exclusão do partido e a deportação por cerca de seis meses para a Romênia. Não obstante os seus pedidos insistentes ao partido, que se tornou, nesse meio-tempo, Partido Operário Socialista húngaro, será readmitido apenas em 1967.

2. Dinâmica da reprodução ampliada

Essa concentração de eventos históricos tão rápidos, tão impetuosos, tão dramáticos, não nos deve dissuadir de modo algum da atenção para o processo de maturação em Lukács de sua teoria do marxismo, processo que, enquanto isso, não só não é menos como é, pelo contrário, talvez instado e favorecido, posteriormente, pelo contraste dos eventos externos. A eles serão completamente dedicadas as análises da próxima parte do trabalho; aqui, a título de ligação entre as duas fases do desenvolvimento do segundo Lukács, aquela histórico-crítica e aquela teórico-sistemática, seria útil, por enquanto, uma recapitulação, um reconhecimento dos resultados teóricos por ele alcançados. A luta concreta pela democracia à luz do marxismo e a persuasão, eminente confirmação do manifestar-se dos contrastes ideológicos sempre mais fortes e mais perigosos no plano internacional (“Guerra Fria”), pois um progresso em tal sentido do marxismo exige o domínio dos problemas globais da realidade e da história, que criam ao mesmo tempo na cultura a necessidade de uma direção diferente da pesquisa, de uma abertura do horizonte a campos que a cultura humanística burguesa geralmente negligencia ou

259 Pode-se ver o seu testemunho autêntico in G. LUKÁCS, *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, a cura di A. Infranca/M. Vedda, Herramienta, Buenos Aires 2003, p. 176 (entrevista de 1971, aos cuidados de F. Bródy, originariamente aparecida in “Társadalmi Szemle”, 1990, n. 4, pp. 63-89; trad. de A. Infranca em apêndice a SZABÓ, T. *György Lukács filósofo autonomo*, La Città del Sole, Napoli 2005, pp. 255-307). Não correspondem à verdade as afirmações em contrário da entrevista concedida sobre circunstância, mais de trinta anos depois, de um companheiro seu de desventura VÁSÁRHELYI, M. (*György Lukács nel '56*, a cura di A. Infranca, “Il Ponte”, XLIII, 1987, n. 4-5, p. 92), o qual, aliás, como um simples responsável do ofício de imprensa, não participa pessoalmente das reuniões e resoluções da liderança do partido.

menospreza. Não é por acaso que já em batalhas travadas por Lukács em 1947-1948, por exemplo, na conferência *Von der Verantwortung der Intellektuellen*, apresenta-se em baixo tom uma certa “necessidade da economia.” No que diz respeito à economia, a cultura burguesa dá sempre a impressão de esquecimento; mas é uma necessidade intrínseca do marxismo reparar esse esquecimento. Aquele papel que em outros períodos da história da humanidade disputaram outros ramos do saber, como no Iluminismo a física clássica, agora se percebe que a urgência é tomada pela economia política, entendida ela, com Marx, nos moldes de ciência das relações sociais reais existentes entre os homens, das leis dessas relações e das suas tendências de desenvolvimento.

Com que tipo de sociedade se enfrenta e se choca o marxismo? Com a sociedade burguesa criada pelo capitalismo maduro. O domínio de todos os problemas da sociedade em todos os campos está, portanto, relacionado com a compreensão dos mecanismos de funcionamento da economia nessa fase. São dois os pontos-chave evidenciados quanto às análises de Marx: primeiro, a recondução das leis estruturais da sociedade capitalista ao processo econômico de produção; segundo, a caracterização da especificidade do desenvolvimento da produção no capitalismo, que faz dela um complexo sempre em mudança, em contínuo crescimento. Nada jamais se repete do mesmo modo. A produtividade altera-se quando se modificam as condições de produção; e as condições modificadas, por sua vez, alteram de novo a produtividade²⁶⁰. Por sua própria natureza, o capitalismo pressupõe e impõe assim não apenas uma produção simples, para o consumo, mas uma reprodução em escala ampliada: em que, como explica Marx,

uma parte da mais-valia é gasta como ganho, uma outra parte transformada em capital. A acumulação real desenvolve-se apenas com esse pressuposto. Que a acumulação se realize a cargo do consumo, é por si – em um sentido também geral –

260 Cf. MARX, K. *Theorien über den Mehrwert*, in MEW, Bd. 26/3, p. 507 (*Storia delle teorie economiche*, trad. di E. Conti, Einaudi, Torino 1954-58, III, pp. 524-5). (Publicado no Brasil com o título *Teorias da mais-valia: Adam Smith e a ideia do trabalho produtivo*. São Paulo: Editora Global, 1980).

uma ilusão, que está em contraste com a essência da produção capitalista, já que se pressupõe que o propósito e o motivo condutor dela sejam o consumo e não a apropriação de mais-valia e a sua capitalização, ou seja, a acumulação²⁶¹.

Não interessam aqui, evidentemente, os componentes e as fases desse processo (acumulação primitiva, reconversão do dinheiro acumulado - da mais-valia - em elementos naturais adicionais do capital produtivo, ciclo de produção em capital ampliado); tampouco que na dinâmica de crescimento do capital, na sequência das transições internas entre as suas formas (de mais-valia absoluta em relativa, de mais-valia relativa em lucro etc.), se apresentem repetidamente fenômenos irregulares e desequilíbrios, uma vez que na média do movimento as irregularidades e desequilíbrios se eliminam. Interessa-nos a forma normal do processo enquanto processo reprodutivo, e dele particularmente isto: que para o desenvolvimento do capitalismo, antes por sua própria existência, aparece como necessário o seu modo cada vez mais social de produzir e de se apropriar da mais-valia (sob a forma de mais-valia relativa), e que semelhante apropriação realize mais-valia de tal forma a torná-la efetivamente conversível em capital constante adicional. Ora, uma reprodução ampliada assim entendida reaviva, na sua dinâmica, consequências que vão muito além da esfera econômica. Ela determina a forma no interior da qual, como modelo centrípeto, como totalidade unitária, todos os componentes parciais recebem dela sua posição adequada e o seu significado, com reflexos de imenso alcance também sobre o campo da vida dos homens em geral, as suas escolhas, as suas atividades, a explicação de suas faculdades, os seus nexos recíprocos. Constante, a “forma social determinada das condições de produção” do capitalismo é, de fato, um traço ineliminável – vimos – que, se ele “pressupõe” aquelas condições, “as reproduz também continuamente”, e em formas sempre mutáveis:

261 MARX, K. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, Bd. 24, pp. 498-9 (*Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. di D. Cantimori/R. Panzieri/M.L. Boggeri, Ed. Rinascita, Roma 1952-56, II/2, p. 165). (Na melhor edição já publicada no Brasil, o livro 1 é dividido em dois tomos: *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983).

Não reproduz apenas – insiste Marx – os produtos materiais, mas reproduz continuamente as relações de produção, no âmbito das quais aqueles são produzidos, e com eles também as relações de distribuição correspondentes [...]. As relações de distribuição [...] constituem, em vez, fundamentos de funções sociais específicas que no âmbito da mesma relação de produção pertencem a determinados agentes da mesma, em contraste com os produtores diretos. Eles dão às próprias condições de produção e aos seus representantes uma qualidade social específica. Eles determinam todo o caráter e todo o movimento da produção²⁶².

É claro que, quanto mais essa dinâmica inerente ao capitalismo se afirma e se desenrola, tanto mais se complicam as suas leis de desenvolvimento. Contudo, constituindo uma necessidade histórico-social, o progresso econômico do capitalismo avança de qualquer outro modo, menos de um modo linearmente evolutivo. Por toda parte, ele faz caminho entre resistências e contrastes insanáveis; continuamente produz efeitos nocivos; concrece em estreita união com fenômenos de crise e decadência; e, como alerta Marx em *Teorias sobre mais-valia*, retomando um tema cujos primeiros germes já estão em *A ideologia alemã*, as exigências capitalistas da economia repercutem negativamente sobre importantes ramos da cultura e da arte. Nasce daí a teoria marxiana da “desigualdade do desenvolvimento”, que em seu entrelaçamento de relações – tanto a diversidade da superestrutura das relações econômicas da base, estrutural, de uma determinada sociedade, quanto a diferença geográfica entre sociedade e sociedade, país e país, embora em idênticas ocorrências históricas – permite ao marxismo confrontar vitoriosamente todas as simplificações e os reducionismos da sociologia vulgar. Muitas das observações vindas de Lifšic²⁶³, Lukács mantém constantemente presente desde suas primeiras intervenções moscovitas, em seguida, fazendo delas uma pilastra, a ideia base, de suas reconstruções historiográficas mais significativas:

262 *Ibid.*, Bd. 25, p. 886 (trad., III/3, p. 296).

263 Cf. LIFSCHITZ, *Karl Marx und die Ästhetik* [1933], in *Die dreißiger Jahre*, cit., pp. 409 ss. (recordado também por KLATT, *Vom Umgang mit der Moderne*, cit., pp. 40-1).

A idéia do desenvolvimento desigual porta consigo a necessidade de que o nível alcançado em certos campos da cultura, por exemplo, em certos ramos da arte e da filosofia, ou melhor, ao nível da cultura em geral, muitas vezes não correspondem, na sociedade de classes, ao grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. Marx, à propósito da poesia épica, e Engels a propósito do florescimento da filosofia moderna nas várias nações da vanguarda, têm apontado que, em determinadas circunstâncias, as situações menos desenvolvidas são mais favoráveis a um florescimento parcial da cultura não semelhante àquela mais avançada²⁶⁴.

Com o problema do desenvolvimento desigual se entrelaça outro, igualmente importante, já rapidamente tocado no capítulo anterior. Já que a superação de um dado estágio histórico da civilização não cancela mecanicamente as contribuições dele, precisamente o desenvolvimento desigual da reprodução ampliada afeta, de vez em quando, a determinação do que parece verdadeiro ou falso, válido ou inválido, na herança a ser conservada com a transição, especialmente no que diz respeito a certos legados da sociedade precedente, como os culturais, que mais facilmente se somam e se incorporam ao patrimônio cultural adquirido, que já se tornou patrimônio da humanidade: se bem que, também nem sempre de forma igual por todo seu âmbito e tempo. Claro que o marxismo está diretamente envolvido nessa operação de recuperação e reexame. Ele não germina como um cogumelo no bosque; germina do reexame do húmus cultural existente. Além disso, “repensar” não pode significar renovar a capricho. Muito menos cair na ilusão de que “novo” significa adesão passiva e acrítica às modificações do fluxo de correntes de superfície, cedendo às pressões de uma ou outra moda intelectual do dia. Precisamente contra a simplificação desses sobressaltos falsamente inovadores, pseudorradicais, os grandes expoentes da história da cultura marxista, que conta com pensadores como Labriola, Lenin, Gramsci, Lukács, se reportam sempre de novo ao marxismo como doutrina radicada tanto nas mudanças quanto na continuidade, e que atinge o seu significado his-

264 LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit., p. 471 (trad., p. 603): onde há também a referência a Marx da citada *Theorien über den Mehrwert* (MEW, Bd. 26/1, p. 257).

tórico-universal, a sua força revolucionária, particularmente apenas na medida em que, adquire e reelabora o que há de culturalmente valioso no desenvolvimento de toda a história da humanidade.

O modelo do movimento adequado acerca desse complexo problemático nos oferecem já os critérios segundo os quais Marx se refere a Hegel, expressão última e suprema da teoria clássica da sociedade burguesa. “Herança cultural” significa nele superação dialética (*Aufhebung*, no tríplice sentido hegeliano de negação, conservação e elevação): ou seja, uma superação assim concebida, que do velho venha para fora o novo, mas um novo que acolha “todos os momentos do pensamento da evolução humana precedente, em que o verdadeiro conhecimento da realidade objetiva, com todas as suas contradições, se reflete adequadamente ou de um modo ao menos tendencialmente adequado”²⁶⁵. A conquista marxista de um terreno novo, o que de melhor corresponde ao modo de ser e de pensar segundo os princípios do socialismo, só pode ter resultado quando, por sua vez, o socialismo for pensado como parte daquele complexo unitário que é o desenvolvimento da sociedade em geral (decorrente da reprodução ampliada); quando o avanço ao novo ocorrer de modo culturalmente fundado, isto é, sobre a base do patrimônio adquirido através dos resultados de um longo processo de apropriação e sedimentação cultural. “Ponho aqui o problema da cultura”, declara Lenin em seu último escrito significativo, *É melhor menos, mas melhor* (1923), “justamente porque nesse campo necessita-se considerar como adquirido apenas o que chega para fazer parte da cultura, da vida, o que se torna um hábito”. E a tarefa primária do novo aparato socialista em construção, não por acaso, apontava para aquela de estudar sem descanso, de aprender:

de aprender, e depois de controlar o que se aprendeu, a fim de que a ciência não permaneça letra morta ou frase na moda [...]; a fim de que a ciência faça-se realmente carne da nossa carne, sangue do nosso sangue, a fim de que ela se torne de

265 LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., pp. 459 ss. (trad., pp. 555 ss.).

forma completa e real parte integrante de nossa vida²⁶⁶.

Portanto, é um efeito da curva universalista-historicista impressa por Gramsci e Lukács à problemática do marxismo, que faz demover neles com tanta força o ensinamento ininterrupto dos mestres acerca da necessidade da doutrina de uma reelaboração crítica da herança do passado burguês clássico. Tanto um quanto o outro se atêm muito firmemente ao ponto de que, como filosofia, como concepção de mundo, o marxismo repousa sobre os pilares das conquistas já realizadas pela cultura universal da humanidade, e não é, e não poderia ser, sem elas; mas, ao mesmo tempo, é tarefa do pensamento marxista reelaborar a fundo essa herança, moldando-a com a perspectiva que se abre à humanidade da mais elevada plataforma do próprio marxismo. Mesmo aqui, a convergência deles assinala uma diferenciação precisa da vertente social-democrática recorrente no pensamento da Segunda Internacional, muitas vezes esquecido nas melhores tradições revolucionárias burguesas e nas tendências culturais que, a seu tempo, tinham-lhe favorecido e acompanhado. As resistências contrárias, os casos isolados, as batalhas dos indivíduos não equilibram a conta; porque mesmo quem, como Mehring, aquelas tradições não esquece, muitas vezes – vimos – as acolhe e as incorpora *qua tales*, sem reelaborá-las criticamente: no que Gramsci e Lukács percebem e denunciam um empobrecimento do marxismo, o que termina por deformá-lo.

Gramsci agiganta-se, sem dúvida, como um campeão da *Aufhebung* do passado cultural burguês clássico, ao longo de uma via que de Hegel vai inclusive à Croce; as principais diretrizes que inspiram os *Cadernos do cárcere*, da polêmica com a mentalidade maximalista de amplos estratos do partido (“pensa-se a revolução proletária como uma coisa que em algum momento se apresenta como um todo acabado”) até à teoria estratégica da criação de um novo “bloco histórico” em torno da classe operária e da conquista por seu meio da “hegemonia”²⁶⁷, comprovam também sob o aspecto político. De Lukács pode-se tranquilamente

266 LENIN, *Opere complete*, cit., XXXIII, pp. 445-7.

267 Cf. SPRIANO, P. *Storia del Partito comunista italiano*, Einaudi, Torino 1970-75, II, p. 283.

repetir – e a literatura crítica repete – precisamente o mesmo, ainda mais que do significado particular do termo *Aufhebung*, discutindo o problema da “herança cultural”, ele faz em muitos casos, após 1930, um uso expresso. Para marxismo, a cultura forma uma bagagem histórica irrenunciável. Naquela que é uma das suas primeiras análises das fontes marxistas clássicas da estética, o mais frequentemente mencionado ensaio sobre Engels de 1935, Lukács registrou a importância do fato de que “Engels levanta sempre de novo a questão da herança”, e isso se espalha em longos comentários e reflexões²⁶⁸. O contínuo chamado dos clássicos à “verdadeira, grande herança do passado” – observa ele – não opera no sentido de uma idealização romântica, retrógrada, mas como *pathos* e impulso propulsor para as tarefas do presente. Passado e presente também se ligam indissolavelmente aqui. Como não há presente sem história, do mesmo modo não pode haver cultura artística válida sem enraizamento nos valores tradicionais. Que esses valores tenham uma base de classe, isso naturalmente é deduzido pelo marxismo.

Mas – acrescenta Lukács, recuperando Engels – o problema não seria tratado dialeticamente, plano e estreito, se se limitasse à investigação da arte e literatura antigas, à verificação da base social de todo fenômeno literário tomado como objeto. E significaria igualmente desconhecer de modo a-dialético a desigualdade do desenvolvimento, se se quisesse deduzir diretamente da análise social os aspectos “bons” (progressivos) e “maus” (reacionários) das obras singulares e dos escritores singulares. A investigação das grandes figuras da literatura do passado é muito mais complicada, antes de tudo, porque [...] a literatura é um reflexo da realidade objetiva²⁶⁹.

Mostra-se, assim, em Engels estreita conexão da “luta pela herança”, com a “luta pelo grande realismo na literatura”²⁷⁰. A partir de 1930, escrito após escrito, Lukács não se cansa de repetir, batendo continuamente sobre a relevância dessa questão, na mesma medida, atual

268 LUKÁCS, *Friedrich Engels*, cit., pp. 64 ss. (reimpr., pp. 526 ss.; trad., pp. 137 ss.).

269 *Ibid.*, p. 65 (reimpr., p. 527; trad., p. 138).

270 *Ibid.*, p. 67 (reimpr., p. 529; trad., p. 140).

e inevitável (“wir können der Frage unmöglich ausweichen”)²⁷¹. Ela é e continua sendo, de fato, portadora não secundária do giro de problemas impostos à cultura marxista da complexidade e contraditoriedade do desenvolvimento do capitalismo maduro.

3. O instrumental conceitual do marxismo e suas categorias portadoras

Se o marxismo é realmente aquela concepção de natureza universalista sob a qual com tanta energia Gramsci e Lukács insistiram nos anos de 1930, então não há nenhuma razão para que ele não avance a pretensão de articular-se, ao menos, tendencialmente, a sistema de saber: ou seja, não somente à teoria geral, mas a uma generalidade teórica tal que, através de uma adequada articulação sistemática, abranja o campo do saber em todas as suas partes. Como já vimos acima, para a estética trata-se, substancialmente, da intenção de preencher as lacunas deixadas pelos clássicos do marxismo, utilizando de modo proveitoso as muitas sugestões espalhadas. A convencida declaração gramsciana sobre a auto-

271 Menciono aqui apenas alguns dos principais locais dessa sua *campanha publicitária* sobre a questão, polêmica seja em relação à sociologia vulgar, seja em relação à versão vanguardista que da *Erbschaft* defende Bloch: LUKÁCS, G. *Das Erbe in der Literatur* [1932], em apêndice a KLEIN, *Georg Lukács in Berlin*, cit., pp. 459-63; *Die Erbschaft dieser Zeit* (recens. ao texto homônimo de Bloch, 1935) e *Wozu brauchen wir das klassische Erbe?* [1938], ambos in *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*, hrsg. von M. Mesterházi/G. Mezei, MTA Filozófiai Intézet/Lukács Archivum, Budapest 1984, pp. 245-65 e 266-73; *Es geht um den Realismus*, cit., pp. 234-6 (reimpr., pp. 338-40); *Les tâches de la philosophie marxiste*, cit., pp. 15-9 (com reprodução por extenso, como já in *Es geht um den Realismus*, da célebre admoestação de Lenin: “Le marxisme a pu atteindre sa signification historique mondiale comme idéologie du prolétariat révolutionnaire parce qu’il n’a pas repoussé les conquêtes les plus valables de l’ère bourgeoise. Mais qu’au contraire il a adopté et élaboré tout ce que l’on avait fait d’appréciable au cours du développement de la pensée et de la culture humaines durant mille ans”). Para orientações muito diversas, Mészáros, Congdon, Klein, Wolfgang Heise, Werner Jung e muitos outros estudiosos que também salientam expressamente o papel que, especialmente a partir dos anos de 1930 em diante, a questão da herança cumpre em Lukács. Como referência à herança na teoria da arte, ver, em geral, o volume coletâneo soviético *Problema nasledija v teorii iskusstva*, a cura di M. Lifšic, Iskusstvo, Moskva 1984.

nomia da doutrina, a sua independência de qualquer outra corrente filosófica e, portanto, a sua autossuficiência, apoia-se precisamente sobre essas sugestões. Em conjunto, elas provam como a *boutade* hoje tão em voga também à esquerda de que “Marx não foi um marxista” revela-se, na verdade, apenas uma *boutade*, uma frase insípida, para não dizer absurda, em contraste com o método, a vontade e a atividade prodigiosa de Marx e Engels ao longo de toda a sua vida. Observe bem (para evitar mal-entendidos): autonomia, autossuficiência, já para sua consideração resultado de uma gênese histórica complexa (“herança cultural”), não significam de modo algum fechamento para o exterior, cegueira para o novo, presunção dogmática. Muito pelo contrário. Uma vez Labriola reagiu duramente aos julgamentos depreciativos de Plekhanov com respeito ao revisionista Bernstein, assemelhando-o àquele tipo de pessoas que considera o marxismo uma espécie de “onisciência” (*Allweisheit*)²⁷². Ora, o marxismo não é e não quer ser isso, pelo menos não aos olhos de Labriola (e de Lenin, Gramsci, Lukács). Ele não forma um *corpus* de doutrinas acabadas e definidas de uma vez por todas, mas um modelo elástico e em contínuo desenvolvimento, uma doutrina *in fieri*, móvel, dinâmica, concreta, baseada em coisas e não em palavras: uma doutrina capaz de se adequar - sem jamais renunciar os seus princípios - às exigências históricas que, de vez em quando, se apresentam e se afirmam na realidade.

Só desse ponto de vista faz sentido falar, para Lukács, de um projeto de sistemática marxista. Mas, nem mesmo para ele, pode-se fazê-lo se não com muita cautela, reservas e precisão, especialmente de ordem temporal. No prefácio do seu livro de 1969 sobre literatura e cultura húngara, *Magyar irodalom – magyar kultúra*, Lukács data das *Teses de Blum* o aparecimento, pela primeira vez, nele, do princípio de uma “teoria geral” da interpretação marxista da realidade²⁷³. A coisa deve ser entendida no sentido, um pouco diferente, de que nasce ali a disposição

272 Carta a Kautsky, de 8 de outubro de 1898, in LABRIOLA, A. *Carteggio*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2000-06, IV, p. 639.

273 Cf. LUKÁCS, *Curriculum vitae*, cit., pp. 394-5 (trad. francesa do prefácio in “L’Homme et la société”, n. 43-44, 1977, p. 21).

subjetiva que lhe permitirá, com o gerar-se das condições objetivas adequadas (o amadurecimento da sua compreensão do marxismo promovida pela estadia em Moscou). Todavia, não existe nenhum escrito lukaciano do período até aqui cuidadosamente analisado que aponte nem de longe, muito menos, em seguida, para ideias que sugeriram e prefigurem a transição da “teoria geral” para um tratamento tendencialmente sistemático dos problemas da filosofia, como se encontrará, de fato, nas suas últimas obras. Necessita-se ir adiante, pelo menos até 1957, para entender o que Lukács diz:

A prática com os clássicos do marxismo deu-me, pela primeira vez na minha vida, a possibilidade de realizar aquilo para que sempre foram dirigidos os meus esforços, isto é, compreender exatamente, descrever fielmente e expressar segundo a verdade, nos seus traços histórico-sistemáticos, os fenômenos da vida do espírito, o que eles são em si realmente²⁷⁴.

Devido à impossibilidade de antecipar aqui desenvolvimentos por vir, limito-me, a seguir, a uma síntese concentrada daqueles lineamentos de sua doutrina dedutíveis implicitamente da série incompleta da análise crítico-literária e histórico-filosófica exposta acima. No que diz respeito aos aspectos doutrinários observados, o leitor não encontrará substancialmente nada de adicionado *ex novo*, mas apenas o sentido do manifestar-se subjetivo da necessidade de sua unificação, em categorias marxistas, no interior do sistema geral do saber.

Nesse momento, no instrumental conceitual do marxismo, quais são as categorias portadoras mais adequadas ao projeto? Se nos propomos a esboçar as principais (com a ressalva de nos voltarmos melhor a elas onde o contexto exija), não há dúvida de que a categoria que se apresenta primeiramente é a objetividade: o reconhecimento da intranscendível objetividade dos objetos e seu reflexo, em conformidade com os princípios dialéticos marxistas, no processo do conhecimento. Como função gnosiológica primária, o reflexo tem como tarefa apreender e representar

274 LUKÁCS, G. *Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx*, cit., p. 170 (reimpr., p. 48; trad., pp. 25-6).

de forma dialética (não mecânico-fotográfica) a natureza dos objetos, como eles são em si, independentemente da consciência. O grau de objetividade que, conseqüentemente, dele resulta, mudando com a variação do grau de aproximação com o real a cada vez alcançado, ultrapassa o imediatismo objetivista comum (campo quase exclusivo de análise do marxismo da Segunda Internacional) importando a exigência da elevação do saber para uma objetividade de segunda instância, não natural, mas social, produzida pelo trabalho humano: aquela objetividade para a qual Lukács, com base em Marx e Lenin, chama a atenção a partir do tronco central de *O jovem Hegel* e com todos os esclarecimentos teóricos posteriores do caso que faz sempre valer dali em diante.

Em segundo lugar, essa objetividade, tomada em consideração o que significa para nós, para o nosso conhecimento profundo do real, não é apenas a resultante de uma unificação causal, fragmentada, episódica dos objetos, nem uma objetividade dos objetos espalhados em um monte ao acaso, mas, ao invés, a indicação da sua ligação em um todo. Objetividade não existe sem totalidade. Tanto no que diz respeito à compreensão do real quanto ao comportamento em relação a ele, à práxis histórica, o universalismo da teoria marxista exige que as partes pressuponham o todo. Esse pressuposto, em Lukács, tem sempre um papel central, mas nem sempre do mesmo modo. “Se não nos orientamos para a totalidade, não há práxis historicamente autêntica” (*ohne Ausrichtung auf Totalität keine historisch echte Praxis*), eis o *slogan* do qual ele se serve na observação marginal a Lenin do final de 1924²⁷⁵, não por acaso, crítica a respeito da impositação tanto daquele livro quanto de *História e consciência de classe* (para não mencionar nem mesmo os escritos pré-marxistas, do tipo de *A teoria do romance*, onde, também, “a totalidade é o parâmetro de medida mais importante e o critério qualitativo das suas considerações histórico-literárias”²⁷⁶). Orientar-se para a totalidade significa para ele que, se

275 *Nachwort* [1967] a LUKÁCS, *Lenin*, cit., p. 97 (trad., p. 125).

276 DEMBSKI, T. *Paradigmen der Romantheorie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Lukács, Bachtin und Rilke*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, p. 88. Como em Dembski (e, para *A Teoria do Romance*, BERNSTEIN, *The Philosophy of the Novel*, cit., pp. 65-9), também Silvie Rücker, Udo Tietz, Martin Jay, Lucien Pelletier, Klein,

não se presta atenção ao sentido marxista correto dessa categoria, arrisca-se modificar a sua função. Ela não se refere e de fato não se aplica a cada complexo total indiscriminado. Existem diferentes maneiras de lidar com isso. Igualmente à filosofia clássica, de Spinoza até Hegel e Marx, também a cultura da era do imperialismo conhece sobressaltos singulares em direção ao *Weltall*, de *Ganze der Welt*. Pense no caso do neokantiano Rickert ou, mais atrás ainda e em um campo completamente diferente, em Nietzsche crítico da “decadência” (como ele entendia), ambos, adversários decididos do fragmentarismo artístico e filosófico da moda. A respeito do pensamento que filosofa com “fragmentos” e “aforismos” Rickert não dá descontos, contrapondo-lhe o sistema do seu próprio *System der Philosophie*; uma filosofia que seja filosofia não pode renunciar a totalidade. Só que tudo isso, do ponto de vista dos princípios neokantianos, ao mesmo tempo irrenunciáveis e inatingíveis: “O todo (*das Ganze*) não é mais que o nome que recebe todas as partes juntas”²⁷⁷; enquanto o conteúdo real desse *Ganze* escapa, antes, integralmente, para fora de sua perspectiva. Assim, o exame do problema da *Wirklichkeitstotalität*²⁷⁸ em Rickert circunda inevitavelmente entre dilemas para cuja solução o único trajeto viável parece-lhe aquele de pôr de lado através do expediente do recurso à “ideia” no sentido kantiano, “ideia” que depois o autor, o filósofo dos “valores”, ajusta, por sua vez, em sentido axiológico: isto é, com o “pensamento, que a totalidade do real tendente a realização deixa-se conceitualmente apreender apenas como um valor”.

Tertulian, em Corredor e muitos outros se centraram diversamente sobre a questão, mesmo aqueles que a fizeram objeto de um livro (JAY, M. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, Cambridge 1984, com amplo capítulo sobre Lukács, pp. 81-127; mas veja a dura crítica de ULMEN, G. L. “Telos”, n. 66, 1985-86, pp. 174-83), um ensaio específico (PELLETIER, L. *L'émergence du concept de totalité chez Lukács*, “Laval théologique et philosophique”, XLVII, 1991, pp. 291-328, e XLVIII, 1992, pp. 379-96); se bem que muito frequentemente seja esquecido que não se pode nivelar em um único paradigma, muito menos à maneira de Dembski, que não se observa além de *A teoria do romance*; e não se pode porque “a sede de *totalidade*” ali manifestada por Lukács, por causa de sua premissa do momento, “assumiu, sobre o plano social, uma forma puramente utópica” (TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., pp. 23-4).

277 RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, parte I do seu *System der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1921, p. 17.

278 *Ibid.*, pp. 171 ss. (a citação que segue está na p. 175).

Algo de semelhante se aplica à batalha vazia de Nietzsche em favor da totalidade. Não obstante as suas simpatias pelo estilo aforístico, ele as utiliza também, e não sem energia, na ocasião da polêmica com Wagner, mestre de primeira grandeza no miniaturismo dos singulares, mas, em sua opinião, incapaz de aproximá-los juntamente, de unificá-los; e Lukács, que, já anteriormente, em *A destruição da Razão*, tinha se ocupado de perto de Nietzsche em alguns de seus ensaios críticos moscovitas, sabe o suficiente para reconhecer os méritos escrevendo que a sua “crítica destrutiva da decadência na arte [..], sem dúvida, contém uma grande quantidade de observações justas e muito pertinentes”, “uma difusa, em grandes traços engenhosa e centrada *Kulturkritik* da era capitalista”²⁷⁹. No entanto, mesmo aqui a analogia não se sustenta, e as duas escolhas, fundadas sobre princípios antagônicos, caem também elas, inevitavelmente, em lados contrapostos: Nietzsche aspira à totalidade irracionalista da “vida”, enquanto a totalidade que então concebe Lukács – herdeiro marxista, mas crítico, do hegelianismo – é uma totalidade resultante da dialética racional unitária da história.

Por isso adverti acima que a categoria tem, para ele, sempre o mesmo sentido. Sua crítica do hegelianismo é fundamental para a reorientação marxista adequada a respeito da questão da totalidade. Sintomático que se trate de uma questão sobre a qual Bloch – como resulta de sua correspondência com Siegfried Kracauer²⁸⁰ – o tenha posto em situação difícil em Viena já no inverno de 1929; e que só depois da virada dos anos de 1930, novamente em paralelismo indireto com Gramsci, Lukács chegue a redefini-la a partir do alto de sua nova plataforma em

279 Cito de dois ensaios em seguida reunidos in LUKÁCS, G. *Nietzsche és a faszizmus*, Hungária, Budapest 1946, pp. 39 e 60: um elaborado para a “Literaturnaja gazeta” (16 de janeiro de 1934), inserido no “Literaturnyj kritik” (II, 1934, n. 12, pp. 27-53), versão alemã in “Internationale Literatur” (V, 1935, n. 8, pp. 76-92), com reimpr. in LUKÁCS, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, cit., pp. 286-317 (a citação está na p. 302; trad., p. 335); o outro apareceu em “Internationale Literatur” (XIII, 1943, n. 12, pp. 55-64), com reimpr. in LUKÁCS, *Schicksalswende*, cit., pp. 7-28 (a citação está na p. 27).

280 Cf. BLOCH, E. *Briefe 1903-1975*, hrsg. von U. Opolka, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1985, I, p. 323. Quanto Bloch voltou ali, no curso do debate sobre o expressionismo, Lukács pode, portanto, replicar com as argumentações do artigo citado na nota seguinte. Cf. também SZIKLAI, *After the Proletarian Revolution*, cit., pp. 234-6.

sentido completamente diferente, concretamente materialista, deixando também aqui para trás *História e consciência de classe*, onde a totalidade mantinha lugar apenas de um centro metodológico apriorístico (idealista), contrastante com a prioridade da esfera da economia. Nesse momento, ele se recorda e se interessa firmemente pelos princípios da problemática marxista da reprodução ampliada; pelo modelo da hipótese de Marx de que em toda sociedade, especialmente no capitalismo maduro, as relações de produção “formam um todo” (*bilden ein Ganzes*); contesta e rejeita a reprovação dirigida a ele por Bloch de conceber a totalidade sob a forma de “conjunto fechado”, porque – escreve ele, com crítica explícita também a *História e consciência de classe* – “o ‘conjunto fechado’, a ‘totalidade’ do sistema capitalista, da sociedade burguesa na sua unidade de economia e ideologia, formar objetivamente, independentemente da consciência, um todo na realidade”²⁸¹; e ao mesmo tempo, no quadro da mesma ordem de problemas, liga o modelo marxiano ao que é um *topos* recorrentes nos *Cadernos filosóficos* de Lenin, a insistência sobre a “conexão necessária e objetiva” de todos os aspectos dos fenômenos (lados, forças, tendências, processos etc.) com todos os outros, ou seja, sobre a totalidade dialética do real.

Esses são pontos que, com ajustes e especificações, retornam continuamente também nos escritos posteriores de Lukács. Para permanecer dentro dos limites do período aqui em exame, a Conferência de Milão, em 1947, relança como prioridade a exigência de “uma determinação dialética da totalidade”, apontando, em particular, depois do abuso caricatural feito pela sociologia pré-fascista e fascista (Lukács tem em mente Othmar Spann²⁸²), a atenuar nela a rigidez, a torná-la fluida e relativizá-la em sentido materialista; visto que

281 LUKÁCS, *Es geht um den Realismus*, cit., pp. 213-4 (reimpr., pp. 315-6; ed. francesa, p. 245). A crítica a *História e consciência de classe* segue mais adiante, no § VI do ensaio.

282 Cf. LUKÁCS, crítica à *Kategorienlehre* de Spann, “Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, XIII, 1928, pp. 302-6 (reimpr. in LUKÁCS, *Frühschriften II*, cit., pp. 689-94); *Über das Schlagwort: Liberalismus und Marxismus*, “Der rote Aufbau”, IV, 1931, Heft 21, pp. 857-8 (trad. in LUKÁCS, *Intelletuali e irrazionalismo*, cit., p. 122); e *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?*, cit., pp. 215-7.

a verdadeira totalidade, a totalidade materialístico-dialética é uma unidade concreta de forças opostas em luta recíproca, o que significa que sem causalidade não é possível nenhuma totalidade vital e, em segundo lugar, que toda totalidade é relativa, equivale dizer, que tanto para o alto quanto para baixo ela resulta da totalidade subordinada e é por sua vez função de uma totalidade e de uma ordem superior²⁸³.

E logo depois, as páginas finais de *Existentialismo ou marxismo?*, delas recuperam e ampliam posteriormente as argumentações²⁸⁴.

Seria impossível ignorar a coerência, a pertinência e a consistência do conjunto dessas observações. Ali se inserem, ou de lá descendem, os nexos categoriais essenciais da teoria marxista, começando com a correta compreensão da dialética de absoluto e relativo no conhecimento. Devido à sua natureza dialética mesma, segundo o marxismo, da própria objetividade real, nenhuma relativização crítica do conhecimento pode vir radicalizada senão o suficiente para anular o seu relacionamento com a absolutização; Lukács tem bem claro e cita, no final do ensaio moscovita sobre o *Grande Hotel “Abismo”*, como também assinala Lenin nos *Cadernos filosóficos*, isto é, que “na dialética (objetiva) também a diferença entre relativo e absoluto é relativa. Para a dialética objetiva no relativo há o absoluto”²⁸⁵. O mesmo se aplica ao reconhecimento da

283 LUKÁCS, *Les tâches de la philosophie marxiste*, cit., pp. 6-7.

284 LUKÁCS, G. *Existentialisme ou marxisme?* [1948], Nagel, Paris 1961², pp. 273 ss. (ed. alemã, *Existentialismus oder Marxismus?*, Aufbau-Verlag, Berlin 1951, pp. 150 ss.) (Publicado no Brasil com o título *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Senzala, 1967).

285 LENIN, *Opere complete*, cit., XXXVIII, p. 363 (tese de qualquer forma já presente no cap. II de *Materialismo ed empiriocriticismo*, ivi, XIV, p. 133). Cf. LUKÁCS, *La responsabilità sociale del filosofo*, cit., p. 35 (ed. húngara in LUKÁCS, *Esztétikai írások*, cit., p. 89, reimpr. também in *Sorsforduló*, cit., pp. 17-8). (Publicado no Brasil com o título *A responsabilidade social do filósofo*. In LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto – organização, apresentação e tradução. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007). Segue na mesma direção que o checo Karel Kosik, quando esclarece com as palavras que seguem o sentido da virada marcada pelo marxismo no conceito de totalidade, “um dos conceitos centrais da dialética materialista”: “Sem a compreensão do fato de que a realidade é

estreita unidade existente entre determinações teóricas e históricas dos problemas do marxismo. Também aqui, a concretude das verificações sobre o terreno histórico não anula nem pode anular as abstrações no campo da teoria; o que, expresso ao contrário, significa a exigência de insistir - como Lukács continuará a polemizar até o fim, mesmo nas suas últimas obras sistemáticas - sobre a inseparabilidade em linhas de princípio que liga o materialismo histórico ao materialismo dialético e sobre a mútua e constante colaboração que, em cada pesquisa, esses dois ramos da ciência devem trazer. Na realidade, ambos definiram, a rigor, apenas campos operativos de um único *corpus* de princípios.

A esse último, tem de toda vez se reportar o instrumental conceitual do marxismo. Lukács bem sabe que se trata de um ponto delicado, mas nevrálgico, do seu estatuto de teoria. Portanto, é incompreensível que seja justamente o mesmo a encontrar tanto desfavor na literatura crítica. Pelo excesso e pela injustificada desconfiança em relação ao uso das “categorias especulativas, generalizantes”, a linha da literatura crítica continua totalmente a de uma rejeição em bloco dos problemas do materialismo dialético. Como consequência singular e singularmente distorcida da oposição aos métodos em uso na época do dogmatismo stalinista, ocorre então que se liquida, sem hesitação, juntamente com uma teoria desacreditada, toda concepção teórica (marxista) em geral, equivale dizer, a base para a compreensão das relações entre as diferentes esferas das categorias reais, da articulação e conexão de diferentes disciplinas científicas entre si, que só o materialismo dialético, como uma teoria, garante. Não fosse assim, nos perguntamos, portanto, como seria possível falar de ciência do marxismo; como seria de algum modo concebível uma teoria marxista sem o uso de “categorias generalizantes”, sem a generalização categorial

totalidade concreta, a qual *se torna* estrutura significativa para cada fato ou complexo de fatos, o conhecimento da realidade concreta permanece apenas uma mística ou a incognoscível coisa em si [...]. Precisamente porque o real é um todo estruturado, que desenvolve e se cria, o conhecimento de fatos ou de complexos de fatos da realidade se torna conhecimento do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real” (K. Kosík, *Dialettica del concreto* [1963], trad. di G. Pacini, Bompiani, Milano 1965, pp. 43, 46, 53). (Publicado no Brasil com o título *Dialética do concreto*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1976).

que permite remeter, em cada momento, a toda análise concreta singular em relação ao quadro de uma visão total da realidade e da história; mais determinante ainda, como seria jamais idealizável e alcançável pelo marxismo uma sistemática do saber, para além de implícita na sua essência de doutrina em caráter universalístico.

TERCEIRA PARTE

O MARXISMO SISTEMÁTICO DA MATURIDADE TARDIA DE LUKÁCS

Uma mudança substancial no afã teórico de Lukács acontece quando, à época do seu regresso da Romênia, ele começa a pensar seriamente sobre a elaboração, de modo sistemático, de uma estética. Somente com ela começa, de fato, aquele projeto de construção de uma estrutura filosófica do marxismo, de uma sistemática em que ele trabalhará continuamente, ininterruptamente, com obstinação extraordinária, até o fim de sua vida. Esse novo tipo de afã o obriga a confrontar-se, mais do que até então já havia feito, com a série geral de problemas referentes à posição que possui a arte na atividade do homem e, para esclarecer essa posição, com a situação do mundo no qual o homem se encontra e age. Portanto, o seu plano prevê, inicialmente, dois campos de trabalho, a serem abordados em seguida: o estudo do comportamento estético do homem e o estudo do seu comportamento prático, que, traduzido na linguagem acadêmica disciplinar, significa: uma estética e uma ética. Na verdade, a realização do plano não corresponderá, em parte, ao seu projeto. Dele virão as duas obras sistemáticas finais do empenho tardio de Lukács, a grande *Estética* (*Die Eigenart des Ästhetischen*, publicada em 1963) e a *Ontologia* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, publicada postumamente), esta última concebida como premissa à ética e acompanhada – na verdade, precedida na edição alemã da *Werke* – pelo *Prolegomena zur Ontologie*, um texto elaborado às pressas pelo autor, durante os últimos meses de vida dele, como um esclarecimento mais sintético de seus propósitos ontológicos reais.

Como o leitor verá, há uma precisa linha de continuidade que liga es-

ses trabalhos entre si e com a sua origem comum devido às consequências da virada dos anos de 1930. Para suporte do projeto de uma sistemática fundada na concepção do marxismo como ontologia histórico-dialética estão sempre os princípios então descobertos em Marx. De acordo com esse ponto de vista marxista sistemático, próprio do último Lukács, estética, ética e ontologia do ser social formam um complexo unitário, que tem a sua base na realidade objetiva; por dentro do complexo, da “função ontologicamente primária, fundante” da economia ascende-se, através de uma série de mediações, até os grupos de categorias ou camadas mais ricos e elevados do ser, até às objetivações humanas superiores, concebidas de um modo que cada componente do complexo – autônomo na sua esfera – permanece em uma ininterrupta troca dialética com os outros. Poderíamos, naturalmente, nos perguntar se, por acaso, aqui, a discussão não se abre, preliminarmente, sobre o estatuto dos problemas levantados antes mesmo que sobre o como resolvê-los: por exemplo, se a ideia de um tratamento sistemático do marxismo não contrasta com isso que a filosofia marxista, por sua essência, é; ou se já se concebe, por completo, com ela, o próprio conceito de ontologia (ponto sobre o qual, veremos, Lukács teve de lutar por muito tempo, inicialmente com ele mesmo, em seguida, com os círculos marxistas oficiais). Porém, acredito ser melhor deixar de lado esse tipo de discussão preliminar; retornemos ao que foi dito acima, de onde a pesquisa concreta requer. Sem dúvida, a rigor, “sistema” e “sistemático” são termos que, aqui, devem ser colocados entre aspas. Por sua essência, “a historicidade ontológica do ser” evidenciada pelo marxismo – Lukács sabe disso, e na *Ontologia* escreve também – não é compatível com qualquer forma de sistemática do conhecimento entendida como uma unidade fechada, estática, definitiva. A unidade sistemática da antiga metafísica tinha um caráter estático e definitivo; a da filosofia hegeliana, um caráter dinâmico, mas somente dentro do fechamento (definitivo) do sistema; no marxismo, tem relação com uma unidade histórico-sistemática de outro tipo, ou seja, com um sistema não apenas móvel e dinâmico, mas, também, sempre aberto à renovação.

VII

OS PRINCÍPIOS DA GRANDE "ESTÉTICA"

Quem folheia as páginas da grande Estética²⁸⁶, como a deixou o autor em fins de 1959 ou no início de 1960, prova, de início, a impressão de estar diante de uma obra compacta: um texto que, embora na sua amplitude, complexidade e, por vezes, também prolixidade (desordem da exposição, repetições, *excursus* supérfluos ou fora de tema), se explica e se justifica organicamente por si, como um todo unitário. Essa impressão é, por um lado, na verdade, correta, corresponde realmente ao projeto e às últimas intenções do autor, à concepção que foi criando acerca da problemática estética segundo o marxismo, a partir da virada dos anos de 1930. Imediatamente às duas décadas posteriores à virada, Lukács se ocupa principalmente da crítica e história da literária, sem confinamentos, a não ser crítico-históricos, sobre o campo da estética; esta permanece assim apenas em “uma muito distante prospectiva” para o horizonte do autor, como ele mesmo confessa apresentando a obra [I, 31; trad. I, XXXIII]. O seu verdadeiro trabalho estético, em termos sistemáticos, começa depois que, em outubro-novembro de 1952, ele

286 LUKÁCS, G. *Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen (Werke, B.de 11-12)*, 2 voll., Luchterhand, Neuwied-Berlin 1963 (*Estética*, trad. di A. Marietti Solmi/F. Codino, 2 voll., Einaudi, Torino 1970). Esses dois *grossos* volumes, de mais de 1700 páginas no total, contêm para todos os efeitos a estética de Lukács: o qual todavia cogitava falar em seguida de outras duas partes – jamais delineadas nem mesmo em esboço – respectivamente sobre a “Obra de arte e comportamento estético” e “A arte como um fenômeno histórico-social”. Advirto que no curso do presente capítulo todas as referências à obra serão, por comodidade, inseridas diretamente no texto, entre colchetes, com dupla indicação de paginação, alemã e italiana.

anuncia a Bloch poder “finalmente concentrar-se sobre a estética”, tendo posto justamente agora (*gerade jetzt*) a palavra “fim” em *A destruição da Razão*²⁸⁷ e prossegue depois, incansavelmente, embora com todas as dificuldades e interrupções que conhecemos, até o final da década, sem deixar tempo, mais tarde, para o projeto ético-ontológico. Mas conhecemos também, ao menos em síntese, as fases daquele longo, fragmentado e desigual processo de germinação dos interesses subjetivos de Lukács pela estética que conduz à obra, uma incubação dada ao redor de Heidelberg (*Filosofia da arte, A teoria do romance*), e retomada forçosamente, sobre outras bases, durante o período moscovita. À medida que, certamente, aqueles germes não desaparecem sem deixar rastro, é indispensável começarmos com um olhar preliminar sobre a questão relativa ao entrelaçamento das raízes, remotas e vindouras, que tornam factualmente possível a gênese da obra.

1. *Continuidade e descontinuidade estética com o passado*

Na formulação e discussão dos problemas da grande *Estética* parece imediatamente evidente, para todos aqueles que dela se ocupam de perto, que é impossível não os colocar em relação com os problemas semelhantes manifestados nos textos estéticos da juventude de Lukács. O próprio interessado reconhece sem mais delongas esse nexo: “a continuidade dos problemas através das fases de minha evolução é inegável”²⁸⁸. E um conhecedor como Tertulian, por sua vez, confirma: “Continuidade e descontinuidade se entrelaçam inextrincavelmente no curso da evolução do pensamento estético de Lukács”²⁸⁹. Com a ajuda do autor e seus intérpretes mais qualificados, certamente não seria difícil elaborar uma lista das antecipações doutrinárias da *Estética* nos seus textos de juventude, da simples reprodução de ocorrências semelhantes (como a crítica

287 Cf. as suas cartas a Bloch de 13 de outubro e de 18 de novembro de 1952, in BLOCH-LUKÁCS, *Dokumente*, cit., pp. 134, 136.

288 LUKÁCS, *Előszó a Utam Marxhoz*, cit., 1, p. 28 (trad. francesa in LUKÁCS, *Textes*, cit., p. 62).

289 TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., p. 106.

do “naturalismo”, já presente em *História do desenvolvimento do drama moderno*, depois retomada continuamente), ou de certas formas muito gerais da tipologia do comportamento estético esboçadas em Heidelberg na segunda parte da *Filosofia da arte*, até teorias e categorias que para a estrutura da *Estética* – veremos – se tornam de central importância: pense no “meio homogêneo”, ou seja, na teoria – em relação à qual ele se sente profundamente em débito com Leó Popper – da necessária homogeneidade no uso dos meios artísticos, presentes em Lukács já durante a fase dos seus estudos sobre “metafísica da forma” e redigida no famoso cap. III da *Estética de Heidelberg*, impressos na revista “Logos” (1917); ou, novamente na *Estética de Heidelberg*, na dialética de subjetividade e objetividade característica do processo de criação artística; ou ainda, no privilégio do símbolo sobre a alegoria na arte, como aquilo que melhor marca nela a imanência e se identifica com a característica esteticamente mais essencial para cada obra realizada: “a autonomia em relação ao sujeito receptivo, o ser-fechado-em-si, a totalidade, o ilimitado rigorosíssimo pertencer recíproco das partes”²⁹⁰. E poder-se-ia seguir longamente.

Mas não se esqueça que a questão se põe sobre a forma de unidade dialética entre os extremos, como se esquecem, ao invés, os intérpretes (numerosíssimos, aqui entre nós) que acentuam com energia, exasperando o lado da “continuidade” a fim de, principalmente, minimizar a contribuição do marxismo: como se o marxismo fosse apenas um ourovel supérfluo acrescentado a partir de fora, que o Lukács marxista não faria senão “continuar” o que foi teorizado em sua juventude, e que, em suma, sua estética tardia, por seu núcleo muito significativo, se

290 LUKÁCS, *Die Heidelberger Philosophie der Kunst*, cit., p. 88 (trad., p. 106). Cf. a passagem da bibliografia póstuma onde, juntamente com o “meio homogêneo”, Lukács indica precisamente estas duas outras como teorizações juvenis parciais justas (*teils richtigen Feststellungen*): “imanência absoluta, completude interna de toda obra de arte” (LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 253; trad., p. 207). Além disso, não o negligência; nessa formulação tão genérica trata-se de *topos* amplamente difundido na sociologia alemã pré-guerra, que comparece, por exemplo, em Simmel: “A obra de arte é entre todas as obras humanas a unidade que fecha a totalidade mais autossuficiente”. (SIMMEL, G *Die Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 512; *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli/L. Perucchi, Utet, Torino 1984, pp. 64 1-2).

encontraria já implícita nos textos de Heidelberg. A unidade dialética de continuidade e descontinuidade significa algo completamente diferente. Em síntese, para bem dizer, ela não configura mais que um parágrafo do problema marxista mais amplo da “herança cultural”. Aqueles aspectos importantes da estética da juventude transfundidos, com as atualizações devidas, na estética da maturidade, são precisamente e tão-só herança do patrimônio da cultura burguesa clássica, que o marxismo, como teoria, conscientemente incorpora e torna seu; de modo que não só a descontinuidade se supera na continuidade, mas, esta última, não opera senão em função subordinada à outra, e, só através da outra, se movimenta e se evidencia. Qualquer esforço unilateral para suprimir a reciprocidade dialética dos dois lados conduz inevitavelmente ao resultado de que a estruturação e a compreensão da fundamentação marxista da estética de Lukács os deixam falsificados ou deformados.

Em todo caso, uma coisa é certa: “continuidade” não pode de modo algum significar, muito menos para a estética, desconhecimento do processo desencadeado pela virada dos anos de 1930. Que categorias singulares, complexos problemáticos singulares do início reaparecem também, mais adiante, relacionam-se com o ponto de ruptura. Os avanços, as recuperações, etc. sucedem sob campos tão diferentes, por trás de pressões também mutáveis, que muda também o significado deles; e precisamente dá um suporte importante à “continuidade”, que “as transformações decisivas das orientações filosóficas do pensador” importam “a reestruturação radical de suas ideias e um reestabelecimento de fato novo das suas teses iniciais em um contexto sensivelmente diferente”²⁹¹. Além

291 TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., p. 131. Tudo isso, válido em polémica com as reconstruções interessantes de muitos exegetas modernos, diga-se especialmente, para o que escrevem no *Nachwort* e dos curadores da coleção dos textos autobiográficos de Lukács: isto é, que “também Ästhetik marxista de Lukács [...] hât weiter unbeirrt an den Grundeinsichten seiner vormarxistischen Phase fest [...]. Mehr und gravierender noch aber gilt das für die gesamte Argumentationsstruktur. Nur die Vorzeichen haben sich jetzt geändert” (BENSELER, F. – JUNG, W. *Von der Utopie zur Ontologie. Kontinuität im Wandel: Georg Lukács*, in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., pp. 477-8. Na verdade, esse *Nachwort* é uma derivação anterior e bastante enganadora de trabalhos de JUNG, particularmente os seus volumes *Georg Lukács*, J. B. Metzler, Stuttgart 1989, e *Von der Utopie zur Ontologie. Zehn Studien zu Georg Lukács*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2001).

disso, quando Lukács ali faz alusão, fala de “continuidade dos problemas”, não das soluções que esses problemas recebem; mesmo as melhores entre as teorias do passado a ele parecem apenas “parcialmente corretas” e seu resultado, no complexo, desastrosos.

Entenda, isso acontece assim. Com as teorias do momento vem, na verdade, tudo que aqui, na grande *Estética*, constitui o seu fundamento e a parte essencial e mais forte da sua estrutura. Problemas importantes eram ali ainda mal, e incompleta e distorcidamente postos, ou postos de modo incompatível com o marxismo. Recordo-me da falta de esclarecimento da relação antitética entre beleza natural e a beleza artística, tratadas como valores igualmente semelhantes²⁹² e, ainda mais grave, a liquidação inequívoca de toda forma de reflexo, entendida precisamente como “teoria da imitação” (*Nachahmungslehre*)²⁹³. Uma evidenciação adequada desses problemas, coerente com os princípios do marxismo, fornece-nos a grande *Estética*. Sabemos, certamente, que a construção sistemática dela se desenvolve e se consolida no Lukács marxista só lentamente, gradualmente. Mas isso não impede, de modo algum, de vermos, retrospectivamente, o quanto aos pressupostos e às linhas diretrizes que a orientam deve a teoria marxista da objetividade, assimilada por Lukács com a virada dos anos de 1930, e como ao êxito desta última se acomoda mais tarde, sob cada ponto, a solução de toda a gama de problemas da estética. Significativo é quando, em novembro de 1963, Lukács envia para Lifšic um exemplar de sua obra logo que publicada – lembra-o a própria dedicatória da homenagem –, acompanhado de uma carta, onde ele escreve:

Não é necessário dizer-lhe quão ansiosamente espero por saber como lhe parece a *Estética*. Do ponto de vista espiritual ela é, de fato, um produto da nossa ampla colaboração, que começou há trinta anos²⁹⁴.

292 Cf. LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., pp. 190 ss. (trad., pp. 231 ss.). Ele está, porém, já próximo da tomada de posição antitética de Hegel, mas a rejeita (pp. 195-6; trad., pp. 238-9).

293 *Ibid.*, p. 145 (trad., p. 175).

294 Cit. por LIFSCHITZ, *Die dreißiger Jahre*, cit., p. 21.

No meio estão os desenvolvimentos moscovitas que conhecemos, a possibilidade, para Lukács, de voltar a concentrar-se sobre os estudos estéticos na Hungria, após sua expulsão em 1949, a coleção de ensaios publicada sob o título *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, em cujo *Vorwort* (setembro de 1952) ele já torna público o propósito “de tratar os problemas estéticos no seu nexos sistemático”²⁹⁵ e, finalmente, a fase concretamente ideativa e preparatória da *Estética*, desenvolvida desde 1954 com um duplo, oral e escrito, paralelo itinerário de trabalho: as lições/discussões sobre a particularidade como categoria estética tidas nos seus, apesar de muito restritos, seminários universitários (1954-56)²⁹⁶ e a publicação de uma monografia sobre o mesmo assunto²⁹⁷, os três primeiros capítulos da qual, dois de temática histórica e um de temática teórica, são antecedidos por dois ensaios da “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*” (1954-1955). A *Estética* – preparado em primeira redação parcial já em 1956 – segue tão logo que Lukács, superando a fadiga dos entraves burocráticos contrapostos pelo partido²⁹⁸, consegue o direito de publicá-la no exterior, no âmbito da então bem-sucedida edição alemã de sua *Werke*.

295 Cf. SZIKLAI, L. *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, cit., p.6 (trad., p. 15). Cf. também a ampla e bem informada recensão de CASES, C., “*Società*”, XI, 1955, pp. 1103-8.

296 Cf. SZIKLAI, L. *György Lukács: A Biography*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., 1, p. 7. Não sem motivo Lukács fecha o prefácio da *Estética* (1, p. 31; trad. 1, p. XXXIII) com um agradecimento caloroso a Ágnes Heller, a aluna – conhecida – “que leu o meu manuscrito à medida que o escrevia, e cujas agudas observações críticas beneficiaram muito o texto final”: episódio reevocado também na autobiografia da destinatária dos agradecimentos (HELLER, Á. *Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte bearbeitet von János Kőbányai*, Philo, Berlin-Wien 1999, pp. 204-5).

297 LUKÁCS, G. *A különösség mint esztétikai kategória* (Sobre a particularidade como categoria da estética), Akadémiai Kiadó, Budapest 1957 (reimpr. ivi, aos cuidados de di A. Erdélyi, 1985); ed. alemã, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, hrsg. von J. Jahn, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1985; trad. di F Codino e M. Montinari, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, Editori Riuniti, Roma 1957.

298 De toda a correspondência relativa, revelada na Hungria em 1999 e que compreende quer as cartas de Lukács a Kádár quer aquelas dos burocratas entre si (1960), pode-se ler a versão alemã de Antonia Opitz, *Parteidokumente bezüglich Lukács*, “*Lukács-Jahrbuch*”, Bd. 8, 2004, pp. 35-64.

2. O substrato ontológico da grande “Estética”

A impressão da qual partimos inicialmente, da *Estética* como obra autônoma, como conjunto por si diverso, parece então se confirmar pela ordem de sucessão dos fatos. No tempo em que nela trabalha, Lukács não tem como propósito mais que a *Estética*; somente mais tarde, depois que a *Estética* é terminada, ele se volta para a ideação de um projeto ético-ontológico. Bem definida, em suma, a diferença cronológica que corrobora a independência recíproca de *Estética* e *Ontologia*. Elas são preparadas em ordenada sucessão entre si, como as obras em que culmina o trabalho maduro de Lukács, têm como objetivo investigar sistematicamente, em bases marxistas, as esferas e formas superiores da atividade do homem e suas objetivações correspondentes: submetendo à análise atenta, nesse caso específico, a primeira, a *Estética*, o reflexo artístico entendido como forma específica da criatividade da arte, e a segunda, a *Ontologia*, o fundamento do ser ineliminável em todas as relações que se criam – mesmo ao mais alto nível – na vida humana social.

Mas, se, por outro lado, levantarmos a questão não da *Estética* em sua incontestabilidade de obra definida e acabada, mas da estruturação que a mantém, então a perspectiva muda significativamente. Recordemos, a partir do que foi dito anteriormente, que para o Lukács marxista também a teoria da arte se apoia sobre o postulado da “unitariedade material do mundo”. O comportamento estético, na verdade, não é mais que um, dentre muitos outros possíveis, modo de o homem reagir às solicitações da realidade objetiva. Como comportamento *sui generis*, ele é destacado dos outros e estudado por conta própria (pesquisa sobre a “peculiaridade do estético”, de acordo com aquele que é o título original da obra, *Die Eigenart des Ästhetischen*); mas, à medida que ele se insere no âmbito de todo o complexo de reações do homem à realidade, como seu componente, como parte dela, ele é visto e estudado, ao mesmo tempo, em relação com o conjunto daquele complexo. Que do carácter autônomo da estética, separadamente da sua base ontológica geral, possa se ocupar apenas pela abstração, Lukács se justifica rapidamente (ou seja, muito antes de ter desenvolvido apenas as linhas gerais da *Ontolo-*

gia), desde as primeiras linhas do prefácio à *Estética* observa:

As considerações dessa obra são, naturalmente, concebidas para verificar as características estéticas específicas. Mas, já que os homens vivem em uma realidade que constitui um todo orgânico, unitário, e estão em interação com ela, a essência do estético não pode ser entendida, nem mesmo aproximativamente, a não ser através de confronto constante com outros tipos de reação [I, 14; trad. I, XVI].

Dessa interação da arte com a realidade, duas características em particular merecem algum destaque. Em primeiro lugar, o objetivismo de princípio da estética, isto é, a sua recondução àquela mesma base real, de onde começa até mesmo a ciência. Teoria científica e teoria estética têm o mesmo referente objetivo, refletem a mesma realidade; tanto que, na doutrina lukacsiana do reflexo (*Widerspiegelung*) foi possível com razão indicar – por parte de Agnes Heller, no momento em que era fiel discípula de Lukács – “a expressão de um fato ontológico: do fato de que, sendo a realidade una e contínua, as mesmas categorias fundamentais devem necessariamente se apresentar em todas as esferas da realidade –, o que não exclui a existência de categorias específicas para cada esfera”²⁹⁹. Trata-se de um conceito que, reforçado no início da *Estética* [I, 35; trad. I, 5], já estava como fundamento de importantes reflexões moscovitas de Lukács sobre “arte e verdade objetiva”:

A base de qualquer conhecimento correto da realidade, e não

299 HELLER, Á. *Lukács' Aesthetics*, “The New Hungarian Quarterly”, VII, 1966, n. 24, p. 90 (trad. na antologia *Lukács*, cit., pp. 244-5). Levanta apenas e contemporaneamente a questão da presença na *Estética* de “alguns pressupostos ontológicos que nem sempre vêm tratados explicitamente” Hans Heinz Holz na abertura do *Conversando com Lukács* em 1966, juntamente com Leo Kofler e Wolfgang Abendroth (*Gespräche mit Georg Lukács*, hrsg. von Th. Pinkus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1967; reimpr. in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., p. 234; trad. di C. Pianciola, *Conversazioni con Lukács*, De Donato, Bari 1968, p. 11). (Publicado no Brasil com o título *Conversando com Lukács*: entrevista a Leo Kofler, L., Hans H. Holz, Wolfgang Abendroth; Trad. Giseh Vianna Konder. São Paulo: Instituto Lukács, 2014) Para a natureza do reflexo estético, cf. LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., I, 237 ss., 352 ss. (trad. I, 198 ss., 311 ss; um bom capítulo sobre o tema lê-se in KIRÁLYFALVI, B. *The Aesthetics of György Lukács*, Princeton University Press, Princeton-London 1975, pp. 54-70.

importa que se trate da natureza ou da sociedade, é o reconhecimento da objetividade do mundo externo, ou seja, a sua existência independente da consciência humana. Qualquer interpretação do mundo exterior não é mais que um reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência. Esse fato basilar da relação entre consciência e ser se aplica, obviamente, também para o reflexo artístico da realidade.

E mais:

O reflexo artístico da realidade encontra o seu ponto de partida nas mesmas contradições das quais parte qualquer outro reflexo da realidade. A sua especificidade consiste no fato de que, ele, para dissolvê-las, busca um caminho diferente daquele do reflexo científico:

isto é, parte do mundo do homem, daí se orienta e aí se atém, visando a criação de uma imagem da realidade tal que para resolver em-si o contraste de essência e fenômeno, lei (universal) e caso específico (singular), e para suscitar também no receptor a impressão de uma unidade espontânea, imediata, incindível. Nas palavras de Lukács:

O universal aparece como qualidade do singular e do particular, a essência torna-se visível e pode ser experimentável no fenômeno, a lei se manifesta como causa agente específica do caso particular especificamente representado [...]. Disso resulta que, toda obra de arte deve fornecer um contexto conclusivo, submerso em si, consumado em si, e exatamente um contest tal cujo movimento e cuja estrutura sejam *imediatamente* evidentes³⁰⁰.

Portanto, se pode acontecer que já aqui Lukács antecipe tantos e tão significativos argumentos da grande *Estética*, a unidade/distinção entre reflexo artístico e científico, a pregnância não fotográfica, mas dialética da *parte* da realidade refletida (examinando sempre na arte

300 LUKÁCS, *Kunst und objektive Wahrheit*, cit., pp. 113, 120 (reimpr., pp. 607, 616; trad. I, pp. 143, 155).

de refletir não o que está na superfície, mas o “processo total da realidade objetiva”, as suas leis e não os seus fenômenos), a “questão da objetividade da forma” e a da “partidariedade da objetividade” (na acepção leniniana) que todo bem-sucedido reflexo estético da realidade expressa, o caráter de imanência, solidez e “conclusiva imediaticidade” da obra de arte (que significa, ao mesmo tempo, o repúdio, por parte da estética marxista, de “toda tentativa de relativizar com critérios sociológicos as formas artísticas), – se aqui podemos verificar todas estas antecipações, é precisamente porque aqui Lukács já tem claro o fato de que a especificidade do estético adquire significado apenas em relação à sua diferenciação e seu afastamento da base ontológica, em última instância, comum a toda práxis, isto é, apenas na medida em que se faça do estético – sem nenhum prejuízo para a sua autonomia – um momento do complexo entrelaçamento constitutivo da estrutura geral do real. Entende-se agora que, para ele, assim como para Marx (e Lenin), não há uma discrepância, do ponto de vista teórico, entre as categorias da arte e as categorias do pensamento, entre formas abstratas de pensamento (lógicas) e formas (concretas) da “particularidade” exibida pela criação artística: a particularidade mesma é, em si, uma categoria lógica; e a concretude, aquela unidade concreta “imediatamente sensível” da qual a arte se ocupa, não tem em si nada de diferente da concretude objetiva do real (do concreto entendido, segundo a expressão de Marx, como “síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade do diverso”), embora dela se diferencie pela forma ou o grau da síntese: que tem caráter extensivo na realidade e intensivo na obra de arte.

Considerando que a obra de arte – são também palavras retiradas do mesmo ensaio de Lukács – deve operar como um todo conclusivo, uma vez que nela deve ser reconstituída de modo imediatamente sensível a concretude da realidade objetiva, isso significa dizer que nela devem estar representados, em suas inter-relações e em suas unidades, todas as determinações que, objetivamente, fazem do concreto o concreto. Na própria realidade, essas determinações se apresentam, sobre o plano tanto quantitativo como qualitativo, de modo extraordinariamente diversificado e disperso. A concretude de um fenômeno depende precisamente dessa inter-relação total, extensivamen-

te infinita. Na obra de arte, em vez, essa inter-relação deve ser representada em sua concretude, ou seja, na unidade de todas as determinações essenciais nela, por um recorte, um acontecimento, um ser humano ou talvez por um momento de sua vida [...]. O processo da formação artística, o modo da generalização, conclui-se, portanto, ainda que possa parecer paradoxal, para portar consigo um crescimento da concretude em relação à vida³⁰¹.

De forma que é também a direção que porta a teoria lukacsiana dos gêneros artísticos. Em polêmica com o idealismo subjetivo de Schiller, que transforma em simples *Empfindungsweisen*, os “modos de sentir”, ele concebe, na realidade, os gêneros “como métodos criativos, que surgindo de fundamentos sociais objetivos são objetivamente decisivos para toda a refiguração”³⁰². Assim, no que concerne à distinção entre poesia épica e dramática, argumentou longamente em *O romance histórico*; ou à teoria do romance como epopeia burguesa moderna, avaliada nas intervenções moscovitas de 1934-35; ou à teoria da novela tal como desenvolvida a partir dos estudos sobre Keller (1939-1940); ou à teoria do trágico (enraizada, de acordo com suas palavras, “nas contradições do substrato último da realidade mesma”), a qual ele vem elaborando na curvatura de tempo compreendido entre o ensaio sobre o debate polêmico de Marx e Engels com Lassalle a propósito do *Sickingen*, as páginas sobre o Hebbel da *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* e a introdução de 1952 à estética de Černyševskij, reunida nas *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*. Ninguém melhor que Cases resumiu, na ocasião da publicação italiana de *O romance histórico*, as novidades e perspectivas dessas teorizações de Lukács:

Vê-se aqui como a adoção da “teoria do reflexo” – em uma versão certamente mais polida que a do marxismo ortodoxo oficial – significou para Lukács uma aquisição substancial. Aquela dialética dos gêneros que em *A teoria do romance* pairava na atmosfera rarefeita do contraste inexplicável entre o mundo grego e a infelicidade do presente, aqui se torna muito

301 *Ibid*, p. 132 (reimpr., p. 629; trad. 1, pp. 170-1).

302 LUKÁCS, *Zur Frage der Satire*, cit., p. 150 (reimpr., pp. 102-3).

mais concreta tanto nos momentos teóricos quanto na exemplificação histórica. E depois de Hegel não foi mais possível ler páginas a partir das quais emergisse com tanta evidência a historicidade das categorias estéticas³⁰³.

Em segundo lugar, como outro traço importante da interação da arte com a realidade, já vemos aqui se mostrar e se delinear como pano de fundo o problema das objetivações de grau superior, em seguida central tanto na *Estética* como na *Ontologia*. A estética trata precisamente uma dessas formas de objetivação, do momento do ser (social) relacionado à produção de obras de arte; tais formas gozam, também elas, de sua objetividade, mas de uma objetividade *sui generis*, diferente daquela natural. Novamente, as leituras moscovitas põem Lukács no caminho do esclarecimento desse outro nó conceitual. É característico que um dos primeiros usos que ele faz dos *Cadernos filosóficos* de Lenin, no já mencionado ensaio sobre *Feuerbach e a literatura alemã*, relacione o comentário leniniano à importância de Feuerbach acerca do caráter “irreal” das obras de arte: “A arte não exige que se reconheçam as suas obras como *realidade*”³⁰⁴. Ou como Lukács esclarece ainda melhor em outro lugar, discutindo a teoria estética de Schiller:

É uma consequência necessária da realidade “irreal” da arte que a forma fenomênica da vida, compreendida e elaborada pela arte, cuja aparência constitui o elemento formal da construção de qualquer arte, deva possuir um tipo peculiar de *objetividade*³⁰⁵

uma vez que, ela é justamente o que se destaca desse trabalho, desse processo criativo posto em ato pelo homem como “ente objetivo ativo” (segundo a formulação de Marx), através do qual a objetividade primária, natural, é elevada a nova formação, a objetivação de caráter social.

303 CASES, *Su Lukács*, cit., pp. 20-1.

304 LENIN, *Opere complete*, cit., XXXVIII, p. 69.

305 LUKÁCS, G. *Zur Ästhetik Schillers* [1935], in *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, cit., p. 74 (reimpr., p. 82; trad., p. 86).

Já que não posso tratar aqui em detalhes da questão, observo apenas como no âmbito desse complexo problemático afloram, pouco a pouco, uma após a outra, dos anos de 1930 em diante, categorias portadoras da sistemática lukacsiana da maturidade. Na ocasião, em referência a contextos singulares, à literatura crítica mais prudente, por outro lado, já tinha reportado, vez por outra, o comparecimento delas. Dénes Zoltai, amigo e colaborador de Lukács de longa data, chamara a atenção para as categorias de “homogeneidade” e “particularidade” presentes originalmente nos escritos moscovitas. Citando o manuscrito incompleto reimpresso em 1939-40 *Was ist das neue in der Kunst?*, no qual se fala da particularidade como aquela “zona intermediária” (*Zwischenreich*) que “passa a meio específico da arte só porque a arte tenta forçar o imediatismo do mundo fenomênico para dentro da legalidade das suas determinações concretas essenciais”, comenta ele (sem nenhuma dúvida a respeito do significado dessa formulação): “Nós temos aqui o conceito fundamental da propedêutica estética mais tardia, do “particular”, em forma original – além disso, com acentuado traço ontológico”³⁰⁶. Confirmações autênticas nos vêm aqui de resto da autobiografia póstuma de Lukács, que na *Estética* aponta uma “preparação real da *Ontologia*”³⁰⁷, e, de modo mais bem definido, do que ele ressalta no prefácio de 1969 sobre a coleção de escritos *Utam Marxhoz*:

Se, para a estética, o ponto de partida filosófico consiste no fato de que a obra está aí, por isso que existe, a natureza social e histórica dessa existência faz com que toda a problemática se mova em direção a uma ontologia social. É por isso que a análise da vida cotidiana deve jogar, no seu próprio ser, bem como através do seu reflexo ideológico, um papel decisivo na elaboração de uma nova estética. Criar uma obra de arte pela

306 ZOLTAI D., *Das homogene Medium in der Kunst. Zur Aktualität und Potentialität der ästhetischen Theorie beim späten Lukács*, in *Georg Lukács. Kultur-Politik-Ontologie*, hrsg. von U. Bermbach/G. Trautmann, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, p. 225. (Cf. também JUNG, Georg Lukács, cit., p. 123.) A passagem do manuscrito, agora editado, de LUKÁCS está in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 7, 2003, p. 61; mas a locução *Zwischenreich* já está também in LUKÁCS, *Schriftsteller und Kritiker*, cit., p. 299 (reimpr., p. 406).

307 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 224 (reimpr., p. 188).

via da dedução filosófica é uma questão que aqui deixa de ser, definitivamente, epistemológica. Gênese e validade se tornam assim momentos inerentes ao ser social, que se revela sempre de natureza histórica³⁰⁸.

A tese cujo ponto de partida filosófico é o “ser aí” da obra de arte, ao invés da análise de suas condições de possibilidade de acordo com o “julgamento estético”, não representa certamente uma novidade do último Lukács; ela remonta já aos anos de seu pensamento juvenil pré-marxista, em discordância (se não propriamente em disputa) com aquele neokantismo a que ele então aderira. Mas só depois que a virada dos anos de 1930 o convence da necessidade de uma fundação ontológica do marxismo, ele pôde extrair todas as consequências dessa inversão da perspectiva transcendental em estética. A grande *Estética* revela-se, portanto, a primeira das suas obras em que – de acordo com o que lemos algumas linhas atrás sobre a passagem autobiográfica do prefácio que acabei de mencionar³⁰⁹ – “a ambição tornada consciente [...] para dar uma solução ontológica” à sistemática do marxismo “aparece em toda a sua clareza e atribui ao problema ontológico um lugar central na metodologia”. Assim ele conclui: “segundo a minha concepção, a estética é parte integrante da ontologia do ser social.”

Não é certamente tarefa dessa análise um exame detalhado de todas as características ontológicas, evidentes ou latentes, que se encontram na grande *Estética*. Por outro lado, muito mais do que a escala e o peso dos exemplos, muito mais do que o registro dos pontos de interdependência das categorias estéticas e ontológicas, interessa-me aqui a fixação dos princípios teóricos gerais que servem de base e de estrutura de apoio à grande *Estética*. Basta uma rápida olhada na obra para encontrar essa interdependência. Em primeiro lugar, os seus grandes temas e sua tese de fundo, da teoria da arte como “autoconsciência da humanidade” até ao esclarecimento da gênese do reflexo estético da dialética imanente da vida mesma (dialética de essência e fenômeno, superação do imediatismo

308 LUKÁCS, *Utam Marxhoz*, cit., I, p. 29 (trad. francesa, pp. 62-3).

309 *Ibid*, I, pp. 29-30 (trad., p. 63).

meramente perceptivo, posterior potencialização do processo de reprodução mimético-dialético através da práxis do trabalho etc.), se referem sempre às leis objetivas vigentes dentro do contexto geral – ontologicamente fundado – daquela camada de ser determinada que os engloba e os justifica; fora dela resultam completamente incompreensíveis.

Em segundo lugar, o aparato categorial através do qual Lukács descreve a gênese do comportamento estético e suas manifestações concretas revela, também ele, diretamente das experiências da vida cotidiana, começando com aquelas que são, na vida, as formas mais gerais e abstratas de mecanismo cognitivo, os “elementos estruturais, elementárrissimo, de toda imagem do mundo” [II, 267; trad. II, 1053]. Categorias como substancialidade e inerência, acaso e necessidade, a complicada dialética decorrente do confronto entre causalidade e teleologia, o nexo gênero-espécie, a função da série lógica em-si/para-nós/para-si no processo de reflexo e apropriação do real, e tantos outros complexos conceituais do mesmo tipo pertencem, antes que à estética, ao campo da experiência e da práxis humana, à relação que – conscientemente ou não – o homem estabelece em cada ato seu com o mundo externo. Um papel de destaque cumpre, no interior desse contexto, a categoria do “trabalho”. Central e decisiva para a *Ontologia*, como veremos, ela atravessa já, de um lado a outro, a grande *Estética*. O caráter genuinamente ontológico da estética lukacsiana, que a distancia e diferencia tanto de todas as formas de idealismo, como também de toda estética marxista pré-leniniana (Mehring, Plekhanov), se revela, antes de tudo, justamente no fato de que, ali, é realçada a função de objetivação primária, mediadora entre ser e consciência, desenvolvida do ato teleológico de trabalho, graças ao qual são justamente salvaguardadas, em conjunto, a prioridade ontológica do ser e a autonomia das esferas espirituais superiores (incluindo a estética). Remetendo-se à “correta afirmação de Ernst Fischer, segundo a qual a verdadeira relação sujeito-objeto surge somente através do trabalho”, Lukács a reforça completamente: “o trabalho é a base da relação sujeito-objeto no sentido filosófico concretamente desenvolvido” [II, 22; trad. II, 825]. O próprio estético vem a ser apenas como resultado do estabelecimento dessa relação. Com a unidade do “ato estético originário”

determinam-se, portanto, uma intensificação e uma elevação de grau do processo de trabalho da vida cotidiana, e mais, sua mutação qualitativa no sentido da “conformidade ao homem” (chamado antropomorfismo evocativo do estético), mas sem que, por isso, seja cindida – muito menos suprimida – a relação com a substância objetiva da realidade. Diz Lukács:

A unidade desse ato constitui precisamente um nível superior, mais espiritual e consciente do próprio trabalho, em que a teleologia que transforma o objeto do trabalho é inseparavelmente unida com a auscultação dos segredos da matéria dada. Mas, enquanto no trabalho trata-se de uma relação puramente prática do sujeito com a realidade objetiva [...], na arte, essa unidade recebe sua própria objetivação; tanto o ato em si mesmo como a necessidade social que desperta tendem a fixar, a imortalizar essa relação do homem com a realidade, para criar uma objetividade objetivada na qual essa unidade deverá incorporar-se de modo sensível, de forma a evocar essa impressão [I, 554-5; trad. I, 513-4].

Assinalo as conclusões finais a respeito desse ponto. Iniciamos registrando a impressão imediata – confirmada também pela averiguação da cronologia dos fatos – de uma ordem precisa na sucessão entre *Estética* e *Ontologia*. Em seguida, reconsiderando a *Estética* a partir dos resultados alcançados pela *Ontologia*, percebemos como essa ordem vem invertida. A ordem cronológica sucessiva da redação das duas obras contradiz a ordem lógica das suas relações internas. A concepção de arte como a que Lukács está elaborando na *Estética* pressupõe a existência – mesmo que apenas latente, ali não levada até o fim com toda clareza³¹⁰ – de uma ontologia social que a sustenta, justifica-a e a engloba. Não apenas nas páginas onde aparecem visíveis, em primeiro plano, categorias claramente ontológicas, mas já na sua ideação, na sua fundação geral, na sua estrutura, a *Estética* repousa sobre o suporte de um arcabouço concei-

310 Tanto é que posteriormente até mesmo o título da obra aparece impreciso para ele: “Ela carrega não exatamente no todo o título *Eigenart des Ästhetischen*; mais precisamente diria: posição do princípios estéticos no quadro da atividade espiritual do homem” (*Gespräche mit Georg Lukács*, in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., p. 235; trad., p. 12).

tual de matriz fundamentalmente ontológica³¹¹. Porém, não se apreende o seu significado, se não se investiga ontologicamente o entrelaçamento dele com os outros planos e vários níveis categoriais, o papel que a arte desempenha na história da humanidade e na vida dos homens em geral.

3. O para-si específico da arte e as suas funções

Aquela realidade além da realidade primária, produzida através do reflexo estético, chama-se obra de arte, o centro nevrálgico de todas as considerações estéticas. A *Estética* de Lukács é um empreendimento gigantesco, um esforço espantoso para a clarificação dos dois principais âmbitos problemáticos relacionados com a arte: o âmbito do processo que a gera e nela determina a sua própria natureza, o seu específico ser para-si estético, e o âmbito das funções que ela cumpre na vida social humana. Processo genético significa, antes de tudo, historicidade do aparato categorial da estética. A estética possui uma história diretamente conectada com a história humana. A hipótese supra-histórica apriorística de uma faculdade estética “originária” no homem é insustentável, em comparação com tantas outras formulações idealistas do mesmo tipo. Como tudo que tem a ver com a sociabilidade e a cultura, também a gênese estética se produz através do trabalho do homem, a transformação que, trabalhando, o homem imprime à objetividade natural; de modo que “o princípio estético como um todo torna-se um resultado da evolução histórico-social da humanidade” [I, 229; trad. I, 191]. Além disso, à medida que essa transformação se revela eficaz, à medida que assume um caráter de arte, acontece, pois, que se atém a certos parâmetros e respeita certos procedimentos. Segundo a concepção materialista-dialética de Lukács, a arte só pode ser aquele aparente imediatismo – na realidade, uma mediação – que é o produto da dialética correta

311 Encontro-me também em perfeito acordo com o julgamento conclusivo formulado por TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., pp. 244, 248: “A particularidade que mais choca da sua estética [...] é a lógica da articulação dos teoremas estáticos a partir de uma ontologia da existência social e da epistemologia correspondente [...]. A força demonstrativa da sua estética depende da extensão de certos teoremas fundamentais de caráter ontológico no campo da atividade estética do espírito”.

entre reflexo e criatividade. A pesquisa sobre o modo pelo qual “vem à realização a objetividade da obra de arte” [I, 509 e ss; trad. I, 467 e ss.] mostra em primeiro lugar que o caráter específico dessa objetividade é o nexu indissolúvel de objetivo e subjetivo, ou seja, que na arte não existe nunca objeto sem sujeito. Diz Lukács:

A arte cria única e somente – por meio da mimese – uma realidade objetiva que corresponde ao mundo real, que alcança ela mesma a completude de um “mundo”, que nessa auto-realização possui um ser para si em que a subjetividade é, porém, desnudada, mas os momentos dominantes desse “desnudar” permanecem aqueles do conservar e do elevar a um nível superior [...]. O “mundo” da obra de arte, onde se opera essa objetivação em que a subjetividade é então preservada, é precisamente um reflexo da realidade objetiva, uma mimese, que considera e reproduz o mundo dado ao homem – seja aquele que ele mesmo criou e formou, seja aquele que existe independentemente dele – do ponto de vista desse processo criativo. A metamorfose do sujeito, a sua superação da particularidade (*Partikularität*) da vida cotidiana é o processo pelo qual ele se transforma de modo a tornar-se capaz de ser um “espelho do mundo”, como Heine disse sobre Goethe. A profundidade do conhecimento adequado do mundo e da experiência adequada do eu coincidem, aqui, em um novo imediatismo “[I, 581-2; trad. I, 540-1].

Por um lado, está, conseqüentemente, como premissa e condição indispensável do vir a ser da obra de arte, o reflexo correto de uma realidade que existe independentemente da consciência na qual o sujeito deve se aprofundar; por outro lado, surge, através da criatividade, um “mundo” qualitativamente novo, próprio e peculiar da arte, ou – como se expressa Lukács – “um sistema fechado de determinações fundamentais, a experiência imediata e intensiva, concreta e profunda que constitui a essência do comportamento estético” [I, 620; trad. I, 579]. Na qualidade de meio específico que condiciona e regula essa passagem, opera o “meio homogêneo”, um *analogon* do conceito de “campo próprio” (*eigenes Gebiet*) formulado por Hegel na *Estética* para a poesia e para a arte³¹². As

312 HEGEL, *Ästhetik*, cit., pp. 760, 880 (trad., pp. 931, 1089).

faculdades do homem tomadas na sua unitariedade de ser vital, como “homem inteiro” (*der ganze Mensch*), confluem e se concentram para o “homem inteiramente comprometido” (*der Mensch ganz*) do processo criativo em um só ponto, na forma homogênea específica de uma dada arte, porém o produto de todas as características da personalidade criativa, mas apenas na condição de que isso aconteça de acordo “com a atualização daquelas normas objetivas de que o meio homogêneo exige imperativamente” [I, 660; trad. I, 619]. Lukács explica isso da seguinte forma:

O talento autêntico, que é determinado erroneamente se se o observa nas qualidades humanas individuais generalizadas (e na síntese delas), é precisamente a adequada relação do “homem inteiramente comprometido” com o seu meio homogêneo, a capacidade de encontrar, na seleção daquele conteúdo vital que luta para vir à expressão, o *que* e o *como* cujo conteúdo e forma são constituídos de tal modo que justamente esse meio homogêneo pode se tornar a base de sua forma própria e concreta [I, 668; trad. I, 627].

Já em expoentes agudos do formalismo idealista, como Konrad Fiedler, essa questão foi vigorosamente mostrada, há tempos. Por meio de sua teoria da “visibilidade pura”, Fiedler destaca energicamente o nexo entre criatividade da arte e conhecimento, observando justamente no talento artístico um meio para a apropriação humana do real, dom sem o qual “uma parte infinita do mundo estaria perdida e assim permanecería para o homem”; mas, já que, como idealista (neokantiano), ele nega a realidade do mundo independente da consciência, não é capaz de dar à arte o significado de um “segundo mundo” em relação ao mundo real: “O que a arte cria”, argumenta, “não é um segundo mundo ao lado de outro que existiria de qualquer modo sem ela, mas com e pela consciência artística produz o mundo pela primeira vez”³¹³.

313 Cito do ensaio *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst* [1876], in FIEDLER, K. *Schriften zur Kunst*; hrsg. von G. Boehm, Fink, München 1971, I, pp. 52, 54 (*Scritti sull'arte figurativa*, a cura di A. Pinotti/F. Scrivano, Aesthetica, Palermo 2006, pp. 56-7). Ambas as citações são utilizadas de DE ROSA M. R., *Estetica critica d'arte in Konrad Fiedler*; “Aesthetica Preprint”, n. 77, 2006, pp. 16-7.

Portanto, é compreensível que quando o jovem Lukács se ocupa teoricamente, pela primeira vez, em Heidelberg³¹⁴, da questão do “meio homogêneo”, faça-o, nesse momento, em estreita relação crítica com Fiedler³¹⁵, relação que se mostra, em seguida, repetida na grande *Estética*: aqui, para além, com base em fundamentos que lá ele não tinha, e que mesmo como marxista não terá até a virada dos anos de 1930, pressupondo a conjunção dialética de reflexo e criatividade da arte uma maturação arguta da estética do marxismo, impossível antes que as sugestões de Lenin acabassem para sempre, nele, com o idealismo juntamente com a sociologia vulgar. A agudeza de Fiedler, os méritos de ter realçado o problema do “meio homogêneo” não são negados nem mesmo na grande *Estética*. Apesar de que Fiedler absolutize tão exasperadamente a essência do seu procedimento, a “visibilidade pura”, até convertê-la em formalismo. “O erro fatal de Konrad Fiedler”, conclui aqui Lukács, “não consiste, na verdade, em salientar esse momento, mas, em vez, em decretar que nós devemos nos fixar a ele, e no absolutizar dessa etapa, identificando-a com a arte em geral” [I, 509; trad. I, 467]; o que filosoficamente depende novamente da circunstância de que o autor se baseie no “ponto de vista de um neokantismo ortodoxo” [I, 647; trad. I, 605].

Em seguida, no que diz respeito à categoria da “particularidade” (*Besonderheit*, não deve ser confundida com *Partikularität*), sabemos da atenção minuciosa que Lukács reserva a esta, imediatamente, antes de se prolongar no texto da grande *Estética*, onde, além disso, ocupa um grande capítulo especial, o XII da segunda parte. Aí ela é definida como a categoria central da estética, “a categoria na qual a essência do estético encontra sua expressão mais adequada” [II, 193 e ss.; trad. II, 984 e ss.]. Ao longo da linha que leva de Hegel a Marx e a Lenin, Lukács começa com a constatação de que a tríade categorial de universalidade, particularidade e singularidade, como tríade lógica, não expressa o ponto de vista subjetivo de quem a considera, mas a resultante dos nexos internos do

314 Cf. LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., pp. 99 ss. (trad., pp. 116 ss.).

315 *Ibid*, pp. 77 ss. (trad., pp. 99 ss.); mas veja também a sua conferência de 1913 *Das Form problem der Malerei*, em apêndice a esse mesmo texto, pp. 229 ss. (trad., pp. 283 ss.).

objeto considerado; ou seja, que essas categorias são, antes de tudo, expressões ditadas pela estrutura do em-si das coisas, formas de reflexo do processo da realidade objetiva, derivadas, em última instância, – assim como os outros conceitos lógicos – dos problemas cotidianos da vida dos homens.

Se Hegel merece uma consideração especial junto ao marxismo em relação à determinação do significado e do valor das categorias lógicas, é justamente devido à circunstância de que ele tem o mérito de investigar a gênese destas, movendo-se a partir da realidade, a partir da conexão entre lógica e história. O seu desenvolvimento como pensador mostra como, desde o início, e, em seguida, continuamente após isso, é sempre, unicamente, a realidade histórica (com as suas referências sociais objetivas, os nexos ou os desequilíbrios entre as classes etc.) a verdadeira fonte última das relações lógicas. Assim, por exemplo, em seus chamados *Escritos teológicos de juventude* que estuda a relação do universal (o divino) com o particular (o humano); e nos escritos políticos do período napoleônico, a relação – determinada pela Revolução Francesa – entre o Estado antigo (que se pretendia universal) e novas classes (o particular, a burguesia, que vem se afirmando). A *Ciência da Lógica* dá uma expressão conceitual geral a essas relações; e, com isso, adquire uma concretude – em comparação com a lógica pré-dialética – que o marxismo não pode ignorar. Nos *Prolegômenos a uma estética marxista*, Lukács enfatiza isso fortemente:

Justamente isso que na exposição de Hegel é o aspecto mais positivo, ou seja, o fato de que ele concebe as relações de universalidade, particularidade e singularidade [*Einzelheit*, individualidade] de modo não formal, não como um problema exclusivamente lógico, mas como uma parte importante da dialética viva da realidade, cuja generalização mais elevada deve produzir uma forma mais concreta da lógica, tem como consequência que, a concepção lógica é sempre dependente da exatidão, quer dizer, da concepção errônea da realidade. Os limites da lógica de Hegel são aqui determinados, do mesmo modo, pelos limites de sua posição em relação à sociedade e à natureza, bem como os seus momentos geniais são

determinados pela progressividade do seu comportamento em relação aos grandes problemas históricos de sua época³¹⁶.

Graças à sua base materialista, o marxismo dá um passo além de Hegel no reconhecimento da gênese ontológica das categorias lógicas de universalidade, singularidade e individualidade, da derivação destas a partir da “dialética viva da realidade”. Já muito antes de qualquer reflexo consciente, linguagem e trabalho operam no sentido da generalização universalizante da experiência adquirida, criando uma escala de categorias – desde o indivíduo até o universal – na qual a particularidade ocupa um lugar intermediário: um lugar, observe, que é uma esfera, um setor, um campo de forças em movimento, não um ponto fixo simples. Lukács atribui especialmente a Hegel o mérito de ter reconhecido corretamente que o ato de pôr (*das Setzen*) a particularidade está estritamente ligado àquele da determinação (*des Determinieren, des Bestimmens*) [II, 195; trad. II, 986]³¹⁷. Tomado com a sua negação ou determinação, o universal é um particular, isto é, um universal relativo, que não perde, porém, devido a essa relatividade, o seu caráter de universal. Em Lukács, vem também fixada e mantida firme a dialética recíproca de universalidade e particularidade. Só que, no âmbito da estética, a particularidade não é mais apenas um momento de passagem do individual ao universal e vice-versa, mas um processo ativo de formação, organizador do movimento [II, 206; trad. II, 996]: um “meio mediador” (*vermittelnde Mitte*), entendido – nas palavras de Lukács na Estética [II, 255-6; trad. II, 1042], ressoantes para além daquelas análogas dos *Prolegômenos*³¹⁸ – como o “centro de movimentos centrípetos e centrífugos”:

De acordo com a concepção de Lukács [...] – reiterada também por Brenner – todas as formas de reflexo são dominadas na estética pela dialética de universal, particular e individual, porém, de modo que, a particularidade é a categoria onni-fundante, o ponto de partida e de chegada da reprodução estético-

316 LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., p. 586 (trad., pp. 61-2).

317 Cf. HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer/KM. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-71, Bd. 6, p. 278.

318 Cf. LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., p. 675 (trad., p. 151).

-mimética³¹⁹.

Em outras palavras: lá, na ciência, a particularidade serve de simples mediação (*Vermittlung*) entre dois extremos, a universalidade e a individualidade; aqui, na arte, ela é o ponto de partida e de chegada do movimento, seja em direção a cima (a universalidade) seja em direção a baixo (a individualidade), e um tal ponto central – enfatiza Lukács, como garantia do pluralismo estético – “pode ser em si fixado em uma posição qualquer no interior desse campo”. Impossível estabelecer *a priori*, com exatidão, a posição do ponto médio, uma vez que, a personalidade criativa sempre se manifesta na obra com autonomia total. A estética não tem caráter normativo, não tolera prescrições; “uma consideração geral da estética deve contentar-se em se reconhecer incompetente para encontrar aqui, segundo o caso, um critério concreto”. Mas isso sem que essa incompetência para prescrever segundo formas, para encontrar um critério concreto, dê lugar – como especulava Peter Demetz³²⁰ – à irracionalidade ou à arbitrariedade, sem qualquer prejuízo para a natureza científica da estética; longe de comprometê-la como ciência, ela representa daí, ao invés, uma condição, não rejeitando como desvantagem senão aquele “dogmatismo” que tantas vezes é a ela absurdamente imputado:

O fato de que dos princípios mais gerais e mais abstratos da teoria do reflexo não possa deduzir diretamente quaisquer critério e princípio estético – Lukács considera – é, portanto, uma desvantagem só do ponto de vista de um dogmatismo que querer prescrever regras rigorosas e dedutíveis em via formal. Justamente assim se dá uma motivação estético-filosófica para o fato, fundado em situação histórica e teórica, da pluralidade das artes ou, dentro de cada arte, dos estilos e das obras individuais [II, 256-7; trad. II, 1042-3: onde são retomadas novamente, quase literalmente, passagens de *Prolegômenos*].

319 BRENNER, *Theorie der Literaturgeschichte und Ästhetik bei G. Lukács*, cit., pp. 253-4.

320 Cf. DEMETZ, P. *Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959, p. 272.

Uma forma de aparição (*Erscheinungsform*) importante da particularidade, ou melhor, o modo pelo qual a particularidade se manifesta artisticamente é o “estético típico”³²¹. Em Lukács, o típico não tem, de modo algum, uma origem sociológica, não se identifica, de modo algum, antes conflita, com o cinza “médio” dos fenômenos caros ao naturalismo; ele se refere, ao invés, à dialética interna das categorias lógicas, que – já bem evidenciada nos *Prolegômenos*³²²– deriva, literariamente, como o conceito de símbolo, do uso que Goethe faz do termo. O que o típico significa na literatura e na arte, ao contrário de na ciência (“multiplicidade do típico” ou seja, pluralismo), ilustram-o a profusão dos ensaios críticos de Lukács de 1930 em diante, até o *Significado atual do realismo crítico*; os *Prolegômenos* se debruçam sobre os problemas teóricos tanto de conteúdo como da forma do típico³²³; e na Estética, onde Lukács se limita a esclarecer apenas os aspectos mais característicos de sua relação com a particularidade, ele vem reconectado, sintomaticamente, à problemática do *Zwischengebiet*:

O típico é justamente aquele campo intermediário no qual a individualidade dos homens, situações, ações etc. se condensa em uma universalização que, no entanto, não suprime, mas, antes, intensifica a individualidade deles [II, 306; trad. II, 1088].

De todo esse conjunto de elementos, movimentos, conjunções, mediações, transições internas que, por necessidade de exposição, estão aqui apenas justapostos, vemos então vir à tona, como resultado último, como produto, o específico ser para-si (*Fürsichseiendes*) da obra de arte. O que é esse seu para-si, o que o caracteriza? Na lógica de Hegel, a categoria do para-si emerge, pela primeira vez, como momento da qualidade (completude do ser qualitativo, que vai além do estágio do ser-para-outro e nessa negação do negativo vale como autoafirmação, autoconsciência

321 Cf. Lukács em uma carta a Werner Hofmann, 6 de janeiro 1968 (*Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*, hrsg. von G. I. Mezei, Georg-Lukács-Archiv/T-Twins Verlag, Budapest 1991, p. 66; trad. com o título *Lettere sullo stalinismo*, a cura di A. Scarponi, Bibliotheca, Gaeta 1993, p. 77).

322 LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., pp. 652-3 (trad., p. 128).

323 *Ibid.*, pp. 755 ss. (trad., pp. 228 ss.).

em geral). Segundo Lukács, ela pertence às descobertas geniais de Hegel, mas ninguém, em seguida, exceto os marxistas (o próprio Marx, Engels, Lenin), reconheceu a sua importância, de modo que ela praticamente desapareceu da filosofia posterior. Grande é a ênfase que Lukács confere às mesmas na estética. Ela expressa aí a situação pela qual o comportamento produtivo se objetiva em uma configuração individual ao mesmo tempo autônoma (para-si, não para-outro) e definitiva, isto é, em um para-nós que aparece na forma – mas apenas na forma – de um em-si. Como esse em-si *sui generis*, de novo cunho, como configuração objetivada, imanente, fechada em si mesma (seu *immanente Geschlossenheit*) [I, 28; trad. I, 30], onde cada fenômeno torna visível e experimentável, de forma imediata, a essência que é a sua base e dá-lhe forma [II, 299; trad. II, 1082], a arte se diferencia da práxis sempre pela sua natureza transitória; como configuração individual, permeada de subjetividade, se diferencia das objetivações (dirigidas ao em-si) da ciência e se apresenta com um caráter pluralista que a ciência jamais pode ter. (Em geral, autonomia, individualidade, subjetividade, definitividade e pluralismo – aquele pluralismo que leva Lukács a falar de “ubiquidade do para-si” [II, 328; Trad. II, 1110] – não são características próprias da ciência). Renasce talvez, nesse momento, a fórmula do sujeito-objeto idêntico? Sim e não. Sim, se com isso se entende que na estética subjetividade e objetividade constituem uma unidade orgânica; não, se aí se apela ao sujeito omnicompreensivo do idealismo, uma vez que, aqui, em Lukács, o único sujeito ativo, o criador, encontra-se, de certa forma, ante um duplo em si, além dele: o mundo real que ele reproduz, e a sua visão objetivada, que ele está igualmente de frente como um em-si artístico (a obra de arte). Lukács cita na ocasião a frase de Cézanne: “A minha tela e a paisagem, ambas fora de mim ...” [II, 325; trad. II, 1107].

Para a estética, o mundo real permanece sempre o referencial primário. Cabe à natureza de categorias como a particularidade e o típico restituir o contato, a cada vez, e novamente com os problemas da vida cotidiana, com a socialidade e historicidade do homem. Não só a arte nasce da vida, mas – e aqui se revela claramente a função do seu específico para-si – também retorna para lá, satisfazendo a necessidade

social da realização de uma unidade imediata, sensível, entre singularidade e universalidade, individual e gênero humano. Esse é um ponto sobre o qual, na *Estética*, Lukács insiste particularmente, e de perspectivas diferentes. Em primeiro lugar, do lado do antropomorfismo insuperável dessa esfera, ou seja, do fato de que – mais do que acontece em qualquer outra esfera das objetivações superiores – no seu objeto fala sempre o sujeito e que o sujeito fala sempre, em última instância, a si mesmo, como gênero humano: sendo a arte, exatamente, autoconsciência do gênero humano, um produto onde são depositadas as experiências do gênero³²⁴. A natureza “evocativa” da arte, em contraste com aquela desantropomorfizadora da ciência, não é outra coisa senão essa persistente referência ao mundo humano. Através do poder do “meio homogêneo” (“poder evocativo”, como Lukács na realidade o define) [I, 807; trad. I, 767], é sempre evocado e rememorado pela arte aquilo que de relevante é depositado na experiência histórica da humanidade. E para garantir que a liberdade de ação autônoma do sujeito, fator determinante da criatividade da arte, não afunde na arbitrariedade atua justamente em relação ao gênero:

Essa função demiúrgica que o sujeito individual criador se arroga em relação à obra singular a ser criada não representa, de modo algum, um entumescer-se injustificado de si mesmo, mas é, em vez disso, a reprodução interior, sintética e concentrada do caminho percorrido pela espécie humana: os objetos que o reflexo estético reproduz e fixa são, em última análise – tanto do ponto de vista formal como de conteúdo – resultantes desse processo [...]. Aparece assim, mais uma vez, – de um novo ponto de vista – como a justificação da subjetividade estética funda-se sobre sua relação com o gênero humano. Só assim se pode alcançar uma forma peculiar de objetividade, sem perder, por isso, o seu caráter subjetivo, e sem dever, por outro lado, prender-se a um comportamento subjetivista [I, 644-5; trad. I, 603].

324 Fundamentais são as páginas de TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., pp. 256 ss.; *Mimesis und Selbstbewußtsein*, in *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Constatt 1988, I, pp. 401-13 (trad. francesa na segunda parte, do título “Une phénoménologie de la subjectivité”, dos seus ensaios *La pensée du dernier Lukács*, “Critique”, n. 517-518, 1990, pp. 606-16).

Quer o artista tenha, ou não, consciência, a irresistibilidade do poder evocativo da arte funda-se “sobre esse desdobramento da essência concreta da humanidade” [I, 616; trad. I, 575]:

Ainda que o artista só em casos muito raros tenha consciência disso, o em-si que ele tem de frente em seu trabalho é aquele momento da evolução da humanidade que tem acesso com a sua particularidade, a sua imaginação, a sua vontade artística e que, ele, quer tornar claro no meio homogêneo, como coincidência entre aparência e essência no novo imediatismo da obra. O verdadeiro artista se revela justamente pelo fato de que nele se explicitam os momentos e as tendências do em-si que se dirigem ao objeto, à auto-consciência do homem (da humanidade), portanto, pelo fato de que ele não se prende na mera subjetividade individual, nem universaliza as individualidades até cair em uma abstração demasiado elevada em relação ao homem, mas cerca e encontra aquele médio em que a história humana torna-se a voz da história da humanidade, o transitório *hic et nunc* torna-se o indicador de um ponto de viragem histórico significativo para a gênero humano, o indivíduo torna-se tipo, cada imagem torna-se expressão sensível imediata de sua essência [II, 313; trad. II, 1096].

Na mesma medida dessa tensão para o gênero, do para-si da arte vem arriscada a relação com o presente. Lukács atribui à arte, é verdade, “um caráter muito mais decididamente antiutopístico da ciência e da filosofia” [I, 586; trad. I, 547], mas destaca também a coexistência necessária, em toda obra de arte verdadeira, de uma “unidade contraditória entre utopia e anti-utopia”. Se a teoria do reflexo remove, ao menos em parte, o utopismo da arte (“nenhuma obra de arte é utopística, porque com os seus meios só pode refletir o que existe”) [II, 238; trad. II, 1025], ela mantém para sempre uma direção voltada para o futuro, desempenha para sempre, “em comparação com o modo de ser empírico determinado da realidade que reflete” uma significativa “missão desfeticizante” [I, 696 ss.; trad. I, 655 ss.]: rompe com os hábitos preconcebidos, desmascara e combate males, manipulações, aspectos restritivos da existência (o que explica a ênfase de Marx sobre a hostilidade do capitalismo a “certos ramos da produção intelectual, tais como a arte

e a poesia³²⁵) e conduz, por sua vez, à criação, fixando nela novos imediatismos integráveis à memória do patrimônio da cultura humana [I, 514; trad. I, 472-3]. Sem remover nem mudar nada nas leis estéticas do reflexo, esse utopismo (relativo) da criatividade da arte reforça nela a luta pela sua libertação completa, pela conquista da imanência completa, a qual – explica Lukács – é considerada como linha de chegada de um processo sempre em curso:

Na arte ela não é, de modo algum, uma mera negação abstrata da transcendência, mas algo de muito ativo, positivo e criativo: a inclusão de toda a transcendência – sempre presente, de qualquer modo, no material oferecido pela vida que é realizada – no “mundo” fechado da individualidade imanente da obra, o seu penetrar completo, juntamente com todos os outros elementos da vida, pela sua natureza imanente, no movimento do respectivo meio homogêneo [II, 830-1; trad. II, 1564-5].

As conclusões soam, portanto, como consequência da tese de partida acerca do papel propulsivo que, sendo o estético uma “posição” *sui generis*, segundo a necessidade humana de dar sentido a paixões, emoções, estados de ânimo, de outra forma inexprimíveis, aí joga o reflexo:

Somente no reflexo estético, na genialidade do artista surge um órgão capaz de elevar à evidência esse significado, de outra forma oculto, da vida do homem, criado por ele mesmo. Que esse significado seja trágico ou cômico, agradável ou edificante através de muitos horrores, ele é sempre o resultado de forças concretas, momentânea, próprias do homem, e como o ser para si da individualidade da obra refuta tudo o que não provém dessa fonte, isto é, toda transcendência absoluta, no ser para si como categoria expressa-se a aprovação mais profunda do gênero humano para o mundo, a sua auto-consciência – como gênero humano – de ser dono do próprio destino [II, 831; trad. II, 1565].

325 MARX, *Theorien über den Mehrwert*, cit. Bd. 26/1, p. 257 (trad., I, p. 358).

4. Lukács e Hegel: duas estéticas em confronto

É inevitável para a estética que, ao menos a título de menção, de referência ou de comparação, o nome de Hegel seja aqui já muitas vezes utilizado. Se então debruço-me aí mais de perto, a justificação da importância concedida a essa comparação está no fato de que a historiografia geralmente distorce o problema: ou vê na *Estética* de Lukács uma simples variante “sociológica” da hegeliana ou minimiza e e compreende mal as conexões com ela³²⁶. Tenha-se em conta que o papel marginal que a estética hegeliana teve no século 20, com exceção do caso de Croce (cuja estética surge, todavia, imediatamente, com a intenção de corrigir e neutralizar nela o “panlogismo”, rejeitado como deletério para toda reflexão sobre a arte). A retomada do neo-hegelismo alemão na transição para o século 20, de Glockner a Kroner, toca a estética só superficialmente; Glockner dela se ocupa um pouco, mas tenta comprimir a estética hegeliana ao “nível tal jamais reacionário” do último Vischer, do “Vischer irracionalista”³²⁷. Entre os marxistas o interesse doutrinal pela estética de Hegel permanece quase sempre nulo, até o final do século 20 – Bloch representando, ao contrário de Adorno, um caso de interesse apenas crítico. Franz Mehring, o único teórico marxista que se

326 Notícias pertinentes sobre o contexto geral dos problemas aqui em exame fornece a resenha de KOEPEL, W. *Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert*, Bouvier, Bonn 1975, e o volume coletâneo *Estetika Gegelja i sovremennost'* (A estética de Hegel e o período moderno), a cura di M. Lifšic, Izobrazitel' noe Iskusstvo, Moskva 1984. Todavia, é escassa a literatura específica. Além disso, são bem numerosos os estudos centrados sobre a avaliação que Lukács faz – e sobre a utilização que faz – da filosofia de Hegel, mas em geral em referência a textos como *História e consciência de classe* e *O jovem Hegel*, não à grande *Estética*. Até mesmo um estudioso que se dirige até à *Ontologia* e que aos “Lukács’ Hegel Studie” dedica um capítulo apropriado (SHAFAL, F. *The Ontology of Georg Lukács: Studies in Materialist Dialectics*, Avebury Aldershot-Brookfield VT 1996, pp. 103-48), não fala da grande *Estética*; que eu saiba, a única tentativa direta de confronto entre as duas estéticas, exclusivamente sobre o tema dos “gêneros poéticos”, o devemos ao húngaro POSZLER, G. *Filozófia és műfajelmélet. Költői műfajok Hegel és Lukács esztétikájában* (Filosofia e teoria dos gêneros. Os gêneros poéticos na estética de Hegel e Lukács), Gondolat, Budapest 1988. Na ocasião assinalo que grande parte do material utilizado no presente parágrafo vem do capítulo homônimo do meu volume *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 77-110.

327 Cf. LUKÁCS, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, cit., p. 121 (trad., p. 139).

mostra proeminente no campo da estética e da crítica literária, considera muito raramente a doutrina hegeliana, depreciada em relação ao kantismo: apesar de atestar criticamente a sua superioridade sobre Vischer ou Rosenkranz já apenas essa circunstância aparentemente marginal, que no decurso de uma intervenção sobre Hebbel em “Neue Zeit” (1913) ele, embora estigmatizando as angústias e o filisteísmo pequeno-burguês, registou com satisfação que “Hebbel possuía, como dialético dramático, uma compreensão instintiva pela filosofia dialética de Hegel”³²⁸.

Temos de ir mais adiante, até à atividade do círculo moscovita de Lifšic, para esbarrar em algo de mais consistente e significativo por parte do marxismo; temos de alcançar, sobretudo, a grande *Estética* de Lukács. Já a partir do que se lê no prefácio da obra [I, 14; trad. I, XVI], vê-se a importância que, para Lukács, Hegel possui ao campo da estética. A estética de Hegel aparece, para ele, como um “modelo elevado”, um ideal de certa forma inigualável, que a sua própria tentativa estética apenas parcialmente se aproxima. Fascina-o em Hegel, particularmente, a grandeza de sua concepção de estética: a unidade que nele se afirma de universalismo filosófico e de construção e síntese histórico-sistemática, evidenciada a seu tempo, em *O jovem Hegel*, como um “problema central do pensamento hegeliano”³²⁹. Seguindo o exemplo da *Fenomenologia*, na *Estética*, as categorias filosóficas e aquelas históricas mantêm um entrelaçamento indissolúvel; uma vez que, lá como aqui – e como no sistema em geral –, o método de Hegel funda-se precisamente sobre a unidade da consideração histórica e sistemática, isto é, sobre a convicção da existência de uma conexão interna profunda entre sucessão lógico-metodológica das categorias (no surgimento dialético de uma em relação a outra, na sua conexão recíproca) e evolução histórica da humanidade. Assim, Hegel chega na *Estética* a uma unidade de metafísica do belo, concepção filosófica da história e história real das artes, em uma dialética íntima entre elas. O contraste com aquele Kant, que o jovem Lukács considerava com interesse pela estética, não poderia ser mais nítido. Com Kant não se pode

328 MEHRING, F. *Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*, hrsg. von H. Koch, Reclam, Leipzig 1972, p. 265.

329 LUKÁCS, *Der junge Hegel* cit., pp. 349-5 (trad., p. 423).

ter qualquer acordo, uma vez que – diz então Lukács – Kant se move a partir do “juízo estético”, isto é, assume como “fenômeno originário” um quê de puramente gnosiológico, “uma conceituação das experiências estéticas originárias” [I, 607; trad. I, 565]; enquanto em Hegel já está em andamento – para dizê-lo com o Lukács posterior – uma ontologia da *intentio recta*, ou seja, voltada diretamente ao ato e à produção estética, à esteticidade objetiva do objeto produzido, ainda que deformada pela sua imposição idealista.

Esse é precisamente o modelo hegeliano que fascina Lukács. A dialética objetiva íntima sobre a qual se funda a estética de Hegel mostra e significa que, com ela, não estamos de frente à conclusão de categorias abstratas por meio de exemplos históricos concretos, mas ao desenvolvimento orgânico de ambos os aspectos em unidade, onde se faz com que o movimento histórico se torne sistemático sem cessar por isso de ser histórico. Encontramos aqui, por um lado, o caráter “ideal” (ou seja, atemporal) da arte como momento do espírito absoluto; por outro lado, correspondências históricas precisas e indispensáveis, cuja arte não escapa. Eis por que não apenas a arte em abstrato, mas as formas de arte, antes, toda criação artística singular, os tipos, os gêneros etc., vêm sempre seguidos e compreendidos no seu gerar-se histórico.

Portanto, essa exigência de interconexão entre os dois momentos, histórico e sistemático, reaparece tal qual na *Estética* de Lukács. À relação hegeliana arte-sistema corresponde aqui algo de semelhante, embora com modificações profundas em sentido materialista. A peculiaridade daquilo que Lukács chama, com terminologia hegeliana, “posição estética” (*ästhetische Setzung*, isto é, o pôr em obra criativa, a fenomenologia do comportamento estético, a estrutura em si do produto da arte etc., são estudados – e, de acordo com Lukács, podem ser estudados – apenas como parte do mais amplo conjunto da atividade humana, no âmbito das conexões – vimos acima – que se determinam sobre o plano ontológico: a começar pelas atividades da vida cotidiana, ponto de partida e juntamente de desembocadura de todas as formas de objetivações superiores (ciência, filosofia, ética, arte etc.). Também aqui

se destacam as semelhanças com o universalismo hegeliano. Todavia, mesmo com essas semelhanças e correspondências, a *Estética* de Lukács se mostra menos abrangente que a estética de Hegel: aqui permanece de fora, por exemplo, a teoria das artes, salvo poucas exceções, como música, arquitetura e cinema, mas também elas discutidas apenas marginalmente, entre as “questões marginais da mimese estética”, e cuja análise específica, no contexto, não acredito que esteja suficientemente justificada. Trata-se talvez da parte mais fraca de toda a obra.

Dizemos então: Hegel constitui-se para Lukács em um modelo, mas apenas abstrato, figurado: um modelo que, como idealista, carrega todos os limites do idealismo em geral e, em particular, da sistemática de Hegel. Sintetizarei em três pontos as observações críticas feitas por Lukács a Hegel:

a) *cristalização hierárquico-sistemática indevida das categorias*, derivada precisamente do seu idealismo objetivo (que é tarefa do materialismo dialético corrigir), e em dois sentidos: no sentido de que para Hegel o estético forma um grau, e apenas um grau, dessa hierarquia sistemática, e no sentido de que, no interior do grau do estético, o seu princípio (o ideal) se autodiferencia conceitualmente, por sua vez, em um sistema das artes (hierarquia também entre as artes). Já em seu notável ensaio de 1951, elaborado como prefácio à edição húngara da *Estética* de Hegel (mais tarde reunido em suas próprias *Contribuições para a história da estética*) e, novamente, muito mais tarde, no capítulo sobre Hegel do primeiro volume da *Ontologia*, Lukács submete à crítica detalhada o arranjo hierárquico da disposição das categorias em Hegel (encontrando-se aqui, entre outras coisas, – diga-se de passagem – com as observações semelhantes de De Sanctis e de Croce). A grande *Estética* mesma firma-se aí em mais lugares, a começar de quando, na abertura, chama a atenção “sobre o caráter hierárquico que toda estética idealista deve necessariamente ter”:

Se, de fato, as diferentes formas de consciência figuram como os princípios decisivos últimos de determinação da objetividade de todos os objetos investigados, de seu lugar no sistema

etc., e não, como no materialismo, como modos de reagir a algo que existe objetivamente, independentemente da consciência, e que é já concretamente formado em si mesmo, – elas devem necessariamente elevar-se a juízes supremos de ordem teórica, e dispor-se em um sistema hierárquico [I, 20; trad. I, XXII].

Mesmo o emparelhamento hegeliano entre arte e intuição, religião e representação, filosofia e conceito, é um efeito ou um resultado, de acordo com Lukács [I, 64; trad. I, 33]³³⁰, dessa construção metafísico-hierárquica do sistema; e mais adiante, no capítulo onde discute a fundo as relações entre ética e estética (com uma alerta para o perigo de confundi-las), ele enfatiza ainda, mais uma vez, que

toda filosofia idealista é forçada a dar um ordenamento essencialmente hierárquico para as relações entre os diferentes aspectos da realidade objetiva, entre os modos de comportamento humano em relação a eles, porque a proximidade com a ideia, a distância de ela etc. devem se tornar por necessidade determinações decisivas de qualidade e de valor nessa hierarquia [...]. Isso facilita não só a homogeneização do heterogêneo – pressuposto metodológico da hierarquia –, mas também a arbitrariedade na atribuição da posição na escala hierárquica [II, 584; trad. II, 1345].

b) *dedução da evolução histórica do desenvolvimento interno da ideia*. Contra toda forma de dedução idealista, e a favor do “processo real”, Lukács invoca a unidade indissolúvel, a colaboração recíproca, de materialismo histórico e dialético: que, tanto no prefácio à *Estética* [I, 15; trad. I, XVII] como, ainda mais, ao longo do capítulo VIII [I, 627; trad. I, 586], onde atribui o mérito principal a Lenin de que essa colaboração se tornou “um dos problemas centrais do método marxista”; e assim será novamente na *Ontologia*. Portanto, podemos dizer: não é a concepção histórico-sistemática que Lukács critica em Hegel, mas o modo como ele compreende a historicidade. Uma vez que, no idealis-

330 Questões às quais dedicam amplo espaço em *Prolegomeni*: cf. LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., pp. 722 ss. (trad., pp. 197 ss.).

mo a historicidade das categorias está sempre em conexão com o mundo ideal do espírito, é inevitável que as categorias estéticas idealistas remetem sempre atrás – não obstante a conotação histórica delas, em contraste com aquela – um certo grau de idealidade, de atemporalidade, que é um valor eterno, meta-histórico; enquanto, para o Lukács materialista, a historicidade da realidade objetiva determina também a historicidade da doutrina das categorias estéticas (daí a justificação relativa dos longos capítulos históricos da *Estética*). Assim, em lugar de uma dedução de gêneros da arte e das artes individuais da chamada “ideia” estética (da metafísica do belo), ocupa lugar em Lukács a teoria genética fundada sobre aquelas necessidades sociais dos homens, que ao longo da história determinam o aparecimento e a permanência das diversas formas da arte. Por mais “lógico” que seja o desdobramento das artes, não há dúvida, na visão do Lukács materialista, que essas últimas surgem sempre e apenas da realidade, nunca da lógica.

c) *distorção idealista do sistema das artes*. Esse sistema é em Hegel, de fato, uma consequência das duas características criticadas acima, a hierarquia categorial e a dedução especulativa das determinações históricas. O vir a ser dos gêneros artísticos, das formas de arte, das produções criativas individuais não é jamais, para Lukács, o resultado de um processo dedutivo, de cima (da ideia) para baixo (para as suas determinações factuais), ou seja, o resultado de um processo de diferenciação dialética inerente à ideia mesma, mas supõe o procedimento oposto: que as formas de arte individuais e as artes nascem historicamente no curso do desenvolvimento da humanidade, transformam-se (como acontece, por exemplo, com a metamorfose da epopeia clássica no romance), e, finalmente, morram, seguindo os impulsos histórico-sociais, das necessidades, das exigências em todo caso provenientes da vida de homens em sociedade. Assim, o problema de um “sistema de artes” apresenta-se para Lukács com uma forma completamente nova:

Não pode se tratar, nesse caso, – argumenta ele – nem de uma dedução do princípio geral da estética, nem de uma simples catalogação empírica das artes existentes, mas, ao invés, de uma forma de consideração histórico-sistemática. Que renuncia a

qualquer classificação ou ordenamento “simétrico” das artes e dos gêneros, mas sem renunciar por isso à fundamentação teórica geral delas. Ela deixa em aberto a possibilidade de que certos gêneros se extingam historicamente, ou que surjam historicamente dos novos, sem se limitar, também aqui, em ambos os casos, à análise histórico-social, sem renunciar à dedução teórica [I, 251; trad. I, 212-3].

Aqui Lukács utiliza de modo profícuo uma observação dos *Cadernos filosóficos* de Lenin a respeito do “silogismo da ação” hegeliano, observação que ele relata e comenta imediatamente depois. Escreve Lenin:

Para Hegel o *fazer*, a práxis, é um *silogismo lógico*, uma figura lógica. O que é verdade! Naturalmente, não no sentido de que a figura lógica tenha o seu ser outro na prática do homem (= idealismo absoluto), mas, vice-versa: a prática humana, repetindo-se milhares de vezes, fixa-se na consciência do homem através de figuras lógicas. Essas figuras têm a solidez de um preconceito e um caráter axiomático precisamente (e apenas) em virtude dessa repetição que ocorre milhares de vezes³³¹.

E o comentário de Lukács remete ao seguinte:

Esse procedimento é o modelo metodológico para toda teoria estética das artes, dos gêneros. Desnecessário dizer que [...] essa formulação leniniana não pode ser copiada integralmente e aplicada tal qual à esfera estética. Todas as variações que são possíveis e necessárias no interior de uma forma representam algo de qualitativamente novo no que diz respeito à lógica. A grande descoberta de Lenin, que as formas científicas (lógicas) representam o que há aí de constante e de recorrente nos fenômenos, deve ser aplicada à estética considerando, concretamente, o caráter peculiar desse tipo de reflexo da realidade [I, 252; trad. I, 213].

A exigência de uma retificação materialista em Hegel nasce daqui. Para Lukács, deve-se partir não de cima, mas de baixo, isto é, do modo

331 LENIN, *Opere complete*, cit., XXXVIII, p. 201.

como o homem vive a sua vida cotidiana e como historicamente reage, com os seus sentidos, às solicitações que vêm, para eles, de fora. Portanto, fracassa, antes de tudo, a possibilidade de uma transferência de forma direta, imediata e condicionante, como aquela hegeliana, das categorias lógicas no âmbito da estética. Lukács a releva expressamente no que diz respeito à categoria da “inerência”, importante para a compreensão das relações entre obra de arte individual, gênero artístico e arte em geral, elementos entre os quais precisamente – diz ele – existe uma “relação de inerência recíproca” [I, 639; trad. I, 598]; essa última ocupa em estética o lugar que na ciência a “subsunção” possui. Fracassa, em segundo lugar, a linearidade da concatenação e dedução histórica dos momentos da estética. Há, naturalmente, também no Lukács materialista uma complicada dialética histórica entre ser e consciência (tão complicada porque, como sabemos, Lukács é – ou melhor, sempre foi, até em *História e consciência de classe* – um inimigo declarado da interpretação determinista, própria ao marxismo da Segunda Internacional, e não menos ao stalinismo, da relação entre estrutura e superestrutura), mas, de modo nenhum algo que se assemelhe a uma construção causal-hierárquica dos seus nexos (subordinação da consciência ao ser) – revelam-no já as páginas introdutórias da *Estética*, em seguida amplamente apoiadas por todo o curso do pensamento da *Ontologia*.

Portanto, acredito que não há dúvidas. O caminho para o marxismo sistemático de Lukács configura – sem prováveis equívocos do tipo – um afastamento definitivo de Hegel. No entanto, precisamente aqui, onde o ponto de diferenciação é máximo (quero dizer: nas bases, nos fundamentos), encontramos também um ponto de ligação nada desprezível em relação ao pano de fundo das categorias hegelianas: uma vez que Lukács permanece sempre um defensor convicto da teoria da “herança cultura”, que já é um resultado anterior. Certamente, o caminho para o marxismo é conquistado em cada disciplina, mesmo na estética, com um esforço de pesquisa pessoal; mas, ainda apenas sob o modelo do método de apropriação da realidade que os clássicos do marxismo – eles mesmos herdeiros das maiores conquistas da filosofia burguesa clássica – fixaram. Consequentemente, a estética marxista de Lukács não aponta,

a qualquer custo, para a originalidade; reconhece as suas dívidas em relação aos grandes autores do passado; mostra, em cada ponto, saber que por trás dele está a tradição do pensamento burguês progressivo, com Hegel, mais do que ninguém, no centro desse seu processo de recuperação de patrimônio clássico. Na possibilidade de apresentar aqui um quadro completo e abrangente de todas as teorias, as formulações, as importâncias da derivação hegeliana presentes na grande *Estética*, limitar-me-ei a elencar os pontos em que a relação entre as duas doutrinas aparece mais estreitamente:

1) a especificidade da “posição estética”, resumida na formulação “na arte não há objeto sem sujeito”, permite a Lukács através da arte – como referido anteriormente – recuperar uma série de categorias idealistas de outro modo imprestáveis do ponto de vista do materialismo; até mesmo na essência da sistemática hegeliana, Lukács vê “algo do caráter de uma obra de arte” [I, 562; trad. I, 521], o fechamento em si como retorno ao início. Assim, por exemplo, ele menciona pouco mais de [I, 596 e ss.; trad. I, 555 e ss.] a problemática de *Er-Innerung* (recordação como interiorização), que conclui a *Fenomenologia do Espírito*, mas que é adequadamente reclamada também para a estética³³² e, em seguida, utiliza realmente a dialética da autoconsciência da *Fenomenologia* mesma, onde o lado do objeto é revelado e resolvido na subjetividade, de tal forma que, cada autoconsciência, cada sujeito, tem a ver apenas com um outro caso mesmo (de modo que Hegel pôde falar de um “distinguir do indistinto”, ou de um distinto que não é distinto). Então, não há nenhuma problemática mais tipicamente idealista que essa, que para um materialista como Lukács resulta falsa em termos gnosiológicos; apesar de que ela contém algo de profundamente verdadeiro se sustentada sobre o campo da estética.

2) o processo de alienação e reassunção no sujeito, que é o procedimento criativo normal da arte [I, 550 e ss.; trad. I, 509 ss.]: onde

332 Cf. D'HONDT, J. *Problèmes de la religion esthétique*, “Hegel-Jahrbuch”, I, 1964, pp. 47-8 (reimpr. no seu volume *De Hegel à Marx*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, pp. 47-8).

o termo “alienação” é tomado no sentido alemão *Entäusserung*, não de *Entfremdung*, enquanto as duas expressões formam ainda um todo, eram intercambiáveis, no Lukács de *O jovem Hegel*. Tertulian, esclarece novamente em uma de suas análises mencionadas acima:

Sem dúvida, Lukács faz uma clara dissociação entre o movimento de alienação do sujeito no objeto e de supressão da alienação através da reassunção do sujeito em si mesmo, e a mística identidade sujeito-objeto da filosofia de Hegel e de Schelling. A força da persuasão de sua tentativa de extrapolação da tese de Hegel a respeito da alienação e do retorno em si do próprio sujeito no campo da atividade estética mostra residir precisamente aí no fato de que ele permanece fiel à autonomia do objeto frente ao sujeito, postulado fundamental de seu materialismo filosófico, mesmo quando descreve um processo em que essa autonomia é neutralizada e suprimida por hipóteses³³³.

Em geral, em todas as objetivações humanas elevadas vem sempre “posto” (*gesetzt*), através do trabalho, algo do sujeito; mas, na estética, isso se torna posteriormente reforçado pelo antropomorfismo artístico, da arte como autoconsciência do gênero humano, um produto onde são depositadas as suas experiências. Portanto, não é realmente um paradoxo, senão em termos verbais, sustentar – como fez Lukács tratando da “beleza natural” – que “uma verdadeira representação poética do inverno ou primavera revela também a posição do poeta em relação às tendências e às lutas realmente grandes do seu tempo” [II, 640; trad. II, 1395]; ou que “na pintura de paisagem, como em toda arte verdadeira, a totalidade dos conteúdos da vida determina a particularidade da elaboração formal” [II, 646; trad. II, 1400]. Precisamente em referência a essa questão ele pôde realmente fazer valer o conceito hegeliano de *Er-Innerung*, o qual – depois de ter criticado mais uma vez, como já em *O jovem Hegel*³³⁴, as falsas bases idealistas – mostra toda a importância crucial para a teoria da arte:

Se essa interpretação hegeliana do fenômeno é, portanto, como descrição do processo real e objetivo, mais falsa que ambígua,

333 TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., p. 249

334 Cf. LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., p. 589 (trad., p. 716).

como representação da essencialidade humana igualmente vem à expressão na recordação e na experiência interior dos homens, e como se manifesta, particularmente, nas formas artísticas, fornece, em vez, uma imagem recoberta do verdadeiro estado de fato. A “recordação” é, na verdade, aquela forma de interiorização pela qual e através da qual o homem individual – e com ele toda a humanidade – pode se apropriar do passado e do presente como obra própria, como o seu próprio destino [...]. Então, se nessa atividade dos homens – passado e presente – no interior do mundo objetivo é recuperado, retornado no sujeito através da recordação, é certamente uma pura fantasia do idealismo absoluto que a substância poderia então se tornar sujeito, mas isso não remove o fato que, desse modo, a gênese e a evolução do homem como sua própria obra, como sua própria história adquira evidência plástica e evocativa [I, 597; trad. I, 555-6].

3) o conceito de organicidade da obra de arte (“conexão rigorosa”, na formulação de Hegel), que forma um todo com a sua especificidade irreproduzível, consiste não no reforço improvisado de ideais externas, mas em deixar que o conjunto da obra “se produza por si, em um só jorro e em um só tom, assim como a coisa é em si mesma reunida” Precisamente essa objetividade – confirma Hegel – é a sua “verdadeira originalidade”³³⁵ e Lukács na *Estética* parafraseia-o argumentando que a objetividade verdadeira da arte está em função da capacidade de o sujeito mover-se livremente, ativamente, criativamente dentro de um mundo dado:

Assim que [...], se essa função extremamente ativa do sujeito não deve conduzir a um arbítrio subjetivista, e contribuir, em vez, para estabelecer uma nova forma de objetividade mas bem fundamentada de subjetividade, a subjetividade criadora não deve ser – por um lado – contraposta a um mundo completamente estranho em relação ao qual ela poderia tomar posição apenas posteriormente [...]. O sujeito deve realizar, em vez, uma parte ativa no particular e concreto ser-assim do conteúdo e da forma do mundo reproduzido [I, 644; trad. I, 603].

335 HEGEL, *Ästhetik*, cit., pp. 302-4 (trad., pp. 331-3).

4) a celebração do apogeu alcançado pela arte grega clássica, especialmente na escultura e na tragédia, em que a dependência de Lukács a Hegel é muito forte [II, 740-1; trad. II, 1485];

5) a centralidade conferida, como em Hegel, à teoria do romance, no contexto da evolução da arte moderna, tema que, se a grande *Estética* não pode ter um tratamento em si, explícito e detalhado (como em vez em tantos trabalhos lukacsianos precedentes³³⁶), é indiretamente tratado naquelas páginas da primeira parte do capítulo “O mundo próprio da obra de arte”, onde é devido “à relação de uma obra com o próprio gênero e as suas leis [I, 622 e ss.; trad. I, 581 e ss.]”.

Em suma e recapitulando: ao explorar a sensibilidade aguçada de Hegel para a dialética, a extraordinária eficácia de seu método, Lukács faz uso por toda parte de categorias e complexos categoriais hegelianos, embora, principalmente, nem concebidos nem utilizados por Hegel para a estética, mesmo se o deslocamento deles, a utilização deles no interior de o novo contexto, pressupõe que sejam atribuídos aos mesmos uma função e um significado diferentes daqueles originais. Assim, importantes complexos categoriais como – para dar apenas alguns exemplos – o nexos dialético entre as categorias lógicas de universalidade, particularidade e singularidade (individualidade), ou de causalidade, acaso e necessidade, ou a série categorial em-si/para-nós/para-si, têm todas as suas matrizes, as suas origens últimas na filosofia de Hegel.

Claramente - repito - a diversidade das bases filosóficas porta consigo também a diversidade do significado delas. Tomemos um exemplo clássico da lógica de Hegel, mencionado apenas agora: aquilo que em Hegel é a série em-si/para-si/em-si e para-si torna-se em Lukács a série em-si/para-nós/para-si, e não poderia ser de outra forma. De fato, enquanto a teoria idealista falsa do sujeito-objeto idêntico leva Hegel a conceber,

336 Cf. PRÉVOST, C. *Introduction* à sua ed. de LUKÁCS, *Écrits de Moscou*, cit., p. 22: “Par conséquent, historiquement, le roman prend le relais de l'épopée: on retrouve ici l'essentiel de la ligne de développement tracée par Hegel et que Lukács ne remet nullement en cause [...] Ainsi bien conserve-t-il encore, dans les textes des *Écrits de Moscou* consacrés au roman, les éléments principaux du ‘modèle’ hégélien”.

desde a *Fenomenologia*, uma correspondência recíproca de em-si e para-nós (uma é a mesma coisa que a outra, apenas de um ponto de vista diferente), Lukács fala – materialisticamente – de uma necessária transição de um homem em outro, “do em-si em um para-nós” tendente “a dar uma reprodução apropriada do em-si real” [II, 288-9; trad. II, 1072-1073]. De acordo com a concepção de Hegel, o em-si é em-si apenas para nós; não o é para o sujeito verdadeiro, para o espírito, no que diz respeito às duas determinações abstratas, o em-si e o para-si objetivo, aparecem juntos como desnudados, refletidos em si mesmos. Mas o materialismo dialético coloca de lado todo sujeito fantástico desse tipo, e o para-nós – como resultado do conhecer em geral – aqui deve ser, por assim dizer, lentamente construído: somente pouco a pouco, em direção ao em-si das coisas, é desnudado através de sua indeterminação; somente pouco a pouco ele é transformado em um para-nós – antes mesmo, em uma multiplicidade infinita de diferentes, limitados e particulares para-nós, que reproduzem o mais fielmente possível o em-si real; Assim, conclui Lukács, “somente a totalidade do para-nós referido à síntese pode servir como antípoda concreto do em-si [II, 290, trad. II, 1074].

Igualmente significativa é a caracterização do para-si da arte, como descrito no parágrafo anterior. Servindo-se novamente da terminologia hegeliana modificada em sentido materialista, Lukács pode falar da arte como de um “ente para-si” que se separa e se faz autônomo em relação ao seu criador. Segue-se, de fato, do como ele entende a estética, que pressuponha uma forma de reflexo sem comparação nas outras formas de reação do homem ao mundo externo, ou seja, um reflexo que existe como resultado e não como algo de provisório, sujeito a contínuo crescimento e aperfeiçoamento como é característica da ciência), mas o imanente “ser acabado em si das obras de arte” (no sentido de que Giotto não é, na arte, aperfeiçoado por Raffaello, nem Raffaello por Cézanne). Já essa suposição mostra como Lukács, inclinado em direção à concepção hegeliana da autonomia e objetividade da arte, contra a impoção kantiana da *Crítica da faculdade do juízo*, a qual – recordei anteriormente – resgata, também ela, a autonomia, mas apoiando-se prioritariamente sobre a questão metodológica geral da validade dos juízos estéticos,

termina por restringir-se a uma problemática orientada unilateralmente em sentido gnosiológico.

Lukács aprecia em Hegel a capacidade não só de ir além dessa imposição e de todas as formas de idealismo precedentes (com a conquista do campo da objetividade das categorias estéticas), mas também a capacidade de deixar para trás – graças ao seu sentido aguçado para a dialética – todas as formas de materialismo mecanicista, mesmo as mais avançadas (pense em Feuerbach ou, em estética, em Diderot). Sabemos, certamente, que o idealismo, criando e mantendo sua hierarquia categorial, dissuade, desde o início, o pensamento da pesquisa acerca das propriedades específicas dos objetos. É tarefa do materialismo dialético renová-lo. Mas isso não pode acontecer sem passar novamente por Hegel, valorizando e apropriando-se (sempre no sentido da superação-*aufheben*) da riqueza categorial da filosofia hegeliana. Nenhum dos princípios essenciais da estética de Hegel é, em Lukács, perdido ou por ele abandonado; com exceção de que, uma vez alterada a sua base de apoio, a partir daí, também o conjunto vem à tona qualitativamente transformado. O reconhecimento da gênese ontológica das categorias lógicas pelo marxismo não pode deixar de investir em categorias, como a particularidade, que na estética cumprem um papel preeminente³³⁷. Na realidade, todo o complexo problemático das relações entre categorias lógicas e ontológicas somente receberá um esclarecimento efetivo com a *Ontologia*.

337 Algumas considerações a esse respeito veem-se in LAHREM, S. *Zum Stellenwert der Kategorie Besonderheit in Ästhetik und Politik, in Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst* (“Hegel-Jahrbuch”, 1999-2000), hrsg. von A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann, Akademie-Verlag, Berlin 2000, I, pp. 49-50.

VIII

GÊNESE, FUNDAMENTAÇÃO E PROBLEMAS DA "ONTOLOGIA DO SER SOCIAL"

Na última década de atividade de sua vida Lukács, concentra seus esforços quase que exclusivamente sobre os problemas da ontologia, assim como aparecem expostos nos dois grandes volumes póstumos de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, compreendendo também das novas reflexões e ajustes, os *Prolegomena*, lançados em seguida, mas pelos curadores da *Werke* que os colocam à frente como texto introdutório à obra³³⁸: se bem que, na realidade, eles estão com o texto da *Ontologia*,

338 LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (*Werke*, B.de 13-14), hrsg. von E Benseler, Darmstadt-Neuwied 1984-86 (*Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976-8 1) (Publicado no Brasil em dois volumes: Para uma ontologia do ser social I; tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012; Para uma ontologia do ser social II; tradução Nélío Schneider com colaboração de Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013 e os Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível; tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento; supervisão editorial de Ester Vaisman. - São Paulo: Boitempo, 2010). Ao longo do presente capítulo, como já feito no capítulo sobre a *Estética* as referências às duas obras aparecerão inseridas diretamente no texto, acrescidas de referência separa à edição italiana dos *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, trad. di A. Scarponi, Guerini, Milano 1990. Sobre a má recepção da obra não só pelos adversários, mas pelos mesmos expoentes da escola, a chamada "Escola de Budapeste", assim como sobre o pretexto e a impotência da crítica destes últimos, incapaz de remover Lukács de suas posições, já disse brevemente o que se tinha de dizer TERTULIAN, N. na sua *Introduzione* à tradução italiana dos *Prolegomeni* (pp. XI ss.: depois traduzida para o alemão com o título *Gedanken zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, angefangen bei den Prolegomena in Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' "Zur Ontologie*

mais ou menos, na relação em que os *Prolegomeni* de Kant estão para a *Crítica da razão pura*. Numa primeira e superficial observação, o desenvolvimento do marxismo da maturidade de Lukács que nos acompanhou até agora (isto é, em seus pontos principais, a virada de 1930, as suas consequências teóricas e críticas, o nascimento de uma *Estética* de caráter sistemático) parecem aplanar sem mais problemas o caminho para a compreensão do aparato conceitual da *Ontologia*. Eu mesmo, por vezes, permito-me antecipar as formulações linguísticas de Lukács em termos de ontologia. Uma vez que, antes, tratava-se de ilustrar as bases teóricas e consequências de uma virada destinada a refletir sobre o decurso posterior de sua carreira, não me parece fora de lugar nem inoportuno o recurso, para maior clareza, de qualquer anacronismo de linguagem.

No entanto, em termos de historiografia a questão não é tão simples. Para quem se aventura em seus estudos, os ajustes filológicos agora se tornam uma obrigação. É necessário, antes de tudo, acertar as contas com a bem-estabelecida e, em alguns aspectos, relativamente justificada desconfiança dos estudiosos precisamente em relação ao conceito em torno do qual a obra gira, o conceito de “ontologia”. Digo relativamente justificada porque a ontologia, como parte da velha metafísica, traz consigo uma desqualificação que pesa sobre ela por pelo menos dois séculos, após a condenação sem apelo de Kant. Somente com o seu renascimento no século 20, ao longo da linha que de Husserl, através do primeiro Heidegger, se desenvolve até Nicolai Hartmann, ela adentra um novo caminho, abandonando toda pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real e reporta-se agora criticamente em relação ao seu próprio passado (ontologia “crítica” *versus* ontologia dogmática). Lukács parte daqui, mas vai ainda mais longe: não só critica a ontologia “crítica” de tipo hartmanniano (para não falar ainda de Husserl e de Heidegger), mas move daí, definitivamente, o centro de gravidade para aquele plano que ele define como “ontologia social de ser”.

Aparece assim uma ontologia crítica marxista. Saudada, primei-

des gesellschaftlichen Seins”, hrsg. von R. Dannemann/W Jung, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, pp. 148 ss.), e aqui não há necessidade de dizer mais nada.

ramente, com a suspeita e a desconfiança da qual falava, e junto a representantes de toda orientação da literatura crítica, filósofos analíticos, neopositivistas, fenomenologistas, leigos como Jürgen Habermas e espiritualistas como Ernest Joós, mas também, na primeira fila, marxistas ortodoxos (do velho Wilhelm Beyer, que se livrou sem cerimônia como de uma “criação idealista na moda” já em 1969, antes que fosse para impressão, aos muitos ataques dos expoentes da ortodoxia burocrática da República Democrática Alemã, como Ruben e Warnke, Keil, Rauh, Vera Wrona etc., que seguiu até os anos de 1980), a *Ontologia*, apesar dos referimentos e os comentários também dos intérpretes mais atentos (penso particularmente no trabalho de Tertulian), lutou muito para se impor e só há pouco começou a obter o lugar que a ela pertence e o seu reconhecimento adequado pela historiografia. Hoje, pelo menos no círculo de especialistas, aplica-se certamente à ontologia aquilo que foi reconhecido pelo seu editor, Frank Benseler, no volume que apareceu na Alemanha pelo seu 65º aniversário: “ninguém pode negar que ela representa uma virada no marxismo”³³⁹. As saudações negativas e reservas anteriormente mencionadas não são a prova *em contrário*.

Uma virada – já sabemos – ela é também para o próprio Lukács, se comparada com as suas posições marxistas de juventude, assim como as encontramos postas em *História e consciência de classe*; mas não no sentido de que seria o resultado de uma brusca e inesperada inversão de direção, de uma *revirement* ocorrida de repente, sem preparação, na última década de vida do filósofo. Por trás disso há, em vez, uma longa história, merecedora de atenção, os pressupostos cuja fundamentação investigarei a seguir, e com grande cuidado, porque até agora pouco ou nada foi feito pela crítica em questão. Na realidade, os intérpretes estão principalmente concentrados no antes ou no depois da virada ontológica de Lukács. Aqueles que estudaram as fases intermediárias de desenvolvimento, como, por exemplo, os escritos berlinenses, moscovitas ou aqueles do retorno do pós-guerra à Hungria, fizeram isso isolando-os muito do contexto geral, analisando-os como blocos fixos em si. Par-

339 BENSELER, F. *Der späte Lukács und die subjektive Wende im Marxismus. Zur "Ontologie des gesellschaftlichen Seins"*, in *Objektive Möglichkeit*, cit., p. 143.

ticularmente significativos a esse respeito são os trabalhos de Werner Mittenzwei e de seus alunos (Gudrun Klatt, Alfred Klein) na Alemanha democrática, trabalhos muito úteis – juntamente com os do húngaro Sziklai – para a reconstrução da atividade de Lukács em Berlim e Moscou, mas que excluem expressamente dos seus intentos qualquer comparação com as “novas dimensões” do Lukács tardio, o Lukács sistemático.

1. *Pressupostos histórico-genéticos*

Primeiramente alguns dados, com base em informações fornecidas por Benseler, por Tertulian e pelo editor das notas lukacsianas referentes à ética, György Iván Mezei³⁴⁰, para nos orientarmos e nos movermos com facilidade ante a confusão dos fatos. Já mencionamos que, em uma *Ontologia* Lukács pensa só mais tarde, como introdução ao projeto de uma ética marxista, para o qual ele vinha recolhendo grande quantidade de materiais preliminares já pelo menos desde o final dos anos de 1940³⁴¹, e que se reforça (mas é também temporariamente posto de lado) com o início dos trabalhos para a grande *Estética*, que continuou até 1960. Logo depois, sem pausas pelo meio – como nos informam duas de suas cartas do mesmo ano, uma de 10 de maio para Ernst Fischer e a outra de 27 de dezembro para a irmã Mária (Mici) –, começa o trabalho sobre a ética. E que, em breve, se mostra também a convicção da necessidade indispensável, para ele, de um capítulo introdutório de caráter ontológico, comprovam as conversas com os alunos e, mais e melhor, o que diz a Werner Hofmann numa carta datada de 21 de maio de 1962: ou seja, que “necessitaria ainda prosseguir adiante na direção de uma concreta onto-

340 Cf. MEZEI, G. I. *Zum Spatwerk von Georg Lukács*, “Doxa/Philosophical Studies”, n. 4, 1985, pp. 31-41; *Einleitung* à sua ed. de LUKÁCS, G. *Versuche zu einer Ethik*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1994, pp. 23 ss. (Publicado no Brasil em edição bilingue português-alemão com o título *Notas para uma ética – Versuche zu einer Ethik*. Tradução e apresentação de Sergio Lessa e revisão técnica de Eva Schepermann. São Paulo: Instituto Lukács, 2014).

341 Cf. URBÁN, K. *The Lukács Debate: Further Contributions to an Understanding of the Background to the 1949-50 Debate*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., II, p. 443.

logia do ser social”³⁴², enquanto na correspondência com Benseler, seu editor para as *Werke*, não fala disso *apertis verbis* até 19 de setembro de 1964, quando a introdução planejada por ele vai se transformando em um livro autônomo, de dimensões cada vez maiores. (Acrescento uma recordação pessoal: durante uma visita que com minha esposa fiz a ele em Budapeste, no verão daquele ano, Lukács confessou-me o desejo de terminar o trabalho dentro de poucos meses.) Agora, se considerarmos que, na realidade, a redação do manuscrito não ficará pronta antes do outono de 1968 (sem contar com todos os retoques e os ajustes posteriores, que durou até o fim), entenderíamos a vastidão e a complexidade da empreitada: um longo período de trabalho, muito intenso, que segue lentamente, com dificuldade, entre dúvidas, novos pensamentos e até mesmo discussões e polêmicas com seus alunos mais próximos, Márkus, Fehér, a Heller etc.

Portanto, acerca da gênese e da evolução da *Ontologia* como obra autônoma, estamos hoje, creio, suficientemente documentados. Só que essa documentação remete adiante, não para trás; registra a presença e os significados de um conceito de ontologia já bem consolidado, não explora o vir a ser, a origem dele. Quem deseja realmente descobrir onde o processo começa tem de fazer uma investigação *à rebours*, retornando pelo menos a três décadas, até à crise que ocorre no marxismo de Lukács após a sua primeira estadia em Moscou, isto é, até a virada dos anos de 1930. Já temos conhecimento dos efeitos que esta causou nele: transformação integral de sua perspectiva filosófica, perturbação da sua relação precedente com o marxismo. Já ali, no âmbito da constelação problemática dos seus interesses de então, não são poucos ou irrelevantes os avanços que, mesmo sem se afastar do campo da crítica literária e da estética, ele vem fazendo na direção de um programa de tratamento universal do marxismo, de sua fundação e construção como uma teoria filosófica unitária (“tendência a uma ontologia geral como base filosófica real do marxismo”).

Para quem aspira a reconstruir pontos, como estou fazendo aqui,

342 *Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel* cit., p. 21 (trad., p. 23).

sobre a emergência progressiva dessa tendência, dois aspectos, em particular, merecem ser retomados: o objetivismo inicialmente dominante na pesquisa crítico-estética e o surgimento cada vez mais decisivo das categorias portadoras da sistemática da maturidade; tanto assim que na doutrina lukacsiana do reflexo estético, críticos como Heller e Dénes Zoltai – já mencionados anteriormente – puderam distinguir corretamente dos traços ontológicos acentuados. Da mesma forma expressou-se Tertulian a propósito de *O jovem Hegel*, o principal entre os trabalhos filosóficos de Lukács elaborados em Moscou, sublinhando a continuidade fundamental existente entre as páginas dedicadas naquela obra “ao famoso processo de alienação do sujeito e da reassunção dessa sua retirada (*Entäusserung und Rücknahme*)” e as correlativas análises da *Ontologia* que põem fim a uma (marxista) “fenomenologia da subjetividade”³⁴³: embora – seja acrescentado e precisado, para não perder de vista nem mesmo as discrepâncias – lá, em *O jovem Hegel*, Lukács ainda não distinguisse bem, linguisticamente, como fará na altura da *Ontologia*, entre os termos alemães *Entäusserung* e *Entfremdung*, e, com Hegel, serve-se, de longe, mais do primeiro termo que do segundo. Assim, *O jovem Hegel* mostra o seu avanço na compreensão dos problemas filosóficos do marxismo também do ponto de vista ontológico. Todo um novo horizonte vai se abrindo ali. Ontologicamente, ele também se amplia em temáticas que só mais tarde terão um tratamento adequado, como, por exemplo, aquelas da interação concreta entre o mundo natural e social, da socialidade e historicidade da natureza, do intercâmbio orgânico com a natureza através do trabalho, dos efeitos do trabalho sobre o sujeito ativo etc.: sobretudo – além de tudo isso, da importância – do nexos dialético, no trabalho, entre teleologia e causalidade, ou seja, da valorização da categoria da finalidade – diz Lukács – “como uma categoria da práxis, da atividade humana”³⁴⁴. Cito diretamente o comentário que ele faz lá, sobre a profundidade da sua plataforma marxista:

A análise concreta da dialética do trabalho humano supera em Hegel a antinomia de causalidade e teleologia, mostrando o lu-

343 TERTULIAN, *Gedanken zur Ontologie*, cit., pp. 160-1 (ed. cit., p. XXIII).

344 LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., pp. 379 ss. (trad., pp. 459 ss.).

gar concreto que a finalidade humana consciente ocupa *no interior* do contexto causal geral, sem romper esse contexto [...]. A análise hegeliana concreta do processo de trabalho humano demonstra, portanto, que a antinomia de causalidade e teleologia é, na realidade, uma contradição dialética cuja legalidade de uma relação real da mesma realidade objetiva aparece em seu movimento, na sua reprodução contínua³⁴⁵.

em que, é evidente, já estamos plenamente no meio de uma problemática ontológica.

Naturalmente, não é de se crer que, no campo da ontologia, tudo seja esclarecido e decidido imediatamente. Estamos, em vez, de frente, também aqui, a um lento e complicado processo de maturação, onde os problemas, os conceitos, os nexos categoriais etc. aparecem continuamente em movimento, mudam pouco a pouco de significado, e móvel, mutável, é até mesmo a terminologia invocada para expressá-los; o curso da análise denuncia, à medida que se desenvolve, sinais visíveis de transformação interna. Enfatizar retrospectivamente, de acordo com o que foi feito acima, o quanto os pressupostos e as linhas diretrizes da investigação de Lukács após 1930 devam imediatamente à teoria materialista da objetividade de Marx, como tal pesquisa, embora fragmentária, fazia-se basicamente orientar em todo ponto por ela, não significa que devam, por isso, deixar de mencionar intencionalmente os inconvenientes e os limites que até lá ainda derivam da ausência, em seu fundamento, de um projeto ontológico explícito. Esse projeto está em Lukács, nesse momento, completamente ausente. O novo conceito de totalidade por ele elaborado, a dialética objetiva que aí se conecta, certamente não é suficiente para criar a estrutura portadora de uma ontologia como sistema. Não é suficiente, porque se Lukács já fala repetidamente, para a estética, da necessidade de “uma compreensão e uma reprodução objetiva da realidade como processo total” (*Gestaltung des*

345 *Ibid*, pp. 397-9 (trad., pp. 481-3). A importância do papel do “trabalho” para a concepção lógico-filosófica do marxismo vem posteriormente confirmada por Lukács na revisão de 1946 a *Marxismus és logica* de Béla Fogarasi, em apêndice a FOGARASI, *Parallele und Divergenz* cit., p. 251.

Gesamtprozesses, Totalitätsbewußtsein ecc. etc.) e a enquadra no processo de trabalho como um todo, não se acham, todavia, racionalmente, ainda muito claros os critérios que autorizem a passagem – e, juntos, garantam fundamento – à construção da estrutura da ontologia.

Poderíamos dizer com mais precisão: mesmo onde já existe originalmente a coisa, o nexó conceitual carece ainda da palavra que o exprima. Pela palavra “ontologia” Lukács mesmo, por muito tempo, experimenta desconfiança e suspeita. Como a palavra que pertence à velha metafísica, como a palavra que carrega a conotação moderna conferida por Heidegger, essa tem, de fato, inicialmente, para ele, apenas uma validade negativa; significa, na melhor das hipóteses, “antropologia pura”, sociologia “mitificada ontologicamente”, “pseudo-objetividade” (assim como disse em seu ensaio de 1948, sobre o *Heidegger redivivus*), ou seja, intumescimento na realidade daquelas que são apenas “formas gerais de pensamento” (como no livro do mesmo ano *Existencialismo ou marxismo?*); se bem que, quando relembra a definição que Marx dá de categorias como *Daseinsformen, Existenzbestimmungen*, ele se preocupa imediatamente em esclarecer que os termos *Dasein* e *Existenz* não devem ser entendidos no sentido do existencialismo³⁴⁶. E ainda o seu conhecido ensaio sobre o “realismo crítico” de uma década mais tarde (1957) considera o termo “essência ontológica” apenas “um termo da moda”, possuindo desenvolvimento e significado apenas em relação à instância da “eterna, universal *condition humaine*” desejada pela arte de vanguarda, ou seja, por aquelas correntes decadentes da cultura moderna que encucam ou promover justamente a “degradação ontológica da realidade objetiva”³⁴⁷. O problema de uma “concepção dialética do ser” vem posto e discutido por ele, exclusivamente, na medida em que, se relaciona com a esfera da gnosiológica.

346 Cfr. LUKÁCS, *Existentialismus oder Marxismus?*, cit., pp. 133-4; e *ivi*, em apêndice, o ensaio *Heidegger redivivus* (já in “Sinn and Form”, 1949, n. 3, pp. 37-62; trad. in “Studi filosofici”, 1, 1948, pp. 177-90, e II, 1949, n.º. 1, pp. 3-16), pp. 166 ss.

347 LUKÁCS, *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*, cit., pp. 470 ss. (trad., pp. 865 ss.).

Porém, daí a pouco ocupa lugar nele uma mudança nítida. São, provavelmente, Ernst Bloch e Nicolai Hartmann que o fazem mudar de opinião: a leitura da primeira das *Philosophische Grundfragen* de Bloch, intitulada *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, que ocorreu no inverno de 1961 (quando Lukács já estava trabalhando com a planejada ética), e fazendo contato com as grandes obras ontológicas de Hartmann, para as quais o amigo, Wolfgang Harich³⁴⁸, correspondente e colaborador em Berlim, atrai pela primeira vez a sua atenção. Precisamente Hartmann exerce nesse momento a influência decisiva. Nas páginas introdutórias do *Conversando com Lukács* de 1966 com Holz, Kofler e Abendroth, ele, citando Hartmann, chegou até mesmo a dizer: “Usamos a bela palavra ontologia, a qual eu mesmo estou me habituando”³⁴⁹ (a palavra ontologia, já menosprezada, torna-se nada menos do que uma bela palavra!). Por outro lado, desde Hartmann, a ontologia revela a presença

348 Cf. a troca de cartas com Harich de setembro de 1952, in HARICH W. G. LUKÁCS, *Briefwechsel* hrsg. von R. Pitsch, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLV, 1997, pp. 281 ss. (onde estão também, por parte de Harich, transcrições amplas de passagens de Hartmann, e de Lukács lê-se a admissão: “Was N. Hartmann betrifft, so kenne ich ihn sehr wenig”, p. 285); e também TERTULIAN, N. Lukács’ “Ontology”, in *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, ed. by T. Rockmore, Reidel, Dordrecht 1988, p. 245; HARICH, W. Nicolai Hartmann. *Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von M. Morgenstern, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, p. 45, e Nicolai Hartmann: *Größe und Grenzen. Versuche einer marxistischen Selbstverständigung*, hrsg. von M. Morgenstern, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 203-4, 237-8 (do § 9: “Über Georg Lukács’ Weg zu N. Hartmann”). Quando Harich fala dele a Lukács, na Hungria Hartmann é ainda uma figura quase que totalmente desconhecida, fase inconclusa do socialismo. Até mesmo Fogarasi continua a deixá-lo no pelotão dos “neokantianos e outros idealistas do presente”, e o trata com desdém (FOGARASI, B. *Logik*, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, pp. 170-1); a historiografia filosófica marxista local chega ao ponto que Pál Sándor vê em Klages, Heidegger e Hartmann os responsáveis pelas “Weltanschauungen irrationalistas e pessimistas” ocorridas na Hungria durante o regime de Horthy (STEINDLER, L. *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*, Karl Alber, Freiburg-München 1988, pp. 148, 277), trocando-o evidentemente com o seu homônimo Eduard von Hartmann; e apenas uma vez, muito à margem, menciona-o também o breve sumário de HANAK, *Geschichte der Philosophie in Ungarn*, cit., p. 144.

349 HOLZ/KOFLER/ABENDROTH, *Gespräche mit G. Lukács*, cit., p. 240 (trad., p. 21). (Publicado no Brasil com o título *Conversando com Lukács: entrevista a Leo Kofler*; L., Hans H. Holz, Wolfgang Abendroth; Trad. Giseh Vianna Konder. São Paulo: Instituto Lukács, 2014).

expansiva. Certamente, já desde a *Estética* Lukács demonstra conhecer o pensamento, que ele põe em causa, utiliza e discute várias vezes, seja a respeito da reflexão sobre determinadas artes (música, arquitetura) seja por quaisquer questões teóricas de princípio (teleologia do pensamento cotidiano, “meio homogêneo”); por sua vez, é lembrado também, a propósito, o tratamento “objetivamente desantropomorfizante da natureza ontológica do espaço e do tempo, que se encontra na filosofia da natureza de N. Hartmann”³⁵⁰. Mas Lukács parece não ter levado em consideração, antes das sugestões de Harich, o complexo sistemático da ontologia hartmanniana.

É surpreendente constatar – comenta Tertulian – que o mesmo projeto de pôr a ontologia como fundamento da reflexão filosófica mal aparece, como tal, nos escritos que precedem a *Ontologia do ser social*. Portanto, é permitido dizer que os escritos ontológicos de Nicolai Hartmann exerceram o papel de catalisador na reflexão de Lukács; provavelmente, inculcaram nele a ideia de buscar na ontologia e nas suas categorias o estrato de base de seu pensamento³⁵¹.

Essa orientação é, de fato, a partir de agora, no sentido tipicamente ontológico-fundante. A *intentio recta* prevalece, com Hartmann, sobre a *intentio obliqua*, ou seja, sobre o giro gnosiológico da pesquisa em filosofia; Lukács também decide usar, imediatamente, pela primeira vez, “a bela palavra ‘ontologia’”. Ele o faz, entenda, como marxista, integrando o conceito com elementos, tais como o elemento econômico e o histórico, ambos ausentes, ou quase, em Hartmann. A ontologia que com ele começa a surgir avança em direção diametralmente oposta às principais tendências da filosofia do século 20, do subjetivismo “construtivo” de tipo neokantiano (onde todo o tipo de valor é por princípio separado do ser) à substituição neopositivista da ontologia com procedimentos de ordem ora semânticos ora matematizantes. Aqui e ali, o hendíadis espaço-tempo perde gnosiologicamente as suas conotações. Para o Simmel de *Lebensanschauung* “a realidade em geral não é algo temporal”, o tempo não está

350 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, p. 351 (trad., II, p. 1131).

351 TERTULIAN, *La pensée du dernier Lukács*, cit., p. 600.

na realidade (*Wirklichkeit*) e, em todo o caso, a “vida *vivida* se recusa a adaptar-se”; quanto à temporalidade da qual, por sua vez, tratam Bergson ou Heidegger, ela é construída sem nenhuma relação com o tempo real (assim como a “ontologia analítica” elaborada pelo positivismo se ocupa de tudo, menos da ontologia).

Em Marx, pelo contrário, não acontece nada similar. Por ele, – Lukács destaca nos *Prolegômenos* – jamais “é apontado qualquer que seja o resultado de tal construção” [I, 255 ss.; trad., 273 ss.]; e a *Ontologia* acrescenta que, em vez de apostar em construções gnosiológicas, a pesquisa marxista sustenta-se, ao invés, sobre a “separação precisa da realidade existente em si como processo dos modos de seu conhecimento” [I, 565; trad. I, 267], criticando assim a via da *intentio recta*. Infelizmente, a vulgata do marxismo influenciada pela Segunda Internacional se emaranha em limites sociológicos que a desviam das sugestões de Marx. Depois de Marx e das referências às suas sugestões implícitas nos comentários de Lenin, a ontologia não encontra espaço adequado no marxismo³⁵². Uma aparição apenas fugaz ela faz em algumas passagens dos escritos de prisão de Bukharin, que permanecem inéditos até hoje, aqueles onde, na trilha de Lenin, o autor recupera a dialética anteriormente ignorada por seu *Manual* de sociologia marxista:

A dialética não é apenas um método de pensamento, mas em primeira linha um conjunto de leis gerais do ser (da natureza, da história e do pensamento). A dialética é, por conseguinte, também ontologia [...]. Todos os chamados “conceitos puros” são tanto conceitos do pensamento, como do ser, ou seja, a lógica e ontologia coincidem [...]. A *dialética* é a ciência que reflete objetivamente a dialética objetiva do ser, a ontologia dialética. A ontologia dialética abarca tudo, incluindo o processo de pensamento³⁵³.

352 Cf. A “palavra” *Ontologia*, com endosso de LENSINK, J. na *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. von H. J. Sandkühner, Meiner, Hamburg 1990, III, p. 626 (para além de todo equívoco na parte sobre Lukács).

353 BUKHARIN, N. *Philosophische Arabesken. Dialektische Skizzen*, hrsg. von D. Uhlig/W. Hedeler, Dietz Verlag, Berlin 2005, pp. 312, 340.

O único marxista que, pouco antes de Lukács (sem conhecer as formulações maduras dele), se aproximou realmente do problema, colocando a premissa indispensável da separação entre gnosiologia e ontologia (aquela sem a qual nenhuma ontologia é possível, e muito menos uma ontologia marxista), é Karel Kosík, teórico da “totalidade”, que escreve:

Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é principalmente e em primeiro lugar a resposta à pergunta: O que é a realidade? E só em segundo lugar e como consequência da solução materialista da primeira questão, ela é e pode ser um princípio gnosiológico e uma exigência metodológica³⁵⁴.

Mas, a sua intuição para aí, sem dar lugar a desenvolvimentos ontológicos concretos posteriores. Cabe à ontologia marxista de Lukács a tarefa de abrir o caminho em direção a essa nova perspectiva: nova e, acrescente-se, também totalmente inesperada e imprevisível pela historiografia filosófica, como bem mostra o historiador Schnädelbach em um parágrafo de seu livro de título interrogativo “Ontologie heute?”³⁵⁵, que, sem nenhuma dúvida, responde à pergunta negativamente.

2. A realidade como “complexo de complexos dinâmicos”

O quanto a pesquisa de Lukács posterior à virada dos anos de 1930 se ressent da reação teórica decisiva que essa imprime à mesma aparece claramente apenas com a *Ontologia*. Significativo para as considerações que seguem é, sobretudo, isso: que a virada em questão já tem, em última instância, um caráter ontológico-objetivista. A noção marxiana de objetividade então descoberta não só é recuperada e reformulada em uma nova terminologia, conforme as instâncias da plataforma ontológica provisoriamente adquirida, mas posta diretamente como fundamento da teoria das esferas de ser (inorgânico, orgânico e social) que a *Ontologia* desenvolve. Há aqui, persistente e contínua, em consequência de Marx, a acentuação da dupla validade da objetividade: aquela pela qual ela cons-

354 KOSÍK, *Dialettica del concreto*, cit., pp. 44 ss.

355 SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland* cit., pp. 260-2.

titui uma determinação natural primária, uma “propriedade primário-ontológica de todo o existente”, e aquela pela qual, em nível social, ela é o resultado de atos de objetivação dos homens como entes objetivos ativos, ou da sua “exteriorização” (*Entäußerung*). Lukács pode, pois, agora falar, em relação a isso, de “originariedade ontológica da objetividade”, comentando imediatamente a seguir:

Com a objetivação (*Vergegenständlichung*) temos aquela categoria objetiva fundamental do ser social que exprime conjuntamente a identidade ontológica última de todo o ser (objetividade em geral) e a não-identidade na identidade (objetivação no ser social *versus* mera objetividade no ser natural) [II, 355-6; trad., II/2, 398-9].

A partir dessa premissa derivam os pilares de organismo ontológico inteiro. Readaptando adequadamente a teoria marxiana da objetividade, ele forja, organiza e põe em funcionamento um instrumento conceitual que lhe permite elaborar algo de semelhante ao sugerido pela ontologia de Hartmann. Em sua própria ontologia figuram importantes conclusões ontológicas hartmannianas, a começar pela “ontologia dos complexos, que Hartmann chama de companheiros (*Geflüge*) naturais” [I, 435; trad. I, 127]. A impor-se como decisiva – e muito mais do que ele mesmo parece disposto a admitir – está principalmente a tese da hierarquia dos níveis de ser do real. A Ontologia do Ser Social pressupõe uma ontologia geral, estruturada de baixo para cima, de tal forma que, – como em Hartmann – as leis de seus níveis inferiores não podem ser desconsideradas nem mesmo nos níveis mais elevados, embora estes não se reduzam, de modo algum, àqueles.

Aquilo que é conhecido em uma ontologia geral, – argumenta Lukács – não são mais que os fundamentos ontológicos gerais de todo o ser [...]. A ontologia geral ou, mais concretamente, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo o existente é, por conseguinte, geral, porque não pode haver nenhum existente que não seja, ontologicamente, fundado na natureza inorgânica [I, 326-7; trad. I, 5].

Com a “vida” a natureza orgânica exhibe, sim, novas categorias, mas, operam em nível ontológico somente sobre as bases das categorias gerais, em interação com elas; e o mesmo acontece com as categorias, por sua vez novas, do ser social em relação aos modos de ser precedentes. O conjunto que daí deriva, ontologicamente, significa para o ser uma “fundação em graus”, onde do critério dominante da sua inteligibilidade em grau constrói a sua estrutura sob a forma de complexo:

todo grau de ser, no seu conjunto e em seus detalhes, tem um carácter de complexo, equivale dizer que, as suas categorias, mesmo aquelas mais centrais e determinantes, podem ser compreendidas adequadamente apenas dentro de e a partir de a constituição total do nível de ser de ser do qual se trata [II, 7; trad. II/1, 11].

Isso se aplica ainda mais, observe, para o ser social. No pré-ontológico *Conversando com Lukács* de 1967 diz: “se quero entender os fenômenos sociais, tenho que considerar desde o início a sociedade como um complexo composto de complexos”³⁵⁶. E sobre o ponto de que a realidade objetiva – especialmente a nível social – forma uma totalidade, um “complexo de complexos dinâmicos”, cujo conjunto se move e se articula internamente, insistem então longamente os *Prolegômenos* [I, 106-7; trad., 111-2] e especialmente as páginas da *Ontologia*, onde Lukács introduz o tema da complexidade social [II, 155 e ss.; trad. II/1, 177 ss.] prende “a atenção na natureza bipolar, por último decisiva, do processo total”, retornando ao fundamento ontológico da construção como um todo:

para o fato de que o ser social é um complexo de complexos, cuja reprodução encontra-se em variadas e múltiplas interações com o processo reprodutivo dos complexos parciais relativamente autônomos, onde, porém, a totalidade sempre exerce uma influência determinante no interior dessas interações [...]. Os dois polos que delimitam os seus movimentos reprodutivos, que os determinam em sentido positivo e negativo, destruindo velhas barreiras e colocando-as de novo, são, de um lado, o pro-

356 HOLZ/KOFLER/ABENDROTH, *Gespräche mit G. Lukács*, cit., pp. 237-8 (trad., p. 17).

cesso reprodutivo na sua totalidade extensiva e intensiva, de outro lado, os indivíduos singulares, cuja reprodução como singulares constitui a base de ser da reprodução total [II, 227; trad. II/1, 255].

Condição do conhecimento desse desenvolvimento articulado do complexo social é, em primeiro lugar, que resista sempre à prioridade do todo sobre as partes, seus momentos singulares e processos constitutivos; em segundo lugar, que se utilize do método dialético para investigar nele as articulações, a fim de apreender os nexos imanentes, porque cada um desses momentos e processos, em grande medida em si (relativamente) autônomo, se mantém em um intercâmbio dialético ininterrupto com todos os outros. Daí, também, a concepção do marxismo, já descrita, como teoria que apreende e descreve continuamente não fenômenos (objetos, processos, relações etc.) tomados isoladamente, mas complexos, isto é, partes ou subpartes daquele complexo unitário articulado que é a realidade objetiva em movimento; os objetos e processos, as relações aí adquirem sentido se – e somente se – são prioritariamente reconduzidos a ele e avaliados em unidade com ele.

Essa unitariedade metodológica funciona como elemento central da construção da ontologia por vários aspectos. Menciono aqui apenas o principal. Na definição de seus pressupostos irrefutáveis ela está de acordo com a tese própria do materialismo histórico sobre a historicidade (processualidade) como princípio de toda forma de ser (de toda objetividade). A processualidade histórica do ser não conhece exceções nem limites; e não pode deixar de refletir a historicidade – recusada pela ontologia de Hartmann³⁵⁷ – das categorias que a capturam e refletem. Na *Estética* Lukács já tinha se deparado muitas vezes, sem qualquer embaraço, com essa “historicidade da doutrina das categorias”. Resumindo os resultados da Ontologia, os Prolegômenos generalizam dela o princípio:

357 HARTMANN, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [1921], Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1925², p. 254: “Die Kategorien selbst haben keine Geschichte. Sie sind überzeitliche Gebilde”. É essa a tese a partir da qual se prende a já citada crítica a Hartmann da *Logik* de Fogarasi. Mas, em geral Lukács critica aqui, de Hartmann, a “sua cegueira em relação ao caráter real da história” [I, 443; trad. I, 137].

O caráter histórico de todo o ser, como realiza o seu próprio ser, determina o caráter histórico também das categorias. Esse nexos geral determina igualmente toda forma do ser [...]. A universalidade da história apresenta-se, por conseguinte, coerentemente, também como historicidade das categorias [I, 315-6; trad., 339].

Se agora, analisando a *Ontologia*, concentramos a atenção nas objetivações de grau superior, sobre o mundo do social (como título, fundamentação e núcleo nevrálgico do texto autorizam totalmente a fazer), a análise marxista nos mostra primeiramente que o social encontra a sua base na economia. “À economia permanece a função ontologicamente primária, fundante”, afirma Lukács no Capítulo I da II parte [II, 78; trad. II/1, 90], dedicando em seguida ao tema toda a seção inicial do § 3 do capítulo II, que se intitula, não por acaso, “Problemas de prioridade ontológica” [II, 203 e ss.; trad. II/1, 229 ss.]; e o mesmo se repete também nos apontamentos sobre a ética³⁵⁸. Na verdade, é justamente a descoberta marxiana da prioridade ontológica da economia, de acordo com Lukács, que torna possível e provoca a virada materialista na ontologia do ser social. “Deste ponto de vista, como reprodução efetiva vida”, diz ele, “a economia se diferencia ontologicamente de todo outro complexo”. Como “sistema dinâmico de todas as mediações que formam a base material para a reprodução dos indivíduos singulares e do gênero humano”, ela é o “elo real” que conjuga a reprodução tanto deste como daqueles, gerando o processo reprodutivo total: “ou seja, a socialização da sociedade e, com ela, dos homens que, na realidade, a constituem, na sua elementar, autêntica natureza ontológica” [II, 257; trad. II/1, 289].

Central e decisiva para todas as fases desse processo, da reprodução biológica simples até à socialização completa do homem, a categoria do “trabalho”, já tão importante para a *Estética*: a que Marx em *O Capital* confere “a função de mediar o intercâmbio orgânico (*Stoffwechsel*) entre

358 LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., p. 47: “ontologische Priorität des (Ökonomischen (Übergreifendes Moment))”.

homem e natureza”³⁵⁹, e Lukács, reajustando Marx [I, 563; trad. I, 265], o papel de “base ontológica do ser social” [II, 117; trad. II/1, 135]. Se nos lembrarmos que a causa da negação do conceito de reflexo foi a ausência dessa categoria marxiana central a enfraquecer e tornar infrutífera, impedindo de concretizar, a “práxis” tão elogiada de *História e consciência de classe*, nos damos conta imediatamente da novidade revolucionária da *Ontologia*: revolucionária – tenha claro – no que diz respeito, para além do Lukács precedente, a toda a tradição marxista anterior mesmo à mais consolidada, incluindo Engels. Aqui, de fato, o marxismo de Engels nem sempre está à altura das geniais descobertas de Marx, não escava dentro das leis objetivas do real com sua própria profundidade; aqui aparece nele algum vício de simplificação. E, certamente, não no sentido de que suas doutrinas já acusariam os limites da degeneração positivista do marxismo produzido com o marxismo da Segunda Internacional (segundo o julgamento recorrente em grande parte da marxologia burguesa moderna, de Iring Fetscher a Habermas), mas, sim, justamente pela razão oposta: a de que o seu marxismo ainda flerta bastante com a dialética hegeliana, que não distingue suficientemente lógica de ontologia, ou, dito sem hesitação, como faz Lukács nos *Prolegômenos*, que em Engels, ao lado da exposição completamente em articulação com a ontologia marxiana, concede, “às vezes, mais que aceita como atualmente válida a dialética hegeliana, indo muito além do que Marx, em geral, consideraria teoricamente permitido” [I, 111; trad., 117].

Isso está intimamente relacionado com o ponto em questão, o exame do papel da práxis na ontologia, na clarificação do processo gradual de apreensão da estrutura constitutiva do real. Para o marxismo vigora habitualmente o princípio de que é a práxis que dá o critério absoluto da teoria, que comprova a “verdade objetiva” (II das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, em seguida, recuperada e comentada também por Lenin em *Materialismo e empiriocriticismo*, cap. II, § 6). Os casos típicos dessa sanção da práxis Engels, aponta ali, como é conhecido, no experimento e na indústria, opostos ao caráter apenas contemplativo do

359 MARX, *Das Kapital* cit., MEW, Bd. 23, p. 57 (trad. I/1, p. 55).

pensamento burguês. Descobrir que uma dada coisa corresponde ao que se previa significa fornecer a prova positiva de que suas propriedades correspondem à realidade existente fora de nós. Contra objeções agnósticas do tipo das levantadas pelos neokantianos, segundo as quais as propriedades de uma coisa que não seriam ainda, nem poderiam ser, a “coisa em si” (*Ding an sich*), estando esta, seja como for, para além de toda a nossa capacidade possível de conhecimento, Engels replica com as palavras da polêmica hegeliana contra Kant: que quando se conhece todas as propriedades de uma coisa conhece-se também a “coisa em si”, e, portanto, não se espera mais que admitir o fato positivo da existência da coisa fora de nós. Ainda mais decisiva e definitiva é a refutação do agnosticismo dada pela práxis da indústria moderna. Se no tempo de Kant, a “coisa em si” parecia ainda esconder um quê de mistério, observa Engels em seu texto de 1892 (prefácio à edição inglesa da brochura *Do socialismo utópico ao socialismo científico*),

desde então essas coisas incompreensíveis, uma após outra, graças aos grandes avanços da ciência, foram compreendidas, analisadas e, ainda mais, reproduzidas. E o que podemos *fazer*, certamente não pode ser definido incognoscível³⁶⁰.

E, em outro lugar, no ensaio sobre Feuerbach:

Se pudermos demonstrar que a nossa compreensão de um dado processo natural é certa, criando-o nós mesmos, produzindo-o de sua condição e, o que é mais importante, fazendo-o servir aos nossos propósitos, a incompreensível *coisa em si* de Kant é acabada³⁶¹.

São passagens muito conhecidas, quase notórias. Através delas aparece claramente como o Engels dialético, como marxista, situa-se acima não só de todas as formas de pensamento metafísico contemplativo, mas também da dialética idealista de Hegel. Ele constata como, cada vez mais, a ciência, em todos os campos, dirige-se a investigar não coisas e fatos,

360 MEW, Bd. 22, p. 297.

361 MEW, Bd. 21, p. 276.

mas processos, a liquidar toda fixação das categorias, a dissolver os elementos estáticos em dinâmicos e concebê-los dialeticamente segundo os seus nexos reais, a cada vez novamente comprovados pelo controle prático do experimento. Só que o experimento tem um raio de alcance limitado. (O próprio Lenin alertava para o fato de que não se deve nunca esquecer que o critério da prática, por si só, não confirma nem refuta jamais por completo qualquer representação humana.) Quando, para além da verificação da validade de um fato, um dado, umnexo causal isolado, nos referimos ao processo cuja finalidade tem como alvo a apreensão de novas e mais complexas esferas do real, isto é, a expansão do conhecimento da estrutura ontológica no seu conjunto, então o experimento não é mais suficiente. Na verdade, ele concede à realidade só o aspecto fenomênico, superficial, apenas do ponto de vista de sua manipulação tecnológica; como tal, pode muito bem conviver com uma teoria falsa, que não toca de fato o *an sich* (no sentido engelsiano) da coisa. A práxis imediata deve, por isso, ser conduzida à mediação e reelaborada em unidade com uma ontologia geral do trabalho. Caso contrário, essa relevância crítica de Lukács acerca da práxis mantém todo o seu valor, e significa: “A tendência em direção a uma praticidade imediata, uma vez que ela seja fundada firmemente em termos logicistas, do ponto de vista ontológico conduz a um beco sem saída” [II, 109; trad. II/1, 124]³⁶².

A verdadeira inversão em relação ao passado determina a construção, como parte da *Ontologia* de toda a longa série de análises focadas no reconhecimento de que o fator ontologicamente decisivo no processo operado pelo trabalho (por outro lado, ele mesmo implica evidentemente uma práxis) é a relação entre as categorias de causalidade e teleologia. Em sua época, Hegel, desenvolvendo uma análise concreta da dialética do trabalho, “mostra o lugar concreto que a finalidade humana

362 Que tudo isso não diminua, ainda que em pequena proporção, nem mesmo para Lukács, “o elevado nível, a justificação histórica relativa dos escritos de Engels”, e muito menos o valor da sua contribuição na batalha travada estritamente, incessantemente em união com Marx, mostrei no ensaio *Die Beziehung Marx-Engels in Perspektive*, fasc. *Friedrich Engels* di “Topos”, 1995, n. 5, pp. 6 1-70 (trad. in *Engels cento anni dopo*, a cura di S. Garroni, La Città del Sole, Napoli 1995, pp. 119-32; depois no meu volume *I compiti della intellettualità marxista*, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 25-35).

consciente ocupa *no interior* do contexto causal total”]; do mesmo modo, Marx faz, em seguida, em *O Capital*³⁶³. Aí já havia captado essa relação com uma perspicácia tal que induziu Lenin a falar de ideias precisas de antecipação do materialismo histórico³⁶⁴. Lukács recomeça diretamente daí. A partir do modelo de Marx, ele revela

uma coexistência concreta real e necessária entre causalidade e teleologia. Essas, certamente, permanecem contrapostas, mas, apenas dentro de um processo unitário real, cuja mobilidade é fundada sobre a interação desses opostos e que, para traduzir em realidade essa interação, faz com que a causalidade, sem que, por isso, toque a essência dela, torne-se também ela posta [II, 17; trad. II/1, 24].

Se a pesquisa dos meios adequados para realizar as finalidades do trabalho implica o conhecimento das relações causais reais, a posição das finalidades exige uma escolha entre possíveis alternativas, a inserção nas relações causais de combinações completamente novas, a modificação dos seus modos de operar.

Mas, como isso só pode ocorrer dentro da insuprimibilidade ontológica das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais pode consistir no fato de que elas – em um sentido ontológico – venham postas; o seu ser-postas é a mediação da sua subordinação às determinantes posições teleológicas, pelo simultâneo entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia tem-se um objeto, processo etc. unitariamente homogêneo [II, 20; trad. I/1, 27].

Que tem, além disso, consequências não secundárias, *geschichtsphilosophisch*, para o processo de reprodução social total. Uma vez que as duas categorias em questão se diferenciam pelo fato de que uma, a teleologia, funda-se sobre a escolha entre as decisões alternativas (liberdade), enquanto a outra opera apenas causalmente, mecanicamente (necessidade), portanto, dentro do quadro da prioridade ontológica – sempre rei-

363 MEW, Bd. 23, p. 193 (trad. I/1, p. 196).

364 Cf. LUKÁCS, *Der junge Hegel* cit., pp. 389 ss. (trad., pp. 472 ss.).

terada por Lukács – dos complexos sobre seus elementos, segue-se daí como consequência uma interação histórico-social complicada de posições teleológicas e nexos causais (de modo que as escolhas, traduzindo-se em práxis, também elas, operam causalmente): como complexo, na realidade, como “complexo de complexos dinâmico”, o processo social experimenta uma historicidade sempre, necessariamente, inervada – mas nunca determinada – da teleologia das escolhas individuais. Daí a caracterização que Lukács fornece, na *Ontologia*, da “estrutura fundamental dos processos sociais”:

eles se movem imediatamente por posições teleológicas, determinadas em sentido alternativo, de homens singulares, no entanto, dado o curso causal das posições teleológicas, que vertem-se em um processo causal contraditoriamente unitário dos complexos sociais e da sua totalidade e produzem conexões legais gerais. As tendências econômicas gerais que, assim, surgem são, portanto, sínteses sempre feitas pelo próprio movimento social, de atos individuais, de modo que, elas adquirem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens singulares em sua maioria, sem ter necessariamente clara consciência, reagem às circunstâncias, constelações, possibilidades etc., cada vez mais típicas, de um modo especialmente adequado para eles. A resultante sintética desses movimentos se torna a objetividade do processo histórico como um todo [I, 627; trad. 1, 337]³⁶⁵.

365 Muito precisos, sobre o tema, os destaques de Tertulian, que trazem: “*Die teleologische Setzung*”, a posição teleológica, é o verdadeiro núcleo da vida social. Toda uniformização das leis sociais às leis da natureza e toda identificação sem mais da sociedade com uma *segunda natureza*, não faria mais que prolongar a primeira (com o corolário: considerar os indivíduos como peças de um jogo ou como mecanismos impessoais), vêm, desse modo, energicamente rejeitadas [...]. Os indivíduos modelam a realidade reordenando as suas séries causais objetivas em função dos próprios repetitivos propósitos, mas os efeitos das suas ações vão além das intenções iniciais [...]: as ações de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos inter cruzam com aquelas de outro indivíduo ou grupo de indivíduos. Dessa interação múltipla surge uma nova realidade: é a resultante final que ultrapassa necessariamente as intenções iniciais e as vontades individuais. A objetividade de tal resultante pode ser chamada *sui generi*, uma vez que ela não é um produto da causalidade espontânea, como acontece na natureza, mas uma síntese de numerosos atos individuais cuja soma se constitui em uma realidade autônoma, que tem um caráter de necessidade (especialmente na esfera da economia). É essa a interpretação dada por Lukács à célebre tese de Marx

Socialmente não existe outra “objetividade” além dessa assim produzida; e desde que a *Ontologia* de Lukács se ocupa somente, ou quase somente, do nível do ser social, essa é também a forma de objetividade nele, de longe, predominante.

3. *Do ser real ao ideal e à ideologia*

Em uma totalidade de ser assim concebida, toda conexão de tipo mecanicista das relações internas constitutivas dos complexos singulares é, no campo social, evidentemente, excluída. Um “momento ideal”, não mecânico, encontra-se por necessidade já na economia. Já que a economia funciona socialmente, como esfera da práxis social fundada sobre o trabalho, acontece que a cadeia dos nexos causais que ela põe em ato, da legalidade objetiva por ela produzida, se reconecta prioritariamente às posições de caráter teleológico, às escolhas ideais; como bem observa Tertulian, nem mesmo nela pode dar-se, para o Lukács da *Ontologia*, “uma espécie de *Sein ohne Bewußtsein* (ser sem consciência)”³⁶⁶, uma vez que – é o próprio Lukács que revela, abrindo o capítulo sobre o trabalho – “com o trabalho a consciência do homem cessa, em sentido ontológico, de ser um epifenômeno” [II, 26; trad. II/1, 34]. Então, o que é exatamente o “momento ideal”? Nada mais que a intenção consciente de que, a cada vez, o homem deve dar respostas através da práxis do trabalho às necessidades que a provocam, guia “o movimento material do trabalho”, tendo em vista o intercâmbio orgânico com a natureza, o primeiro objetivo desse movimento. No processo, a materialidade conserva-se duplamente: como o *terminus a quo* o próprio processo deriva e, desse modo, “força material do trabalho que age sobre o ser da natureza”. Lukács expressa com as seguintes palavras:

O ideal deve, no entanto, pôr em movimento o real na direção

segundo a qual os homens fazem a história, mas não em condições escolhidas por eles” (TERTULIAN, N. *Teleologia e causalidade na Ontologia de Lukács*, “Crítica Marxista”, XVIII, 1980, n. 5, pp. 93, 105: passagens refeitas ou parafraseadas em seu volume – ele mesmo resultado das duas teses anteriores – *Lukács. La rinascita dell'ontologia* trad. di G. Piersanti, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 61 ss. E em uma parte do seu ensaio *Lukács' "Ontology"*, cit., pp. 256-60).

366 *Ibid*, pp. 94 ss.

desejada, pode extrair de fora aquilo que no seu ser natural não teria jamais realizado espontaneamente, mas esse dar curso livre às possibilidades reais no existente-em-si tem de estar ali já presente – independentemente de qualquer posição teleológica – como possibilidade real. O ser-em-si material da natureza, portanto, não pode – como existente-em-si – sofrer nenhuma mudança e obra de posições naquilo que eles são. Essa prioridade do real domina inquestionavelmente o reino da natureza [...]. Quando as leis da natureza – sem alterar a própria essência – são capazes de produzir no âmbito do ser social também objetos, movimentos etc. diferentes daqueles que o seu mero ser-em-si é manifestamente e habitualmente produz, quando elas entram em relações que a natureza por si não teria jamais criado, só então surge o ser social como forma específica de ser [II, 343; trad. II/2, 385].

Trata-se aqui do retorno ao campo, por outra via, de um problema que sempre acompanhou a história do marxismo, colocado agora não mais segundo o velho esquema pré-leniniano do dualismo estrutura/superestrutura (com todos os seus riscos e limites de determinismo mecanicista), mas a partir do ponto de vista crítico-dialético tornado possível, pela primeira vez, no marxismo devido à reformulação dos seus nexos categoriais de acordo com princípios ontológicos. A influência de Hartmann atua também aqui muito fortemente sobre Lukács. Evidentes vestígios disso deixam, em especial, aquela lei geral de dependência entre os níveis do ser, que o terceiro volume de sua tetralogia ontológica, *Der Aufbau der realen Welt*, resume no “jogo opositivo de força e liberdade (*das Widerspiel von Stärke und Freiheit*)”³⁶⁷. O *Grundsatz* da lei de dependência aparece em Hartmann assim:

a dependência subsiste apenas unilateralmente como aquela das categorias mais altas e das mais baixas; mas é uma dependência apenas parcial, o que deixa amplo o campo de ação para a suficiência própria das categorias superiores³⁶⁸.

367 HARTMANN, N. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre* [1939-40], Anton Hain, Weisenheim am Glan 1949², p. 522.

368 *Ibid.*, p. 419.

A aplicação dessa lei conduz através de cada nível ao resultado que, mesmo no seu condicionamento a partir de baixo, “o *novum* dela é e permanece a ser constante (autônomo) em relação às categorias inferiores – não importa se essas se repetem nele ou lhe oferecem apenas a base de apoio”; e que o espaço livre de ação do *novum* encontra-se por isso “não ‘no’ nível inferior, mas ‘acima’ dele”³⁶⁹. Então, até que permaneçam dentro do escopo do problema ontológico geral da relação entre ser e consciência, as sugestões de Hartmann são valiosas e Lukács, pois quer o diga ou não, se utiliza delas. Aparece-lhe uma instância elementar do materialismo marxista, reconfirmada pela teoria ontológica da relação entre níveis (“leis da dependência categorial” na linguagem de Hartmann), aquela da existência, entre o corpo e consciência, de “uma unidade objetiva insuprimível, onde é impossível o ser da consciência sem o simultâneo ser do corpo “[II, 92; trad. II/1, 106]. O caso é diferente quando, ao invés, transpassa-se do orgânico ao campo do social e os condicionamentos, mudando de qualidade, não são mais – elementarmente – do ser da consciência, mas da economia (estrutura) do direito, política, sociedade, cultura (campo da superestrutura em geral). Aqui as lacunas deixadas pela ontologia de Hartmann, na qual sucede que a categoria do trabalho representa uma parte marginal do todo, que a economia não tem parte nenhuma ali e que falta até mesmo um nível do social, substituída por dois supostos níveis da “vida psíquica” e do “ser espiritual” (ambos incompreensíveis fora do social), somente a teoria marxista é capaz de preenchê-las como convém.

A ontologia de Lukács desembaraça-se na consideração por conta própria, coerentemente com o mecanismo do aparato conceitual ontológico nesse meio momento posto em funcionamento. E para além de recordar uma vez mais que sobre a *vexata quaestio* da relação entre estrutura e superestrutura Lukács, desde o início, desde o período do seu protomarxismo, sempre se expressou com a maior liberdade antidogmática. Ele sempre se opôs decididamente e com repulsa, julgando “pré-crítico, não-dialético”, esse modo de pensar que enrijece, mitifica os dois

369 *Ibid.*, pp 519-20. Nesse mesmo sentido veja antes, entre tantos outros textos posteriores de HARTMANN, *Alte und neue Ontologie* [1949], na coleção de *Kleinere Schriften*, hrsg. von E Hartmann, Walter de Gruyter, Berlin 1955-58, III, p. 336.

componentes da relação, que trata como momentos separados aqueles que são, essencialmente, os aspectos de um processo unitário. Uma explicação madura do problema já a encontramos nas páginas da grande *Estética* sobre o trabalho, categoria à qual é atribuída uma importante função mediadora entre sujeito e objeto, entre ser e consciência, a salvaguarda da autonomia das posições teleológicas no campo artístico (criações) e da esfera da consciência como tal. Relembro apenas a advertência da introdução à obra:

Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de tudo, a constatação de um fato: há um ser sem consciência, mas não há consciência sem ser. Mas, na realidade, isso não se segue uma subordinação hierárquica da consciência ao ser. Ao contrário, apenas essa prioridade e o seu reconhecimento concreto, teórico e prático, por parte da consciência, criam a possibilidade de dominar realmente o ser com a consciência. O simples fato do trabalho ilustra essa situação com provas convincentes³⁷⁰.

Na *Ontologia*, cuja temática lhe permite esclarecer posteriormente o mecanismo de funcionamento das inter-relações e interações recíprocas entre os elementos, processos, complexos etc. constitutivos da totalidade do real, ele insiste sem mais possíveis equívocos: “Quando a realidade é pensada com coerência até o fim e é concebida em termos dialéticos marxianos, é insustentável uma bipartição em esferas com estrutura e dinâmica rigidamente contrapostas” [II, 322 -3; trad. II/2, 363]. Pertence à natureza do método dialético, para além das convicções pessoais de Marx, que no âmbito do ser social o elemento econômico (as legalidades econômicas objetivas) e aquele extraeconômico (as posições teleológicas, as escolhas alternativas ideais) convertam-se continuamente um no outro, ou seja, estão em uma interação recíproca insuprimível. Em suma, tudo – explica a *Ontologia*, sempre em referência primária aos atos próprios do processo de trabalho –

acontece no âmbito de um complexo real incindível: do ponto

370 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., I, p. 21 (trad. I, pp. XXII-XXIII).

de vista ontológico não se trata de dois atos autônomos, um ideal e um material, que de qualquer maneira se conectam entre si e cada um dos quais, apesar dessa conexão, mantém a própria essência; em vez disso, a possibilidade de cada um dos dois atos, isoláveis apenas no pensamento, é vinculado com necessidade ontológica ao ser do outro [II, 297; trad. II/2, 335].

Quanto mais a sociedade se socializa, tanto mais os seus processos constitutivos, ideais e materiais mostram uma “coexistência incindível”. “Para a totalidade social”, declara Lukács nos *Prolegômenos*, “a coexistência – sendo o motor histórico – permanece o fator ontológico fundamental” [I, 308; trad., 331]. Naturalmente, isso não anula, na verdade, antes reforça, a especificidade das esferas de ser singulares, em primeiro lugar, da esfera do social: onde – sabemos – reina um tipo de objetividade *sui generis*, resultado dos atos de objetivação dos homens, cujas escolhas, decisões e causalidades fundadas sobre alternativas tornam-se componentes essenciais do próprio resultado, sem, por isso, remover do “fator objetivo” a prioridade que ontologicamente lhe compete.

Na verdade, é claro – Lukács precisa ali – que justamente no social, exatamente porque nele pela primeira vez emerge o sujeito como existente, como iniciador de processos irreversíveis, jamais se enfatizará o bastante a prioridade ontológica do fator objetivo [I, 169; trad., 179].

Avaliemos atentamente o que precede. Seria um grave erro confundir a tendência objetivista reconfirmada do último Lukács com um revés ou uma falha do campo crítico. Nunca falta nele o papel ativo da consciência, nunca ele perdeu a fé no momento da subjetividade. O princípio ontológico da dependência de um determinado nível do real de um outro (por exemplo, do orgânico em relação ao material, ou do social em relação ao econômico), não obstaculiza e nem cancela, em nenhum sentido, a autonomia do próprio nível. Ontologicamente, é indubitável, a consciência depende sempre do nível a partir do qual se gera e deriva; isso – repito – constitui um pressuposto necessário de qualquer concepção de mundo materialista. Mas o problema da gênese e da constitui-

ção ontológica dos níveis (quase completamente negligenciado mesmo por um ontólogo sério como Hartmann, razão pela qual Lukács critica duramente, além de, na *Ontologia*, em uma parte de suas notas éticas póstumas³⁷¹) não deve ser confundido com o problema axiológico do seu valor. Em Lukács, a consciência não somente não aparece como um simples epifenômeno do organismo ou o mundo criado por objetivações humana, como um epifenômeno do momento econômico, mas toda a esfera do social, com as suas objetivações, pertence, por essência, a um nível de ser diferente e superior, dotado de leis próprias irredutíveis àquelas da estrutura material. Nenhuma ultrapassagem de nível, nenhuma transição entre os níveis, ocorre mecanicamente. Nem mesmo o desenvolvimento econômico mais acentuado produz por si a transição para uma formação social superior, muito menos plasma por si as qualidades humanas de maneira correspondente ao ideal ou as necessidades de uma nova sociedade.

Portanto, podemos concluir: quanto mais se sobe na escala do ser, tanto mais os complexos categoriais e as inter-relações entre complexos se tornam intrincados, ao passo que aparecem problemas que com o existente em si têm relações apenas mediadas. Pense nos complexos ontológicos de nível mais elevado, como a produção artística e o reflexo filosófico; para Lukács, tanto uma como o outro figuram entre “as formas mais puras da ideologia” [II, 466; trad. II/2, 518 e ss.]. Assim sendo, não é por acaso, que a fundamentação da segunda parte da *Ontologia* prescreve, respectivamente, o tratamento, como seus âmbitos conclusivos, do “problema da ideologia” (cap. 3 da parte III) e o da “alienação” (*Entfremdung*, parte IV). Já no *Conversando com Lukács*,³⁷² Lukács inicia o longo capítulo sobre a ideologia com uma referência explícita – não sem reservas – às passagens onde Gramsci fala, para o marxismo, de “um duplo significado do termo ideologia” [II, 197 ss.; trad. II/2, 445 ss.]. Deixemos de lado as reservas, elas influenciam pouco aqui. Importa a concordância sobre esse ponto essencial: que, junto ao seu significado

371 Cf. LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 128-30.

372 HOLZ/KOFLER/ABENDROTH, *Gespräche mit G. Lukács*, cit., p. 257 (trad., p. 47-8).

comum – “pejorativo”, definia-o Gramsci – de “ilusão”, de “falsa consciência”, a ideologia tem no marxismo um outro, e decisivo: aquele de “instrumento da luta social”, como “momento predominante de um complexo dinâmico”, constituído pela dinâmica da sociedade como um todo. O que a ideologia tem a mais em relação ao ideal – explica Lukács – é que ela vem a ser e se deixa determinar apenas como reação organizada a certos problemas de um contexto social:

A ideologia é, antes de tudo, aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar consciente e capaz de agir a práxis social dos homens [...] Nesse sentido, toda ideologia tem o seu ser-precisamente-assim (*Geradesosein*) social: ela surge direta e necessariamente do *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente na sociedade [II, 398; trad. II/2, 446]³⁷³.

Se bem que ela conduz sem dúvida também, posteriormente, a outro significado, de falso *versus* verdadeiro, a falsidade ou a proposital incorreção de uma dada tomada de posição não bastam para torná-la uma ideologia; o que a caracteriza como ideologia, “podemos identificar apenas pela sua ação (*Wirksamkeit*) social, pelas suas funções na sociedade” [II, 413 ss.; trad. II/2, 461 ss.], a começar pelas posições teleológicas ideadas com a intenção de influenciar e dissuadir outros homens, orientando-os para fins escolhidos. Esse papel ativo de luta da superestrutura ideológica não é, naturalmente, uma novidade para o marxismo. “O marxismo sempre reconheceu a função antecipadora da ideologia”, escrevera

373 Em outra parte, em seu discurso de 1970 para o recebimento do Prêmio Goethe, lê-se: “A ideologia não é, como hoje, em geral, a ciência burguesa reivindicada, apenas uma mais ou menos falsa concepção da realidade. De acordo com Marx, ela é ao invés o conjunto de todos aqueles meios espirituais, com cujo auxílio os homens gil se tornam conscientes dos conflitos sociais das suas vidas e são postos em condições de conduzi-los até o fim” (LUKÁCS, G. *Rede zur Verleihung des Goethepreises der Stadt Frankfurt am 28. August 1970*, in *Goethepreis '70* “ad lectores 10”, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970, p. 128; reimpr. com o título *Marx und Goethe in Revolutionäres Denken: Georg Lukács*, cit., p. 161). Cf. as análogas referências a Marx de GRAMSCI (*Quaderni del carcere*, cit., II, pp. 868 s.), para o qual apenas as “ideologias historicamente necessárias [...] ‘organizam’ as massas humanas, formam o campo no qual os homens se movem, adquirem consciência das suas posições, lutam, etc.

Lukács em Moscou, em 1938³⁷⁴, retornando ao campo da literatura, mas sempre tendo em vista o papel da preparação ideológica dos grandes pontos de viragem histórica da humanidade como a Revolução Francesa, os levantes europeus de 1848, o Outubro soviético. Além disso, há, nesse momento, o seu enquadramento sistemático no âmbito da ontologia do ser social, o que permite a Lukács uma pequena reformulação e tratamento, do ponto de vista ontológico, dos “aspectos ideológicos da “alienação” [II, 555 e ss.; trad. II/2, 617 e ss.]. Portanto, extrai daí, progressivamente, relevantes fenômenos do mundo de hoje: por exemplo, o moderno, equívoco irracionalismo religioso, o moderno anticonformismo conformista, a desideologização de cada acontecimento e cada conflito, a manipulação industrial impulsionada até o extremo do domínio sobre o “consumo de prestígio” (Veblen) e sobre o gosto artístico. Aqui, graças ao marxismo, manifesta-se explicitamente, de novo, a superioridade da crítica ontológica de Lukács em relação àquela de Hartmann; esta, mesmo que se mova justamente a partir da análise do pensamento cotidiano, na cotidianidade permanece, em seguida, acriticamente envolvida, por causa da sua quase completa negligência quanto aos efeitos falseadores que nela induz a prática da manipulação.

4. *Implicações e aperfeiçoamentos do marxismo na Ontologia*

Do conjunto das sumárias argumentações feitas, compreender-se-á que não são poucas, nem de pouca importância são as metamorfoses que o marxismo de Lukács, aperfeiçoando-se, experimenta na *Ontologia*. Com algumas delas já nos deparamos acima. Pudemos, em primeiro lugar, revelar como, do ponto de vista da sua fundamentação e da sua estrutura, a ontologia lukacsiana se move de baixo, da vida cotidiana, e como – em comparação com Hartmann, mas com maior rigor em relação a ele – nela Lukács não busca “mas que uma prossecução, um desenvolvimento, uma consciência crítica daquilo que na práxis da vida e da ciência realiza-se continuamente de modo espontâneo” [I,

374 LUKÁCS, *Es geht um den Realismus*, cit., 1955, pp. 227-8 (reimpr., p. 331; trad. francesa, p. 261).

427; trad. I, 119]. Em segundo lugar, verificamos que pelo esclarecimento da dialética entre os níveis de ser, a *Ontologia* distende todo um aparato e um instrumental conceitual apropriado, no marxismo, antes, completamente inexistente, até mesmo impensável. Portanto, os princípios que sustentam a fundamentação – observe – não mudam tanto quanto a elaboração e a organização sistemática do complexo de conceitos derivado deles. Lembrarão as observações feitas, no capítulo sobre a *Estética*, a propósito do uso e transformação que Lukács faz das categorias da dialética hegeliana. As páginas da ampla discussão de Hegel oferecida pela parte histórica da *Ontologia* vão ainda mais a fundo na mesma direção, tanto negativamente (desmascaramento da fundamentação idealista da construção de Hegel, crítica da sua tendência a uma logicização da ontologia), como positivamente (reconhecimento de que a dinâmica das contradições dialéticas já opera nele como junção entre sequência dialética e historicidade real). Original aqui é, especialmente, o fato de que Lukács aponta a generalização da função e do valor do que, para ele, aparece como “a mais importante descoberta metodológica de Hegel”, a teoria das “determinações reflexivas”, teoria que já nas páginas de *O jovem Hegel* declarava “de fundamental importância para efeito da elaboração do método dialético”³⁷⁵, mas por Hegel discutida, apesar disso, apenas no âmbito da lógica da essência (como dialética entre identidade e diferença, essência e aparência). Lukács lhes atribui importância superior, elevando as “determinações reflexivas” a princípio geral de todo nexos dialético, de modo a despir através delas as vestes puramente logicistas e torná-las

375 LUKÁCS, *Der junge Hegel* cit., p. 205 (trad., p. 243). Creio que vale a pena reproduzir o argumento dele com rasgos mais extensos: “Hegel considera as determinações do reflexo como parte necessária da dialética, também, ao mesmo tempo, como uma etapa simples do domínio dialético do conhecimento da realidade [...]. A superação das antinomias do intelecto simplesmente reflexivo dissolve as suas contradições somente para descobrir contradições de uma etapa superior, mais evoluída, mais rica, a etapa da razão especulativa. A caracterização hegeliana do intelecto reflexivo, da absolutização dos momentos legítimos apenas relativamente, aparece como um momento necessário do método dialético mesmo [...] Essa posição de Hegel em relação à filosofia do reflexo não apenas é de fundamental importância para efeitos da elaboração do método dialético, porquanto estão contidos nela momentos decisivos de uma determinação exata da relação do pensamento com a realidade, da dialética do absoluto e do relativo no pensamento, mas é importante também historicamente”. (pp. 204-5; trad., pp. 242-3).

utilizáveis também pela ontologia. Note que já para Engels aquela parte da lógica de Hegel forma “o núcleo apropriado de toda a sua doutrina”, como ele diz em uma carta a Lange, de 29 de março de 1865³⁷⁶. Sem aqui mencionar Engels (mas o fez explicitamente em nota ao ensaio sobre Hess³⁷⁷), Lukács retoma daí a sugestão:

Acreditamos que [...] – são as palavras por ele ditas como comentário à “descoberta metodológica de Hegel” – que seria aqui a questão central da sua dialética, tanto aquela da dinâmica e estrutura da realidade mesma independente da consciência, quanto aquela dos seus diferentes reflexos na consciência subjetiva [I, 527 e ss.; trad. I, 225 e ss.].

E não como historiador e crítico de Hegel, mas como ontólogo marxista, pôde, por isso, concluir:

O ato filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações reflexivas e sua colocação em um lugar central, consistem principalmente em ter eliminado o abismo que separava, em termos absolutos, o fenômeno da essência. Uma vez que a essência não pode ser compreendida nem como algo de transcendental, nem como produto de um processo mental de abstração, mas, em vez disso, como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência ininterruptamente se convertem um no outro, nessa nova concepção as determinações reflexivas demonstram possuir um caráter antes de tudo ontológico [...]. As determinações reflexivas corretamente entendidas destroem também, não apenas a dualidade rígida, transmitida pela teologia, ainda hoje ativa, entre entidades aparentemente em si fixas, mas também, o igualmente velho preconceito de que as formas objetivas mediatamente fixas, construídas em analogia à coisalidade, teriam alguma prioridade ontológica no que concerne às relações puras, relações, etc. que as separam e as conectam, na qual se expressam as suas interações reais. Do ponto de vista ontológico tais relações têm o mesmo nível de realidade dos objetos em sentido estrito [...]. A concreção

376 MEW, Bd. 31, p. 468 (trad., XLII, p. 513).

377 LUKÁCS, *Moses Hess*, reimpr. cit., p. 673n. (trad., p. 291n.).

posterior no uso desse novo método nos conduz diretamente ao coração da dialética [I, pp. 533-5; trad. I, pp. 231-3].

Na dialética marxista da *Ontologia* a lógica hegeliana sofre, necessariamente, solavancos e contestações. Sucede que, de seus pressupostos e da sua estrutura, certas categorias lógicas e dialéticas como, por exemplo, a negação, nela não encontram lugar. Se bem que, em continuidade com a crítica ao niilismo formulada na conferência de 1947, *Les tâches de la philosophie marxiste* e no ensaio sobre *Heidegger redivivus* de 1948, remonta já há muito tempo atrás, nos anos do pós-guerra, a primeira tomada de posição explícita de Lukács contra o “mito existencialista” do “nada” como categoria ontológica provida de realidade³⁷⁸; só nesse momento ela recebe uma clarificação teórico-sistemática. A razão pela qual “a negação não pode ter lugar em uma ontologia real” – repete várias vezes Lukács, aqui e em lugares diferentes (até na última autobiografia, *Pensamento vivido*), deixando assim para trás a resolução pobre de Hartmann “contra a irrelevância ontológica da negação” [I, 434; trad. I, 126] – reside na constatação de que toda “efetividade é, em termos ontológicos, simplesmente o ser-outro de um existente” [I, 457-8; trad. I, 152]. Ontologicamente, o “nada” não se põe jamais; põe-se apenas a negação de qualquer outra coisa (de outra realidade: na morte, por exemplo, a negação da realidade da vida). “Um ente não-objetivo é um não-ente”, segundo a acepção pregnante de Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Marx quer dizer: ser e objetividade expressam a mesma coisa: não existe nenhum “nada” que tenha a forma de ser. Portanto, quando Engels no *Anti-Dühring*, dando o exemplo do grão de cevada que se torna planta, define esta última como “a negação do grão” (a assim chamada lei da “negação da negação”: mas, em Marx – comenta Lukács – “ela praticamente não aparece de forma alguma”), insere injustificadamente na ontologia uma categoria lógica e viola assim o princípio da objetividade dos objetos fun-

378 Cf. LUKÁCS, *Existentialismus oder Maxismus?*, cit., p. 45. Quase contemporânea a publicação do *Nachwort* (janeiro de 1953) à de *A Distruzione della ragione* “Na realidade social não existe nada que não contenha algo de essencialmente positivo [...]. É um mito existencialista [...] que à negação seja atribuída uma realidade particular e específica” (LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft* cit., p. 629; trad., p. 804).

dada por Marx contra Hegel: isto é, constringe objetos e fatos dentro de formas ontológicas que, na medida em que são lógicas, os distorcem.

Em relação a isso, seria levado em consideração aqui novamente o papel de Feuerbach (aquele Feuerbach que, no contexto de sua crítica à lógica dialética de Hegel, perguntava: “O que é esse nada?”³⁷⁹, descartando então, a injustiça, também como uma categoria lógica), se não fosse precisamente o fato de que, na *Ontologia*, Lukács insiste continuamente, de acordo com Marx, no duplo *impasse* resultante em Feuerbach da sua posição antidialética: a incapacidade de distinguir e pôr dialeticamente em relação, como apreendido por Engels, as categorias de ser e de essência (uma apologética indireta da situação do presente); e a incapacidade de elevar-se, no conceito de “gênero”, do em-si abstrato, próprio da vida animal (em geral apenas como “universalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos *naturalmente*”, segundo as palavras da VI tese sobre Feuerbach elaborado por Marx), ao para-si humano consciente fundado na sociedade e na história, esta última, única via mestra – nisso Lukács insiste, energicamente, ao longo de toda a segunda parte da *Ontologia* [II 239 ss.; trad. II/1, 268 ss.] – para a concretização, por parte do homem, da sua individualidade autêntica e, com isso, também para a compreensão histórico-dialética da essência do gênero humano não mais mudo.

O mesmo se aplica igualmente a outros complexos categoriais. À altura da *Ontologia* não são mais possíveis as reservas, as limitações, as exclusões de *História e consciência de classe* em relação à dialética da natureza. Aí, como idealisticamente deformada, a dialética ainda atuava apenas como estrutura conceitual. O que faltava era o substrato ontológico. Porém, vinha empregado “o princípio da praticidade” como o único meio possível para a realização de todo o processo cognoscitivo, para a superação real da contemplação; mas essa prática, privada de substrato, resultava igualmente privada da categoria econômica marxista fundamental:

379 FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839], in *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von E. Thies, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, III, p. 45 (trad. in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 88). (Publicado no Brasil com o título *Para a crítica da filosofia de Hegel*. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012).

“o trabalho como mediador do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza”, núcleo portador da *Ontologia*. Nesta, inconsistências desse tipo não são mais possíveis. Dito em termos gerais: não é mais possível nenhuma separação metodológica de esferas, aparecendo o marxismo como concepção unitária do mundo e devendo valer, conseqüentemente, também o seu método, o materialismo histórico e dialético, como método unitário. Justamente esse era, por outro lado, nos anos de 1930, o argumento de força usado por Lukács contra os expoentes teóricos mais aguerridos da esquerda da social-democracia alemã, na primeira fila Franz Mehring (defensor da necessidade de um dualismo metodológico insuperável entre ciência da sociedade e ciência da natureza). De acordo com o princípio marxiano da unitariedade da ciência da história, ontologicamente, a dialética vigora, em toda parte, com direito igual. Se, na *Ontologia*, Lukács fala pouco ou nada da dialética da natureza, isso acontece não porque na natureza não há dialética, mas porque, por um lado, a obra se ocupa programaticamente – como diz o título – apenas do setor social do ontológico, tomando inorgânico e orgânico como pressuposto e, por outro lado, porque o autor, confessando-se pessoalmente incompetente sobre o campo científico em sentido estrito, prefere deixá-lo, por escolha própria, de lado: o que não muda nada para o estatuto, para a incidência, para a função etc, da dialética como tal. (Nem mesmo as restrições aparentemente mais marcantes dos *Prolegômenos* significam uma mudança sua de princípio.)

A inserção da dialética em uma ontologia fundada sobre a processualidade do ser é posterior e definitivamente a confirmação do que se argumentava precedentemente, tratando o instrumental conceitual geral do marxismo, acerca da justificação epistemológica da formulação do materialismo histórico-dialético, formulação tão tristemente afamada após as distorções do stalinismo, mas, para Lukács, sempre válida. Na *Ontologia* ela tem a sua prova:

A prioridade de ser da reprodução biológica do homem como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como base ontológico-genética das suas atividades agora mais e mais puramente sociais: esse é o fundamento ontológico que liga de modo

indissolúvel o materialismo dialético, a filosofia geral do marxismo, com a sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico; essa relação se torna ainda mais firme e fundamentada, se pensarmos que também a historicidade, como vimos, é um princípio ontológico basilar da concepção de mundo do marxismo [...]. O materialismo histórico atinge uma necessidade interna própria, surge fundado de modo cientificamente sólido, apenas sobre a base de uma ontologia dialético-materialista [II, 150-1; trad. II/1, 171].

Como é mais uma vez evidente, aqui estão sinais muito precisos que indicam uma separação, e não menos uma ligação, do antes com o depois. No interior da continuidade fundamental assegurada pela teoria materialista marxiana da objetividade, assumem consistência, em comparação com o passado, fatores novos, descontínuos, – toda a descontinuidade que o projeto ontológico requer. Argumentar que isso representa apenas um fechamento e um regresso, gritar indignado ao obsoleto passadismo da *Ontologia* porque ela não se alinha com as tendências modernistas, imaterialistas, de semelhante filosofia do século 20 (a dissolução da categoria de substância naquela de função, suplantação dos nexos causais com procedimentos estatísticos e probabilísticos etc. sofisticados), não tem sentido, é o oposto da verdade. Pelo menos a partir de Hegel em diante a superação dialética (*Aufhebung*) da categoria de causa não comporta o seu cancelamento. Exemplos distintos desmentem essa pretensão. O patrimônio categorial dos grandes pensadores do século 20, de filósofos como Hartmann ou de sociólogos como Weber, reconhece plenamente à causalidade o lugar (relativo) que a ela deve ser reconhecido. Não se trata, de modo algum, de um desvio excêntrico do caminho reto do conhecimento; nem mesmo para a mais refinada “sociologia compreensiva” pode haver qualquer “compreensão” que não se relacione com explicações apoiadas sobre o “firme esqueleto da imputação causal”³⁸⁰. O Lukács marxista, por esse lado, penso, encontra-se especialmente na companhia de intelectuais burgueses insuspeitos.

380 WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922], hrsg. von J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1973, pp. 279, 428 ss. (*Il metodo della scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi di Torino 1974, pp. 220, 241 ss.).

IX

A VIA MARXISTA PARA A ÉTICA

Para a reconstrução do terceiro campo de problemas que, juntamente com a estética e com a ontologia, ocupa os anos da maturidade tardia de Lukács, ou seja, o campo dos problemas éticos, infelizmente, não aproveitamos das vantagens dos dois casos precedentes, uma vez que, não obstante o seu vivo e contínuo interesse pelo tema, as sugestões fornecidas por ele sobre complicados entrelaçamentos desse campo não encontram jamais uma forma de vir ao mesmo tempo reunidos, explicados com a necessária riqueza particular, estruturados em um todo unitário; e, portanto, seu projeto da ética permanece até o fim apenas um projeto, sem realização consequente. O que é o homem para Lukács do ponto de vista ético, como os conceitos de valor, bem, individualidade, pessoa se geram e se justificam axiologicamente, quais relações transcorrem entre personalidade e socialidade do homem, eis aqui toda uma série de questões cuja falta de material elaborado na forma de tratamento sistemático nos obriga a responder apenas por via indireta. Temos de nos servir e estamos satisfeitos, na reconstrução, de enunciados, argumentos, declarações, fragmentos, notas rapsódicas espalhadas, sobretudo de contribuições que nos entregam o tema e não poucos, nem secundários, *excursus* das grandes obras tardias, *Estética* e *Ontologia*. Mas – como espero que possa resultar do que segue argumentado – se Lukács não escreve uma ética, todavia, indica claramente ao menos o essencial: os pressupostos da via marxista para a ética e, consequentemente, para o conceito marxista de pessoa.

1. O pano de fundo ético da maturação de Lukács

Começemos pelos traços mais gerais, na realidade generalíssimos, da questão. Nenhuma ética moderna é pensável sem um gancho no conceito de pessoa; bem como, correlativamente, não se dá nem pode dar-se qualquer conceito real de pessoa, que não retorne a sua validade a uma teoria da ética mais geral. A sociedade burguesa carrega a herança das conquistas da Revolução Francesa acerca dos “direitos do homem e do cidadão”; o marxismo, por sua vez, a herança das conquistas da sociedade burguesa. Que em Marx e em Engels falte uma teoria acabada da ética, uma ética desenvolvida como doutrina (assim como uma teoria do direito, da política, do Estado etc.); que eles não tenham jamais podido dar passos concretos em direção à definição e à solução dos problemas próprios desse campo; que mesmo o conceito de pessoa permaneça para eles apenas no horizonte, como uma espécie de conceito limite do comunismo em construção, – tudo isso não contradiz ou nega, de modo algum, a hipótese – sempre muito bem firme do lado dos intérpretes que permaneceram fiéis aos seus ensinamentos, de Labriola a Gramsci, de Lenin a Lukács – segundo a qual o marxismo, como filosofia “autossuficiente”, contém em si também os princípios de uma teoria da ética.

Reaparece substancialmente aqui para a ética, uma situação problemática totalmente semelhante àquela descrita acima para a estética. Faltam os desenvolvimentos, não os princípios. Apenas razões históricas contingentes, somente preocupações e compromissos de vários tipos (sobretudo, científicos para Marx, políticos para Engels), ou ainda, se preferir-se, uma prudência justificada, impediram conclusões claras e definidas deles nesse campo. A relutância deles em tratar a fundo os problemas éticos também foi interpretada por alguns, talvez não com razão, como uma reação contra as pretensões do socialismo utópico de antecipar o ordenamento social futuro do mundo, mas sob a forma de postulado ético e não como resultado de uma superação científica do modo de produção capitalista: reação, portanto, ao menos em parte, historicamente justificada, mas com a inevitável consequência de que na doutrina marxista a lacuna permaneceu. Jamais no marxismo – mas muito menos aqui, sobre

o terreno ético – se pode traçar um plano para proceder “deduzindo” simplesmente a partir das obras de Marx algo que se assemelhe a uma teoria já definida e formada.

O maior esforço para interpretar e valorizar criticamente para a ética a doutrina marxiana, Lukács o realiza no século 20. Um Lukács bem consciente de que às suas costas está um terreno extremamente infecundo: ou desvios revisionistas na matriz neokantiana (socialismo neokantiano marburguês, austro-marxismo) ou uma pseudo-ortodoxia, igualmente inaceitável por motivos diferentes, do tipo daquele que se estabeleceu com o marxismo da Segunda Internacional e culminou com a *Ética* de Kautsky: que critica, porém com razão, o neokantiano Lange, já que, em sua *Geschichte des Materialismus*, “menciona Karl Marx apenas como economista e não como filósofo”³⁸¹, mas em torno da ética circula impotente, armado com armas erradas, sem conseguir, jamais poderia, penetrá-la através da teoria de Marx. Nem mesmo os países socialistas europeus do pós-guerra realizaram grandes progressos nesse campo. Dominante permanece por toda parte, antes e depois de Lukács, a circulação de manuais oficiais em grande parte de proveniência soviética, marcados por limites dogmáticos muito óbvios, e de uma ensaística que os enfileira e os conforma; na Hungria, em ambientes marxistas permaneceram por muito tempo subjugados ao determinismo da vontade de Tamás Földesi³⁸², a polêmica contra a velha e arraigada opinião de que “o marxismo não tem ética” (no duplo sentido: que não pode tê-la ou que nele há mais de uma) inicia-a precisamente Lukács, com o auxílio do grupo de seus alunos.

Indubitavelmente, nem mesmo ele nos deixou, quando morreu, uma ética consumada, um delineamento acabado de uma ética do ponto de vista do marxismo. E mesmo assim, a ética cumpre por todo o curso

381 KAUTSKY, K. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* [1906], Dietz, Stuttgart 1919, p. 77 (*Ética e concezione materialistica della storia*, trad. di M. Montinari, Feltrinelli, Milano 1958, p. 98).

382 Cf. HANAK, T. *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1976, pp. 182 ss.

de sua carreira – tanto na vida como na teoria – um papel central. Poderíamos até mesmo insistir no paradoxo de argumentar que esse filósofo que jamais escreveu uma ética é um “filósofo da ética” por excelência, um pensador que sempre faz da teoria, ética, mesmo quando está falando de qualquer outra coisa. Não por acaso, um dos textos mais belos e significativos de Ágnes Heller (primeira Heller) reúne argumento e título apropriado para isso, que nele, “espelho da verdade de sua época”, “portador da substância do desenvolvimento humano”, a autora via o mais típico encarnar-se e realizar-se da “missão moral do filósofo”³⁸³. Na sequência, está escrito: “Ele foi permanentemente em busca da possibilidade de um *homo moralis* [...]. Esse interesse substancialmente moral criou mais tarde a ligação e a continuidade entre a vida e as obras de Lukács em seus diferentes períodos”³⁸⁴. Na dialética de continuidade e descontinuidade em Lukács a ética constitui, de fato, um exemplo paradigmático. Como para o âmbito da ontologia, torna-se também indispensável aqui um chamado à comparação com as fases anteriores, mas de modo ainda mais entrelaçado e essencial, uma vez que a tensão pela ética faz de si mesma antecedente metodológico de toda a reflexão do pensador. Confirmação completa dessa sua relação privilegiada com a ética encontra-se, por outro lado, nas opiniões dos intérpretes lukacsianos mais instruídos. Aqueles poucos que nem estão até mesmo aqui seriamente ocupados declaram acordo à sincronia articulada de posições que remontam outra vez até aos escritos de origem: equivale dizer – como é possível encontrar em seu lugar – até os ensaios juvenis pré-marxistas (continuamente em busca de uma “ética das formas”), o chamado *Manuscripto Dostoevskij* (a teoria da “segunda ética”) e ao protomarxismo de trabalhos como *Tática e ética e História e consciência de classe*, onde, por último, a ética se identifica nem

383 HELLER, A. *Die moralische Sendung des Philosophen*, in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, cit., pp. 352-3 (parágrafos faltando na versão em inglês do texto, *The Moral Mission of Philosopher*, fasc. di “The New Hungarian Quarterly” *In memoriam György Lukács*, cit., pp. 156-67). Cf. também, no breve *Ethik-Briefwechsel* sobre Lukács entre HELLER e DANNEMANN, R. (in *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*, cit., p. 195), as palavras deste último: “Für Lukács ist – denke ich – typisch, daß er stets als Ethiker sich äussert”.

384 ALMÁSI, M. Lukács – *The Moral Philosopher: A Contribution to his “invisible” Portrait*, “The New Hungarian Quarterly”, XXVI, 1985, n. 99, p. 27.

mais nem menos com a consciência de classe do proletariado encarnada pelo partido:

A consciência de classe é a “ética” do proletariado, a unidade de sua teoria e sua práxis, o ponto em que a necessidade econômica de sua luta de libertação se converte dialeticamente em liberdade. Enquanto o partido é reconhecido como figura histórica, como veículo ativo da consciência de classe, ele se torna, ao mesmo tempo, o veículo do proletariado em luta³⁸⁵.

Inalterado – se bem que há muito latente – permanece o interesse de Lukács pela ética nos anos seguintes. O fator de descontinuidade que sucede, em estreita ligação com a virada teórica dos anos de 1930, favorecido pela urgência da luta democrática contra o perigo do fascismo, é a tendência a uma concretização cada vez mais forte da esfera ética, a uma separação cada vez mais forte entre a moral subjetiva e ética. Os estudos histórico-filosóficos que Lukács, enquanto isso, vem conduzindo esclarecem-lhe o problema também do ponto de vista histórico. Pense na ampla passagem de *O jovem Hegel* intitulada e dirigida “Contra o individualismo abstrato na ética”³⁸⁶. Ali vem defendida com paixão a crítica de Hegel – totalmente partilhada por Lukács – contra as idéias morais de Kant, Fichte, e Jacobi. A moralidade individual não esgota os problemas éticos; ética e sociedade não podem caminhar separadas, não podem separar-se. A primeira se insere no âmbito daquela “totalidade concreta coerente e continuamente em transformação”, que é a segunda, e no interior da qual apenas encontra, derivada e motivada, a sua “posição”: “O homem vivo é, de acordo com Hegel, o homem em uma sociedade concreta, e sua totalidade e vitalidade humana só pode se manifestar em conexão com essa sociedade”³⁸⁷. Entende-se bem a aversão de pensadores à Kierkegaard contra a sua concretude, contra o seu historicismo intransigente. Ética sem história, como aquela de Kierkegaard contraposta à “concepção historiográfica de Hegel”, em relação à qual

385 LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, cit., p. 54 (reimpr., p. 215; trad., p. 55).

386 LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., pp. 332 sgg. (trad., pp. 401 ss.).

387 *Ibid.*, pp. 343-4 (trad., pp. 415-6).

ele “dirige constantemente a reprovação de não ter uma ética”, são éticas irracionais, fundadas em um impulso e um entusiasmo puramente subjetivos, e totalmente indiferentes ao resultado dos comportamentos práticos postos em prática a cada vez: uma sedução, esta última, da qual não escapou nem mesmo – recorde-se – o Lukács de *História e consciência de classe*. “Mas – opõe-se agora Lukács – é possível uma ética quando o homem não é concebido como um ser social?”. Não, responde ele, exceto às custas das contradições insolúveis nas quais incorrem os pensadores burgueses clássicos:

Os pensadores, ou procuram – sem ter penetrado com o olhar as verdadeiras relações – uma sistematização filosófica da atividade humana a partir da sociedade burguesa, como fez Hegel, que emerge depois como contradição não compreendida, a antítese entre o indivíduo histórico universal e o indivíduo que serve apenas à “conservação” [...], ou se esforçam para alcançar os problemas da práxis social partindo da ética individual, como acontece especialmente em Kant e em Fichte, e na escola de Smith e Bentham na Inglaterra³⁸⁸.

É em todo caso o que um outro ensaio de Lukács, que remonta aos anos de 1930, do campo estético, define para nós: o “ideal de homem harmônico”³⁸⁹. Todas as geniais excogitações do classicismo alemão, Schiller à frente, para penetrar no emaranhado dessas contradições e superá-las através da teoria do jogo, a arte etc., pecam por idealismo utópico. Do ponto de vista ético, um verdadeiro “homem harmônico” não surge as-

388 LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit., pp. 219-20 (trad., pp. 276-7).

389 Cf. LUKÁCS, G. *Das Ideal des harmonischen Menschen im der bürgerlichen Ästhetik*, “Das Wort”, III, 1938, pp. 82-93 (reimpr. in LUKÁCS, *Probleme des Realismus*, cit., pp. 47-59, e *Essays über Realismus*, cit., pp. 299-311). Parcamente relevante, apesar de o título, o outro ensaio moscovita de LUKÁCS só há pouco editado, *Persönlichkeitsentwicklung und Sozialismus* (hrsg. von W. Jung, “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 9, 2005, pp. 11-24), que, se bem que sem data, é, dado os variados indícios internos (menção ao “movimento stachanovista”, da liquidação dos “kulaki como classe”, do discurso de Stalin para o XVII Congresso do partido) seguramente datável de metade dos anos de 1930 (“provavelmente de 1936”, destaca lá entre parêntese o curador): um discurso propagandístico pouco rigoroso, absolutamente incomparável com os desenvolvimentos dados ao conceito marxista de pessoa do último Lukács.

sim. Nutrido pelos seus estudos histórico-filosóficos, Lukács amadurece já ali a convicção de que não apenas romancismo e idealismo subjetivo utópico, mas a gama completa das pretensões modernizantes dos “filósofos da vida”, com as suas “leis individuais” repousantes sobre o culto da intranscendibilidade de todo ato singular, extemporâneo, diverso de homem para homem, perde todo o significado e estão destinados a falhar miseravelmente.

Um momento posterior, mais maduro, do desenvolvimento dessa problemática, que data do retorno de Lukács à sua pátria no fim da guerra, volta-se já especificamente ao veio da pesquisa de uma ética marxista. Como sabemos, ela se abre à insígnia da luta por uma “democracia de novo tipo”, fundada na política de “plano”. Nesse momento, nenhum plano econômico-político é possível – afirma Lukács na conferência de 1947 *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie* – “sem encontrar preliminarmente uma determinação dialética da totalidade”³⁹⁰, isto é, da principal categoria portadora do marxismo, como parte central – no sentido visto anteriormente – dos seus instrumentos conceituais. Lukács não só não a renuncia, mas se utiliza dela a fim de ilustrar melhor, do ponto de vista materialista, o nexo de causalidade e teleologia no processo de trabalho total.

Esse último – diz – por um lado, pressupõe o reconhecimento no programa de trabalho de todos os aspectos objetivos, independentemente da consciência do homem (qualidades da matéria, propriedades dos instrumentos etc.), por outro lado, a própria determinação da finalidade é um produto da situação social objetiva, do desenvolvimento das forças produtivas etc.

Uma dialética que para ele parece tão indispensável para a clareza da política do “plano”, como ele é, sob a ótica do método, o seu “fundamento materialista” (isto é, ontológico). Então, acrescenta ele:

390 LUKÁCS, *Les tâches de la philosophie marxiste*, cit., pp. 6 ss. (ed. alemã, pp. 28 ss.), onde constam também as citações seguintes; o § 4, “Problèmes d’éthique”, está nas pp. 19-24 (ed. alemã, pp. 40-4).

Todavia, não se pode obter a completa clareza a respeito dos fundamentos metodológicos do trabalho a ser feito nesse campo, sem o exame filosófico de toda a metodologia do plano. Essa metodologia funda-se, em primeiro lugar, sobre a tomada de consciência do predomínio das principais forças produtivas apoiadas no sentido democrático do povo trabalhador, em segundo lugar, no exame das leis da totalidade da economia nos seus movimentos concretos [...]. Do ponto de vista metodológico nenhum plano pode existir sem uma teleologia precisa, mas nem mesmo uma verdadeira teleologia pode existir sem o fundamento das leis objetivas e concretas da economia, sem que a base e a orientação sejam traços das condições e possibilidades políticas reais das classes e suas evoluções previsíveis.

Plano significa programa, e todo programa implica uma escolha; os homens são continuamente chamados – ainda mais os homens de uma época revolucionária, em luta pela “nova democracia” – a tomar decisões piores de consequências acerca do seu destino. Compreende-se agora porque, em correlação, amadurece em Lukács o interesse pelo tratamento daqueles “problemas éticos”, a que está dedicado o § 4 da conferência de 1947. Como em Moscou ele foi interrogado sobre a existência de uma estética marxista autônoma, respondendo positivamente à pergunta, então agora pergunta-se: “Existe uma ética marxista, isto é, uma ética peculiar ao interior do marxismo?”. A resposta soa, também nesse caso, imediatamente positiva:

Acreditamos que a essa pergunta necessita-se responder, do ponto de vista do método marxista, dizendo que a ética é uma parte, uma fase da práxis humana em seu conjunto. Importa aqui, como para a estética, romper com a pretensa autonomia, sustentada pela filosofia burguesa, das diferentes posições que o homem toma, em direção à realidade, em campos diferentes.

Se a filosofia burguesa, também progressista, “isola a ética do resto da práxis humana”, deslizando para o irracionalismo e para o niilismo (ética existencialista), o marxismo procura e encontra “na grande tradição da práxis humana [...] uma herança indestrutível para a ética marxista” (a teoria do “herança cultural” na ética). Os fundadores do marxismo,

os autores de um texto célebre como *A sagrada família*, indicaram ali o critério ético de última instância na coincidência do bem moral e interesse da humanidade³⁹¹; Lukács, sem mencioná-lo, fala igualmente, por sua vez, de um “despertar da consciência do gênero humano no indivíduo” (tema em seguida recorrente na grande *Estética* e na *Ontologia*). Cito mais uma vez por extenso da conferência de 1947:

A autoconstrução do homem tomou um modo novo, quer dizer, na esteira da corrente geral, estabeleceu-se uma ligação entre a autoedificação de si mesmo e aquela da humanidade. Nesse processo como um todo, a ética é um fator de ligação muito importante. É precisamente porque renuncia a qualquer autonomia, porque considera-se conscientemente como um momento na práxis geral da humanidade, que a ética pode se tornar um momento desse enorme processo de transformação, dessa humanização real da humanidade.

Aqui estão, sem dúvida, as antecipações de uma ética marxista em construção ao menos como projeto. (Do projeto, segundo um documento de arquivo ao qual faz menção Károly Urban, Lukács teria também informado oficialmente à direção do partido.) Outros indícios e acontecimentos do período comprovam o reconduzir-se dos seus interesses para o mesmo centro. O discurso por ele pronunciado em 1948 no encontro dos intelectuais sobre a paz mundial em Wrocław, se bem que mais perto do conteúdo aos termos ideológicos de *A destruição da Razão*, traz, no entanto, um título semelhante ao daquele inédito (provavelmente datado do período dos anos imediatamente posteriores a 1956), publicado na Hungria por György Mezei (1984), na Itália por Vittoria Franco (1989) e na Alemanha por Dannemann e Jung (1995), a saber, *A responsabilidade social do filósofo*³⁹²: é justamente o tema da

391 MEW, Bd. 2, p. 138 (trad., IV, p. 145).

392 LUKÁCS, *La responsabilità sociale del filosofo*, cit., pp. 55-74 (ed. alemã, *Die soziale Verantwortung des Philosophen*, no volume coletâneo *Objektive Möglichkeit*, cit., pp. 11-29). (Publicado no Brasil com o título *A responsabilidade social do filósofo*. In LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto (Org.) Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007). Detalhados comentários ao texto leem-se in DANNEMANN, R. *Ethik, Ontologie, Verdinglichung. Grundlinien*

responsabilidade ética que domina. Do que é dito nos dois últimos parágrafos do mesmo, sobre a novidade que para a teoria ética envolve “a entrada em cena do marxismo”, terá a devida consideração mais adiante. Aqui, a conclusão do esboço sumário concernente aos bastidores éticos do amadurecimento de Lukács, apenas enfatizou como ele, reconectando-se à teoria do “egoísmo racional” dos democratas revolucionários russos (Černyševskij) e aos desenvolvimentos dessa teoria anti-ascética no jovem Engels e em Lenin, põe em evidência a importância para a ética do fato de

que, desse modo, é substancialmente concretizada a corrente sócio-histórico na qual se insere cada vida individual, que a vida individual deve assumir, inevitavelmente, uma responsabilidade histórico-social em relação às decisões, aos comportamentos etc., e – o que é mais decisivo – que até mesmo as virtudes mais elevadas, as mais socialmente determinadas, não são contrapostas de modo ascético-dualistas ao homem “natural”, mas, em circunstâncias favoráveis, podem ser desenvolvidas organicamente a partir de suas propriedades “naturais”³⁹³.

2. Fontes e achados de uma ética ontológica

A primeira condição essencial para qualquer exposição que queira acertar de perto as contas com a ética da maturidade tardia de Lukács é redigir o inventário do efetivo material de que se dispõe. Com o trabalho emprestado à *Ontologia*, a ética como tema específico é provisoriamente colocada de lado; infelizmente, nem depois o autor teve oportunidade e tempo para voltar a ela, apesar de manter até o fim a esperança; tanto é assim que – mesmo sem necessidade de recorrer a testemunhos privados da correspondência (troca de cartas com Benseleer, com Bloch, com

der Ethik Georg Lukács' und die aktuellen Probleme "weltgeschichtlicher Totalität", in *Diskursüberschneidungen*, hrsg. Jung, cit., pp. 151 ss.; *Georg Lukács zur Einführung*, Junius, Hamburg 1997, pp. 86-8), segundo o qual “formuliert dieser Text zentrale Argumentationslinien der Spätethik Lukács’”, isto é, “bereits die Grundlinien einen marxistischen Ethik”.

393 *Ibid.*, p. 59 (ed. alemã, p. 15).

Adam Schaff e com outros colegas estrangeiros) – quem vai às páginas finais dos *Prolegômenos para uma ontologia* tropeça repetidamente em notas de rodapé, nas quais o autor confirma a sua intenção de elaborar, como uma continuação da *Ontologia*, “uma teoria histórico-social da atividade humana”, ou seja, justamente uma ética marxista.

Do projeto original permanece junto ao LAK de Budapeste, depositário do *Nachlass* lukacsiano, aquela documentação, aquele amontoado disperso de *excerpta*, apontamentos, notas extensas sobre folhas e folhetos os mais diversos, às vezes com caligrafia muito pequena, que o LAK recolheu e publicou postumamente sob o título *Versuche zu einer Ethik* (1994), com um prefácio do curador György I. Mezei datado de 1989-1990. O conjunto não forma um texto orgânico, em livre e autônomo escorrimento. Trata-se, em vez, apenas de apontamentos para uso pessoal, muito sintéticos, interrompidos, apressados, frequentemente repetitivos (mesmo porque decorrentes de grupos de fichas diversas) e, como tal, de difícil ordenamento e até mesmo fatigante leitura e decifração. O ordenamento temático do material assim como se encontra publicado, por partes que levam os títulos de “ser social”, “problemas categoriais”, “categorias da práxis”, “política”, “liberdade”, “problema de valor”, “concepção de mundo”, “religião” etc., é obra não do autor, mas do curador, que faz o possível para esclarecer as muitas referências enigmáticas de Lukács, suas alusões infinitas a seus próprios escritos ou de outros, trazendo em nota, sempre que possível (graças ao uso dos volumes da biblioteca pessoal de Lukács, também conservada pelo LAK), todos os passos que o texto retoma de vez em quando como referência; de modo que as notas vêm a ocupar sozinhas uma centena de páginas, mais do que um terço do texto no seu conjunto. (Seria então aqui muito mais indispensável um índice dos nomes e dos argumentos, que, ao contrário, infelizmente, falta. Relato o incidente filológico por meio do qual Buonaiuti figura tanto no texto quanto na bibliografia do apêndice como *Bounaiuti*.)

Nem todas as partes das *Versuche* têm, claro, a mesma importância. Como adverte o curador, por constituir seu núcleo principal são

os chamados *Zusammenstellungsversuche*, que determinam a ordem das outras *Zettelnotizen*, fornecendo, ao mesmo tempo, os pontos temáticos de articulação. Sob as partes de abertura (“ser social”, “problemas categoriais”) encontram-se reagrupadas notas onde não aparece nada ou quase nada de novo em relação à *Ontologia*; tanto nesta como naquela permanece decisivo em Lukács o princípio que escandalizava ao máximo os alunos rebeldes da “Escola de Budapeste”, a saber, aquele que reconhece na economia o “momento predominante”, atribuindo a esta a “prioridade ontológica”. A ética pressupõe de fato um fundamento de ordem ontológica “Não tem ética sem ontologia” (*Keine Ethik ohne Ontologie*), significa – a refutação da impositação ética de Kant – uma fórmula capital das *Versuche*, circulante há já algum tempo na literatura crítica desde que antecipada, além de duas notas do próprio Mezei³⁹⁴, das pesquisas paralelas do arquivo de Ernest Joós e Tertulian³⁹⁵; impossível “pôr o ético” (*Ethisches zu setzen*) prescindindo da correlativa “situação do mundo” (*ohne Weltzustand mitzusetzen*)³⁹⁶. Os “problemas categoriais” adquirem uma relevância já mais originariamente pronunciada quando se conectam à esfera da práxis³⁹⁷, embora nos deparemos aqui – bem mais, nas partes referentes à “necessidade religiosa”³⁹⁸ – com frases, formulações e constelações temáticas muito familiares aos leitores da *Estética* e da *Ontologia*: desde o conceito de “afastamento das barreiras naturais” até aquele de “homem inteiro” *versus* “homem inteiramente empenhado”, do trabalho como modelo de toda prática social à relação ontológica entre causalida-

394 MEZEI, G. I. *Lukács György filozófiai etikájához* (Para uma ética filosófica in G. Lukács), “Világosság”, 1985, n. 11, pp. 679-85; *Zum Spatwerk von G. Lukács*, cit., pp. 37-9.

395 JOÓS, E. *Lukács's Last Autocriticism: The "Ontology"*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1983, p. 42; *Alienation in George Lukács's Ontology*, no vol., sob seus cuidados, *George Lukács and His World: A Reassessment*, Peter Lang, New York-Bern-Granjfurt a.M. 1987, p. 105; TERTULIAN, N. *Le grand projet de l'Éthique*, “Actuel Marx”, n. 10, 1991, p. 88. (Publicado no Brasil com o título *O grande projeto da ética*; tradução de Lúcio Flávio R. de Almeida. São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. 1, 1999, pp. 125-138).

396 LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., p. 117 (a formulação *Keine Ethik ohne Ontologie* está na p. 110).

397 *Ibid.*, pp. 67 ss

398 *Ibid.*, pp. 86 ss.

de e teleologia; já que precisamente sob o fundamento dessa relação se desenvolve, através de atos de consciência, através das escolhas teleológicas entre alternativa, a esfera social onde a ética acampa também.

Mas, para a ética, por sua vez, obras sistemáticas como *Estética e Ontologia* são minas valiosas de achados, de ideias lançadas lá a título de sondagem ou de antecipações não desenvolvidas. Se o nexos entre estética e ética corre como um ininterrupto fio vermelho ao longo de toda a obra de Lukács³⁹⁹, na *Estética* madura é em muitos lugares tematizada expressamente. Depois que Lukács discorre ali sobre a “missão da arte como memória da humanidade”, levanta “a questão do dever-ser no reflexo mimético-evocativo da realidade nos seus efeitos adequados”, pois ele vem imediatamente acompanhado de explicações: “Os problemas que tratamos por último já são intrinsecamente, de natureza ética”⁴⁰⁰. Isso acontece, em seguida, mais uma vez, quando a discussão se ocupa de complexos categoriais como a categoria da particularidade, o problema artística do agradável e da beleza natural, a elevação da subjetividade criativa do nível do humano universal, onde mais estreitas e pronunciadas se fazem as relações entre as duas esferas e também se manifesta a existência de um terreno comum a elas: permanece naturalmente firme que, em razão da autonomia recíproca delas, o “deve ser” de uma não possui a mesma validade nem o mesmo significado que tem para a outra (amoralidade da arte, *aufgehoben* apenas da catarse).

Não menos significativas que na *Estética* são as antecipações éticas da *Ontologia*. Toda vez que ela põe em causa o indivíduo, principalmente no capítulo da parte sobre reprodução concernente “A reprodução do homem na sociedade”⁴⁰¹, a insurgência no comportamento dos conflitos éticos e de valores próprios à esfera ética, se não são aqueles que dominam a discussão, devem vir ao menos evocados. E também aqui, como

399 Cf. TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., pp. 53-4; *Le grand projet de l'Éthique*, cit., pp. 85-6.

400 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., I, p. 516 (trad., I, p. 475).

401 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, pp. 227 ss. (trad., II/1, pp. 256 ss.).

em todos os outros casos do tipo, Lukács evoca para simples indicação, remetendo o núcleo da questão para uma discussão posterior.

Com tudo isso, permanece, portanto, verdadeiro que a prometida ética não existe. O rascunho das *Versuche* não remedeia, já que não tem certamente o posto de uma ética. Em suma, o que é isso? Justamente, apenas um rascunho. Demasiadas lacunas argumentativas que são encontradas ali, muitas as omissões, muitas as indicações apressadas ou as anotações provisórias ou os simples lembretes, sob a forma de lista de temas a serem desenvolvidos (com referência a “notas especiais” em seguida não redigidas ou não investigadas), uma vez que, o texto poderia realmente aspirar a preencher as lacunas deixadas no campo ético da *Ontologia*. Espontâneo e inevitavelmente para todos os seus leitores o lamento que as circunstâncias tenham impedido Lukács de retomar os apontamentos, de articulá-los e de dar-lhes forma orgânica, portanto a *tentamen* ética documentada no rascunho – como foi em suas intenções originais – até o grau de uma elaboração sistemática completa, comparável com a *Estética* e com a *Ontologia*. Porque não é parte entre as tarefas do historiador preencher as lacunas de seus objetos de estudo, aqui não se poderá fazer mais que raciocinar brevemente sobre o conteúdo do raro material existente.

Acerca da questão referente à razão do vazio deixado por Lukács, já abundantemente especulado na historiografia, abundante em uma série de respostas diferentes: das constatações simples e neutras (que Lukács não teve tempo suficiente para dispor, que a coisa se prolongou por muito tempo etc.) a hipóteses problemáticas (que não pôde porque não quis, que não quis porque já não lhe parecia mais necessário) até excogitações e especulações tortuosas, incluindo a ideia de uma impossibilidade dependente das contradições internas de sua doutrina. Algum exemplo menos genérico e anônimo, por isso, sintoma dos humores obscuros da historiografia, creio, convém fazê-lo. Tomemos, em primeiro lugar, o caso do grupo de alunos dirigidos por Lukács, passados a adversários dele, os quais contestam todos juntos, juntamente com a construção ontológica completa, todo o projeto ligado a ética. Aquela mesma Heller, no início,

presa, como sabemos, ao exagero acerca da “missão moral do filósofo”, Lukács “filósofo da ética” por excelência e assim por diante, retornando muito mais tarde, depois de suas experiências de exílio, orgulhosa de finalmente poder ensinar nas universidades norte-americanas, do Lukács ético não tem em conta senão as páginas de *História e consciência de classe*, onde critica que “uma fé cega” (no proletariado, no partido) toma nele “o lugar da reflexão e da compreensão”⁴⁰²: como se, de fato, aquelas páginas fossem a sua última (além de inconveniente) palavra sobre a questão.

A mesma coisa, ou quase, acontece com a italiana Vittoria Franco, curadora da versão italiana de um texto de Heller e sua intrépida e excessiva apologista. Ela também começa muito seriamente, com boas pesquisas no arquivo, boas edições de textos de Lukács, uma série não pequena, entre 1985 e 1989, de ensaios críticos sobre os fundamentos marxistas de sua pesquisa sobre a ética, assim como expressas nas últimas obras sistemáticas: já que – escreve, nesse momento, justificando “a importância do seu ponto de chegada metodológico e teórico”, do modelo paradigmático de ética fornecido por Lukács – “só a completa posição ontológica da maturidade permite-lhe dar corpo a uma concepção ética coerentemente imanente, despojada de qualquer referência ao formalismo, ao transcendentalismo ou à religiosidade, aos quais as soluções precedentes dificilmente podiam escapar”⁴⁰³. Em seguida, mudado o vento, muda repentinamente de registro também a imposição de análise. No novo clima de liquidação depreciativa do socialismo e

402 HELLER, Á. *L'eredità dell'etica marxiana*, in *Storia del marxismo*, cit., IV, p. 504; da sua agora total desfiliação do marxismo bem atesta a frase: “a filosofia moderna deve muitíssimo à teoria da ética da comunicação de Apel e Habermas” (p. 509). De uma aluna de Lukács transformada em pós-moderna, que considera *História e consciência de classe* “um clássico” e a *Ontologia* “um desastre”, não é naturalmente de se esperar compreensão para a ética marxista madura do mestre, em relação ao que seu julgamento se torna *tranchant* a ponto de dizer isso: “Lukács não tinha a menor idéia da ética” (*Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà*, entrevista a cura di Franco, V. “Iride”, VIII, 1995, n. 16, pp. 552-3).

403 Cf. FRANCO, V. *Riflessioni sull'etica di G. Lukács*, “La Politica”, I, 1985, n. 3-4, pp. 37-8; *Ética e ontologia em Lukács*, “Critica Marxista”, XXIV, 1986, n. 4, p. 150; *Introduzione a LUKÁCS, La responsabilità sociale del filosofo*, cit., p. 9.

do marxismo, o marxista Lukács não só não serve mais, como perturba; e, se quer fazer carreira (como a Franco quer fazer e faz), necessita-se colocá-lo sem mais à parte, cancelá-lo. Então, publicando alguns anos depois um livro sob o título *Ética possível*, a autora não inclui senão um ensaio sobre o jovem Lukács⁴⁰⁴, mas silencia sobre a ética do Lukács maduro (marxista): uma ética, esta última, que claramente não é mais parte nem mesmo entre as categorias modais da possibilidade; no *no plus ultra* para a ética aparecem agora os dois metavalores, “a responsabilidade e o respeito recíproco”, que “consentem a pluralidade das escolhas e a diferenciação das soluções para os conflitos éticos”⁴⁰⁵. Que extraordinária metamorfose “filosófica” não engendram sempre as ambições de carreira! A quais reviravoltas não nos adaptaríamos nunca a fim de receber crédito junto aos novos padrões (a Heller, junto aos americanos)!

Explicações alternativas, extraídas diretamente de fora da natureza intrínseca da doutrina, fornecem outros intérpretes sobre o motivo da condução fracassada à conclusão do projeto lukacsiano de uma ética. Assim Fariborz Shafai, responsável por um dos raros trabalhos monográficos sobre a *Ontologia* de Lukács, acredita que é precisamente o extenso desenvolvimento tomado pela formulação ontológica a tornar a ética desnecessária. Cresceu em Lukács “a necessidade de escrever não apenas um capítulo introdutório à ética, mas sim uma *Ontologia do Ser Social* completamente estruturada”, segue-se daí que a ética deve “vir suplantada por uma ontologia, a fim de encontrar o seu próprio lugar”⁴⁰⁶. (Suplan-

404 Refiro-me ao ensaio *L'etica della bontà tra Kierkegaard e Dostoevskij. Il giovane Lukács*, in FRANCO, V. *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, pp. 135-57.

405 *Ibid.*, p. 18. Observe que não escrevo essas coisas agora pela primeira vez. Já as escrevi como crítica às *Versuche* de Lukács (*Lukács sull'etica*, “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXV, 1996, p. 113n.) e, à sua chegada, o livro da Franco (*Asterischi librari*, “Marxismo oggi”, IX, 1996, n. 3, pp. 155-6). A crítica posterior de FONNESU, L. à *Etiche possibili* (“Giornale critico della filosofia italiana”, LXXVII, 1998, p. 151) me dá, sobre o ponto, completa razão; enquanto julga muito pouco “possível” a ética do jovem Lukács, o autor declara compreender ainda menos “por que essa ‘ética da bondade’ deva suplantiar a investigação do Lukács maduro, substituindo-a realmente como ética ‘possível’”.

406 SHAFAI, *The Ontology of G. Lukács*, cit., p. 121.

tação da ética através da ontologia: mais adiante veremos que o autor, tratando do “dever-ser”, termina por refutar tal asserção.) Na mesma medida conjectural e surpreendente, a tese de Mészáros (ainda assim redigida sempre sem reconsideração nem hesitação em conformidade com o marxismo), segundo o qual, para a doutrina professada por Lukács a ética constituiria um *impasse* insuperável. A fracassada realização do projeto lukacsiano parece para ele, mais do que uma promessa não cumprida, a consequência de um desígnio apenas utópico (“utopismo ético”), um sonho impossível de realizar: problemático desde a sua primeira concepção, em meados dos anos de 1950, improdutivo, resignado e ruinoso nas fases subsequentes, não tratando a ética como se convém, sem uma preliminar e radical “crítica da política”, intratável nas circunstâncias dadas (stalinismo, socialismo de tipo soviético)⁴⁰⁷. Portanto, repete Mészáros, em *Para além do Capital*, o quanto ali mesmo recorda de ter tido a oportunidade de dizer pessoalmente a Lukács durante a fase de gestação do projeto:

Recordo aqui uma conversação que tivemos no verão de 1956, durante a qual Lukács veio me falar sobre seu projeto de finalmente escrever a sua *Ética*. Fiz-lhe observar que jamais seria capaz de escrevê-la, porque o levantamento dos problemas espinhosos da ética exigiria, em sua condição preliminar, a realização de uma crítica radical da política pós-revolucionária; e isso era, de fato, impossível nas circunstâncias da época⁴⁰⁸.

Portanto, independentemente da extrema variedade de motivos que ditam essas várias “explicações” e do desnível de qualidade e profundidade dos argumentos que as sugerem, nenhuma delas resulta, me parece, realmente convincente. Nenhuma confronta Lukács tendo em conta, adequadamente, as fontes e os achados do modelo ontológico da

407 Cf. MÉSZÁROS, I. *Lukács' Concept of Dialectic*, cit., pp. 81-2; *The Legacy of Marx* [1992], in *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, ed. by P. Osborne, Routledge, London 1996, p. 51; *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition*, Merlin Press, London 1995, pp. 399 ss. (Este último publicado no Brasil com o título *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*; tradução Paulo Cesar Castanheira, Sergio Lessa; 1.ed. revista, São Paulo: Boitempo, 2011).

408 MÉSZÁROS, *Beyond Capital*, cit., p. 407.

ética proposto por ele; nem se justificam as suspeitas de que a formulação da “ética como mediação” desperta em Mészáros, em primeiro lugar, porque ela – veremos – não tem o sentido renunciador e comprometido que Mészáros a atribui, e, além disso, porque, como teoria, a ética não tem por si nada que ver com a teoria da política. Com respeito ao desígnio ético de Lukács, poder-se-ia argumentar com similar atitude de rebaixamento ou difamação, ou não argumentar de modo algum, silenciando, se os materiais que nos restam dela fossem descarnados, desconexos ou contraditórios. Mas, o oposto é verdadeiro. A ética como teoria, Lukács não a constrói, nem mesmo fornece uma estrutura externa dela, mas daí carrega as razões que nos justificam. E o faz com grande paixão (não menos certo, tudo ao contrário, que a ênfase celebrada tão na ética da juventude, tanto protomarxista quanto pré-marxista), com grande clareza de propósito, com grande coerência de princípios e de antecipações, por fragmentárias que elas sejam. As palavras de Tertulian removem todas as dúvidas, por isso, não admitem réplicas:

 Todavia, seria precipitado concluir que o filósofo deixou ao estado de simples projeto um empreendimento que ele tinha tão no coração. Se não foi bem-sucedido em construir o conjunto, não parou de recolher os materiais. As preocupações éticas, frequentes em sua obra, permitem reconstruir as linhas gerais dessa construção incompleta; existe uma *ética in nuce* de György Lukács, que se pode deduzir a partir dos numerosos textos onde o filósofo deu corpo a um projeto não realizado como um todo acabado⁴⁰⁹.

Um esforço construtivo, um projeto que, graças ao aporte das obras sistemáticas de Lukács, guarda lugar na unidade do todo: mesmo que seja naturalmente para recordar sempre, isso sim, que neles vêm delineados apenas os fundamentos ontológicos generalíssimos da via marxista para a ética e para o conceito de pessoa: via cujas articulações essenciais tentarei agora sintetizar, concentradamente, nos limites permitidos pelas fontes.

409 TERTULIAN, *Le grand projet de l'Éthique*, cit., p. 81.

3. Sobre a teoria e o papel da ética segundo a ontologia marxista

Estética, ética e ontologia formam em Lukács um complexo problemático unitário, desde a gênese unitária. Acerca dessa gênese, o que já foi dito para a ontologia vem, portanto, repetido, ao nível de um grau de ser superior, também para a ética. É justamente graças a esse pano de fundo, a esse firme enraizamento da teoria sob no terreno ontológico, que Lukács pode fazer importantes avanços também em relação ao esclarecimento dos problemas éticos e pode, dentro do seu âmbito, apontar persuasivamente a via marxista ao conceito de pessoa. O que significa a formulação *Keine Ethik ohne Ontologie*? Em que sentido a ética pressupõe um fundamento ontológico? É uma consequência da aceitação, a título de prioridade, da teoria materialista marxiana da objetividade, consequência já registrada na ontologia, que a objetividade, a base material, seja o fundamento também do giro de problemas do ser social em todo o seu âmbito, incluindo aquelas determinações de valor relativas à ética. Estamos, de fato, com a ética, já no âmbito dos problemas de uma ontologia de segundo grau, ao nível do que Lukács chama justamente “segunda natureza”: onde a objetividade primária é elevada a nova formação, a objetivação de caráter social. Nas *Versuche* ele anota: “Passagem efetiva da objetividade ao comportamento (ontologicamente inseparáveis um do outro), mas sem supressão da objetividade real”⁴¹⁰. O âmbito que a ética abarca é a práxis consciente dos homens, enquanto ela articula-se e regula-se segundo princípios. Guia-se com ela, porém, para além do simples “dever-ser” concernente ao indivíduo. Desde a época do seu protomarxismo (*História e consciência de classe, Moses Hess*) Lukács insiste que “a práxis da ação individual” restrita ao “dever-ser”, no sentido de Kant, “não pode ser mais que uma práxis aparente”, incapaz “de sacudir os fundamentos da realidade”; e, contrapondo-se a Kant, com todas as ressalvas necessárias, “o realismo de Hegel”, adverte que não o “dever-ser”, construção apriorística vazia escancarada sobre um futuro utópico, mas “a dialética verdadeiramente histórica” do presente é somente o que “pode revelar em toda sua concretude aquilo que é processual em toda objetividade, dado que o presente mostra de

410 LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., p. 80.

modo mais evidente a unidade entre o resultado e o ponto de partida do processo”⁴¹¹.

Com isso permanecemos, obviamente, ainda na antessala do problema ético da práxis, um problema longe de chegar à solução em Lukács antes da virada ontológica. A ética devidamente compreendida não se esgota nem, por um lado, na subjetividade do “deve-ser”, nem, por outro lado, em uma práxis identificada com a “filosofia da ação” de tipo jovem-hegeliano ou “socialista real”; vale para ela a consequência de permanecer apenas no nível estático-contemplativo. Entre os dois extremos, o *tertium datur* – mais uma vez vigorosamente reivindicado pela *Ontologia* – é o reconhecimento daquele aspecto ineliminável e intransferível de toda práxis à pretensão ética que é o seu componente social. Naturalmente, como disciplina que regressa ao modo de outras (do direito à política, da estética à moral) no âmbito do ser social, também a ética é elaborada e estudada através do sistema categorial que lhe é próprio. A sua característica mais importante consiste, em todo caso, nisso: que ela também dispõe, portanto, como as outras, de seu próprio “meio homogêneo”, mas, estando ela por essência “em ação recíproca com o mundo heterogêneo circundante”, não em seu campo específico; além do reconhecimento da “autonomia relativa” que pertence a ela, em relação às outras esferas singulares de ser social, o homem não está sempre envolto na sua inteireza, como *ganzer Mensch*⁴¹². Em geral – Lukács explica melhor em outro lugar –, a práxis ética não se mostra como algo definitivo e separado do circuito total da vida humana, das ações humanas:

Já que, se nos campos do conhecimento e do reflexo, bem como naquele da arte, a teoria tem a ver com formações ideológicas que [...] se constituem de “esferas” particulares [...], não acontece o mesmo no campo da ética, onde o pensamento tem como objeto não uma “esfera”, mas o conjunto das ações humanas de natureza social, juntamente com a substância real, estrutura etc. devem diferir qualitativamente daquelas dos campos onde – como na ciência ou na arte – é a presença de operações es-

411 LUKÁCS, *Moses Hess*, rist. cit., pp. 652-3 (trad., pp. 260-1).

412 Cf. LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 70, 109, 114.

pecíficas que dá origem a esferas sob a forma de ideologias postas frente à realidade⁴¹³.

Existe, então, uma autonomia da ética? Sim e não. Não, se se entende a ética como “ciência autônoma” no sentido da filosofia burguesa, uma ética “pura”, desconectada da realidade das suas conexões sociais; se, por outro lado, faz-se referência, ao invés disso, à práxis ética, à sua teoria, que também esta, para operar a separação da ética das outras disciplinas, fixando e definindo a essência da mesma, ela não pode também não se servir de critérios homogeneizadores. Além das transições inevitáveis que se dão entre as esferas pertencentes ao complexo ontológico unitário do ser social, sendo a realidade vivida pelo homem unitária, epistemologicamente, não cancelam jamais as suas distinções e os seus respectivos limites. Isso se aplica tanto para a unidade/distinção de ética e de estética como para a unidade/distinção de ética e moral. Mesmo com todos os seus vários ganchos, todas as suas convergências, correspondências etc., estética e ética são fundamentalmente divididas; por isso a resolução da unidade da primeira como um reflexo da realidade (“unidade sensível-concreta de externo e interno, de conteúdo e forma”) se contrapõe ao próprio real, dualista, da segunda, fundada sobre prescrições:

A ética, por sua essência, contrapõe imperativos à pessoa privada da vida cotidiana. Quanto mais a moralidade ou a ética tendem a fazer com que o indivíduo reconheça os seus imperativos como obrigações interiores, voluntárias (e precisamente nisso elas se desenvolvem como moralidade ou ética, em contraposição ao direito, ao costume, às convenções etc.), tanto mais claramente a personalidade que age se revela ser dividida: o imperativo moral ou ético interiorizado deve traduzir-se em ato por vontade autônoma do indivíduo, superando as resistências que lhe opõem os afetos, os preconceitos etc. do próprio indivíduo⁴¹⁴.

413 Do prefácio de LUKÁCS à sua seleção de escritos *Utam Marxhoz*, cit., I, pp. 15-6 (trad. francesa, pp. 20-1).

414 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, pp. 577-8 (trad., II, p. 1339).

Não menos forte é a diferença de princípio entre ética e moral. O centro nevrálgico de todas as suas formulações tem como *Leitmotiv* o processo de transcendência de uma (moral) em direção à outra (a ética), embora ela não possa nunca se converter em uma *Aufhebung* absoluta⁴¹⁵. A ética está, de fato, além da moral, como categoria que a integra e a supera, sobre o terreno da concretude prática, da realidade humanamente concreta. Lukács dá um exemplo disso, motivado e próximo ao campo artístico, tratando de *Minna von Barnhelm* de Lessing⁴¹⁶, drama que se funda precisamente sobre o “converter-se incessante da moral abstrata em uma ética humanamente concreta, individualizada, resultante, de tempos em tempos, da situação concreta”. Evidente também aqui, para o esclarecimento dessa dialética entre moral e ética, a influência do realismo antikantiano da lição de Hegel. Com Hegel, Lukács sustenta o caráter historicamente progressivo da transgressão dos imperativos: isto é, não só isso, contra a refutação de Kant, “os imperativos e as proibições morais gerais entram em oposição entre si”, gerando conflitos, mas que propriamente dos conflitos deriva o ultrapassar dialético da moral na ética:

Eles formam uma questão central e ineliminável de toda a existência humana social [...]. O conflito se torna agudo apenas quando aos homens são postas alternativas entre sistemas morais em luta entre si, são forçados e dispostos a fazer uma escolha e tirar delas todas as consequências. Então – no conflito – a esfera moral supera a si mesma⁴¹⁷.

Justamente pela via da sua concretude, a ética se constitui no terre-

415 Cf. LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 69-70, 113, 129.

416 LUKÁCS, G. *Minna von Barnhelm*, no seu volume *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., pp. 21-38 (Além disso, na revista “Kortárs”, 1964, n. 5, pp. 774 ss., e “Akzente”, XI, 1964, n. 2, pp. 176-91; reimpr. in *Gotthold Ephraim Lessing*, hrsg. von G. und S. Bauer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, pp. 427-47); trad. di F. Codino, “Belfagor”, XIX, 1964, pp. 501-16, que aqui cito de LUKÁCS, *Scritti sul realismo*, cit., pp. 161-79.

417 *Ibid.*, pp. 24-5 (trad., pp. 166-7). Como observa Cases, através da figura de Tellheim, deuteragonista do drama, vem “brilhantemente discutida a complicada problemática do estoicismo no Iluminismo alemão e em Lessing”, e vem ilustrada e firmada “a relativização da moral estoica mediante a ética” (CASES, C. *Über Lessings “Freigeist”*, in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, cit., p. 387).

no onde se torna decisivo o contraste entre imanência e transcendência. Tanto a *Estética* quanto a *Ontologia*, ali, insistem em mais lugares, em mais sentidos e com abundância de detalhes. Aqui me limito à referência às etapas em que, insistindo sobre a função emancipadora da arte de todo vínculo religioso-transcendente, Lukács mostra como culminância na “mundanidade (*Welthaftigkeit*) da ética” essa orientação à imanência que a estética já exhibe⁴¹⁸. Ela porta-se ideologicamente atrás da convicção de que em todas as comunidades humanas os imperativos morais funcionam apenas e até que são imanentes ao mundo, que todo “deve ser” socialmente consequente se rege sobre uma regulamentação e cujos princípios não vêm de fora, mas da estrutura intrínseca, do “em-si objetivo” das próprias comunidades. Já vital em forma onnicomprensiva durante a idade clássica (Aristóteles, Epicuro), recuperado ideologicamente no curso da idade moderna (Maquiavel e Hobbes, Spinoza e Goethe), o espírito de tal ética da imanência em sentido marxista impõe escolhas precisas: a luta sem quartel contra todas as ideologias de natureza espiritualista ou transcendente, inclusive aquela mistificada forma de transcendência que é o “ateísmo religioso”(tese já muitas vezes demolida por Lukács em seus estudos de história da filosofia e da literatura, especialmente em *Feuerbach e a literatura alemã*, no *Grande Hotel Abismo*, em *A destruição da Razão*, no *Significado atual do realismo crítico*), a superação e a destruição materialística da ideologia da transcendência e, além disso, como traço marxista específico, uma concepção do imanentismo (do materialismo) não mecanicista, mas dialética.

Aos nexos categoriais estabelecidos da *Ontologia* rementem também ao que Lukács diz acerca de outro delicado problema em questão: a gênese das determinações éticas de valor⁴¹⁹. O tipo de práxis humana

418 Aqui me refiro, em particular, a LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, pp. 835 ss., 850 ss. (trad., II, pp. 1569 ss., 1582 ss.).

419 Acentuando devidamente consonâncias e discrepâncias de Lukács com Nicolai Hartmann, Tertulian vai longe para argumentar que a *Ontologia* tem “como fundamento uma teoria dialética da *Entstehungsgeschichte* dos valores” (TERTULIAN, *Gedanken zur Ontologie*, cit., p. 157; trad., p. xx).. De pouca utilidade, sobre o problema em questão, os ensaios do volume de HELLER, Á. *Per una teoria marxista del valore*, Editori Riuniti, Roma 1974, volume que, enquanto enfrenta-o explicitamente, não dá

que interessa à ética é o agir na base de princípios derivados de posições teleológicas conscientes, as quais pressupõem, por sua vez, como sua condição indispensável, a liberdade de escolha entre alternativas. Não há teoria da ética que prescindida da liberdade; essa categoria se tornou central no mundo burguês moderno tanto sob a ótica social (desde a Revolução Francesa), como sob a ótica filosófica (a partir da ética de Kant), e no marxismo vem recolocada em seu devido lugar, no quadro da realidade histórico-social, diferente em cada caso a que se refere. A junção com o social, em vez da pressuposição de uma liberdade abstrata, de uma sua “sublimidade” fictícia, começa - temos visto - já com Hegel. Dúbia, problemática, continua, todavia, a teorização, a causa, mais uma vez, da natureza logicista (idealística) dos seus procedimentos argumentativos. Semelhante injustificada preeminência do modelo hegeliano da lógica mantém, segundo Lukács, o tratamento que Engels faz da relação liberdade-necessidade. Mas ele recoloca sobre os pés, no sentido materialístico, a formulação idealista de Hegel, segundo a qual a liberdade seria a “verdade da necessidade”, a necessidade “compreendida”, interpretando-a como clarificação dos nexos operantes no processo objetivo do trabalho:

A liberdade – escreve no *Anti-Dühring* – não consiste no sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade, ligada a esse conhecimento, de fazê-las agir segundo um plano para um fim determinado [...]. A liberdade consiste, portanto, no domínio de nós mesmos e da natureza externa fundado sobre o conhecimento da necessidade natural: ela é, por isso, necessariamente, um produto do desenvolvimento histórico⁴²⁰.

uma resposta completa nem mesmo para o problema do “lugar da ética no marxismo” (pp. 185-95).

420 MEW, Bd. 20, p. 106 (ENGELS, F. *Anti-Dühring*, trad. di G. De Caria, Rinascita, Roma 1955, p. 127). (Publicado no Brasil com o título *Anti-Dühring*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990). Cf. também SÄUBERLICH, W. *Friedrich Engels und das Problem der Freiheit*, in *Philosoph der Arbeiterklasse. Friedrich Engels 1820-1970. Beiträge*, hrsg. von A. Kosing/F. Richter, Dietz Verlag, Berlin 1971, pp. 253-6; e para as observações críticas que seguem (recentemente, respostas também de LESSA, S. *Lukács: ética e política*, Argos, Chapecó/BR 2007, pp. 84 ss.), LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, pp. 259-60, e II, pp. 102 ss.

Mas, mesmo que com essa “inversão materialística” de Hegel, Engels não se livra mesmo que ao fundo da estrutura lógica do seu sistema. Escapa-lhe a importância exagerada, logicisticamente enriquecida, que, precisamente por exigência da sistemática Hegel, confere à categoria da necessidade. Marx comporta-se muito mais livremente do que ele em relação a Hegel. Está nos princípios da ontologia marxiana, assim como Lukács a interpreta, uma gama muito mais indefinida de nexos entre as categorias postas aqui em causa, uma concepção mais articulada de liberdade, posta em relação com todo o campo das categorias modais. Esgotá-la ao invés por inteiro, como faz Engels, na necessidade “comprimida” significa restringir o campo de possibilidade, de escolhas entre alternativas, que o próprio real abre ao homem no ato do processo de trabalho.

Dois corolários importantes, em estreita relação entre si, derivam daqui para a ética: primeiro, que no processo de trabalho é também buscada a gênese das determinações éticas de valor; segundo, que através do papel que tem a categoria ontológica da teleologia, a ética veio a se tornar, não muito diferente de outras objetivações superiores, no quadro da perspectiva racionalista defendida pelo sistema marxista do conhecimento. A passagem do homem biológico à esfera do ser social implica por si, como momento categorial determinante, o aparecimento de fatores axiológicos, ou seja, de uma práxis caracterizada – segundo os ditames da *Ontologia* – pela categoria do “dever-ser” (*vom Sollen*). Ora, o “dever-ser” de toda atividade humana concreta está no reconhecimento de que o agir correto depende não da obediência a uma norma preconcebida, transcendente, mas da valorização de finalidades escolhidas em relação com a práxis social de trabalho. Refutando, em certo sentido, a sua própria tese da superfluidade de uma ética ontológica após a *Ontologia*, eis como Shafai descreve – justamente de outro modo – essa ontologia do “dever-ser”:

Longe de começar com um conceito abstrato, desmaterializado do dever-ser como categoria moral, Lukács dá à norma do dever-ser o carácter específico de teleologia do trabalho posta, por meio da qual, uma colocação teleológica de finalidades em ato, a natureza do dever-ser, é postulada antes da sua realização material [...]. O que se “deve” produzir é, portanto, estruturalmente inerente ao contexto teleológico do processo do trabalho⁴²¹.

Vê-se claramente que: a teleologia ontológica do trabalho funda – não suplanta – a ética. Ela é anterior apenas no sentido de que orienta na direção da descoberta de determinações éticas de valor. Depois disso, a ética atua por conta própria, a nível superior. Uma vez que, ela se encontra sempre, por sua natureza, localizada diante de alternativas, na verdade, de um horizonte de alternativas potencialmente infinitas e, além disso, de alternativas continuamente cambiantes, a concretização de suas escolhas ocorre cada vez de novo, com a escolha de finalidades, e cujos valores são a resultante das forças em movimento de uma situação histórica dada, de seus encontros e confrontos, conflitos sociais, etc.; portanto, de modo algum, o êxito irracionalista de um relativismo ético sem princípios. Lukács adverte claramente sobre interpretar “a polaridade alternativa entre válido e inválido” no sentido voluntarista ou subjetivista. Subsiste, na verdade, uma interdependência contínua entre fundamento objetivo ontológico, avaliação e criação de valores de carácter social:

Nós acreditamos que: a necessidade social pela qual os valores são postos é com igual necessidade ontológica, ao mesmo tempo, pressuposto e consequência do carácter alternativo dos atos sociais dos homens. No ato da alternativa está necessariamente contida também a escolha entre o que tem valor e o que é contrário ao valor ...⁴²²

Hipótese da “tragédia da cultura”, no sentido da sociologia da era

421 SHAFI, *The Ontology of G. Lukács*, cit., p. 167.

422 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, p. 677 (trad., I, p. 390).

do imperialismo (Simmel) ou suposições axiológicas agnósticas do tipo: “impossibilidade de sustentar ‘cientificamente’ tomadas de posições práticas” (Weber, mas também Rickert, Croce, os pragmatistas etc.) são, no seu marxismo, portanto, rejeitadas e superadas. Analogamente, o mesmo se aplica ao dilema weberiano entre ética da intenção e ética da responsabilidade (“Scheinantinomie von und Gesinnungsund-Folgeethik”, definem-o as *Versuche*⁴²³), resultando cada vez mais indispensável para o marxismo a permanência de ambos os polos: por um lado, enquanto a posição da intenção teleológica de cada ação vale na ética como pressuposto necessário mas não decisivo, se não vem acompanhado pelo processo de causação dos efeitos correspondentes; por outro lado, na medida que, não se dão jamais os efeitos de relevância ética, que não resultam em posições teleológicas, em escolhas precisas e prioritárias de ordem ética.

Essa gênese imanente dos valores de escolhas conectadas com a ininterrupta mudança do *status* do real comporta inevitavelmente, ao mesmo tempo, a objetividade e a historicidade. Sua objetividade repousa no fato, que se pode deduzir pela *Ontologia*, de que elas são componentes “movidos e moventes” do desenvolvimento da sociedade. Onde o desenvolvimento econômico provoca uma mudança da estrutura social, verificam-se também, igualmente, mudanças qualitativas nas suas esferas extraeconômicas, incluindo a esfera dos valores éticos. Mas – como sabemos que o método marxista ensina – essa determinação histórica dos valores, essa sua relatividade, ela é também apenas relativa.

Com efeito – explica Lukács – não obstante sua diversidade, os valores não-econômicos não constituem uma variedade desordenada de meros fatos singulares simplesmente ligados ao próprio tempo. Porque a sua gênese real, embora desigual e contraditória, tem lugar a partir de um ser que se desenvolve segundo um processo – em última análise – unitário e porque podem se coagular em autênticas posições de valor apenas

423 LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., p. 117. Para a já anterior prospecção e solução do dilema, cf. também o seu ensaio *La responsabilità sociale del filosofo*, cit., pp. 59 ss. (ed. alemã, pp. 15 ss.). Por sua parte, *Estetica e Ontologia* encontram-se aí rapidamente acima.

as alternativas socialmente típicas e significativas, para o polo oposto o pensamento regulador é induzido a homogeneizá-los em um sistema construído apenas no nível do pensamento, regulado segundo formas lógicas⁴²⁴.

A essa “falsa antinomia sobre a teoria dos valores: relativismo histórico de um lado, dogmatismo lógico-sistemático do outro”, Lukács opõe o *tertium datur* ontológico, aquele que “apreende os movimentos da continuidade real do processo histórico-social”:

Naturalmente, deve-se renunciar radicalmente à “eterna” validade dos valores, que transcende o processo. Os valores são todos, sem exceção, nascidos no curso do processo social em um estágio determinado, e para a observação enquanto valores [...]. A continuidade da substância no ser social é, portanto, a continuidade do homem, do seu crescimento, dos seus problemas, das suas alternativas. E, à medida que um valor, na sua realidade, nas suas realizações concretas, entra nesse processo, torna-se componente ativo deste, na medida em que, encarna um momento essencial de sua existência social, conserva-se com isso e nisso a substancialidade do próprio valor, a sua essência e sua realidade⁴²⁵.

Os valores éticos são, portanto, valores, enquanto a sua objetividade e historicidade estão em função do desenvolvimento da sociedade como um todo:

Na sua determinação objetivo-causal isso forma uma totalidade em movimento; uma vez que, todavia, vem construído a partir da junção causal de posições alternativo-teleológicas, cada momento que imediata ou mediatamente o funda ou o obstaculiza deve ser sempre feito de posições alternativo-teleológicas. O valor dessas posições é decidido pela sua verdadeira intenção, tornada objetiva na práxis [...]. É por essa via que os valores conservam-se no processo social como um todo ininterruptamente renovando-se, dessa forma, por essa via, eles, na sua maneira, tornam-se partes integrantes reais do ser social no

424 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, p. 680 (trad., I, p. 393).

425 *Ibid.*, I, pp. 681-2 (trad., I, p. 394).

seu processo de reprodução, elementos do complexo chamado ser social⁴²⁶.

O esclarecimento em termos marxistas da problemática concernente aos valores éticos permite o posterior passo adiante da conexão da dialética de absoluto e relativo (já em ação na dialética de Hegel) com a ideologia de classe (em Hegel, inexistente). O contexto dos valores faz o seu caminho através da história em relação direta com aqueles que são, de tempos em tempos, os ideais e os interesses das classes dominantes. Enquanto referentes a esse domínio, os valores em questão são absolutos; eles são impostos, absorvidos e sentidos como modelos de comportamento, como elementos que mantêm unida a vida social. Os desenvolvimentos posteriores desta última, com as suas metamorfoses, colocam em crise o absolutismo, em seguida, também a validade; desse modo, eles se relativizam ou desaparecem, paralelamente à vinda à existência de outros valores, que são igualmente relativos (porque exprimem novos interesses de classe ou os interesses de uma nova classe), mas que, do mesmo modo, necessariamente tendem a se absolutizar, substituindo os valores absolutos anteriores, à medida que as novas relações de classe se impõem. A teoria dessa dialética histórica dos valores éticos constitui o pano de fundo da teoria marxista da ética.

4. *A via marxista para o conceito de pessoa*

Não existe nada de mais ambíguo, incerto e controverso que o conceito filosófico de pessoa. Quanto mais se fala nele, tanto mais o enfatiza como um pressuposto irrenunciável – e ao mesmo tempo, uma prova – do elevado nível de desenvolvimento alcançado pela sociedade moderna, tanto menos se penetra na sua essência. Certo é que as teorias personalistas parecem, em geral, não estar em boas mãos. Li-

426 *Ibid.*, II, pp. 85-6 (trad., II/1, pp. 97-8). Obviamente que, em tudo o que diz respeito à exigência de “convenientemente distinguir os valores e realizações correlativas em suas variadas formas de mudança e de permanência na mudança”, Lukács não pode, aqui, mais que fazer referência à sua ética em projeto (II, p. 83; trad., II/1, p. 94).

beram-nos nas mais diferentes direções: do personalismo “analítico” às teorias da pessoa em termos de *lebensphilosophische* ou fenomenológica ou hermenêutica, sem falar nem mesmo das muitas variantes teóricas de ordem psicanalítica; no âmbito sociológico todos os problemas relativos terminam embaraçados na exuberância inquietada das exposições de caráter semântico-comunicativo. Falando em geral, esse é, sobretudo, um terreno onde domina desde sempre, em todas as direções, o espiritualismo, como se fosse pacífica a identidade do conceito de pessoa com aquele de alma e como se das questões desse tipo ele, o espiritualismo, fosse o único depositário autorizado, com direitos exclusivos. Aqui me ocuparei dele, naturalmente, somente sob o perfil ético-filosófico, independentemente de tudo o que o conceito de pessoa significa na sua acepção científico-psicológica e jurídica. Trata-se, além disso, ainda assim, de um tema extraordinariamente complexo, vastíssimo, delicado, intrincado, difícil de dominar, e que, de qualquer modo, merece da parte marxista, na minha opinião, mais atenção do que até agora lhe foi dada⁴²⁷. Não sem bons mo-

427 As investigações mais difusas sobre o tema permanecem ainda aquelas de SCHAFF, A. *Le Marxisme et l'individu: contribution à la philosophie marxiste de l'homme* [1965], Armand Colin, Paris 1968, e de SÈVE, L. *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris 1969 (1974). Mas devemos dizer que, além de Schaff, não foi feita muita coisa, mesmo em países socialistas. Há apenas algum manual, alguma seleção coletânea, impressa a partir de algum congresso: como o Congresso Soviética, de 1966, traduzido para o alemão in *Die Persönlichkeit im Sozialismus*, hrsg. von F. V. Konstantinov, Akademie-Verlag, Berlin 1972 (com intervenções sobre a formação da personalidade como um processo social, sobre a personalidade como categoria sociológica, sobre a estrutura psíquica da personalidade etc.). Outra antologia de escritos apareceu na Alemanha Democrática, *Ethik. Philosophisch-ethische Forschungen in der Sowjetunion*, hrsg. von A. G. Chartschew/R. Miller, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1976, muito marcada pelos limites dogmáticos da era brezneviana, tem pouco ou nenhum consideração pelo tema em questão, vertendo a sua preocupação principal não sobre a base do conceito de pessoa, mas sobre os problemas postos pela exigência de que a pessoa se adapte às normas da sociedade socialista em construção. Mais específica e centrada, no que diz respeito a “theoretische Erfassung” das relações “Mensch-Individualität-Persönlichkeit”, a parte VIII do trabalho de RÖHR, W. *Aneignung und Persönlichkeit. Studie über die theoretisch-methodologische Bedeutung der marxistisch-leninistischen Aneignungsauffassung für die philosophische Persönlichkeitstheorie*, Akademie-Verlag, Berlin 1979, pp. 137-77, e também a ampla monografia ocidental de SCHLOSSER, H. *Marxistisch-leninistische Theorie der Persönlichkeit. Tendenzen und Probleme*, Bouvier, Bonn 1988: sendo que esta última, no entanto, responde às exigências próprias de uma *Habilitationschrift*, toma em análise, exclusivamente, as discussões sobre o tema encaminhadas na DDR dos anos

tivos já Schaff e Sève lamentavam os atrasos, os impasses, as hesitações do marxismo sobre o tema, juntamente com a persistente tendência a acreditar que ele envolve, por sua natureza, a desqualificação de todas as pesquisas em torno da psicologia do indivíduo.

Todavia, com o problema da individualidade Marx se enfrenta desde o início de sua carreira, na tese de doutorado “*A diferença da filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*”, quando – apesar das agudas críticas dirigidas a Hegel acerca das razões para a sua “acomodação” com a realidade prussiana – se movia ainda substancialmente no interior de uma perspectiva hegeliana. Em Lucrecio, ele vê personificados “sólidos heróis” autônomos, sem Deus, na forma da categoria – tratado fora da lógica de Hegel – do ser para-si. Aqui, pessoa não indica mais do que o sujeito abstrato do direito romano. É somente no curso da fase seguinte, com a radicalização das batalhas ideológicas dos “jovens hegelianos”, com o aparecimento de Feuerbach, com a inversão materialística de Hegel operada por ele, em seguida, especialmente, com sua própria virada em direção ao materialismo histórico, que a posição de Marx muda radicalmente. Também ela é, por assim dizer, reposta de pé, invertida do ponto de vista materialístico (no sentido que Marx dá então ao materialismo). Não por acaso o ponto de partida, mas também o óbice, da questão referente ao conceito de pessoa está na asserção da VI das *Teses sobre Feuerbach* – sempre reevocada e discutida sistematicamente por toda a literatura marxista sobre o assunto – segundo o qual “a essência humana (*das menschliche Wesen*) não é algo de abstrato que é imanente ao indivíduo singular”, mas, ao invés, na sua realidade, “o conjunto das relações sociais”. O Feuerbach materialista dá um passo além do materialismo do Iluminismo, elevando o problema do homem sin-

de 1960 em diante, bem como a certos aspectos, não privados de interesse: por exemplo, no que diz respeito ao destaque de pontos discutidos também pelos soviéticos, como as características específicas do conceito de pessoa quanto ao aspecto psicossociológico, ou a sua diferenciação de conceitos semelhantes, mas não idênticos, como aqueles de homem, sujeito, indivíduo etc. Nem se pode tirar nada de uma monografia húngara de corte histórico-crítico (SZABÓ, A.G. *Marxismus és etika. Történeti-kritikai tanulmány*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1987), onde se dá mais espaço para a Heller que para Lukács, ignorando completamente, deste último, todas as contribuições éticas maduras.

gular ao do homem como gênero (*Gattungswesen*). Uma vez que, apesar disso, não apreende a ligação da essência humana com a totalidade real das relações sociais, a sua gênese a partir do desenvolvimento destas últimas, ele é forçado à dupla inconsistência que Marx revela e lhe imputa: a saber, em primeiro lugar, que ele abstrai do curso da história, pressupondo o homem como indivíduo igualmente abstrato, isolado; e, em segundo lugar, que com isso ele termina por empobrecer o conceito de essência humana, pois a entende “apenas como ‘gênero’, ou seja, como universalidade interna, muda, que une muitos indivíduos, *naturalmente*”⁴²⁸. Com paráfrase um pouco barroca, Sève comenta assim a “descoberta capital” da VI tese de Marx sobre Feuerbach:

A base da personalidade não é uma personalidade de base. As relações sociais não são de modelos culturais, de comportamentos-tipo, de formas de consciência etc., mas das posições objetivas que os homens ocupam no sistema da produção, da propriedade, da distribuição social⁴²⁹.

O que significa “Marx dizendo que quando se fala da espécie humana não se pode considerá-la apenas uma espécie muda”, questiona-se até mesmo o velho Lukács, que interpreta a tese marxista da seguinte forma:

Ele quer dizer, na verdade, que o homem é precisamente uma semelhante unidade indivisível de indivíduo e de espécie humana, assim como é o leão entre os animais, ou, se quiser, a grama entre as plantas. Todavia, o homem, até em níveis mais primitivos, é membro consciente de uma tribo. O fato de que ele seja membro, seja também da mais primitiva tribo já o eleva daquela impotência na qual se encontra a espécie puramente

428 MEW, Bd. 3, p. 6 (trad., V, pp. 4-5).

429 SÈVE, *Marxisme et théorie de la personnalité*, cit., p. 319 (*Marxismo e teoria della personalità*, trad. di S. Ade/M. Miegge, Einaudi, Torino 1973, p. 279). (Publicado no Brasil, em 3 volumes, com o título *Marxismo e teoria da personalidade*. São Paulo: Editora Horizonte, 1979). Boas considerações conclusivas, sobre esse ponto, estão ainda in SCHAFF, *Le Marxisme et l'individu*, cit., pp. 70 ss. (pouco interessando aqui as controvérsias interpretativas levantadas entre os dois autores). (Publicado no Brasil com o título *O marxismo e o indivíduo*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1997).

biológica e aparece uma dialética particular: as exigências da espécie em relação ao indivíduo, a manifestação das obrigações do indivíduo em relação à espécie e a sua influência recíproca, tanto sobre o desenvolvimento do indivíduo quanto sobre o da espécie [...]. Diria que o projeto marxista no comunismo consiste precisamente no fato de que o homem tanto se distingue com a sua espécie não muda do animal, quanto cada indivíduo encontra a realização de sua vida pessoal no cumprimento das obrigações que procede do lugar que ocupa na sua espécie⁴³⁰.

São justamente essas linhas interpretativas ao longo das quais se move a tentativa de esclarecimento da via marxista para o conceito de pessoa, que Lukács vem seguindo, nas últimas obras sistemáticas, da afirmação que “a personalidade, com toda a sua problemática, é uma categoria social”. Vem desde logo mantida sempre muito firme a atenção sobre a riqueza do aparato categorial, em grande parte agarrada à filosofia clássica alemã, da qual vimos que Lukács se utiliza na construção de sua ética ontológica. As modernas tendências hermenêuticas, as modernas filosofias da “diferença”, sem excetuar a ética da “comunicação” ou do “discurso” (formas típicas de “ética sem ontologia”), distorcem, falsificam e ainda empobrecem esse aparato. Lukács, ao invés, o enriquece, no sentido de que o acolhe, conserva e, ao mesmo tempo, supera, realizando assim uma verdadeira e adequada *Aufhebung* do pensamento clássico. Gostaria de indicar sinteticamente aqui os lineamentos desse processo, evidenciando os traços que mostram como a sua orientação na ética se separa de todas as principais doutrinas éticas dominantes no século 20, ou seja:

1) da ética laico-relativística do liberalismo abstrato, apoiada sobre o indivíduo, como, por exemplo, a que – ressuscitando quase sem variantes muitas ilusões românticas de autores do passado, de Benjamin Constant a Meinecke – cultiva ainda Ralf Dahrendorf, teórico do “liberalismo ativo”, quando afirma:

430 De uma entrevista ao jornal diário “Borba” de Belgrado (31 de dezembro de 1969), editada com o título *I miei cinquant'anni di marxismo*, in LUKÁCS, *Cultura e potere*, cit., pp. 143-4.

O elemento moral do liberalismo é a convicção de que é o indivíduo que conta, a defesa da sua incolumidade, o desenvolvimento de suas possibilidades, as suas *chances* de vida. Os grupos, as organizações, as instituições não são, enquanto tais, fins em si permanentes, mas meios dirigidos para o desenvolvimento individual. Da mesma forma, o singular com as suas motivações e os seus interesses é a força propulsora do desenvolvimento da sociedade. Esta última deve, portanto, criar espaço para o agir dos indivíduos liberando as suas energias⁴³¹:

2) da ética ou do ético de molde espiritualístico (personalismo metafísico) ou fenomenológico (a “pessoa” de Husserl) ou antropológico-existencial (Heidegger, Jaspers, o primeiro Sartre), que tendem todos igualmente a fetichizar a individualidade, elevando as características específicas, temporalmente condicionadas, do presente desenvolvimento social do homem “a categorias ontológicas atemporalmente fundamentais da sua relação com o “mundo”, e a própria individualidade – cito o Lukács dos *Prolegômenos*⁴³² – a “fato ontologicamente originário e fundante de todo o resto”, apesar de que estudiosos recentes atuem com a convicção de que devem fundar toda análise em consideração no “conceito de *Erlebnisperspektive*”⁴³³.

431 DAHRENDORF, R. *Life Chances: Approaches to Social and Political Theory*, Weidenfeld and Nicolson, London 1979, pp. 96-7 (*La libertà che cambia*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 56): passagem reportada também por REALE, M. *Parzialità e democrazia: il caso Dahrendorf*, “Critica marxista”, XXVIII, 1990, n. 2, p. 37, o qual, comentando-a, destaca nela com razão o tradicionalismo, como ele empalicedeu “sob tons absolutamente clássicos”: “A passagem poderia ter saído textualmente pela pena (elegante) de Benjamin Constant”. Quanto às ilusões individualistas de Meinecke, cf. o seu ensaio de 1918 *Persönlichkeit und geschichtliche Welt*, in MEINECKE, F. *Staat und Persönlichkeit*, Mittler und Sohn, Berlin 1933, pp. 1-27.

432 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, p. 64 (trad., p. 66).

433 Cf. STURMA, D. *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, p. 349. O autor – observa a responsabilidade de uma resenha ao livro de WILDENBURG, D. (“Journal of the History of Philosophy”, XXXIX, 2001, p. 154) – insiste sobre a sua “position of a ‘moderate naturalism’”; mas ela é tal “which, by the way, could also be called a moderate idealism [...]. One might argue that “everyday life” is just a ‘product’ of philosophical theory”. Portanto, não surpreende que aqui, como na ampla antologia de textos posteriormente curada por Sturma (*Person. Philosophiegeschichte - Theoretische*

Não é nem preciso dizer que nenhuma dessas orientações pode cumprir os princípios de objetividade científica, que são irrenunciáveis para a pesquisa marxista. Está na essência do marxismo que a grande ideia moderna de salvaguarda do valor da pessoa não se identifica com a atitude desses grupos e tendências, sejam eles da parte laica ou espiritualística, os quais, apesar de justamente preocupados com a despersonalização crescente que vai ao encontro do mundo “desencantado” do presente (onde o desencanto do mundo significa sobretudo domínio da tecnologia capitalista), ocupam-se intensamente em pôr desde fora barreiras ao desastre: ou na intenção, os espiritualistas, de salvaguardar a essência metafísica da pessoa, ou para aquele – laico – de adaptar a pessoa ao desencanto, dissolvendo-a em em sentido funcional.

Uma vez que se apoiam sobre bases filosoficamente muito frágeis, ambas as propostas falham em seu intento, desembocam em um *impasse*. Nem serve o apelo, de volta à moda, aos compromissos ecléticos daqueles marxistas que, desiludidos com a falência do dogmatismo stalinista, vão à procura de correções e integrações orientadas para sanar os presumidos defeitos, as alegadas insuficiências da doutrina, especialmente no que diz respeito à teoria da ética e, conseqüentemente, à posição que ocupa o indivíduo no interior da sociedade. Como há um tempo se perseguiu, por parte da intelectualidade social-democrata europeia, a utopia de uma “complementação” do marxismo por meio da ética kantiana, por isso, hoje se olha com crescente benevolência, mesmo a esquerda, para os pensadores da “ética do discurso” (Apel, Habermas etc.) e da hermenêutica (“reflexão ética” em Paul Ricœur), tais como aqueles cujos princípios, devidamente integrados com outros (por exemplo, o “princípio da solidariedade”, a exigência da “satisfação ótima das necessidades e interesses de todos”, etc.), contribuam em conjunto para “corrigir” o marxismo e para gestar as bases de uma democracia autêntica, garantidora dos direitos da pessoa: sem, além disso, terem minimamente em conta o fato de que esses princípios e pressupostos, até que enraizados no contexto das relações de exploração capitalista,

Philosophie - Praktische Philosophie, Mentis, Paderborn 2001), todos tenham a palavra, exceto os marxistas.

carecem de qualquer significado, rodam no vazio ou, no melhor dos casos, não fazem mais que reproduzir em um nível mais refinado as ilusões burguesas de sempre acerca da “universalidade” da democracia (da democracia burguesa); mas em geral, sem refletir que a “ética do discurso”, longe de elevar-se à crítica do marxismo, ela exige, ao invés, que venha submetida à crítica do ponto de vista do marxismo.

Nesse momento, o marxismo de Lukács representa uma completa inversão de perspectiva em relação a todos os preconceitos individualistas no campo ético, das “robinsonadas originais” do liberalismo, que já foi objeto do sarcasmo de Marx nos *Grundrisse*, até a pseudo-ontologia fundacionista do que Lukács chama espirituosamente (pensando em Heidegger) as “robinsonadas da decadência”. Construções que se mostram eticamente insustentáveis. Em todas as sociedades de classe a moral individualística, com seus pronunciamentos abstratos, opera ao reverso. Quer se trate de sociedades fechadas e hierarquizadas segundo padrões fixos, quer onde, como no capitalismo, temos mobilidade e abertura, mas apenas dentro das leis econômicas objetivas obrigatórias, os mandamentos morais (originalmente a serviço de uma sociedade nova, com novos direitos e deveres) são chamados a mediar a pressão sobre o indivíduo da imperatividade da economia, de modo a negociá-la por favorável, por desejável, ou pelo menos para torná-la tolerável. Se, no entanto, entrar em função uma ética ontológica, capaz de controle sob todo o conjunto das relações pelas quais o indivíduo se eleva à verdadeira individualidade social, então o campo do dualismo moral, o terreno da moral em geral, é dialeticamente transcendido no sentido da concretude, tal como vimos acima (caso da *Minna* de Lessing) que a ética prescreve. Da pretensa autonomia da ética, Lukács se livra como de um prejuízo moderno:

É uma superficialidade moderna aquela de quem, sendo sempre o homem a tomar a decisão, daí conclui que “o homem” é independente da sociedade. Certamente o homem pode se isolar em determinadas condições sociais, mas este, bem como a sua reação a elas, são precisamente de caráter social. Nesse sentido, podemos afirmar que ser pessoa, realizar uma atividade pessoal, e reagir adequadamente ao ser-precisamente-assim histó-

rico-social são dois lados conectados do mesmo complexo. E – para colocá-lo explicitamente contra certos preconceitos – tanto mais, quanto mais desenvolvida é a personalidade, quanto maior é a sua contribuição⁴³⁴.

É evidente que a ética ontológica não inova aqui *ab imis fundamentis*. Que a individualidade pessoal se forma na sociedade, que sociedade e pessoa se atraem reciprocamente, não constituem por si enunciados inéditos, totalmente sem precedentes. Pacífica desde tempos “no quadro do marxismo-leninismo é a concepção segundo a qual o homem é de nascimento um indivíduo, mas personalidade apenas se faz”⁴³⁵; e até em psicólogos burgueses com fortes interesses pelo estudo da “construção da personalidade racional” do homem, a exemplo de Piaget, encontra-se bem firme a convicção de que, “longe de estar às margens da sociedade, a personalidade constitui o produto mais refinado da socialização”; que ela é “uma síntese *sui generis* do que há aí de original em cada um de nós com as normas da cooperação”; ou em suma – como conclui Piaget – que ela não é senão relativa:

a personalidade consiste em tomar consciência dessa relatividade da perspectiva individual e no colocá-la em conexão com outras perspectivas possíveis: a personalidade é, portanto, uma coordenação da individualidade com o universal⁴³⁶.

Aclaremo-nos um pouco mais, de modo filosoficamente mais ordenado, em meio a essas formulações tomadas muito no geral. De precursora, de pista, se não precisamente de guia, serve-nos aqui novamente a *Ontologia* de Lukács. Reconnectando-se ao giro dos nexos dialéticos que universalidade, particularidade e individualidade têm na lógica de Hegel, ele demonstra, com Marx, justamente o oposto do que sustenta a maior parte das teorias éticas modernas: ou seja, que a individualidade não pode de modo algum ser concebida como um *prius* abs-

434 *Ibid.*, II, p. 403 (trad., II/2, p. 451).

435 Cf. SCHLOSSER, *Marxistisch-leninistische Theorie der Persönlichkeit*, cit., p. 142.

436 PIAGET, J. *L'individualité en histoire: l'individu et la formation de la raison*, in *L'Individualité*, éd. par H. Berr, Félix Alcan, Paris 1933, pp. 73-4.

trato, um dado imediato, um ponto de partida ou – para usar as palavras utilizadas por Lukács nos *Prolegômenos* – como “uma forma originária fundamental, de certo modo antropológica, do ser humano”⁴³⁷, resultando dela, antes, daquele “por si” que vem a ser gradualmente, por meio de atos conscientes e escolhas alternativas, no curso do desenvolvimento objetivo do ser social. É aqui que se evidencia a importante função mediadora pertencente à ética, de não se intercambiar – como se equivocava Mészáros – com a mediação forçada, imposta, manipulatória (e, para os indivíduos singulares, resignados) da moral de classe. A ética somente é mediadora no sentido da sua específica determinação categorial; uma vez que, nas relações entre as esferas da práxis humana, direito, moralidade e ética, Lukács vê ativo – com referência explícita à Hegel, mas fora da sua, em seguida, condicionada preocupação sistemática – um nexó dialético onde o momento de mediação, o “médio mediador”, justamente a ética o fornece. Este, elevando “a consciência subjetivo-abstrato da moralidade” à “consciência ético-social do homem inteiro”, representa também na teoria o que esta última “é na realidade: a totalidade viva do público e do privado, do cidadão, do homem e da personalidade individual atuante na sociedade”. Assim é, do ponto de vista categorial, que “para a moralidade a categoria decisiva é a individualidade, para o direito, a universalidade, enquanto que na ética cumpre uma função determinante (*die entscheidende Rolle*) a particularidade”. Torna-se oportuno citar por extenso, da *Estética*, a prospeção de Lukács:

A ética como médio mediador entre legalidade e moralidade é [...] dominada pela particularidade. Ela generaliza os atos singulares da consciência, elevando-os do isolamento do sujeito moral, fazendo este último um homem inteiro que age concretamente entre outros homens inteiros que agem concretamente. Mas essa generalização permanece firme no homem inteiro. A ética abarca sim toda a esfera da atividade social e política do homem, mas não cabe a ela determinar, em última instância, em sentido concreto contedutístico, as suas decisões sobre esse campo: ela deve “apenas” colocá-las em harmonia com a essên-

437 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, p. 53 (trad., p. 55).

cia ética do homem inteiro⁴³⁸.

Colocando, além disso, o acento na natureza exemplar ou reprovável dos comportamentos, essa generalização pode na ética

acontecer apenas de modo a não subsumir o indivíduo em uma universalidade singular, em vez de incorporá-la em um conjunto da particularidade na qual as determinações constituintes da individualidade conservam, porém, a sua unidade e sua concentração na relativa individualidade concreta, mas rementem além da imediação no ato isolado e são universalizados como determinações objetivas da esfera ética [...]. Para resumir brevemente: essa universalização, a elevação do individual na particularidade, insere no sistema o ato ético singular⁴³⁹.

Assim, esse mesmo papel mediador que, na estética, a particularidade tinha para a arte, enquanto reflexo da realidade, o tem para o ato ético concernente à própria realidade. O “médio mediador” faz-se aqui igualmente de campo de circulação livre, de “campo de ação” (*Spielraum, nicht Punkt*) para escolhas alternativas, criadoras de valores, a partir de uma realidade dada: “Uma vez que o médio na ética move *realmente* (não: movimento *reflexivo* como na estética), a heterogeneidade das dimensões é mais clara do que no reflexo”⁴⁴⁰. Mediando o desenvolvimento, a categoria da particularidade lança luz como não aconteceria de outra forma sobre o processo do tornar-se homem do homem, no que de mais essencial isso representa para o homem. A verdadeira essencialidade humana – diz Lukács – “é algo de diferente, algo a mais que a mera singularidade do exemplar singular. E, de fato [...]

438 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, pp. 214-6 (trad., II, pp.1004-5).

439 *Ibid.*, II, p. 223 (trad., II, p. 1011). Cf. também LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 62, 112: “Erst Ethik wirkliche Heimat der Besonderheit [...]. Gegenstand d. Ethik: Vollendung des Menschwerdens”.

440 LUKÁCS, *Versuche zu einer Ethik*, cit., pp. 111, 116. Formulação semelhante na *Ontologia*: “Uma personalidade humana pode surgir, desenvolver-se ou fenececer apenas em um campo de manobra (*Spielraum*) histórico-social concreto” (LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, p. 510; trad., II/2, p. 569).

um dos conteúdos centrais da história é o modo pelo qual o homem de mera singularidade (de exemplar da espécie) se desenvolve a homem real, a personalidade, a individualidade⁴⁴¹. Um resultado para o conhecimento que torna de novo valiosa a lição de Hegel. Fundamental – não obstante o seu exagerado aparato idealístico – a caracterização que na lógica Hegel dá da “individualidade” como “terceiro momento do conceito”, para além da universalidade e da particularidade:

A diferença, que é um momento essencial do conceito, mas que no universal puro ainda não é como tal, recebe o seu direito no conceito determinado. A determinação sob a forma de universalidade está unida com ela em uma norma; esse universal determinado é a determinação referindo-se a si mesmo, a determinação determinada ou a negatividade absoluta posta por si. Mas a determinação que se refere a si mesma é a *individualidade*. De modo que, a universalidade é imediatamente em si e para si mesma particularidade, do mesmo modo também a particularidade é imediatamente em si e para si mesma *individualidade*⁴⁴².

Uma individualidade assim entendida representa o que de mais rico oferece a realidade espiritual (o “conceito”, na terminologia idealística de Hegel): não uma separação, uma desconexão, um incidente, mas a síntese última e mais elevada, mais concreta, produzida pela “mediação absoluta” do desenvolvimento. Os limites da abstração é justamente Hegel a recordá-los e criticá-los com a máxima energia, declarando que ela, a abstração, “mantém longe de seus produtos a singularidade, o princípio da individualidade e personalidade, e não se permite assim que a generalidade prive de vida e de espírito, exangue e vazio⁴⁴³. As suas reviravoltas idealistas, o uso da formulação da “negação da negação” – de resto, justificada no contexto, se tratando de uma dialética lógica – não o impedem de descrever a gênese do “para si” individual assim como se dá na realidade efetiva:

441 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, p. 228 (trad., II/1, p. 256).

442 HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., II, p. 288 (trad., II, p. 693).

443 *Ibid.*, II, p. 297 (trad., II, p. 701).

O indivíduo é, portanto, como negatividade referente a si mesmo, identidade imediata do negativo consigo mesmo; é um *ser para si* [...]. Assim, o indivíduo é um *alguém* qualitativo, ou seja, um *ele* [...]. A individualidade que se põe como determinada não se põe em uma diferença extrínseca, mas na diferença do conceito; portanto, exclui de si o universal, mas, porque este é um momento da mesma, assim ele se refere, na mesma medida, essencialmente a ela⁴⁴⁴.

Filosoficamente, a via marxista para o conceito de pessoa passa necessariamente por aqui. O seu ponto de chegada, a sua desembocadura última, o seu *terminus ad quem*, genético do conceito, é a pessoa na sua integralidade, aquela que é como tal integralmente formada; e que, precisamente enquanto integralmente formada, do simples imediatismo da vida cotidiana se eleva a centro espiritual de escolhas, a órgão produtivo ativo no plano das objetivações superiores. À medida que, com o desenvolvimento da sociedade, a vida humana adquire sempre mais um caráter social e se multiplicam para o indivíduo as exigências de reações adequadas, para ele torna-se indispensável equipar-se de modo a dar a essas reações também uma ordem subjetiva. Lukács apreende com perspicácia o *medium* ético concernente à pessoa. Bem experiente, como crítico, do que a autofruição da personalidade (*Selbstgenuß der Persönlichkeit*) significa no campo da literatura, de *Wilhelm Meister* de Goethe a Tolstoj e a Thomas Mann (*Tonio Kröger*, tetralogia *Joseph und seine Brüder*, *Felix Krull*) ele sabe bem, além disso, que uma tal fruição amadurece realmente somente quando – para respeitar o imaginário maniano – nela não permanece firme para o em-si, sereno, do jovem José

444 *Ibid.*, II, pp. 299-300 (trad., II, pp. 703-5). Que somente a individualidade resultante dessa dialética seja verdadeira individualidade Hegel já estava convencido desde o período de Jena, durante os seus estudos sobre a gênese da sociedade moderna (capitalista) como fruto da socialização mediada da atividade dos homens: “O desenvolvimento dessa dialética leva Hegel ao conhecimento de que a implicação cada vez mais estreita da personalidade humana nessas mediações sociais, a cessação crescente das relações imediatas dos homens entre si não é uma destruição da individualidade humana. Mas, a verdadeira individualidade humana se desenvolve apenas no decurso dessa evolução, no decurso da criação desse semelhante sistema de mediações sempre mais objetivas, sempre mais “reificadas”, no decurso do aumento da “alienação” da personalidade humana” (LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., p. 366; trad., p. 443).

(“gozo sonhador e fechado em si mesmo de sua personalidade”), mas, ao mesmo tempo, se explica e se transforma para o exterior: isto é, quando “age ativamente na sociedade”, ganhando com esse seu desdobrar-se uma “ampliação do campo de manobra da possibilidade no reagir dos homens à realidade”⁴⁴⁵.

Contra todo resquício de crença no caráter espiritualístico ou jurnaturalístico, do acima exposto, considero plenamente aceito que individualidade pessoal, pessoa em sentido autêntico o homem não o é já, de súbito, por natureza, mas se torna à medida que se eleva para além do seu egoísmo particularista, à medida que transcende em direção ao gênero humano. Os dois lados do “homem como personalidade e como ente genérico” estão em uma “íntima união”, mesmo que contraditória; já que – e essas são palavras do ensaio de Lukács sobre *A responsabilidade social do filósofo* –

qualquer que seja o ponto de partida ideológico e metodológico da ética, as suas sínteses acabam sempre necessariamente no desenvolvimento histórico-social da humanidade. Entre ato ético, convicção ética e responsabilidade, de um lado, e destino social, de outro, existe, portanto, uma conexão que, embora claramente complexa e mediada, é, todavia, inevitável⁴⁴⁶.

Trata-se de um tema que já tive oportunidade de, rapidamente, fazer referência acima, ocupando-me da *Estética*, a propósito da semelhante tensão animadora de toda autêntica obra de arte, para Lukács, “o modo de expressão mais adequado e elevado da auto-consciência da humanidade”. Ali, diz acerca daquela subjetividade que na ética “regula precisamente o lado subjetivo da práxis humana”:

É claro que toda ação de caráter ético é intencionada a conservar e a aperfeiçoar o gênero humano; e pouco importa que essa referência seja mais ou menos consciente no indivíduo agente

445 Cf. LUKÁCS, *Thomas Mann*, in *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., pp. 604-5 (trad., p. 837); *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Prolegomena)*, cit., I, pp. 177-8 (trad., pp. 188-9).

446 LUKÁCS, *La responsabilità sociale del filosofo*, cit., pp. 66-7 (ed. alemã, p. 22).

ao longo do tempo. Já que o sentido do dever ou a sua violação, a virtude ou o vício etc. fazem parte, através das consequências que produzem, dos tijolos daquela construção que a espécie representa para os homens⁴⁴⁷.

E ainda mais, no reiterar a função primária para o homem de sua “individualidade pessoal e privada”, “centro motor de tudo na vida e no pensamento, no sentimento e na ação”, vem de Lukács imediatamente especificado que esse centro ela é apenas sob forma de movimento, de autossuperação, de transcendência em direção ao gênero:

Esse movimento [...] representa uma superação em sentido dialético triplo; ou seja, não se trata jamais de destruir a individualidade pessoal: antes, ela permanece sempre a base da vida onde se extrai as forças essenciais para a sua auto-superação, a reserva última que alimenta os esforços em vista quer dos fins próximos quer dos fins supremos. Se, portanto, a individualidade pessoal não é jamais anulada, isso não quer dizer que seja simplesmente conservada: o seu elevar-se a um nível superior do possível humano-social provoca nela transformações de conteúdo e de estrutura que implicam um ser-outro qualitativo com relação ao seu modo de ser original e imediato⁴⁴⁸.

Vê-se a insistência de Lukács sobre o tema. De fato, posteriormente, ele o carrega ao longo de toda a sua carreira de pensador, em luta sem descanso pela defesa e preservação da humanidade do homem. Na autobiografia póstuma, que está no centro, não por acaso, como em seus últimos grandes textos, a questão da “aproximação à generidade (*Gattungsmäßigkeit*) na vida individual”, justamente esta parece-lhe

a mais profunda verdade do marxismo: o devir-homem do homem como o conteúdo do processo histórico, que se realiza – muito variadamente – em cada curso singular da vida humana. Assim, cada homem singular – não importa quão consciente – é um fator ativo no processo total, do qual é, ao

447 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., I, pp. pp. 576-7 (trad., I, p. 535).

448 *Ibid.*, II, p. 776 (trad., II, p. 1517).

mesmo tempo, o produto⁴⁴⁹.

Não só a pessoa não desaparece no desenvolvimento, mas – sempre que saiba se preservar como autêntica – aplica-se para ela o oposto:

Quanto mais desenvolvido é o homem, tanto mais pessoa ele é; mas para que isso aconteça de modo real, sério e profundo, não pode se dar uma combinação casual de particularidades individuais causais; é necessário que a especificidade do gênero humano não se manifeste no homem como uma particularidade surda e muda, mas se encontre, em vez, nos seus atos, nas suas palavras uma expressão sensata, uma verdadeira articulação humana. A continuidade – transmitida pela sociedade concreta – do gênero humano, igualmente muda, torna-se assim o caminho em direção à realização humana (genérica e, ao mesmo tempo, social e individual)⁴⁵⁰.

É o próprio processo histórico, o desenvolvimento social que, ampliando o campo de manobra da possibilidade de reação dos homens ao real, ao mesmo tempo, torna possível o desenvolvimento da personalidade (ontologicamente, a gênese da categoria de individualidade): que, portanto, longe de preceder, figura na estrutura ontológica total do real como a resultante última de um longo e complicado processo de mediação, como um resultado das transformações objetivas, ou, em suma – novamente segundo as palavras de Lukács nos *Prolegômenos*⁴⁵¹ – “como concretização no exemplar singular do ser do gênero humano nesse estágio”: a posterior confirmação da justeza da tese aqui afirmada com insistência acerca da prioridade ontológica sempre reconhecida pelo Lukács maduro da categoria da objetividade. Precisamente isso, por outro lado, entendia Marx quando, já nos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*, afirmava que o “indivíduo é o ente social (*das gesellschaftliche Wesen*)”:

449 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 276 (rist., p. 221; trad., pp. 225-6).

450 Do prefácio de 1967 de LUKÁCS, *Művészet és társadalom*, que recupero do seu *Curriculum vitae*, cit., pp. 331-2 (trad. in LUKÁCS, *Arte e società*, cit., I, p. 21).

451 Cf. LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, pp. 177 sgg. (trad., pp. 188 ss.).

Portanto, embora o homem seja um indivíduo *particular* – e precisamente a sua particularidade o torna indivíduo e ente comum *individual* real – é igualmente a *totalidade*, a totalidade ideal, é a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que ele, também na realidade, existe seja como intuição e fruição real da existência social, seja como totalidade de manifestações humanas de vida⁴⁵².

Ao longo dessa mesma via marxiana prossegue, com êxitos iluminadores, o Lukács amaduro. De acordo com a observação justa de Tertulian, o que Max Weber censurou como uma reviravolta, uma traição de suas posições éticas juvenis,

era, na verdade, em Lukács, um esforço que não se deveria subestimar para inserir o absoluto na realidade, para ancorar a moral na história – um projeto que ele procurará realizar ao longo de toda a sua vida [...]. A personalidade não é nem um epifenômeno do ambiente, um produto simples do determinismo (tese de Taine), nem uma força autárquica que surgiria e se afirmaria para além do conjunto social [...]. Segundo Lukács, a sociedade é consubstancial à natureza dos indivíduos que agem sempre em um conjunto de situações concretas, objetivando-se e exteriorizando-se ao mesmo tempo⁴⁵³.

Aqui o insuperável traço diferenciador da ética ontológica (marxista) de Lukács de todas as outras formas (burguesas) de ética, tanto do século 19 quanto do século 20. Verdade é que – e não deixei de enfatizar expressamente – a estruturação dessa ética tem a sua raiz última, sob o ponto de vista metodológico-dialética, na lógica dialética de Hegel; mas Hegel, por causa da debilidade de fundo da sua concepção ontológica,

452 MEW, *Ergänzungsband*, Erster Teil, cit., pp. 538-9 (trad., III, p. 326). “A personalidade – resume RÖHR (*Aneignung und Persönlichkeit*, cit, p. 10), considerando o conjunto das formulações de Marx em questão – não é um simples reflexo das relações sociais, mas é a apropriação delas como totalidade individual”.

453 TERTULIAN, *Le grand projet de l' "Éthique"*, cit., pp. 88, 94: com referência à impossibilidade de dissociar, na *Ontologia*, “o momento da exteriorização (*die Entäusserung*, a expressão da interioridade) daquele da objetivação (*Vergegenständlichung*, a materialização no tecido social) do ato humano”.

da sua tendência a uma ontologia logicizada, das suas distorções idealistas, vê sempre e substancialmente impedida ou eliminada a compreensão da natureza objetiva das categorias (incluindo a individualidade) como derivantes do ser. Mesmo a terminologia é, não por acaso, diferente. Enquanto Hegel se utiliza, para indicar a individualidade, do termo *Einzelheit*, Lukács usa esse último termo, em vez, para a particularidade do indivíduo singular, falando assim, por exemplo, de “transformação da singularidade em individualidade” (*Verwandlung der Einzelheit in Individualität*)⁴⁵⁴, e faz, em seguida, uma utilização sistemática, para a personalidade, de outro termo românico, não hegeliano, de *Persönlichkeit*. (Como fundamento da parte jurídica da *Filosofia do Direito de Hegel*, estão, porém, os conceitos *Person* e *Persönlichkeit*, mas eles não expressam mais que a abstração simples da vontade existente para si, que Hegel não dá nenhum peso em relação à gênese da figura do indivíduo concreto, isto é, da pessoa na sociedade.)

Como sempre, as variações terminológicas comportam também uma variação no sentido da coisa. Isso que Lukács indica como pessoa – vimos – é o resultado de uma dialética social que reveste as bases reais da vida do indivíduo e acerta as contas com a estrutura econômica, as condições, as relações de classe etc., em suma, com o “campo de manobra histórico-social concreto” no interior do qual aquela vida se desenvolve. No entanto, nem todas as formações econômico-sociais favorecem evidentemente do mesmo modo o desenvolvimento da personalidade. É só com o socialismo que o *status* de pessoa adquire o novo sentido do qual falamos, o seu sentido especificamente marxista. Assim configurado, ele indica um modelo mais elevado – o modelo mais elevado até então imaginável – para o gênero humano em curso de desenvolvimento. A liberdade do homem grego se identificava com toda a sua qualidade de cidadão da *polis*; a identidade do burguês moderno, do membro da socie-

454 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Prolegomena)*, cit., I, p. 44 (trad., p. 44). Em uma carta a Hofmann de 6 de janeiro de 1968 (*Ist der Sozialismus zu retten?*, cit., p. 66), ele explica com mais precisão: “Então, o que chamamos de personalidade humana é uma forma social mais complexa do singular (*Einzelnen*), e se pode demonstrar historicamente como, no ser social, o homem se desenvolveu da simples singularidade (*Einzelheit*) à individualidade (*Individualität*)”.

dade capitalista, esgota-se no egoísmo estreito da sua particularidade de singular. Nem uma sociedade nem a outra (muito menos, naturalmente, o intermédio do feudalismo medieval) deixam curso livre para o desenvolvimento das exigências mais autênticas e mais profundas da pessoa como individualidade realizada, em relação com o gênero, ou mesmo – no caso da sociedade burguesa – produzem uma deformação mais pronunciada dessa relação; para a sua realização plena ocorre, portanto, a transição para o socialismo.

A perspectiva ideológica de Lukács reaparece aqui intacta, em toda a sua coerência. Jamais ele ignora os parâmetros da linha interpretativa e das avaliações marxistas da história. Uma interrogação poderia embora surgir a respeito da incidência que sob essas avaliações tem a diacronia do seu próprio desenvolvimento intelectual. Para evitar equívocos, creio que seja oportuno não perder de vista o objetivo substancialmente unitário da pesquisa lukacsiana concernente à ética, apesar de que, nesse caso, como em tantas outras vezes no curso de sua carreira, nos encontremos, de certa forma, diante de uma unidade de continuidade e descontinuidade, pela sua relevância, mesmo aqui, capaz de servir – dizia na abertura – de exemplo paradigmático. A unidade encontra-se nisso, em que os seus textos tardios, prosseguindo, mas também desenvolvendo a batalha teórica iniciada com a virada dos anos de 1930, apontando como fim para a elaboração de uma teoria da completa emancipação humana, da superação da mera singularidade particular (o individualismo burguês) em direção a isso que para o homem é a sua essência, o realmente humano. Descontínuo parece, ao invés, em relação ao passado, o modo como essa superação acontece. Se, no início, ela se anunciava sob as vestes da luta de classes, com marcas rigidamente classistas (objetividade como “partidariedade” na acepção leniniana), a orientação das últimas obras refere-se, ao contrário, insistentemente, à teoria da espécie, do gênero humano. Mas isso cria, talvez, – como falsamente se acredita – fraturas ou contradições ou incompatibilidades entre as duas fases? De modo algum. Entretanto, lembre-se que, uma teoria do *Gattungsmäßigkeit* inevitavelmente coexistente ao marxismo, sempre vigora à seu modo também em Lukács

e acompanha-o à medida que ele a realiza, de *História e consciência de classe* até obras como, por exemplo, *A destruição da Razão*: onde – com base na tese marxiano-engelsiana juvenil (*A ideologia alemã*) da unidade da ciência da história – bate e rebate continuamente sobre aquilo que a Lukács parece “um dos mais importantes resultados da ciência moderna: a ideia de uma evolução dos homens unitária e governada por leis”, de uma “história universal da humanidade”⁴⁵⁵. Só que, embora lhe restando sempre inalterado o fundamento, nas obras maduras essa ideia se plasma e modela de forma muito mais articulada, sem o sectarismo messiânico unilateral de *História e consciência de classe*, nem aquela rigidez determinista que às vezes entremostra-se até mesmo em *A destruição da Razão*, por exemplo, com o agora citado conceito de uma “legalidade” imanente à história: conceito que a *Ontologia* certamente rejeita como equivocado e insustentável, como resíduo de hegelianismo, nos moldes de alguma forma de filosofia da história como desígnio.

Não há, portanto, de modo algum, dissolução de continuidade entre as duas fases. Lukács não abandona nem mesmo aqui o critério marxiano e leniniano da especificação das forças motrizes reais atuantes no processo histórico objetivo de desenvolvimento da humanidade, assim como ele se realiza graças ao conflito de classes: isto é, ele representa antes a *conditio sine qua non* para a elevação à essência, à teoria do gênero. Mas, nas obras maduras, que se fundam conscientemente sobre o princípio ontológico da historicidade do ser social, essa direção de desenvolvimento é ampliada para mostrar como, através da luta de classes, dali, progride do gênero mesmo: sem partidariedade (objetividade como partidariedade), nenhuma descoberta da direção de desenvolvimento; esta última reveste e ilumina, portanto, em conjunto, além das classes em conflito, a humanidade como gênero.

Ora, é justamente esse segundo traço que os textos tardios, em conformidade com sua fundação sistemática, enfatizam com mais evidência e lançam a todo o círculo, sem, todavia, de fato, negar ou con-

455 LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit., pp. 370-1, 536, 544 (trad., pp. 472, 687, 697).

tradizer o outro, que é o que faz da condição de passagem ao gênero, que é o solo a torná-lo possível: uma vez que, a crença na possibilidade do surgimento de uma generidade humana abstratamente universalista, não dialética, não mediada das lutas sociais concretas, pertence à bagagem das mistificações ideológicas típicas da metafísica burguesa. Uma mistificação é também, creio eu, o *slogan* historiográfico sobre a presumida existência de um contraste entre as duas fases do Lukács maduro. Esses textos o negam categoricamente. Na realidade, como fundamento da doutrina marxista de Lukács, permanecem até os últimos pressupostos, irrenunciáveis para o marxismo, tais como esses⁴⁵⁶: que “o realizar-se da conformidade à espécie” é “determinado ao mesmo tempo pelas circunstâncias histórico-sociais”; que “a consciência de que o indivíduo pertence à espécie humana não suprime as relações sociais com a classe”; que a classe, fruto ela mesma do processo de “socialização da sociedade”, “transforma a relação do singular com a sociedade [...] em uma relação fundamentalmente casual”; que a espécie, o gênero “é por sua natureza ontológica um resultado das forças em luta recíproca que são postas em movimento socialmente: um processo de luta de classe na história do ser social”; e que, além disso, esse processo, reciprocamente, recebe significado apenas à luz da teoria do seu desenvolvimento em direção ao gênero.

Antes – explicam com grande clareza os *Prolegômenos*, referindo-se ainda mais uma vez a Marx e a Lenin – é ainda dito que a aquisição de maior eficácia imediata do método marxiano, aquele da luta de classe vista como uma força motriz decisiva na história do gênero humano enquanto fator atuante ontologicamente, não pode ser plenamente compreendido se, por sua vez, não se entende que todas as decisões de onde surge a individualidade humana como tal, como superação da mera singularidade, são momentos reais avaliativos e avaliáveis do processo total.

456 Cito aqui em seguida, como prova das asserções do texto, passagem tratadas na *Estética* (LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., I, pp. 525-6, e II, p. 572; trad., I, p. 584, e II, p. 1535) e nos *Prolegômenos* (LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., I, pp. 60-1, 191; trad., pp. 61-3, 203).

QUARTA PARTE

LUKÁCS NO QUADRO DA CULTURA DO SÉCULO 20

Se agora, no final de um trabalho monograficamente centrado sobre a obra de Lukács (obra de duração quase igual à duração do chamado “século breve”, quase tão longa quanto ele), nos perguntarmos como o autor viveu esse século, a resposta não pode ser outra: poucos outros intelectuais contemporâneos viveram-no com mais tensão, com mais intensidade, com mais participação, com mais entusiasmo. Desafortunadamente, por um desses paradoxos singulares que a história reserva aos seus atores, sombras e luzes acompanharam Lukács ao longo do século de maneira que, e na medida em que, não correspondem ao significado histórico realmente existente de sua figura de pensador. Acontece que, de sua *Lebenswerk* no complexo são iluminados com grande luz episódios intelectual-biográficos apenas transitórios, de consequências insignificantes, e são deixados, ao invés, à sombra os momentos realmente fundantes, construtivos, aqueles que dão importância real à sua personalidade. As desconfianças, ao elencá-las, ao compará-las, falam por si: o Lukács juveníssimo e lutador se esforça para se afirmar na Hungria do conservadorismo e dos compromissos pré-bélicos; o *exploit* protomarxista de *História e consciência de classe* só recebe aplausos, aliás desproporcionais, quando, historicamente, ele já está fora do tempo, em correlação com o relançamento – também ele, mais do que nunca anacrônico – do seu ensaísmo juvenil; toda a sua produção moscovita, esta sim decisiva, cai, em vez, em um silêncio quase absoluto; e no pós-guerra o clima da “guerra fria” contribui e alimenta uma animosidade

hostil para com ele, e faz com que ele seja tratado apenas com suspeita, como ideólogo de partido, e as suas obras apenas como trabalhos instrumentais, partidários ou tendenciosos: um pôr à parte transformado mais tarde, no auge dos grandes trabalhos sistemáticos, numa suspensão preliminar, programática, severa, desprezível até à indiferença, e, antes mesmo, à rejeição, à ingratidão, do objeto em questão.

Se a isso tudo se acrescenta ainda o conformismo dos ambientes acadêmico-intelectuais, preparados sempre de novo para se alinhar com as tendências e as modas da época, para padronizar os próprios julgamentos – mesmo que contradigam decisões anteriores – com o que requer a ideologia como momento predominante, não impressiona que para Lukács confissões e distorções historiográficas triunfem sobre toda a linha. Resultado: o seu afastamento prático da história da cultura do século 20. Após a última fogueira de interesses ardentes improvisada para ele em 1968, quando a juventude estudantil de todas as partes do mundo acreditava descobrir não se sabe bem qual atualidade, quais pontos de contato entre as ideias de *História e consciência de classe* e o *slogan* estudantil então cunhado, “a imaginação ao poder”, depois desse momento, as suas ideias não foram mais recentemente observadas em qualquer pessoa em qualquer lugar, se uma exceção for feita, por um lado, por pequenos círculos de especialistas (como, por exemplo, aqueles reunidos em torno da Georg-Lukács-Gesellschaft de Paderborn, os membros do Lukács Kör de Szeged, o grupo de atores ativos na América Latina, especialmente na Argentina e no Brasil) e, por outro lado, por acusações venenosas e deformantes sobre o seu suposto stalinismo. Muito curiosa a atitude da historiografia: quando se trata de pensadores corresponsáveis (envolvidos em ou comprometidos com) a crescente selvageria do imperialismo bélico, ou de pensadores que (não só se chamam Heidegger e Carl Schmitt) casaram-se tranquilamente com os camisas-pardas de Hitler, ou de espiritualistas ou neopositivistas os quais, no meio de conflitos sangrentos, em face de massacres horrendos, lavaram as mãos em relação a quaisquer problemas relacionados com a humanidade do homem, para todos eles as portas da literatura crítica internacional são sempre escancaradas, e sempre encontraram espaço em abundância; para o marxista

Lukács, pelo contrário, há portas cerradas em todos os lugares, sem espaço; como opção há, em vez, um sinal de silêncio. Basta lembrar aqui que, embora o velho Lukács seja o autor de obras monumentais como a *Estética* e a *Ontologia*, ambas em torno de 2 mil páginas, nos muitos manuais de estética hoje em circulação ou nos repertórios, nos estudos monográficos, nos volumes de coletâneas sobre uma disciplina tornada moda como a ontologia, o seu nome não é, via de regra, nem mesmo mencionado.

Nem sequer a tentativa de salvaguardar a memória dele ao menos de um ponto de vista puramente histórico, insistindo em seu papel de liderança, juntamente com Gramsci, do chamado “marxismo ocidental”, nem mesmo essa tentativa é historiograficamente bem-sucedida. Já a locução de referência, “marxismo ocidental”, com frequência definida negativamente em oposição, por um lado, à doutrina marxista clássica, por outro lado, ao burocratismo e ao dogmatismo do marxismo soviético, é um estereótipo imprevidente que por si não se sustenta. A agora antiga acusação do *pamphlet* de Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental* (1976), muito rigorosa contra as supostas debilidades daquele tipo de teoria marxista (filosofismo abstrato, divisão entre teoria e prática, deslocada das massas, pessimismo de fundo), parece, no entanto, indiscriminada e enganosa sobre as análises voltadas à sua celebração. Empregado para Lukács, o estereótipo também é falso. Vimos que seu marxismo, tal como indicado a fundo no início, cuja referência continua a Lenin, da “herança cultural” (nesse caso, a herança das conquistas no campo histórico e dialético da filosofia clássica alemã), é ele mesmo ao menos igualmente impregnado de leninismo: daquelas reflexões e teorizações geniais de Lenin, as quais nenhum marxista sério do século 20 – não importa se no Oriente ou no Ocidente – pode de modo algum desconsiderar. (Argumentos em favor da falsidade que o estereótipo tem para Gramsci adotou Domenico Losurdo.)

É a partir daqui, dessa situação lamentável de desdém historiográfico, que surge a necessidade urgente de uma reintegração de Lukács no contexto da cultura do seu século: ou seja, não apenas da história

do marxismo em geral, mas das enormes contribuições que o marxismo deve à cultura do século 20. Não é certamente a pretensão da parte final desse trabalho restabelecer o equilíbrio certo ou propor novamente a tarefa, inviável a partir de uma monografia isolada. Mas certas limitações próprias a toda impostação monográfica podem ajustar, preencher algumas lacunas, esclarecer certas conexões, evidenciar melhor certas questões – anteriormente não discutidas ou apenas mencionadas: aqueles que são os traços, se não da personalidade de Lukács, pelo menos da sua figura de estudioso nas relações de convergência ou divergência com outros estudiosos contemporâneos; a importância que, para ele, reveste, ideologicamente, a cultura, forma verdadeira de sua militância, os problemas históricos e críticos da sociedade socialista na qual ele viveu e para a qual trabalhou; da herança de uma cultura que carrega atrás de si aquela que, com o seu ensinamento, com as suas obras, nos transmitiu e nos deixou.

X

LUKÁCS HOMEM E FILÓSOFO: DIAGNÓSTICO DOS TRAÇOS DE SUA FIGURA DE ESTUDIOSO

Creio não ceder a motivos subjetivos de demasiada simpatia com o autor (nem mesmo àqueles que muitas vezes resultam na crítica indulgência excessiva em relação aos personagens e aos temas estudados por ele), se digo que Lukács, no fundo, tirou vantagem do ponto de vista prospectivo onde a história o colocou. O seu olhar sobre passado e presente da Europa recebe incremento favorável pelo fato de que, ao contrário de outros grandes intelectuais europeus da época, ele vive pessoalmente a experiência de perto, tornando-se queridinho da crítica, a crise, de transição ao século 20, da cultura europeia, uma experiência a que então se refere continuamente em todas as fases de sua biografia madura. Ajuda-o nisso a sua origem húngara, a Hungria sendo precisamente, entre as nações da Europa Central, aquela que, na maioria das vezes, está pronta para se fazer, juntamente, de parte diretamente interessada e de vítima do processo de crise. Como homem, como húngaro, Lukács vive uma tragédia histórica imensa. Durante vinte e cinco anos, um quarto de século, pouco menos de um terço de sua vida, a pátria manteve-se fechada para ele com duas voltas de chave; na terra natal, ele é impedido de residir e de trabalhar.

1. *Uma vida para o estudo*

Não há observatório privilegiado que possa garantir bons resultados, onde não sejam também perspicazes, de qualidade, os dons de quem observa. Essa perspicácia, em união com a obstinação, e os dois dons reconduzidos ao núcleo unitário de onde ambos emanam, o caráter íntegro da personalidade, atestam em Lukács não só amigos e discípulos ou os ideólogos a ele afiliados; eles fazem parte da grande antologia de opiniões expressas em circunstâncias diversas, com preocupações diversas, ora sobre o estudioso ora sobre o homem, até mesmo por figuras públicas eminentes que não o consultaram e não partilharam as escolhas dele. Para dar-lhes uma ideia, extraio daí isoladamente alguém da memorialística e da imprensa jornalística internacional, começando não por um intelectual *stricto sensu*, mas por um político, o nobre Mihály Károlyi, que conhecia bem a família de Lukács e o visitou muitas vezes ao longo dos anos do seu exílio vienense:

The son of wealthy Hungarian Jews, he gave up a comfortable living and chose a faith which rendered him an outcast in his circle [...]. He lived in destitution. I often found that the so-called “materialists” were ready to sacrifice material advantages for an ideal, whilst the main aim of the pious was worldly comfort⁴⁵⁷.

Para intelectuais como Henri Arvon e Ernst Fischer, Lucien Goldmann e George Steiner, nunca passou nem vagamente pela cabeça duvidar dos dons e qualidade pessoais do homem. O leitor hoje acostumado a se deparar com um festival de insultos e condenações sem apelo em relação a Lukács permanece atônito quando, abrindo *Linguagem e Silêncio* de George Steiner, encontra não insultos, mas respeito, apreço (“o maior estudioso vivo de Balzac”) e também ironias sutis (a saber, “aquele penetrante sentido histórico”, está em ação nos romances de Walter Scott, “a melhor coisa é ler um livro escrito em Moscou por um crítico húngaro”, isto é, *O romance histórico* de Lukács). Bem poucos outros críticos no

457 *Memoirs of Michael Karolyi: Faith without Illusion*, com pref. de A. J. P. Taylor, Jonathan Cape, London 1956, p. 229.

Ocidente, durante a “guerra fria”, teriam se comportado com relação a Lukács com a ausência de preconceito de Steiner. A sua visceral intransigência antimarxista não o impediu de se expressar em termos que se diriam, mais do que de respeito, de admiração exaltada:

Georg Lukács se ergue como uma torre esplêndida e solitária na paisagem cinzenta da Europa Oriental e do comunismo. A sua estatura de crítico e de teórico da estética não é mais posta em discussão. Por capacidade intelectual e amplitude de realizações, está à altura dos grandes mestres da crítica dos nossos tempos⁴⁵⁸.

Não apenas isso, mas – como sintoma posterior da ausência de preconceito de suas opiniões – ele aponta a “preeminência” de Lukács como pensador não em *História e consciência de classe*, mas “nos ensaios e nas monografias escritas por ele durante os anos trinta e quarenta”, equivale dizer, nas contribuições do período stalinista; e páginas eloquentes – não obstante que, de novo, ideologicamente de todo incompreensível – também escreve como comentário da grande *Estética*⁴⁵⁹.

A estética é um terreno onde é mais marcado o interesse por parte daquela escassa patrulha de ensaístas que a Lukács se reportam seriamente, todavia, sem necessariamente concordar com suas declarações específicas. Podemos sem mais tomar em questão quem, tratando-se de estética, faz julgamentos do seguinte teor: “Georg Lukács é incontestavelmente parte do grupo dos pensadores mais importantes desse século”⁴⁶⁰. Muitos outros julgamentos, de outra proveniência, concordam com isso. Na Iugoslávia, Predrag Vranicki, na Polônia Stefan Morawski reservam ao Lukács da grande *Estética* (também objeto de numerosos relatórios para o VII Congresso Internacional de Estética, realizado em

458 STEINER, G. *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* [1966], Yale University Press, New Haven-London 1998, p. 311 (*Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*, trad. di R. Bianchi, Rizzoli, Milano 1972, p. 313).

459 *Ibid.*, pp. 331, 340-7 (trad., pp. 333, 343-50).

460 TIETZ, *Ästhetik und Geschichte*, cit., p. 560.

Bucareste, no verão de 1972) uma atenção primária. “Não estão enganados - escreve Morawski – aqueles que argumentam que ele formulou o maior sistema marxista de estética. Não há problema que ele não enquadrou em uma luz nova; nenhum problema estético em relação ao qual ele não demonstrou que o marxismo aprofunda suas raízes na melhor tradição europeia”. Embora nem ele nem Vranicki poupem à obra reservas e críticas, duvidosos como são ambos sobre a aplicabilidade do “conceito de mimese” e da “tese do realismo” em todas as artes, isso não os impede de fazer à *Estética* o julgamento agora referido (“a mais ampla tentativa de elaboração da problemática estética feita no campo marxista”), incluindo-a “entre as aquisições mais significativas da cultura do nosso tempo”⁴⁶¹. Paralelamente, da Alemanha Democrática, de onde, após a tragédia do caso Harich (1956), Lukács é banido sem cerimônia, vêm, mais tarde, declarações de grande empenho e apoio, como aquelas de Manfred Buhr e do próprio Harich. Buhr declara: “Georg Lukács foi um dos pensadores mais importantes e influentes do século 20. A sua integridade moral não pode ser contestada, a sua integridade intelectual menos ainda”. Segundo Harich, entre os marxistas mais severos como nenhum outro no protesto contra os maus-tratos do filósofo por parte dos intelectuais da Alemanha Oriental (até críticos como Werner Mittenzwei, Günther K. Lehmann e do círculo de colaboradores do “Weimarer Beiträge” durante os anos de 1980), Lukács permanece, após a morte de Lenin, o “mais significativo entre os pensadores marxista-leninistas”, para cujo “legado poderoso” seria apropriado olhar – diferentemente do que normalmente se faz – “com respeito, com desejo de saber, com disposição para aprender”⁴⁶².

461 MORAWSKI, S. *Mimesis - Lukács' Universal Principle*, “Science and Society”, XXXII, 1968, pp. 27 ss. (reimpr. como última das *Tre note su Lukács* reunidas no seu volume *Il marxismo e l'estetica*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 370 ss.); *L'evoluzione della teoria lukacsiana matura dell'estetica*, in *Il marxismo della maturità di Lukács*, cit., pp. 125-6; VRANICKI, P. *Storia del marxismo*, trad. di A. Marchi/L. Costantini/A. Serrai, Editori Riuniti, Roma 1972, II, pp. 207-8. Para a Rômenia, cf. TERTULIAN, N. *L'Esthétique en Roumanie*, “Revue d'Esthétique”, 1972, n. 3, pp. 279-85.

462 Faça referência, por BUHR, M. à *Anmerkung zu Georg Lukács*, no seu *Eingriffe, Stellungnahmen, Äusserungen*, Akademie-Verlag, Berlin 1987, p. 205 (cit. de MONVILLE, A. *Nietzsche, par-delà de l'innocence*, pref. a LUKÁCS, G. *La Destruction de la raison*. Nietzsche, Delga, Paris 2006, p. 45); e para HARICH, W. os seus *Mehr Respekt vor Lukács!*, no fasc. *Versuche gegen den Irrationalismus di “Aufrisse”*, VIII, 1987, n. 2,

Pelo menos sobre o ponto da integridade moral e intelectual de Lukács reivindicado por Buhr, tem-se um acordo quase unânime. O seu tudo menos benevolente compatriota e biógrafo Kadarkay o considera como sempre “um verdadeiro humanista”, cujo “patrimônio duradouro” é assegurado pelo “seu infatigável esforço de elevar a vida à dignidade do pensamento”⁴⁶³; Adorno também, entre uma e outra saraivada sem fim de acusações que a ele dirige pelo ensaio sobre o “realismo crítico”, se curva ante a irrepreensibilidade pessoal do homem: “A pessoa de Lukács está acima de toda dúvida”⁴⁶⁴. Além disso, quando em anos posteriores tanto Mészáros quanto Cases (este último inspirando-se em uma fala do filofrankfurtiano Heinz Maus) acentuam esse lado e esses traços da figura do pensador que o tornam um “bom homem”⁴⁶⁵, intendam com isso muito mais que simplesmente a interioridade subjetiva do caráter; “bom” tem para eles uma coragem – antes de privada – ética, como nos versos de Goethe:

*Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt*
(Um bom homem em seu instinto obscuro
é na verdade bem consciente do caminho reto)⁴⁶⁶.

pp. 31, 35, e Nicolai Hartmann. *Große und Grenzen*, cit., p. 106.

463 KADARKAY, Á. *The Lukács I Knew*, no fasc. de “The New Hungarian Quarterly” *In memoriam György Lukács*, cit., p. 148.

464 ADORNO, TH. W. *Noten zur Literatur* [1958-74], in *Gesammelte Schriften*, cit., II, p.252 (*Note per la letteratura*, trad. di E. De Angelis e altri, Einaudi, Torino 1979, I, pp. 239-40).

465 As referências que seguem são (além de MÉSZÁROS, *The Legacy of Marx*, cit., p. 48: “He was a good man, a man of tremendous moral integrity and a good friend”) as dos ensaios de CASES, *Omaggio a G. Lukács* (1956) e *L'uomo buono* (1983), ambos reunidos em seu *Su Lukács*, cit., pp. 3-15, 93-106.

466 Cit. de MANN, TH. *Nobiltà dello spirito. Saggi critici*, Mondadori, Milano 1956, p. 199. Verdade é que o jovem MANN, em um artigo intitulado *Heinrich Heine, der “Gute”* (1893), advertiu contra mal-entendidos do conceito: “ich habe nun einmal die Gewohnheit, sobald ich den Ausdruck “ein guter Mensch” höre, ihn mir blitzschnell ins französische zu übersetzen: *un bonhomme*. Man könnte sagen, das sei ein Beispiel für den berühmten Schritt von Süblimen zum Ridicülen”, de onde a conclusão: “Nein, Heinrich Heine war kein “guter” Mensch. Er war nur ein *großer* Mensch. - Nur...!” (*Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen*

Coragem, a de Lukács, bem conhecida. Uma vez, em sua juventude, escrevendo o rascunho de uma carta que deve ter sido a carta de despedida de Irma Seidler (novembro de 1908), ele mesmo usou aquela expressão precisamente nesse sentido: “tornei-me outro homem. Um homem bom”: isto é, um homem para quem “a vida dos outros adquiriu um valor”⁴⁶⁷; ou, se quisermos ir mais adiante no tempo, quando não se trata apenas de palavras, mas quando a coisa toma concretude ética real, um homem que – Cases o descobre a partir de Maus – sabe resistir sempre firmemente, irredutivelmente, à hipocrisia e ao filisteísmo, seja ela cultural ou político e social. É por causa dessa correlação estreita da “bondade” de que se fala com o comportamento e as escolhas de vida, que são “temperamento moral”, “força de caráter”, etc. as frases de que se utiliza Cases para ilustra-la melhor, para fazer resultar melhor o “ideal lukacsiano de um estoicismo antiascético que tem fé até o fim na vida e na razão”. Mas isso entrega também diretamente os dons do estudioso, “o seu rigor e ausência de acomodação”, tanto que diz o crítico, o proponente da tese do “homem bom”: “Se tivéssemos de definir, para usar uma expressão que lhe é cara, a sua ‘fisionomia intelectual’, é a esse traço de sua personalidade, à determinação no afirmar-se e arriscar-se, que devemos dar precedência”.

Lukács dedica toda a sua vida ao estudo. Ela se identifica no essencial com a trama do desenvolvimento de seu pensamento, um “pensamento vivido” na acepção literal do termo. Por muitas que sejam as formas desse desenvolvimento, a identificação vida-pensamento se apresenta repetidamente; e sobre o estudo, sobre o trabalho, Lukács se concentra repetidamente com o temperamento de quem, apesar da situação desfavorável, vai em frente, direto ao fundo, pelo seu caminho, sem desviar. Assim, o “homem bom” forja-se através das tempestades do século, dedica-se imediatamente ao estudo e, em seguida, em virtude do estudo, à causa do marxismo, é também sempre um homem decidido, armado com a “determinação” bem evidenciada por Cases. Para Lukács, não se

Ländern, hrsg. von D. Goltschnigg/H. Steinecke, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2006, pp. 328-9).

467 LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., p. 47 (trad., p. 53).

pode estar jamais pela metade. Intelectual incorruptível, excessivamente intransigente do ponto de vista ideológico, inimigo jurado de subterfúgios, acomodações, ecletismos, “imbrólios intelectuais”, ele é um homem daqueles – como ele mesmo teve oportunidade de escrever no final da vida – que “viveram profundamente, refletiram, compreenderam e assumiram a sua ideologia”⁴⁶⁸; em suma, um homem que não faz jamais concessões a ninguém, a não ser táticas (*reculer pour mieux sauter*). A assunção de princípio de que ele passa a se servir, *Right or wrong, my party*, adaptação de um *slogan* religioso-nacional (*my country*) para o Partido Comunista, define como não se poderia fazer melhor, nos seus traços gerais, a personalidade de Lukács, pelo que ela tem de coerente e de resoluto, uma obstinação humana empurrada para os limites extremos das escolhas de vida. Seria, porém, um grave erro interpretar o *slogan* estritamente, como se ele significasse ascetismo ou fanatismo político. Ao hábito, agora tão em voga, de rotular Lukács como um asceta, um espírito religioso, um “jesuíta da revolução”, que colocaria a “razão a serviço do dogma” (pense apenas, no campo internacional, nas tomadas de posição de Bourdet ou de Kołakowski, e dentre nós, muito mais provincial, as distorções incríveis que chegam a fantasiar-lhe, estes, sim, jesuíta, de muitos “marxistas” arrependidos), reagiu com firmeza já o editor da versão italiana do *Pensamento vivido*, Alberto Scarponi:

Parece fora do caminho – escreveu – quem pensa explicar [...] com um suposto espírito religioso ou com uma necessidade hipotética de comunidade-casa (o que seria, em termos psico-analíticos, a necessidade da mãe) a dedicação ávida de Lukács ao partido escolhido por ele em 1918⁴⁶⁹.

A sua figura resulta, se for o caso, anômala: ele está, porém, dentro do partido, mas, como “companheiro de estrada”; privilegia a pesquisa no âmbito dos problemas da cultura, acostumando-se por um longo tempo “a ser o especialista em questões estéticas e crítico-literárias”,

468 Carta à professora Renate Riemeck de Franckfurt (1968), apareceu com o título *Marxismo e religione*, in LUKÁCS, *Il marxismo nella coesistenza*, cit., pp. 100-1.

469 SCARPONI, A. *Prefazione a LUKÁCS, Pensiero vissuto*, cit., p. XI.

embora a sua seja e permaneça sempre “uma especialização intrusiva, que trabalha continuamente em direção ao território da concepção de mundo, da “ideologia”, dos problemas da vida.” Concluiu Scarponi:

A decisão de Lukács [...] não parece derivar, portanto, de um impulso religioso ou psicológico descontrolado na direção do partido, mas, ao contrário, da tomada de consciência lucidíssima: a realização pessoal é incindível da revolução da sociedade e, por isso, daquele “movimento” que nasceu para traduzi-la em realidade [...]. Refeita sob a orientação desse fio condutor, a vida de Lukács é realmente desprovida de elementos sem organicidade, cada coisa nasce da outra iluminada por um problema fundamental que é sempre o mesmo e, em cada decisão, tomam parte ativa todos os componentes de seu espírito [...]. E que ao seu pensamento tenha sido aplicada a “imagem” de uma racionalidade abstrata sistemática e totalizante é paradoxalmente apenas um sinal do quanto ele tinha razão em enfatizar a força das ideologias na sociedade contemporânea⁴⁷⁰.

Creio que está totalmente evidente. Uma vida para o estudo significa, ao mesmo tempo, em Lukács (no Lukács que se tornou maduro), uma vida constantemente engajada na luta ideológica marxista. Ninguém se debateu com semelhante ardor ao dele pelo triunfo da causa do marxismo, sem jamais falhar em seu ideal, sem se confundir nem mesmo um só instante, ao contrário de muitos de seus críticos passados e presentes, nem com os ideólogos disfarçados a serviço do capitalismo, nem com os burocratas ou os falsos profetas ou as pessoas insignificantes e presunçosas do movimento operário. Já, só por isso, ele merece – também sob o aspecto humano – todo o respeito que é devido aos combatentes na linha da frente pelos valores da civilização e da cultura: verdadeiro *exemplum humanæ vitæ*, segundo a feliz expressão de Cases.

470 *Ibid.*, pp. XIII, XXIV.

2. O estudioso no trabalho

Os comportamentos de um estudioso no trabalho têm interesse historiográfico apenas na medida em que refletem sobre o próprio trabalho. Dada a variedade dos lugares e dos tempos de atividade de Lukács, dada a diversidade da sua incidência sobre ela, de vez em quando, das circunstâncias externas, não é possível desvendar um único fio e unidade para as modalidades da forma dos seus trabalhos, nem avaliar em geral – sem ter em conta as circunstâncias – vantagens e desvantagens. Aqui, limitar-me-ei a uma observação superficial acerca das vantagens e desvantagens que da variedade da forma derivam para o conteúdo.

Em primeiro lugar, deve ser dito algo sobre a relação entre projetos, planos de trabalho e realizações, relação longe de ser por ele mesmo bem planejada. Os acontecimentos de sua longa vida intelectual, tão tensa, tão cheia de *pathos*, atestam não apenas que lhe ocorre, repetidamente, supor demasiado de suas forças, renunciando coisas que ele não é capaz de fazer, mas também que ele se equivoca constantemente consigo mesmo: dá, por exemplo, por definitivas e conclusivas, adequando-as aos planos de trabalho, experiências da sua vida que são apenas temporárias; trocas insurgentes determinadas de algum evento histórico contingente, de alguma relação pessoal de vida, de algumas leituras, por um traço fixo do seu caráter, por uma via ou uma missão confiada a ele pelo destino. Cessado, em seguida, a contingência do evento, cessa também a necessidade teórica ou prática então insurgente, e com ela a modalidade da externalização. Isso acontece especialmente no período juvenil, quando, por um lado, ele crê repetidamente ter encontrado a via ou a teoria definitiva, por outro lado, cria repetidamente ilusões acerca da sua capacidade de trabalhar com planos grandiosos, que de fato permanecem depois incompletos, ou não nem sequer têm início. Em uma carta desafiadora de Berlim a Paul Ernst (20 de dezembro de 1910), na qual ele fala com entusiasmo da teoria estética que ambos teriam em comum, aquela da forma como “categoria do vivido” (*eine Erlebnis-Notwendigkeit, eine Kategorie des Erlebens*) comenta

convencido: “Eu sei: essa é a minha via”⁴⁷¹; enquanto nós sabemos bem que não será de modo algum assim. Sabemos igualmente bem que do alardeado livro sobre o romancismo, *Die Romantik des XIX. Jahrhunderts*, devido a estrutura muito pretensiosa no projeto (seis capítulos, o primeiro sobre Goethe e Fichte, com o tratamento posterior de Schopenhauer, Baudelaire, Kierkegaard, Flaubert e Storm), todavia, rapidamente redimensionado e declarado um simples livro sobre Schlegel, não fará nada dele, nem mesmo nessa forma reduzida; e também o projeto Dostoevskij, um projeto grandioso de filosofia da história, será dali a pouco decomposto até desaparecer e se tornar completamente irreconhecível.

Em comparação com os trabalhos iniciais, formalmente bem-quadros e compactos estão as obras crítico-históricas da fase intermediária, tanto literárias quanto filosóficas (*O romance histórico*, *O jovem Hegel*, *A destruição da Razão*). Mas, problemas formais de estruturação dos textos, muito diferentes dos anteriores – retornaremos em breve, para esclarecer o porquê –, se repetem com os seus trabalhos tardios, com as suas obras sistemáticas: onde inconvenientes não secundários decorrem quer de uma construção de grande escala, nem sempre controlada como se convém, quer do fato de que a gênese delas é submetida a um processo irregular, não homogêneo, e que elas carecem em si, por demais, de completez: a *Estética*, desprovida como é das outras duas partes projetadas (aquela sobre “Obra de arte e comportamento estético” e aquela sobre “A arte como fenômeno histórico-social”); em seguida, a *Ontologia*, sem organicidade, vinda da ideia de uma introdução à ética; a própria ética que permaneceu apenas na condição de projeto.

Em segundo lugar, tem importância o modo concreto de Lukács trabalhar, a forma conferida pelo seu trabalho a ensaios e livros. A ensaística lukacsiana desperta justamente admiração pela capacidade que mostra o autor, nos casos mais felizes (ensaios sobre Balzac, sobre Goethe, sobre a *Minna* de Lessing, sobre os realistas alemães do século 19, Thomas Mann), de concentrar a exposição apenas sobre o essencial, sem diluí-la em muitas referências diretas, citações, detalhes, sem se perder

471 LUKÁCS, *Briefwechsel*, cit., pp. 181-2 (trad., pp. 190-1).

em qualquer pedantismo erudito; para um livro de fundamentação ampla como *O romance histórico* – já recordamos –, que alguns consideram uma obra-prima. Formalmente mais problemático o julgamento sobre as últimas obras. Aqui a grande linearidade do esquema corresponde a certa desordem expositiva. Naturalmente, nem mesmo desse tipo de inconvenientes, dos defeitos de construção, é exagerada a importância, como se se tratasse de algo exclusivo; mas defeitos existem efetivamente, e não desprezíveis, talvez mesmo para alguma parte em consequência da práxis, que o velho Lukács retorna, do ditado do texto. Surgem então com certa frequência desproporções, desequilíbrios, exageros, prolixidade; a concisão estilística dos ensaios se transforma em seu oposto, em atrasos e repetições descontrolados, com excesso de *excursus* fora do tema. Que o próprio Lukács tivesse, ao menos em certa medida, consciência, comprovam-no as reservas expressas em particular sobre esse seu modo tardio de trabalho. Em uma carta a Cases de 23 de julho de 1958, escrita enquanto a *Estética* estava em fase de construção, acontece-lhe de considerar intimamente (retornando, entretanto, cheio de desânimo, à “desgraça” ocorrida ao seu correspondente e colaborador Harich):

Penso muitas vezes com inveja em Thomas Mann, cuja filha Erika dava-lhe grande ajuda na exclusão de partes supérfluas. Para isso é necessário um talento especial. O meu jovem amigo que sofreu subitamente aquela desgraça há dois anos constituiu para mim uma ajuda do tipo. Não sei o que acontecerá agora. Pessoalmente nessas coisas não existem muitos dotados⁴⁷².

“Agora” acontece, de fato, que os atrasos continuam, e não apenas eles; ainda mais do que isso, de vez em quando, é requerido pelos argumentos tratados pelos textos, sejam retomados ou de fora da obra. As pesquisas publicadas com o título *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, isto é, *Prolegomeni a um’ estética marxista* (escritos em 1954-55, apareceu pela primeira vez em italiano em 1957), são pesquisas que a

472 Carta editada em apêndice ao volume de CASES, *Su Lukács*, cit., p. 161.

introdução em data de dezembro 1956 reconhece explicitamente como um erro de impositação da estrutura da *Estética*, porque “um tratamento histórico dos problemas forçosamente tão amplo – ainda que breve – não cabia no quadro de uma obra estética essencialmente sistemática”; o que leva o autor “a tirar o capítulo já pronto da obra completa”⁴⁷³. Mas, certamente ele não tira lição do caso, se, em seguida, repete o erro tal e qual, além disso, e de fora da obra, deixando todos, quer em outras partes da *Estética* quer nos *Prolegômenos* e na *Ontologia*.

Com fora da obra entendo cortes que seria melhores, mais vantajosos para o conjunto, ou remover para outro lugar ou não introduzir de modo algum. Como todos os pesquisadores e estudiosos sérios, Lukács prossegue – especialmente em relação à suas grandes exposições, de longo fôlego – recolhendo e juntando uma grande quantidade de materiais muito diferentes sobre os temas que se propõe desenvolver. O seu erro consiste em fazer, às vezes, desses materiais o ponto de partida para *excursus* que, embora por si muito interessantes, não deixam de permanecer *excursus*. Isso acontece especialmente quando, como no caso que acabamos de ver, criam-se desarmonias ou sobreposições ou desproporções de espaço entre teoria e história. Quase todas as grandes obras de Lukács, especialmente as sistemáticas, comportam capítulos históricos importantes e desafiadores. György Márkus recorda que, a ideia confusa de tratar da história da estética no âmbito da estética apresentava-se já no Lukács de Heidelberg, embora se revele “difícil imaginar a colocação lógica”⁴⁷⁴. Como quer que seja, repito, de tais capítulos ninguém contesta certamente a importância. Só que, às vezes, eles extrapolam a sua destinação e função; desde o momento que Lukács mostra claramente esquecer o motivo pelo qual são ali inseridos e estão ali, a sua consistência sólida acaba por se revelar muito pouco apropriada.

473 LUKÁCS, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, cit., p. 10 (introdução depois recuperada, do original que se conserva no LAK, em apêndice à edição húngara do texto, *A különosság mint esztétikai kategória*, cit., p. 378). Nas *Werke* essa introdução de 1956 é substituída por um *Nachwort* de 1967 (LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, cit., pp. 787-9).

474 Cf. MÁRKUS, *Nachwort* a LUKÁCS, *Heidelberger Ästhetik*, cit., pp. 272-3; Lukács' “*erste*” *Ästhetik*, cit., p. 214 (trad., p. 135).

Na realidade, não se escapa à impressão que, por trás ou além dos intentos de esclarecimento ou completude, além da exigência de uma integração da teoria com a reconstrução histórica, haja algo mais; que capítulos históricos, *excursus*, fora da obra haveria, juntamente com os seus motivos sérios, também as suas “astúcias”. Sendo costume de Lukács projetar trabalhos de grande porte, para planos articulados, é inevitável que lhe aconteça confrontar-se com dificuldades de realização. Com o fim de utrapassá-las, usa uma estratégia. Pode ocorrer, então, que os desequilíbrios sejam desequilíbrios desejados: isto é, que se importe, em parte, pelos aspectos que mais o interessam e o encorajam no momento da composição, não admiáveis senão à custa de que a sua falta apareça como uma lacuna, de intrusões forçadas de temas e argumentos a serem colocados, segundo o plano, em outro lugar; em parte, do lado oposto, por pontos delicados ou problemáticos ainda pendentes, onde se revela conveniente um reenvio, de remissões das discussões a um futuro indeterminado, na quase certeza de não tê-la de jamais enfrentar: remissões falsas, que não são precisamente remissões, porque quem as faz saber que, de fato, permanecerão irrealizadas. Dois exemplos do primeiro tipo oferece-nos a discussão dos “Efeitos da experiência receptiva”, que fecha o volume I da *Estética*, e a parte inicial do II, sobre “sistema de sinalização I”, tratando em ambos os casos de problemas (função da arte, princípios da psicologia do comportamento estético) que, por sua natureza, teriam encontrado uma colocação mais adequada na segunda parte – jamais escrita – da obra. Exemplos capciosos de outra espécie, em muitas remissões relativas à discussão da “arte como fenômeno histórico-social”, tema da terceira – e ainda mais distante e improvável – parte da obra: improvável, entre outras coisas, precisamente porque muitos dos problemas relacionados aos casos de remissões se encontram já incluídos e discutidos previamente na parte editada. (Ruidoso o caso do capítulo final, “A luta pela libertação da arte”, cujo § 1 expõe os lineamentos históricos essenciais dessa luta, desde a Antiguidade até o século 20.)

Resultado: uma heterogeneidade formal da construção, cujo preço mais alto o pagam sobretudo as obras sistemáticas. De *excursus*, não apenas de caráter histórico, a *Estética* transborda: das longas refle-

xões sobre o mundo mágico às longas análises da desantropomorfização presente nos desenvolvimentos da ciência, dos rasgos frequentes, muito notáveis, sobre ética, já para a anotação utilizados acima dos propósitos desta última, até *excursus* sobre a religião e a “necessidade religiosa”, *excursus* que vêm aos poucos perdendo o seu nexos temático com a estética para se transformar em um – de fato genial – esboço de fenomenologia da religião. E, novamente, se penetrarmos no terreno adequado da teoria das artes: nas “Questões marginais da mimese estética”, cap. 14 da parte II, são elencadas e tratados ao acaso esferas que agora voltam totalmente incluídas no contexto da arte (música, arquitetura, cinema: ordem, também deste último, resultado de casualidade ou desordem) e, portanto, não teria nenhum motivo para ser discutido à parte, como não são, digamos, a literatura e o teatro; mas agora, em vez, têm na verdade pouco ou nada a ver com a arte (as chamadas artes aplicadas, jardinagem). Além disso, o parágrafo final do capítulo, “A problemática do agradável”, acrescentando à desordem mais desordem, se ocupa de uma questão a qual, longe de entrar de novo em uma só das “questões marginais da mimese estética”, como questão específica, fosse o caso poderia ser a introdução para um tratamento geral unificado de todas as semiartes ou pseudoartes, ou das artes inclinadas a tarefas estranhas (como a beletrística em relação à literatura), sem, no entanto, nunca entrar em qualquer relação com as artes autênticas.

As coisas não vão muito melhor na *Ontologia*. Embora ali se mesquem igualmente, e do mesmo modo ruim, incongruente, investigações pertencentes a campos de trabalho diversos, contextos históricos com ideias teóricas, doutrinas ontológicas com *excursus* éticos. Quem lê a parte final do seu primeiro tomo (histórico) esbarram em um capítulo, onde Lukács reconstrói, como historiador, os “princípios ontológicos fundamentais de Marx”. No § 3 desse capítulo, “Historicidade e universalidade teórica”, ele se esquece ou ignora quase inteiramente a natureza histórica da exposição e, em vez da ontologia de Marx, dá um tratamento teórico independente dos problemas ontológicos do tipo daqueles discutidos no segundo tomo, onde, na verdade, eles também deveriam estar; de modo que a teoria é ali desenvolvida por complexos problemáticos rapsódicos,

cujas unitariedade é difícil observar, muito menos uma ligação direta com o título do capítulo em questão.

Terceiro e último ponto em debate, no que se refere ao tema do estudioso no trabalho, a questão estilística. Como Lukács escreve? A todos se mostra imediatamente evidente que os seus trabalhos juvenis não são escritos do mesmo modo, com o mesmo estilo, de *História e consciência de classe*, e que os ensaios críticos posteriores a esse livro diferem pelo estilo dele, tanto quanto diferem das últimas obras. Tanto conteúdo e forma nele se ligam intimamente quanto cada fase do seu desenvolvimento de pensamento carrega posteriormente um modo de escrever diferente; a cada mudança sua de direção também corresponde uma mudança do estilo. Não poderia encontrar lugar aqui, é claro, o exame diacrônico das características e das marcas linguísticas de sua prosa. Mas algumas perguntas são inevitáveis. Por que sua prosa muda tão profundamente? Por que na fase marxista madura de Lukács ela perde o brilho, a vivacidade, a originalidade em relação à da juventude? O que é o “descuido”, o cinza do estilo que ao Lukács marxista acusa-se com ironia tão arrogante? Atribuir a questão ao fato de que, aos poucos, ao longo do tempo, o autor tende cada vez mais a escrever não em sua língua nativa, o húngaro, mas em alemão, faria pouco sentido, se se quisesse com isso insinuar um pobre domínio do instrumento linguístico. Ao mesmo tempo, porque a coisa não se refere só ao alemão, se seu xará John Lukacs, exilado desde 1946 nos Estados Unidos, pode lamentar o “peso fatídico de sua prosa húngara”⁴⁷⁵; e, depois, porque quem argumenta de tal forma, quem avança em acusação semelhante, não sabe bem o que diz: pode dizê-lo assim – objetava com razão Cases – apenas se não conhece os escritos juvenis de Lukács.

Certamente não é por acaso que a mudança mais profunda, a verdadeira virada no estilo, se verifique a partir do período moscovita, em

475 LUKÁCS, J. *Budapest 1900*, Weidenfeld & Nicolson, New York 1988 (cito da trad. francesa, *Budapest 1900. Portrait historique d'une ville et de sa culture*, Quai Voltaire, Paris 1990, p. 222). (Publicado no Brasil com o título *Budapeste 1900 : o retrato histórico de uma cidade e sua cultura*; tradução Ana Luiza Dantas. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009).

correspondência com a que vimos ser também a sua verdadeira virada de pensamento. Muitos daqueles que ironizam sobre o novo estilo o fazem ridicularizando nele justamente o cinza como um sacrifício da qualidade imposta pela ideologia e mesquinhez do partido. Michail Lifšic, o amigo e colaborador de Lukács, em Moscou, e que o Lukács moscovita conhece muito bem, de perto, aqui vê além:

Vejo nisso – diz – exatamente o sacrifício de uma natureza fina, generosa, culta, que consequentemente e mesmo com embriaguez rejeita a sua própria fineza, como aconteceu com Lev Tolstoj, quando renunciou à suas produções artísticas, mas entende isso, em um outro sentido. Recordo que com esse sentimento contraditório Lukács me contava da sua residência heidelberguana, cheia de livros preciosos e produções artísticas. Ele deixou sem questionar-se sobre esse tipo de vida sofisticada, perfeita, espiritualmente fina, dedicou tudo ao Partido Comunista, tornando-se um simples soldado da revolução⁴⁷⁶.

Compreende-se bem por que do “sacrifício”, da mudança de estilo, Lukács se gabava. Não escreve “mau” por incapacidade, debilidade ou fraqueza; o seu (implícito) “faço isso de propósito” assinala, em vez, uma posição definitiva de distanciamento do aristocratismo – sustentado na juventude – segundo o qual “necessita escrever ‘artisticamente’ sobre a literatura”⁴⁷⁷. O amadurecimento marxista o faz perceber que, da cultura, o marxismo exige mais. Para o entendimento adequado da passagem pode-se talvez estabelecer uma analogia com a práxis do Lukács professor. Dele na cátedra, convencido de pertencer “à casta daqueles que vivem nas objetivações e para as objetivações”, a sua aluna Heller lembra:

Não queria pôr em movimento a nossa imaginação, mas nosso intelecto. Não queria brilhar com o chamado fascínio da personalidade. Em vez disso, a sua intenção era: tornar compreensível o pensamento porque pensávamos junto com ele. Ele desapareceu por trás do pensamento⁴⁷⁸.

476 LIFŠIC, *Dialoghi moscoviti con Lukács*, cit., p. 548.

477 LUKÁCS, *Zur Theorie der Literaturgeschichte* [1910], cit., p. 50 (trad., p. 96).

478 HELLER, Á. *Der Schulgründer*, “Arbeitspapiere” do LIS (Lukács Institut für

A realidade, as objetivações não têm necessidade de serem embelezadas. Pertence realmente à natureza do marxismo a capacidade de iluminar as coisas com outra luz. Ele opera diminuindo e dissipando o halo sentimental, “a névoa do misticismo”, que muitas vezes torna falsa a aproximação da cultura aos seus objetos, inclusos os fenômenos literários. Em uma passagem do prefácio à primeira edição de seu livro sobre o realismo francês (1945), passagem suprimida em seguida nas edições posteriores, Lukács fixa em palavras que confirmam a impressão aceita pouco depois pelo ensinamento de Heller:

As coisas estão para nós agora frente a uma luz clara, viva, para muitos também crua e fria. Essa luz nos foi trazida pelo marxismo. O marxismo, agarrando cada fenômeno em suas raízes materiais, nas suas conexões históricas, reconhecendo as leis do seu desenvolvimento e demonstrando-as das primeiras raízes até o florescimento, dissipa todo fenômeno da névoa irracional e mística que expressa um estado de ânimo puramente sentimental. Essa iluminação age sobre muitos, num primeiro momento, como uma desilusão. E é inevitável que ocorra assim. Porque é muito difícil olhar nos olhos a realidade que ela é realmente, e ninguém consegue à primeira vista [...]. Só mais tarde aparecerá claro, quanto maior o conteúdo humano – e, portanto, também quanto mais genuína a poesia – se esconde no aceitar a realidade na sua verdade dura, no identificar-se com ela, e no agir em correspondência com essa verdade⁴⁷⁹.

Seria desejável, por parte da crítica, uma humildade e circunspeção que não se fizesse surda a interpretações autênticas semelhantes. Afinal de contas, entre tantos gracejos, ironias, malícias, jogos de palavras fora de lugar, entre tantas atitudes críticas de suficiência, as palavras

Sozialwissenschaften, Paderborn), 1991/2, pp. 1, 8 (reimpr. in *Objektive Möglichkeit*, hrsg. Dannemann/Jung, cit., pp. 105, 111; trad. in *Lukács: un comunista autentico*, “dossier” di “Lettera internazionale”, VI, 1990, n. 23, pp. 51-2).

479 LUKÁCS, G. *Előszó* para o volume *Balzac, Stendhal, Zola*, Hungária, Budapest 1945, pp. 5-6 (reimpr. no seu *Curriculum vitae*, cit., pp. 120-1; trad. in *Saggi sul realismo*, cit., pp. 11-2).

mais cautelosas e razoáveis vêm mais uma vez de Cases⁴⁸⁰. Difícil, diz ele, pôr em dúvida a “prosa voluntariamente empalidecida do Lukács posterior a *História e consciência de classe*”, a sua forma tornou-se “decididamente monótona, meramente funcional”; uma forma – acrescenta Cases – que não vale nem a pena defender

contra aqueles que – na sequência do Lukács de *A alma e as formas* – exigem que se escreva sobre a arte apenas em formas artísticas, assim como Lukács trata justamente Walter Scott por estrela de primeira grandeza sem minimamente se preocupar do anátema lançado sobre ele por historiadores literários para essas deficiências artísticas das quais também Lukács ainda está consciente.

E em outro lugar, com mais precisão ainda:

Não há dúvida que Lukács via [...] nesse estilo algo de puramente funcional, um meio inerte que não o importava nada e que devia servir apenas para reafirmar o verdadeiro e para derrotar o falso. Dessa sua indiferença à forma, que não deixava de impressionar em um pensador com tantos interesses de estética e crítica literária, ele não fazia mistério algum, antes a considerava como uma das “conquistas” de sua evolução ideológica dos anos vinte.

Prosa empalidecida, em suma, mas só porque assim ele quer que seja, porque a escolhe, do mesmo modo, intencionalmente:

A atenuação estilística, a opacidade e o tom quase cinza de suas páginas são, portanto, já não devido ao domínio insuficiente dos recursos do alemão (como supõem aqueles que não conhecem as obras juvenis), mas explicitamente aprimorados como meio para “mediar” todos os elementos do pensamento. É um estilo que lança sobre o tecido da realidade e da história uma rede que o reduz ao Uno sem nunca deixar escapar inteiramente, através das malhas, as facetas infinitas do Múltiplice. A perda do nível estilístico não é já um *sacrificium intellectus*, mas um sacrifício para o intelecto.

480 Para as passagens que seguem, remeto aos ensaios de CASES, *Su Lukács*, cit., pp. 11, 18, 95, 97.

O tom quase cinza certamente permanece: “Mas quem supera a primeira sensação de frieza terá de reconhecer que a monotonia de Lukács é a mesma força tranquila da razão.”

3. *Realizações e não realizações do trabalho do estudioso*

Ainda mais importante que o julgamento referente ao aspecto formal do trabalho do estudioso é o julgamento acerca do grau de não realização desse trabalho do ponto de vista do seu conteúdo, do seu desenvolvimento doutrinário e científico. Necessita-se que, naturalmente, se entenda bem desde o início. Não pode ser aqui questão da formulação de um julgamento sobre cada obra singular tomada em seu plano geral. Qual contribuição cada uma dá histórica e cientificamente, a quais finalidades históricas e científicas elas respondem, quais problemas resolvem e como: de tudo isso já falamos anteriormente, no decurso da respectiva exposição. A realização completa, digamos, de obras como *O jovem Hegel* ou *A destruição da Razão*, duas obras sempre na mira da historiografia acadêmica por suas “parcialidade”, “tendenciosidade”, “incompletude” etc., já está implícita não só na função histórica exata absolvida no momento de sua gênese, mas no fato de que elas transcendem esse relativismo oferecendo quadros históricos grandiosos, imprescindíveis para qualquer pesquisa posterior: como ao invés não acontece com tantos estudos da historiografia acadêmica que as contrasta, pomposos nos pronunciamentos filosóficos, mas muitas vezes cegos frente a articulações histórico-sociais a partir das quais as filosofias estudadas se difundem (pense em certas investigações sobre o neokantismo ou sobre o historicismo alemão, que passam por cima com a máxima desenvoltura dos acontecimentos de 1848, do bonapartismo bismarckiano, do imperialismo, como se esses acontecimentos de fato não existissem ou não significassem nada em filosofia). E, na mesma medida que, para as obras histórico-filosóficas de Lukács poderia considerar para as suas pesquisas crítico-literárias contemporâneas, do grupo de ensaios sobre o realismo e de Goethe ao *Romance histórico*, para os seus ensaios críticos do pós-guerra e para as suas últimas grandes obras sistemáticas.

Tudo isso, certamente, deve ser dado como adquirido. A outra questão agora surgida, a verificação a fazer então é apenas, pressupostas essas aquisições, certificadas as hipóteses e as finalidades conforme movem as obras, se daí deriva um seu movimento interno consequente, ou se e quão consequente seja, no desenvolvimento que delas deriva, a relação entre plano de trabalho e resultados: verificação todavia, também ela, que em uma monografia complexa como a atual pode ser feita apenas fragmentariamente, através de poucas, isoladas, sondagens rapsódicas, escolhidas entre milhares de outras possíveis, a simples título exemplificativo. Um crivo minucioso, abrangente, do grau de não realização das obras singulares nos seus pontos singulares deve-se necessariamente deixar aos setores correspondentes da literatura crítica setorial em questão.

Começemos por um princípio básico para Lukács, o significado atribuído ao realismo em estética: lembre-se, não ao realismo como tendência artística (uma tendência entre outras), mas ao realismo considerado como princípio da qualidade e do êxito da arte em geral. Que exista também uma arte não realista, que se produzam poetas, romancistas, músicos, pintores, etc., cujas escolhas subjetivas não se dirigem ao realismo, claro, Lukács sabe muito bem. As suas perspectivas estético-filosóficas prescindem das intenções dos criadores e preocupam-se de preferência com o êxito das criações; um Hoffmann, por exemplo, mostra-se por ligações, fontes e gostos próximos ao romantismo, mas os seus resultados são para ser postos na conta do realismo, não do esteticismo romântico. Até que permaneçam nesse âmbito prospectivo, referido aos princípios em abstrato, na crítica de Lukács não há contradição alguma entre princípios e aplicações. Só que lhe acontece, não raramente, de errar inesperadamente as aplicações, deixando-se levar por julgamentos muito imediatos, superficiais, sumários; acontece-lhe de confiar em autores (de Anatole France a Solženicyn, para não falar dos nomes tomados ainda no ensaio de 1967 *Der große Oktober 1917 und die heutige Literatur*, Böll, Hochhuth, Styron, Semprun) que, se também talvez a justifiquem para parte de seus itinerários, dela provam, em seguida, por longo período, a indefensabilidade absoluta. Outras vezes a traí-lo, a fazer seus exemplos improváveis, está a incompetência específica em certas matérias, como

no caso da música e do cinema. A escolha que, escrevendo uma carta pública sobre o stalinismo a Alberto Carocci, ele faz do filme soviético de Čuchraj *Ballada o soldate* (A balada do soldado, 1959) como um exemplo que “mostra claramente que o regime stalinista tem podido só transgredir, mas não extinguir, as energias criativas”⁴⁸¹ se revela, dada a mediocridade do filme, muito mais lamentável, especialmente se se considera como outros exemplos teriam podido coonestar muito melhor a correção da suposição. Arnold Hauser, mêmores das experiências comuns no Círculo Dominical, exagera talvez quando, referindo-se ao jovem Lukács de então e criticando-o pela “falta de gosto”, generaliza a crítica para concluir que a ele

faltava a sensibilidade artística e o gosto pela qualidade do conhecedor de arte. Lukács, que era um homem muito consciente, sabia muito bem da ausência desses talentos [...]. Isso significava que quando ele percebia que alguém fosse um artista ou um poeta notável, o seu julgamento era quase sempre equivocado⁴⁸².

Mas, dado o exagero, permanecem indubitáveis e graves casos de desequilíbrio jamais corrigidos e superados, apesar do princípio da “vitória do realismo” (o de Lukács feito valer com Engels para Balzac), entre julgamento da ideologia do autor em exame e julgamento sobre o valor de sua obra, com a consequência que nele sai comprometido também esse segundo. Tomemos o exemplo que sob outro âmbito, o âmbito musical, nos oferece o chamado “caso Wagner”, para usar a fórmula de Nietzsche. Não ponho aqui minimamente em questão a justificação da crítica filosófica a Wagner contida em *A destruição da Razão* e em outros escritos precedentes, concomitantes e subsequentes (especialmente no ensaio sobre *Feuerbach e a literatura alemã*). Lukács tem

481 LUKÁCS, G. *Brief an Alberto Carocci* (da “Nuovi Argomenti”, n. 57-58, 1962, p. 131), nas suas *Schriften zur Ideologie und Politik*, cit., p. 676 (rist. in LUKÁCS, *Marxismus und Stalinismus*, cit., p. 187; e agora, com o título *Brief über Stalinismus*, in *Autobiographische Texte*, cit., p. 462).

482 HAUSER, A. *Lukács e gli amici della gioventù* [1976], in *Budapest 1890-1919*, cit., p. 216.

toda razão em escrever que Wagner, ainda que com sua devoção juvenil por Feuerbach, “se coloca desde o início em um nexu que – em toda a Europa – leva em direção ao romantismo decadente”⁴⁸³; mas não lhe é permitido livrar-se dele como artista pondo de lado ou entre parênteses em sua crítica as “inovações musicais”⁴⁸⁴, porque justamente essas inovações fazem a grandeza do artista. O “caso Wagner” pode permanecer um caso para Nietzsche. Mas, ante a potência artística de obras como *Tristão e Isolda* o marxismo, por conta própria, deve ser capaz de saber dizer uma palavra estética apropriada; bem como, de modo semelhante, frente ao caso literário de Proust, não podendo conceber que a *Recherche* seja rejeitada somente porque se funda sobre uma filosofia inapropriada (o subjetivismo irracionalista de Bergson). Além disso, no primeiro de seus grandes ensaios do pós-guerra sobre Mann ele mesmo mostra que *Os Buddenbrook* revivem a atmosfera cultural criada no final do século na Alemanha ao longo da linha da decadência, de Schopenhauer a Nietzsche, sem, de modo algum, fazer deles um julgamento negativo.

Esse tipo de não realização toca, no entanto, apenas indiretamente a estrutura dos argumentos críticos de Lukács, sem eliminar dela, de modo algum, a coerência, deixando-a intacta a solidez. Trata-se de julgamentos inapropriados, de reações impróprias ou imprecisas, mas dentro de quadro teórico adequado ou pelo menos coerente. Mais adiante no tempo, especialmente nas últimas obras, onde o entrelaçamento entre metodologia operativa, construção externa e conteúdo doutrinário tem maior relevância, pesam mais também as não realizações que critiquei acima como puramente formais. A *Estética* ressent-se primeiramente de seu crescimento desordenado. Não me refiro apenas à circunstância de que ela contempla uma fase preparatória longa, que a sua germinação vem definindo-se desde os anos de 1930, em paralelo com a atividade crítico-literária desenvolvida pelo autor, e que propósitos e planos na direção de uma estética marxista estes continuam a crescer nos anos

483 LUKÁCS, *Intelletuali e irrazionalismo*, cit., p. 169 (do ensaio sobre Feuerbach).

484 Cf. LUKÁCS, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, cit., p. 79 (trad., p. 84): “O valor das inovações musicais de Wagner não pode ser examinado neste lugar”.

seguintes, mas também peculiar à história genética real. Uma grande parte dela, cerca de seiscentas páginas, já está preparada em outubro de 1956⁴⁸⁵; sobrevêm imediatamente após os percalços de um período difícil, a interrupção ou a pausa no trabalho por causa do exílio na Romênia, as dificuldades de uma retomada normal da redação, a ocorrência de certas dúvidas e a necessidade de certas mudanças, como a reconsideração teórica, sob pressão dos alunos, do papel da arte moderna⁴⁸⁶. Não se exclui, portanto, que outras fases da obra em semelhante crescimento também envolvam outras fases de elaboração da doutrina; e que essas elaborações doutrinárias diversificadas na obra se sedimentem por último, de um lado a outro, entre elas, de modo nem sempre homogêneo. Em seguida, à medida que constrói a *Estética*, Lukács se torna consciente de seu substrato ontológico, a intrusão e fusão nela de argumentos teóricos incompatíveis com os problemas da arte cessam de constituir os desequilíbrios apenas formais. Trata-se, na minha opinião, de algo muito mais problemático: de vezes em quando, de uma visão que, no fundo, não está clara daquilo que pertence à essência e à especificidade da *estética qua talis*; outras vezes, até mesmo a crescente convicção, *a posteriori*, de que a *Estética* venha a ser totalmente reformulada, partindo especificamente do seu substrato ontológico. (Mesmo grande parte das também penetrantes ponderações sobre a relação entre reflexo estético, reflexo científico e reflexo no pensamento da vida cotidiana pertence antes, por direito, à ontologia.)

A falta de organicidade do crescimento da *Estética* penetra do mesmo modo em seus conteúdos, perturbando o rigor doutrinal da exposição. À medida que daí, originalmente, venham se gerando os seus princípios de apoio, o que acontece a partir do terreno setorial dos interesses de Lukács, a literatura, que obtém rapidamente e também mantém em seguida uma clara predominância. A doutrina do realismo é primeiro pensada, definida e aplicada para o campo literário. Só quando, na grande *Estética*, Lukács tem de responder a questões estéticas de

485 Cf. HERMANN, *Georg Lukács. Sein Leben und Wirken*, cit., p. 190.

486 *Ibid.*, pp. 195-6.

ordem geral, generalizam-se também o campo de aplicação e a função de suas categorias: mas não sem que elas sofram os efeitos negativos desse processo de generalização *a posteriori*, não sem que elas incorram nos desequilíbrios provocados pela segmentação de sua gênese. Considere a incidência que na definição do realismo têm categorias como narração (em oposição à descrição), a ação, a práxis social dos homens, as relações entre eles, a distribuição exata das partes e dos papéis, a “adequada acentuação do essencial”. Difícil encontrar espaço em um realismo do tipo em artes como a pintura ou a escultura ou a música. Para a pergunta “se para música é permitido falar de realismo”, o Lukács da grande *Estética*, entrincheirando-se atrás da proteção da “objetividade indeterminada”⁴⁸⁷, responderá que na arte em maior medida que na literatura. Mas, não é por acaso que no ensaio, *Narrar ou descrever?* (1936)⁴⁸⁸, todo o problema é o fundamento, as referências a artes diferentes da literatura são muito poucas, e mesmo aquelas poucas, inapropriadas, como a seguinte: “Os retratos de Cézanne, se comparados com a plenitude psicológica daqueles de Tiziano ou de Rembrandt, são apenas naturezas-mortas, exatamente como os personagens dos Goncourt e de Zola, em comparação aos de Balzac ou de Tolstoj”⁴⁸⁹: um julgamento que, à luz dos seus próprios desenvolvimentos posteriores, Lukács não poderia manter.

Mas, intrusões de fora ou forças no sentido de uma homogeneidade unilateral, exemplificada na literatura, se encontram também após os seus desdobramentos, na grande *Estética*, espécie de novo lá onde é mais escassa a sua competência sobre o assunto. Já que acontece que das forças decorre sem mais, em certos casos, a insustentabilidade teórica de certas hipóteses e certos princípios, como a teoria da “dupla mimese”, que ele afirma para a arquitetura, música, teatro e cinema (muito evidente particularmente o caso do cinema, ao qual retornarei propositalmente no próximo item), segue-se o paradoxo que se revela de longe mais útil o

487 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, pp. 392 ss. (trad., II, pp. 1170 ss.).

488 Para a passagem do ensaio a que me refiro aqui especialmente, cf. LUKÁCS, *Erzählen oder beschreiben?*, nos seus *Probleme des Realismus*, cit., p. 118 (reimpr., p. 213; trad., p. 294).

489 *Ibid.*, p. 129 (reimpr., p. 225; trad., p. 309).

recurso, também para essas disciplinas, à sua metodologia crítica geral e não à exposição específica, por si, das matérias singulares.

Um discurso não muito diferente daquele direcionado para a realização e não realização da *Estética* seria necessário conduzir, *a fortiori*, com respeito à *Ontologia*: que dispõe, além disso, da vantagem de ser não apenas uma disciplina, mas um complexo de disciplinas, na verdade, a base unitária de todas (inclusive a estética), e de poder, portanto, em razão de um campo tão vasto, ser mais bem justificada que as outras por suas realizações limitadas e pelas não realizações. Mas essa vantagem se traduz imediatamente em um inconveniente mais grave, em um limite mais grave, porque quanto maior são o peso do substrato e o giro das esferas que dependem dela, mesmo vazias, incompletas e não realizadas, sobressaem ainda mais: como creio já ter evidenciado acima – e deixo exemplos suficientes – com relação à ética.

Não obstante suas dimensões, nem a *Estética* nem a *Ontologia* atingem a completude interna satisfatória. Aos seus inconvenientes e limites de fundo, às suas não realizações, hoje devemos desafortunadamente acrescentar um outro superveniente de fora, em consequência dos novos equilíbrios políticos que se estabelecem no cenário internacional, e de onde se origina a falácia de algumas de suas perspectivas e expectativas. Assim, as partes finais de duas obras, que fundam a esperança de uma autêntica libertação da humanidade da escravidão do capitalismo sobre a força histórica da sociedade socialista, a despeito de seus obstáculos (stalinismo, burocratismo, sintomas de estagnação etc.), já terem perdido o seu pressuposto, o seu suporte factual: o que, naturalmente, de modo algum, não invalida nelas a razoabilidade de perspectiva.

4. Não realizações em relação à linguagem fílmica

Motivos variados explicam por que considero que conviria deitar-se de modo conciso, acessoriamente, sobre a questão teórica do cinema. Por si, a linguagem fílmica sempre cria na cultura reações de

suspeita ou de embaraço. Ela constitui um espaço cultural delicado, problemático, mesmo para o marxismo; nem são muitos os estudiosos marxistas da área. Lukács, que mesmo que se ocupe dele por toda a extensão de sua atividade de pensador⁴⁹⁰, o faz, no entanto, muito raramente, o tempo todo apenas episódica e ocasionalmente, como forçado por pressão das circunstâncias externas; na Itália, o marxista Galvano della Volpe apoia-se também no cinema em seus estudos estéticos, um pouco inconsequente, entre outras coisas por empreender uma polêmica asfixiante e irracional contra o “idealismo” de Lukács, centrada no pseudocontraste – de tipo neopositivista – entre “técnica” e “intuição”⁴⁹¹. Doutrinalmente,

490 Exíguo também o número total de estudos sobre o interesse de Lukács pelo cinema. Entre eles limito-me a destacar: MICHA, R. *Le cinéma dans l'Esthétique de Lukács*, “Cinéma 70”, n. 149, 1970, pp. 65-74; NOVÁK, Z. *Lukács György a filmművészet elméleti problémáiról* (G. Lukács e os problemas teóricos da arte cinematográfica), “Magyar Filozófiai Szemle”, 1975, n. 5-6, pp. 552-73 (trad. de M. Szekeres Simeoni, *La teoria del cinema nell'opera di Lukács*, “Cinema nuovo”, XXIX, 1980, n. 266, pp. 29-33 [I], n. 267, pp. 31-5 [II], n. 268, pp. 29-34 [III]; e XXX, 1981, n. 269, pp. 21-4 [IV]); KELECSÉNYI, L. *Lukács György esztétikája és a filmművészet* (A estética de G. Lukács e a arte do cinema), “Filmkultúra”, XXI, 1985, n. 4, pp. 80-8; BÁRDOS, J. *Lukács és a film*, in *Lukács György és a mai kultúra* (II), fasc. de “Doxa”, n. 8, 1986, pp. 113-26 (discussão do capítulo sobre cinema da grande *Estetica*); LEVIN, T. *From Dialectical to Normative Specificity: Reading Lukács on Film*, “New German Critique”, n. 40, 1987, pp. 35-61 (angulação e com reservas, totalmente incompreensíveis, de matriz adorniana). As poucas páginas que ao “Lukács’ writing on the cinema” dedica I. AITKEN no cap. 3 do seu volume *Realist Film Theory and Cinema: The Nineteenth-Century Lukácsian and Intuitionist Realist Traditions* (Manchester University Press, Manchester-New York 2006, pp. 83-94) criticam, mas com razão, em Lukács “an implicit model of cinematic realism which departed significantly from his general position on questions of totality, realism and naturalism” (p. 88), mas são eles próprios tão imprecisos nos dados de fato e nos argumentos que não pode servir de modo algum para a clarificação da posição de Lukács.

491 Cf. DELLA VOLPE, G. *Contraddizioni dell'estetica di Lukács*, no seu volume *Il verosimile filmico e altri scritti di estetica*, Ed. Filmcritica, Roma 1954, pp. 121 ss.; e em outros lugares, *passim*, da sua *Critica del gusto*, Feltrinelli, Milano 1960 (reimpr. in DELLA VOLPE, G. *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972-73, VI, pp. 9 sgg.). Uma ampla crítica da crítica antilukácsiana de Della Volpe lê-se no ensaio de FINETTI, U. *Della Volpe, Lukács e i problemi critici del film*, “Cinema nuovo”, XVI, 1967, n. 185, pp. 20-32. Aproveito aqui a oportunidade para lembrar o importante trabalho realizado na Itália pela revista “Cinema nuovo”, e em particular pelo seu diretor, Guido Aristarco, afim de introduzir e fazer valer também no âmbito da crítica cinematográfica os princípios da metodologia de Lukács, com resultados muito positivos, por exemplo, sobre o ponto dos

com o cinema surgem, além do mais, questões como as da relação técnica-forma, da montagem etc., que de modo diferente tocam de perto, na verdade se entrelaçam, com o complexo de formulações estéticas lukácsianas discutido acima.

Convém em primeiro lugar voltar um momento, ao jovem Lukács, e sondar os transcurtos singulares em questão. Eu o farei daqui em diante inspirado por uma parte da monografia que a feminista alemã de esquerda Heide Schlüpmann, já professora de teoria e história do cinema na Universidade de Frankfurt e coeditora da revista “Frauen und Film”, dedicou ao cinema alemão dos primórdios, e precisamente por seu capítulo sobre as relações cinema-teatro: em que há, entre outras coisas, a questão de duas protoestéticas na Alemanha, aquelas que devemos a Herbert Tannenbaum e a Lukács⁴⁹². Dado o interesse que a coisa em si apresenta, e também à singularidade do enquadramento e da exposição, resumirei os argumentos de modo conciso, deixando à autora boa parte dos julgamentos expressos.

Para compreender bem o contexto do problema, observe a situação cultural geral da estética alemã da primeira década do século, muito mal posta em relação ao cinema como forma de educação e de arte. Se sob o aspecto pedagógico educadores e professores argumentam em seus escritos que o “povo” deve ser mantido longe da perigosa influência do cinema, esteticamente ele é totalmente banido; Schlüpmann menciona o caso extremo de Konrad Lange, professor de estética em Tübinga

contrastes entre narrar e descrever ou entre neorealismo (naturalismo) e realismo. Di ARISTARCO vêem, sobre Lukács, *Il magistero di Lukács nella nostra esperienza critica*, “Cinema nuovo”, VIII, 1959, n. 140, pp. 309-12 (excertos do prefácio à reedição da sua *Storia delle teorie del film*, Einaudi, Torino 1960, pp. 59 sgg.); *Lukács' Beiträge zu Film und Filmkritik*, in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács*, cit., pp. 588-604; *Il dissolvimento della ragione. Discorso sul cinema*, com pref. de G. Lukács, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 41 ss.; e a apostila acrescida ao volume que dessa última deriva, *Marx, il cinema e la critica del film*, com pref. de G. Lukács, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 165-9.

492 SCHLÜPMANN, H. *Unheimlichkeit des Blicks. Das Drama des frühen deutschen Kinos*, Stroemfeld/Roter Stern in coll. con il Deutsche Filmmuseum, Basel-Frankfurt a.M. 1990, pp. 270-86.

e autor do livro, reimpresso em 1901, *Das Wesen der Kunst. Grundzüge einer realistischen Kunstlehre*, o qual, já em 1912, se opõe firmemente às exigências expressivas do cinema, afirmando que “o cinema, por sua própria natureza, não tem nada a ver com a arte, é antes, na verdade, anti-artístico”⁴⁹³. Agem aqui não apenas preocupações evidentes de ordem moral e social, mas também o horror em relação à cultura industrial de massa. Assim, confia-se ao cinema apenas a tarefa da reprodução passiva da natureza; nega-se a ele, em vez, a capacidade – e o direito – de representar o quanto se relaciona com a “cultura da alma”.

É sob esse contexto que vem se articulando na Alemanha, desde os primeiros anos de 1910, o debate teórico em torno das relações cinema-teatro. Herbert Tannenbaum, a quem devemos uma pesquisa específica sobre o tema⁴⁹⁴, está também entre os denegridores da relevância estética do cinema, mas, como pensador de ideias mais abertas, provenientes de um ambiente social-democrático, está ao mesmo tempo entre os primeiros a assumir a defesa do então maltratado “drama fílmico”. Ele está teoricamente no meio, entre o velho e o novo. Sua principal preocupação é a de fazer da nova linguagem algo mais que um instrumento para o fortalecimento da velha cultura; ele tem como propósito imediato um “cinema teatral”, que atenda e encontre saída para os males da crise atual no teatro. Mas, isso requer que teatro e cinema sejam pensados não como duas formas que estão uma ao lado da outra ou em oposição à outra, mas numa mesma unidade cultural ordenada hierarquicamente. Daí a pretensão de construir a forma fílmica com base na sua conciliação com a aquela dramática, pretensão que, embora de acordo com Schlüpmann, em parte por causa da matriz aristotélica que permanece presa à teoria de Tannenbaum, acaba em um beco sem saída: o resultado não é então uma conciliação, uma mediação verdadeira, mas sim a justaposição eclética de formas diversas.

493 *Ibid.*, pp. 215-6.

494 Trata-se do opúsculo *Kino und Theater*, München 1912, agora reeditado, junto com outros escritos fílmicos do autor, em um volume da ‘coleção’ do Deutsche Filmmuseum, *Der Filmtheoretiker Herbert Tannenbaum*, hrsg. von H.H. Diederichs, Frankfurt a.M. 1987.

Ao contrário de Tannenbaum, Lukács apreende e assinala imediatamente com uma certa ênfase o lado inovador do cinema em relação ao teatro. Sua *Gedanken zu einer Ästhetik des Kino*, surgiu em 1911 como reação a um artigo do literato e dramaturgo Ferenc Molnár, escrito em húngaro, ampliada e traduzida para o alemão para o “Frankfurter Zeitung” de 10 de setembro de 1913 (e aqui utilizo a tradução italiana, retocando-a)⁴⁹⁵, começam com o seguinte lamento, que é também uma declaração de princípios:

em nossos dias nasceu algo de novo e de belo, e em vez de apreendê-lo no seu modo de ser peculiar, faz-se de tudo para compreendê-lo com a ajuda de categorias velhas e inadequadas, subtraindo-lhe assim o seu significado e o seu valor autêntico.

Preste muita atenção ao termo “autêntico”, tão relevante na teoria juvenil de Lukács, que – sabemos – move-se sob a imitação do modelo simmeliano da “tragédia da cultura”, provocada pelo conflito insanável de “alma” e “vida”, autêntico e inautêntico. O compromisso existencial que orienta o jovem Lukács, por todo o período compreendido entre *A alma e as formas* e *A teoria do romance*, ao estudo das formas da cultura burguesa ocidental condiciona também o seu projeto de uma estética do cinema; uma vez que, também no cinema – como nas formas artís-

495 O ensaio, incluído na antologia de LUKÁCS, *Schriften zur Literatursoziologie*, a cura di Peter Ludz (1961), é posteriormente reeditado em húngaro (“Filmkultúra», 1972, n. 5, pp. 17-20; depois in LUKÁCS, *Ifjúkori művek*, cit., pp. 594-600), e traduzido, além do mais, para o inglês (*The Poetry of Film*, “The New Hungarian Quarterly”, XV, 1974, n. 54, pp. 62-7), para o francês (*Pensées sur une esthétique du cinéma*, “Trafic”, n. 48, 2003, pp. 134-40, com breve nota do tradutor, Pierre Rusch) e para o italiano (*Riflessioni per una estetica del cinema*, in G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, trad. di G. Piana, Sugar, Milano 1964, pp. 80-6; depois também in *Leggere il cinema*, a cura di A. Barbera/G. Turigliatto, Mondadori, Milano 1978, pp. 28-32). Em relação à edição originária húngara do ensaio (“Pester Lloyd”, 16 de abril de 1911), a versão alemã comporta o acréscimo de um parágrafo, com o qual Lukács conclui que o cinema – longe de destruir o teatro – poderia antes direcioná-lo para recuperar a sua via, a “cultivar a sua verdadeira vocação: grande tragédia e grande comédia”(cit. também por ZSUFFA, J. *The Origins of International Film Criticism, 1908-1922*, em apêndice ao seu vol. *Béla Balázs*, cit., p. 387).

ticas em geral – pode revelar-se, segundo ele, algo de útil da “experiência autêntica”. Ele funda a sua construção sobre consequências diversas decorrentes, no teatro e no cinema, do papel diferente que aí desempenha o ator. Ao passo que o ator tetral ocupa vitalmente a cena, como presença concreta completa, é característica peculiar do cinema que esta “presença” lhe falta; ele retrata desse modo figuras em movimento, mas figuras irreais, sem alma.

Que falte a “presença” ao filme, e com ela o aspecto mais tipicamente metafísico do drama, o sentido de “destino”, não é, no entanto, um defeito. É, antes, o seu *principium stilisationis*, que comporta, por um lado, a subtração da palavra para o drama e a ênfase, em seu lugar, dos corpos dos atores e atrizes, e por outro, a entrada no reino da arte da realidade natural. Espetáculo e realidade natural no cinema se interligam e se influenciam reciprocamente: um contém algo de “significativo”, o outro algo de “realístico”. Todas as contradições entre os dois polos são para Lukács mediadas ou mediáveis graças ao primado da ausência do presente metafísico. O princípio formal do cinema consiste precisamente nessa sua função de mediação diferenciada, cujo momento subjetivo não é o olhar soberano do diretor, mas o olhar fascinado do espectador. As suas imagens, ao contrário daquelas presenciais, concretas, do teatro, abrem-se para o reino do “fantástico”. Não existe nenhuma conexão causal precisa entre os conteúdos dos acontecimentos singulares retratados pelo filme: no cinema – afirma Lukács – “tudo é possível”. Nesse sentido, ele coloca fora do jogo não só às regras clássicas da arte, mas também a perceptiva ordem “normal”, criando um mundo correspondente à irrealidade do sonho ou da fábula (e, portanto, às instâncias cada vez mais avançadas, mas, sem êxito, do romantismo ao teatro).

Eis a verdadeira novidade, a vantagem do cinema. Penetrando no fantástico, ele pode fazer o que o teatro não consegue. Nem mesmo a ausência da palavra é nele um defeito; Lukács, em vez, vê aí, de novo, uma específica qualidade estética. As ações fílmicas prevalecem sobre os movimentos e os significados, os acontecimentos sobre a interioridade, a alma, o destino; se no teatro, “a palavra falada, a expressão sonora do con-

ceito, são veículos do destino”, o relevo que no drama fílmico adquire a ação não é um substituto ou uma compensação para a ausência da palavra, mas a consequência natural – muda –: um mundo “sem destino”. A própria Schlüpmann cita as palavras de Lukács: “no teatro o valor do destino de um evento é tão decisivo quanto o evento, que, por si mesmo, não é nunca importante; no cinema é o ‘como’ dos eventos que alcança a máxima importância”. (O fato de que passe aqui sob silêncio a “ligação do novo meio com o sexo oposto” perpetuaria, de acordo com a autora, uma concepção “patriarcal”, ou seja, “a recusa do reconhecimento do filme como um trabalho ‘feminino’”. Inexplicavelmente ela negligencia, ao invés, a apreciação explicitada por Lukács para o peso que o componente da “corporalidade” assume no cinema.)

Com tudo isso, com todo o seu “manter-se firme à obra como salvação da vida autêntica”, nem mesmo Lukács vai além de um enquadramento esteticamente insatisfatório do fenômeno cinema, que ele trata sim de forma autônoma, mas também atribui apenas à esfera subordinada do “divertimento”, reconhecendo ao máximo – frente à sublimidade incomparável do teatro – a capacidade de evocar, liberar e deixar dominar sobre a psique do espectador aquela “criança que vive em cada homem”. Reaparece, portanto, também nele o limite de uma construção estética hierárquica: construção que Schlüpmann considera inaceitável e rejeita claramente, *a limine*, como resulta do que já foi antecipado na parte introdutória do capítulo sobre “teatro e cinema” de seu livro:

Mas, mesmo que Lukács não vincule as suas reflexões a uma estética do cinema a partir da perspectiva de uma estética formada sobre a arte burguesa, em consequência disso faz-se valer de novo, também nele, o cabresto da submissão. Finalmente, o filme é inserido na hierarquia das artes, onde permanece, de longe, abaixo do drama teatral⁴⁹⁶.

Mas, se os desenvolvimentos estéticos posteriores permitem a Lukács a superação desse *impasse* da estratificação hierárquica entre

496 SCHLÜPMANN, *Unheimlichkeit des Blicks*, cit., p. 245.

as artes, nem mesmo eles, desafortunadamente, redundam em favor de uma colocação e compreensão adequada da problemática fílmica. A subestimação do cinema, frequentemente, a sua negligência completa, têm, ao mesmo tempo, por consequência, o tracejar de quadros históricos errôneos ou incompletos. Quando, expondo o efeito da revolução soviética sobre a literatura e sobre as artes, ele menciona o cinema (“auf das Faktum des Films”) não mais que em uma só nota, entre parênteses, ou quando, na discussão dos problemas do expressionismo, as únicas esferas artísticas por ele analisadas são a poesia e o drama, tanto que lhe parece possível concluir que “o fim da onda revolucionária” desencadeada pela Primeira Guerra Mundial, isto é, o nascimento da República de Weimar, significa, ao mesmo tempo, “o fim do expressionismo”⁴⁹⁷(enquanto todos sabem que para o cinema o expressionismo começa apenas nesse momento), com o que ele desperdiça, em ambos os casos, o raro acúmulo crítico de suas argumentações sobre esses fenômenos; e, naturalmente, não segue melhor, porque volta-se ainda mais para a margem, sem atacar o núcleo problemático do que o cinema é em si, mesmo quando se ocupa das relações do cinema com a literatura, pelo seu nexos com a “herança literária”⁴⁹⁸.

Por sua vez, omissões e distorções históricas geram graves equívocos sob o aspecto chave dos problemas de teoria, da natureza específica da linguagem fílmica ao sentido e à função que desempenha nela a montagem. Uma vez que as duas fontes primárias dos ataques contra Lukács contra a “teoria da montagem” são ambas literárias, devo, também eu, necessariamente prender-me ao que já foi mencionado acima sobre isso, com relação a Lukács crítico e historiador da literatura. Ele tem em mente, por um lado, a “montagem surrealista”, que a vanguarda literária alemã

497 Cf. LUKÁCS, *Der große Oktober 1917*, cit., p. 154 (trad., p. 46); *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, cit., pp. 130 ss., 136 (trad., pp. 135 ss., 141).

498 LUKÁCS, G. *Az irodalmi örökség megfilmésítésének ideológiai feladatai* (As tarefas ideológicas dos filmes baseados na herança literária), de cerca de 1934-35: texto de uma palestra ou uma conferência em russo, que se conserva no LAK de Budapeste, transferido para lá a partir do Arquivo estatal central da literatura de Moscou, e publicado pela primeira vez na tradução húngara de Judit Bárdos, “Filmkultúra”, 1981, n. 3, pp. 56-60 (depois in LUKÁCS, *Esztétikai írások*, cit., pp. 143-6).

herdaria do expressionismo do início do século 20⁴⁹⁹; por outro lado, a “montagem naturalística” da *Neue Sachlichkeit*, assim como se diz na Alemanha em relação aos escritores proletários. Não por acaso, como “forma original” da montagem aparece para ele a “foto-montagem”, muito útil no “trabalho de agitação” por sua eficácia como “efeito de uma piada” (*die Wirkung eines guten Witzes*), mas cujo “resultado final não pode ser mais que uma profunda monotonia”⁵⁰⁰. Postos em contraste com o tecido conectivo unitário que para a arte reivindica a teoria do realismo, os dois tipos aparentemente extremos de montagem, o vanguardista e o naturalista, aos olhos de Lukács se interligam e se tocam, denunciando ambos a mesma desconexão da matéria. Em *O romance histórico* a “doutrina da montagem como arte” vem toda em conjunto de enfiada, com a seguinte crítica:

Nascido da teoria e da práxis de correntes dadaístas diferentes, niilistas em relação à arte, essa doutrina “se consolida”, durante o período da “estabilização relativa”, inicialmente como um substituto da arte: a justaposição inorgânica de fatos não articulados artisticamente foi considerada como arte enquanto tal, no seu agrupamento e na sua aproximação, se manifestaria uma originalidade criativa particular. A montagem como arte, assim obtida, é de um lado o ponto culminante das falsas tendências do naturalismo, uma vez que, a montagem renuncia até mesmo àquela elaboração superficial, linguístico-afetiva da empiria de que o velho naturalismo ainda considerava como própria tarefa; por outro lado, e ao mesmo tempo, a montagem é o ponto culminante do formalismo, visto que, a conexão dos compo-

499 Cf. COMETA, M. *Il demone della redenzione. Tragedia, mistica e cultura da Hebbel a Lukács*, Aletheia, Firenze 1999, p. 152, que em nota dirigida a BÜRGER, P. *Theorie der Avantgarde* [1974], Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, pp. 92 ss. (*Teoria dell'avanguardia*, a cura di R. Ruschi, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 84 ss.) e ao fasc. 122-123 da revista “Alternative” (1978), inteiramente dedicado às relações entre vanguarda e técnica da montagem; que agora podem acrescentar várias intervenções do volume coletâneo *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Über Avantgarden*, hrsg. von H.L. Arnold, ed. text+kritik, München 2001, e especialmente aquele de SCHMITZ, N.M. *Der Film der klassischen Avantgarde oder Die gescheiterte Autonomie des Kinos*, pp. 138 ss.

500 LUKÁCS, *Es geht um den Realismus*, cit., pp. 225 ss. (reimpr., pp. 328 ss.; trad. francesa, pp. 258 ss.).

nentes singulares não tem mais nada a ver com a dialética objetiva interna dos homens e de seus destinos, e a montagem adiciona aqui apenas de fora a adaptação e a combinação “original”⁵⁰¹.

Mas, até quando Lukács rejeita os efeitos da irrupção de tendências retórico-publicistas na arte, golpeando seus desvios naturalistas e formalistas em qualquer forma que se manifestem e, em quaisquer formas de arte (literatura, teatro, pintura etc., mas também, é claro, cinema), as suas críticas afinam-se pontualmente com os princípios da objetividade fechada, da forma exigida pela teoria do realismo e, como tais, resultam apropriadas. Na descrição do fenômeno – não na sua valoração –, repetem-se até mesmo curiosas assonâncias da linguagem de Lukács com a de seus adversários teóricos, com o Bloch de *Erbschaft dieser Zeit*, digamos, ou com o Benjamin do ensaio sobre *Berlin Alexanderplatz* de Döblin. Todos se mostram do mesmo modo absorvidos pelo relevo adquirido pela mistura na literatura de ficção, registro documentarista, uso de *slogans* e *reportagens*, isto é, precisamente da “literatura de montagem”: com a única diferença que, enquanto uns a aprovam, como *escamoteação* artística correspondente às exigências dos tempos, Lukács a critica. Sinal de miopia grave, para todos, é, em vez, que eles ignoram ou compreendem mal a essencialidade da montagem no cinema. Resulta enquanto isso equivocado falar da “montagem como arte”. A montagem não é nem uma arte nem um “substituto da arte”, nem um artifício técnico extrínseco, “um critério mecânico-objetivista” (“justaposição inorgânica de fatos artisticamente não articulados”), mas um componente constitutivo central, se não o eixo portador, da linguagem fílmica. Impressiona que Lukács sempre termine falando sobre isso apenas no contexto de suas críticas às propensões tecnicistas da estética moderna, onde “o interesse quase exclusivo pelos problemas técnicos obscurece o significado das questões formais essenciais”⁵⁰². Uma simples comparação com

501 LUKÁCS, *Der historische Roman*, cit., pp. 306-7 (trad., p. 346).

502 LUKÁCS, *Kunst und objektive Wahrheit*, cit., p. 35 (reimpr., pp. 638-9; trad. I, p. 183); *Ästhetik*, cit., II, p. 828 (trad., II, pp. 1562-3). No setor da literatura crítica, declaram inaceitáveis esses julgamentos restritivos de Lukács sobre montagem, dentre outros, NOVÁK, *Lukács György*, cit., p. 559 (trad., II, p. 32); FISCHBACH, F. *Lukács, Bloch, Eisler: contribution à l'histoire d'une controverse*, in *Lukács*, fasc. de “Europe”, cit., pp. 74 ss.; THURM, B. *Besonderheiten der Mischformen in Film und Fernsehen*, in *Beiträge*

o cinema soviético clássico⁵⁰³ teria mostrado o contrário: isto é, que no auge das conquistas artísticas alcança-se no cinema, justamente quando, em virtude do papel inovador do desenvolvimento da montagem, nomeadamente com a obra-prima de Ejzenštejn *Bronenosoc Potëmkin* (O encouçado Potemkin, de 1925), os experimentalismos técnico-vanguardistas são conduzidos a um valor de arte superior.

Vejamos a coisa mais de perto. Todos sabem que na teoria de Ejzenštejn a montagem desenvolve uma função central⁵⁰⁴. “Determinar a essência da montagem”, afirma o diretor, “significa resolver o problema do cinema como tal”: tanto no sentido puramente técnico quanto no sentido estético da questão. Como técnica, de fato, ela penetra em to-

zur Theorie der Film- und Fernsehkunst, hrsg. von K. Rüllicke-Weiler, Henschelverlag, Berlin 1987, pp. 306-7; REDLICH, D. *Georg Lukács: Über die Kategorie der Besonderheit, “Arbeitspapiere”* do LIS (Lukács Institut für Sozialwissenschaft, Paderborn), 1995/3, s.p., nota 22. Sobre montagem fílmica, na verdade, mesmo Benjamin não conclui nada. Não obstante as suas tão exibidas aberturas “modernistas” para o cinema do ensaio *Sull’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, tudo o que da “cena retorna no filme” diz ele, limita-se a isso: “A sua natureza ilusionista é uma natureza de segundo grau; é o resultado da montagem” (BENJAMIN, W. *Das Kunstwerke im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* [1936], in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhauser, I, 2, p. 495; trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966, p. 37); também para ele a única montagem imaginável permanece a “Montage-Technik der Avantgarde”. Não surpreende, por isso, que caia na prisão de semelhantes esquemas até mesmo um teórico da vanguarda como BÜRGER (*Theorie der Avantgarde*, cit., pp. 92-3; trad., pp. 84-5), segundo o qual a montagem fílmica é apenas “um procedimento técnico dado junto ao meio cinematográfico mesmo”: “não se trata de uma técnica artística precisa, mas de algo que é pressuposto do meio”.

503 À questão que revoltou a crítica: “Lukács connaissait-il le cinéma soviétique?», improvável, antes “impossível”, segundo Novák e Fischbach, uma resposta negativa, dado o *retentissement* das obras-primas de Ejzenštejn e Pudovkin na Alemanha de Weimar. Dela falam – recorda FISCHBACH, *Lukács, Bloch, Eisler*, cit., pp. 75-6 – o órgão da KPD, “Die rote Fahne”, e revistas especializadas ou de ampla difusão como “Film und Volk” (a partir de fevereiro de 1928) e “Arbeitsbühne und Film” (a partir de junho de 1930). Outros artigos sobre cinema soviético clássico vêm incluídos, na mesma situação embaraçosa, na revista húngara clandestina “100%”; e “para ao menos três deles”, datados entre agosto de 1928 e maio de 1929, e assinados com o pseudônimo László Nemes, “pode-se hipoteticamente atribuí-los a Lukács” (NOVÁK, *Lukács György*, cit., p. 556; trad. I, p. 32).

504 Vejam os dois volumes de EJZENŠTEJN, S.M. a cura di P. Montani, *Teoria generale del montaggio e Il montaggio*, Marsilio, Venezia 1985 e 1986.

das “ordens” da obra cinematográfica, a partir do fenômeno de base do cinema, o enquadramento singular (já “entendido como complexo de montagem”), através da ligação dos diferentes enquadramentos entre si (“montagem de verdade”), até à totalidade da obra composta em conjunto. O que caracteriza especificamente a montagem e, por consequência, também o seu embrião, o enquadramento? Ejzenštejn responde: “A colisão. O conflito entre duas peças que se encontram uma ao lado da outra”. Esse princípio, que a montagem é sempre de qualquer modo conflito, deriva por sua vez do fato de que o conflito é “o fundamento da arte em geral”. Trata-se – explica ele em um ensaio de 1929, *Dramaturgia da forma cinematográfica*, que venho citando aqui⁵⁰⁵ – de uma realização particular “em imagem” da filosofia do materialismo dialético (de modo que o ensaio carrega como subtítulo “A aproximação dialética à forma cinematográfica”):

Fundamento dinâmico dessa filosofia é uma concepção *dinâmica* das coisas: o existente como origem contínua da interação de duas contradições opostas. A síntese que *nasce* da contradição de tese e antítese. Do mesmo modo essa concepção dinâmica é fundamental para a compreensão adequada da arte e de todas as formas artísticas. No campo da arte esse princípio dialético da dinâmica encarna-se no *conflito* como princípio fundamental do existir de toda forma e gênero artístico.

Passemos então da função técnica para a função estética da montagem, enquanto ela faz-se – esteticamente – de suporte e instrumento principal dos efeitos evocativos de construção fílmica. À montagem cabe precisamente a tarefa de conferir um sentido à representação, à exposição do fenômeno real, ou seja, de elaborar a representação à “imagem”, esta última entendida – cito novamente o autor – “como uma generalização do fenômeno em sua essência”. “A representação está no enquadramento. A imagem está na montagem”, afirma ele, especificando imediatamente a seguir: “A montagem tem uma dupla função: de representação narrativa

505 Ejzenštejn, *Il montaggio*, cit., pp. 19 ss. (No livro *A forma do filme*; apresentação notas e revisão técnica, José Carlos Avelar; tradução Tereza Ottoni. Rio de Janeiro: Zahar, 2002).]

e de imagem ritmicamente generalizada – sempre que se trate de uma obra de arte⁵⁰⁶. A criação da arte está igualmente no cinema em relação com a estrutura construtiva no meio da montagem.

Se bem que essas observações são os resultados de reflexões tardias, *a posteriori*, elas nos ajudam a penetrar melhor e também compreender a atividade prática de Ejzenštejn, a esclarecer as fontes de seu ancoradouro – muito além do subjetivismo extremista do início (e também da vanguarda da Proletkul't, da Lef, de Vertov etc.) – no classicismo do *Potëmkin*: as quais ele mesmo define, escrevendo para o teórico, “a unidade orgânica na composição de conjunto do filme”. Teoria e prática aqui se apoiam reciprocamente. Os princípios teóricos da montagem mediana, na poética, a descoberta do ponto de vista adequado, graças ao qual o choque dialético entre os enquadramentos (“montagem de atrações”) vem direcionado a uma “imagem” ou a uma ideia, para servir de eixo temático sustentador. Com essa descoberta, os efeitos e estilemas formais da vanguarda, os seus simbolismos alusivos, os seus aspectos deformantes etc., não são de fato perdidos, não são renegados nem postos de lado, mas são sim acolhidos em complexos mais amplos, na “unidade orgânica” da sequência ou do nexos entre sequências. O particular aí aparece como momento do geral, o geral – o eixo ideológico-poético do tema em pauta – como resultado da dialética dos particulares. Para além dos experimentos linguísticos rapsódicos, abandonados a si mesmos, da arte dos anos imediatamente posteriores à revolução, nasce uma linguagem revolucionária inteiramente nova, elaborada também sob o aspecto teórico em formas precisas e categorias objetivas.

Mas de tudo isso, Lukács não se dá inteiramente por entendido. Nem mesmo mais tarde, ele mostra qualquer tipo de arrependimento a respeito da questão, se bem que a necessidade de um confronto teórico com o cinema tomou, ao mesmo tempo, cada vez mais espaço na cultura contemporânea e se tornou indispensável também para ele: pense em Bertolt Brecht, que se deixa repetidamente envolver como roteirista do aparato cinematográfico, em Siegfried Kracauer, que se converte

506 EJZENŠTEJN, *Teoria generale del montaggio*, cit., p. 283.

em crítico e historiador do cinema, em Balázs, que se torna um teórico eminente, em Bloch, que tergiversa aí em redor – muito confuso – de *O Princípio Esperança*⁵⁰⁷, e até mesmo em Adorno, inimigo jurado do cinema, que uma vez, de passagem, refere-se corretamente ao significado da montagem em Ejzenštejn⁵⁰⁸. O quanto Lukács permanece até o fim incapaz de esclarecer-se sobre a questão se vê claramente no embaraço com o qual, para a questão da estudiosa húngara de cinema Yvette Bíró, não reconhecendo a “grande importância” de “um meio filmico como a montagem”, liquida apressadamente o caso com o comentário: “Sobre isso não sei o que dizer”⁵⁰⁹. A verdade é que para ele o cinema representa ainda, não diferentemente que em sua juventude, apenas um fenômeno da pequena arte, a ser tratado – da mesma forma que faz, de fato, na grande *Estética* – entre as “questões marginais da mimese estética”⁵¹⁰; juntamente, é verdade, com artes conhecidas, tais como música e arquitetura, mas ainda assim, na ordem da exposição, depois das artes aplicadas e a meio caminho entre jardinagem e a “problemática do agradável”. (Se também essa sequência não indica uma hierarquia, a ordem de exposição não é aí propriamente de todo casual.)

Das teorias discutidas no capítulo da *Estética* sobre cinema, a principal – problemática ao extremo – é a da “dupla mimese” (*doppel-*

507 BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, I, pp. 471 ss. (trad. di E. De Angelis/T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, I, pp. 469 ss.). (Publicado no Brasil em 3 volumes com o título *O Princípio Esperança*; tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, Contraponto, 2005.)

508 Cf. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, cit., p. 171 (trad., p. 183). Paradoxal o caso literário de *Doutor Fausto* de Thomas Mann, romance por Lukács enormemente apreciado, apesar de construído – como o romancista esclarece a Adorno para pedir-lhe ajuda, enquanto o escreve (30 de dezembro de 1945) – “segundo o método da *montagem*, que atravessa de modo bastante singular, com força irritante, todo o livro” (ADORNO, TH. W./MANN, TH. *Il metodo del montaggio. Lettere 1943-1955*, a cura di C. Gödde/Th. Sprecher, trad. di C. Mainoldi, Archinto, Milano 2003, p. 13).

509 Do seu colóquio de 10 de maior de 1968, *Il cinema e la cultura ungherese*, editado in “Filmkultúra” (terceiro fascículo daquele ano), que cito da trad. in LUKÁCS, *Cultura e potere*, cit., p. 76 (reimpr. in “Marxismo oggi”, XI, 1998, n. 1, p. 168).

510 LUKÁCS, *Ästhetik*, cit., II, pp. 489 ss. (trad., II, pp. 1258 ss.), a que me refiro em seguida.

te Widerspiegelung), também invocada para o teatro e a música. (Que sobre uma “dupla mimese” para o teatro também discorra Gadamer em *Wahrheit und Methode*, naturalmente, não altera nem um pouco a problemática da questão.) Onde se apoiaria o princípio da duplicação? Essencialmente nisso: que a primeira mimese ofereceria apenas a matéria-prima – o registo puro do pró-filmico, efeito de uma “mimese primariamente fotográfica” – embora fosse, em vez, a segunda, que sobre esse material trabalha, a única a operar em sentido criativo. Não caía no engano da aparente analogia com a relação que Eizenštejn estabelece entre “representação” (não elaborada) e “imagem” (elaborada pela montagem). Enquanto isso, Lukács pensa sempre como se o próprio fato da duplicidade da mimese tirasse algo da “autenticidade” da experiência artística; em segundo lugar, é precisamente o valor da elaboração o meio da montagem que ele coloca em questão. Mas ele perde de vista, sobretudo, um ponto essencial da gênese do filme, mesmo para Eizenštejn fora de discussão, isto é, o seu processo de produção unitário, do qual a montagem é um componente. Conduzem-no para fora do caminho, parece-me, dois tipos de mal-entendidos. Um deles procede da superestimação da precisão fotográfica das reprises. Nunca o cinema – nem mesmo o cinema documentário – nos restitui a experiência direta de algo, nunca a sua reprodução é uma reprodução integralmente objetiva. Lukács, porém, se justifica, mas, em vez de tirar as consequências adequadas do ponto de vista estético, extrai apenas o não-conhecimento de princípio do valor dos “documentários reais, que, embora possam valer-se com o máximo virtuosismo da técnica artística do cinema, por sua essência, constituem um gênero que não pertence à estética, semelhante à imprensa jornalística”⁵¹¹. (Difícil, penso, fazer adentrar à imprensa jornalística o documentarismo de um Flaherty ou de um Ivens.)

O outro equívoco no qual incorre a teoria da duplicidade da mimese se relaciona com a confusão entre experiência e experimento, pertencente à tradição histórica da ciência. Aquela “unidade substancial da atmosfera afetiva do conjunto”, à qual Lukács se reporta como o “princí-

511 *Ibid.*, II, p. 679 (trad., II, pp. 1430-1).

pio central da eficácia cinematográfica”, não está aí já, de imediato, bonita e acabada. Existe apenas na medida em que se realiza graças a um experimento (artístico), semelhante às experiências (científicas) com as quais a ciência moderna vem pouco a pouco se diferenciando das experiências naturais imediatas. Tão pouco que, no trabalho exploratório da ciência, dão ao cinema “realidade”, primária, definida pela exposição fotográfica (primeira mimese), que caberia em um estágio posterior (segunda mimese: põe em movimento a exposição) levar a um nível expressivo, elevar a qualidade da arte; muito menos verdadeiro é que – como alega Lukács – a segunda mimese confere apenas “uma tonalidade particular ao conteúdo da atmosfera”, à “unidade afetiva da atmosfera” já criada pela primeira, “mas em si e para si não determina nunca uma transformação do material visual”⁵¹². Justamente apenas pelo fato de que nesse “material visual” originário ele vê um verdadeiro obstáculo para o cinema como arte, nasce nele a convicção de que o cinema teria, constitutivamente, possibilidades artísticas limitadas.

Porém, se não se confunde experiência com experimento, então todo o limite alegado desaparece. Na verdade, não faz nenhum sentido, do ponto de vista estético, perseguir o “limite da possibilidade expressiva do cinema”. Diz ele: “o cinema não pode expressar a vida espiritual mais elevada do homem, que pode ser representada como objetividade indeterminada pela literatura, diretamente, através da palavra convertida em poesia, e indiretamente – de modo diverso – a partir das artes figurativas e da música”, contrasta com isso o fato de que o cinema como arte mostra realmente que sabe fazer e, digamos, o Ejzenštejn de *Ivan Grozny* (Ivan o terrível, de 1943-1944) ou o Dreyer de *Ordet* (A palavra, de 1954) fizeram, não acho que bem menos que um Pušhkin ou um Ibsen no teatro. (Observe: da dramaturgia deles, Lukács é um conhecedor muito profundo, mas nem mesmo a exposição magistral que ele faz dos problemas da gênese do absolutismo russo em *Boris Godunov* de Pušhkin o faz ver as semelhanças com o *Ivan* de Ejzenštejn.) Que “com seu movimento visual-auditivo” o cinema deixe à palavra “somente um valor secundá-

512 *Ibid.*, II, pp. 512-4 (trad., II, pp. 1279-81).

rio, auxiliar e complementar”, além de não ser sempre verdade (não o é nem em Ejzenštejn nem em Dreyer), não o autoriza de qualquer modo a sentenciar que “a atmosfera da composição linguística poética deve necessariamente faltar ao cinema”, que nele “não pode nascer aquela atmosfera artística sensível-espiritual que constitui a base para a representação humana do espiritual na poesia”⁵¹³. Nesse caso, e a arquitetura? E, mesmo, as artes figurativas? Limites da natureza daqueles apontados por Lukács para a linguagem fílmica em relação à literatura estão igualmente presentes, muito claramente, também nas artes figurativas, mas, na realidade, não são limites. A pintura não tem mais “limites” do que tem a literatura, apenas – o próprio Lukács reconhece – representa “de modo diverso”; e igualmente, o cinema não tem os “limites” da literatura e da pintura, ou de qualquer outra arte em geral. Ele tem, como as outras artes, a própria especificidade da linguagem, que, se postas em ato criativamente (ou seja, para o cinema, através de criações transcendentemente o puro “material visual”), não lhe retiram nada quanto à obtenção de resultados artísticos.

513 *Ibid.*, II, pp. 506-7 (trad., II, pp. 1274-5). Cf. também NOVÁK, *Lukács György*, cit., p. 567 (trad. III, p. 31).

XI

A FORMA CULTURAL DA MILITÂNCIA DE LUKÁCS

Aquele homem de cultura refinada que foi Lukács não cancela nele, nem por um momento, a atitude militante. Há, frequentemente, uma ideia equivocada do que a militância é ou deve ser para um comunista, especialmente quando o comunista é um intelectual. Os equívocos, os mal-entendidos provêm em grande medida da deformação burocrático-sectária do funcionamento das organizações do partido, contra a qual Lenin previne-se imediatamente, mas que – negligenciadas as advertências leninianas – tem, pois, causado ao partido inconvenientes e desastres enormes. De um tipo de militância peculiar, fora do comum, fora do modelo burocrático, dá exemplos e prova Lukács. A sua posição no âmbito da cultura marxista do século 20 constitui um *unicum* também no que concerne às relações com o partido e com os outros pensadores marxistas de seu tempo. Ele viveu em Moscou, centro mundial do comunismo, um período longo e decisivo de sua vida; mas não é desses exílios que se formam (a sua formação resultante de uma experiência anterior igualmente longa), nem, um homem do aparato, menos ainda, um funcionário público incorruptível, isto é, um desses intelectuais marxistas para o qual a cultura se identifica com a agitação de partido, com a sujeição intelectual às diretivas burocráticas ou com a disciplinar militância cotidiana. A militância assume nele natureza e caráter completamente diferentes.

1. Lukács como intelectual militante

Quem possua até mesmo apenas uma vaga informação a respeito da biografia de Lukács sabe como as etapas do seu percurso político são repletas de contínuos incidentes. Nada de linear, de orgânico, o amarra em geral ao funcionamento do aparato burocrático. Do episódio semi-burlesco relatado em seu devido lugar, da inscrição no partido até a sucessão dos acontecimentos que, conforme escrito, é envolvido ao longo das décadas tempestuosas de suas atividades legais e ilegais de comunista, nunca ou quase nunca, lhe ocorre a necessidade de ter de seguir passivamente as regras usuais da militância do partido. Após a queda da República dos Conselhos, o exílio vienense, as reprimendas duras que Lenin dirige em 1920 contra as suas críticas extremistas ao parlamentarismo, além de a toda a corrente do “doutrinarismo de esquerda” (*Linkskommunismus*), as polêmicas em torno de *História e consciência de classe*, a sua decisão de se juntar no exílio à fração Landler fazem dele, necessariamente, um personagem à margem da práxis militante do partido; mais tarde, as *Teses de Blum* assinalam uma derrota ainda mais ruidosa, uma “derrota aniquiladora”, tanto que Lukács, primeiro carrega do episódio a convicção de natureza “seriamente problemática” de suas capacidades prático-operativas, se não, em geral, de sua inaptidão para a política. Em Moscou, onde é membro não do partido húngaro ilegal, mas do alemão (KPD), os contatos políticos tanto com o exterior quanto com a vida política local são quase nulos. E as coisas não vão muito melhor, deste lado, no final da guerra. O retorno à Hungria deixa por alguns anos campo livre para sua ação como intelectual e docente, e bem menos como político; a única vez em que, durante a revolta húngara de 1956, ele se deixa envolver na política, aceitando um cargo ministerial no governo Nagy, essa experiência – como sabemos – se transforma mais uma vez em uma catástrofe, para ele, também pessoalmente: exilado, expulso do partido, ao qual é readmitido só em 1967, passou os últimos anos como um estudioso privado, quase uma espécie de exílio em sua própria casa. Digamos abertamente: tudo somado, para a militância política no sentido estrito de espaço na sua vida, na realidade, permanece pouco.

Devemos então negar toda importância política ao pensamento de Lukács? Devemos nos declarar contra a sua capacidade de exercício de militância, ou ao menos nos posicionar pela tese daqueles que sustentam a crise intervindo nela depois de 1930? Não acredito de jeito nenhum. Deixo de lado toda consideração sobre o significado – já aclarado mais do que o suficiente pelos biógrafos e comentadores da atividade do primeiro Lukács – das medidas institucionais que ele toma na qualidade de vice-comissário da educação e da cultura durante o intervalo da República dos Conselhos; bem como toda apreciação positiva para o conteúdo teórico das *Teses de Blum*, que, embora politicamente malsucedidas, contêm previdentes antecipações da política de Frente Popular iniciada com o VII Congresso do Comintern (1935), e que em todo caso representam, por admissão retrospectiva do próprio Lukács (mas sem que ele tivesse, na ocasião, a menor suspeita), o segredo *terminus ad quem* do seu desenvolvimento. Deixo de lado tudo isso, e me atenho exclusivamente à questão nesse instante levantada sobre a alegada crise da militância lukacsiana após 1930; já que grandes setores da historiografia (e não apenas da historiografia burguesa) fazem disso um cavalo de batalha, apontando e denunciando, no segundo Lukács, uma espécie de desistência, de renúncia, de via em sentido contrário para a conciliação com a realidade e, em seguida, trazendo consequências desanimadoras acerca da questão da militância.

Certamente essa militância não pode ser encontrada se a buscamos onde não está. No que concerne ao seu terreno comum, ela deve ser procurada em outro lugar: no terreno da agitação e da propaganda; em suma, ela se identifica especialmente com o âmbito da cultura. Correspondentemente à reação teórica decisiva de que se ressente a pesquisa de Lukács posterior à virada de 1930, apresenta-se nele, desde então, uma nova forma, *sui generis* – mas não por isso menos eficaz –, de militância, a militância cultural. Mesmo em esferas à primeira vista muito distantes da ideologia política, como a crítica da literatura, tem então início uma batalha “ideológica” no sentido que – vimos – o Lukács mais duro atribui ao termo ideologia. Por algum tempo a literatura se torna, sem dúvida, o principal campo dessa batalha. Apenas dois complexos

problemáticos bastam para definir o seu padrão. Em primeiro lugar, dos textos ou dos grupos de textos a cada vez examinados, o crítico Lukács escolhe intencional e sistematicamente, declarando-o, aquelas questões, aqueles nós, aqueles traços, aqueles ganchos, aqueles resultados que têm importância particular do ponto de vista da conexão da literatura com as grandes correntes sociais, ideológicas e políticas do tempo, de acordo com os critérios, ao mesmo tempo, estabelecidos nos ensaios teóricos: no ensaio de comentário ao polêmico debate de Marx e Engels com Lassalle sobre o *Sickingen*, no ensaio sobre os princípios literários engelsianos de 1935 e, especialmente, no grande ensaio de 1938 – juntamente teórico e histórico – sobre *Marx e o problema da decadência ideológica*. No mesmo contexto também encontra a sua raiz o segundo complexo problemático, já conhecido por nós, ao qual fazia referência, a teoria lukacsiana do realismo na estética. Moldando-se a sua tomada de posição em favor do realismo não como uma escolha acadêmica qualquer que faça do realismo uma tendência dentre outras, mas sim como uma hipótese teórica fundamental, isto é, por um lado, para elevar o realismo ao nível da expressão própria e exclusiva da arte, à sua característica essencial, e, por outro lado, para atribuir-lhe uma função de crítica geral em relação à sociedade, assim toda a atividade teórica desenvolvida por Lukács nesse campo adquire de novo o tom – e o *pathos* – de uma luta implacável, de uma disputa ideológica dura, de uma militância cultural: apesar de agora, pelas razões expostas, não mais apenas de agitação, mas cientificamente fundada sobre os princípios do marxismo.

Militância agitação-propagandista e militância cultural são para Lukács o tempo todo campos diferentes, que devem ser mantidos separados um do outro, se não se quiser criar confusões prejudiciais. Como crítico e historiador da literatura, como defensor de uma militância cultural, ele honra a bandeira da *Parteilichkeit* não no sentido da luta imediata do partido, ligada a eventos acidentais, mas naquele sentido muito mais genuinamente leninista do ineliminável comprometimento e pressuposição de responsabilidade da literatura – da cultura em geral – em relação à história:

Já que nenhuma literatura verdadeiramente grande ignorou as grandes questões decisivas, históricas e sociais, de seu tempo. Quando escritores, também de talento, tentaram ignorar o apelo da época [...], eles foram condenados à morte pela criação de suas próprias obras.

Essas palavras, de 1941⁵¹⁴, são também o pano de fundo da impostação do ensaio sobre o poeta húngaro Attila József, *Parteidichtung*, de alguns anos a seguir (1945). Naturalmente, Lukács não exclui de todo que a arte também possa ter uma intenção e um papel propagandístico; destaca apenas que “a pregnância eficaz de um manifesto ou de um verso de propaganda muitas vezes não coincide, ainda que casualmente, com o autêntico valor pictórico ou poético”, enquanto a missão da arte é fazer com que a experiência individual do artista, nutrida da essência de “toda a sociedade em seu movimento e em suas transformações”, resulte em benefício da universalidade do efeito estético⁵¹⁵. A distinção entre indiferente “torre de marfim” da arte e seu impulso democrático é o ponto forte desse ensaio surgido na sequência da libertação da Hungria; mas é também, de forma mais geral, a carta de tornassol da relação do crítico Lukács com a função que ele atribui à crítica, com o sentido que dá à militância cultural. Frases deste teor: “Um poeta verdadeiramente grande e pensante não se satisfaz da auto-idolatria estética de uma perfeição de ateliê. Ele sente profundamente na alma a missão social de toda arte verdadeiramente grande”, – frases assim não as podem escrever senão um militante da cultura em todos os sentidos, orientado pela “fé inabalável na função histórico-social da poesia”⁵¹⁶ – Encontramos aqui, em suma, o duplo caráter da militância assim como Lukács a entende e professa. Por um lado, o reconhecimento da autonomia insuprimível da estruturação e movimento que sempre requer a cultura; por outro lado, a sua ligação com a fidelidade, não apenas, mas, também, em relação à “disciplina partidária”, a partir dos objetivos de sua última estratégia

514 LUKÁCS, G. *Aktualität und Flucht*, no seu volume *Schicksalswende*, cit., p. 83 (trad. in LUKÁCS, *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 27-8).

515 LUKÁCS, *Parteidichtung* cit., pp. 71-2 (trad., pp. 45-6).

516 *Ibid.*, pp. 83-4 (trad., p. 58).

(“missão histórica e nacional do partido”), fidelidade que “consiste no aderir ao essencial mesmo quando os momentos dos fenômenos parecem contradizê-lo”⁵¹⁷.

É sintomático o confronto completo, entusiástico, que esse comportamento experimenta junto ao círculo da cultura húngara mais próxima, começando diretamente por sua escola (penso particularmente na primeira Heller): a ideia – apresentada por Márkus para o pré-marxista Lukács – de que o seu verdadeiro, o seu único modo de vida seja e permaneça, em última instância, a *Kultur*, que a luta pela *Kultur* produza nele um todo com sua militância de intelectual; há também quem (Miklós Vásárhelyi em uma entrevista citada acima) o descreva e defina por esses traços como “um verdadeiro protótipo de intelectual gramsciano”. Pode-se dizer ainda mais. Em grande medida o conceito lukacsiano de militância se sobrepõe àquele ético de dever, tendendo assim a confundir-se com o que na juventude Heller chamava de “missão moral do filósofo”. Não é filósofo verdadeiro – escrevia ela – aquele que aponta para a “criação da *Lebenswerk* como o seu fim”, mas somente aquele que “procura dar um sentido ao mundo, admira a realidade e considera o seu intelecto, a sua ‘sabedoria’ como meio”: um meio para solucionar a “causa da humanidade”. E concluía (em passagens do ensaio depois suprimidas):

Se agora colocarmos a ênfase sobre Georg Lukács, para representar através dele a personificação do comportamento filosófico em nosso tempo [...] aqui pode ser apreendida a característica essencial da figura de Lukács. Quem o conhece, quem viu e vê “na obra” a sua personalidade humana, estes sabem também que essa verdade é a doutrina de toda a sua *Lebenswerk* – surge da unidade de sua personalidade e da sua obra [...]. Desde que ele se dedicou à grande causa da humanidade – à revolução – pôde, por isso, se transformar em espelho da verdade dessa época, na realidade em portador da substância do desenvolvimento humano [...]; por isso a sua obra é permeada da paixão e do *pathos* da verdade⁵¹⁸.

517 *Ibid.*, pp. 91-2 (trad., p. 66).

518 HELLER, *Die moralische Sendung des Philosophen*, cit., pp. 352-3.

Um ditirambo que soa como celebração sem igual da figura de Lukács como intelectual militante.

2. *Militância e conflitualidade das relações intelectuais*

Nem a história peculiar de sua formação, nem a forma cultural específica de sua militância põem Lukács nas fileiras das tendências dominantes no marxismo do século 20, e muito menos, claro, com a cultura burguesa progressiva próxima em certos pontos ao marxismo ou que com o marxismo se limita a simpatizar. Daqui divergências, disputas, conflitos ideológicos e filosóficos sem fim; óbvio que também a questão da militância desempenha aqui o seu papel. As veementes tomadas de posição de Lukács suscitam tomadas de posição alternativas, e as réplicas determinam reações e oposições posteriores: todo um panorama, toda uma conflitualidade de relações intelectuais, cuja projeção articulada não é nem mesmo presumível que possa encontrar espaço nestas páginas. Algumas disputas, sem o menor intento de sondar o seu conteúdo, nos fornecem aqui apenas os lineamentos mais gerais, a integração muitas vezes já revelada anteriormente, uma vez que polémicas singulares, confrontos singulares longe um do outro para ocasiões, lugares e tempos, são trazidas de volta, pelo menos, para a centralidade do seu tronco unitário. É, sobretudo, importante evidenciar como as oposições se delineiam a cada vez no interior dos respectivos campos de trabalho selecionados.

Começemos por dizer que o amadurecimento marxista de Lukács deixa definitivamente para trás uma série de hipóteses teóricas. O economicismo exemplificado nas teorias marxistas da Segunda Internacional deixa de ter valor para ele já na altura do seu protomarxismo; as contas com Luxemburgo são ajustadas de uma vez por todas ao longo do mesmo período de tempo, durante a preparação e a redação de *História e consciência de classe*; Trotsky é posto imediatamente de lado e depois, continuamente, sempre rejeitado com extrema decisão, como incompatível com a própria existência da URSS; formas do “marxismo

ocidental” à Korsch, todas as formas do hegeliano-marxismo, em geral, não conseguem obter com ele crédito algum após a virada dos anos de 1930.

Muito diferente, evidentemente, é o caso da sua relação com Gramsci. Fator-chave aqui não é o “marxismo ocidental”, mas a comunhão de princípios e o desenvolvimento simultâneo da elaboração do marxismo como filosofia, como concepção geral de mundo. Falei amplamente sobre isso em seu devido lugar, e não há necessidade de retornar a isso agora; assim como em seu lugar falei de outras escolhas doutrinárias que ambos têm em comum, rejeição da doutrina da previsão histórica para a natureza dialética da relação entre estrutura e superestrutura, especialmente sobre o conceito de ideologia semelhante entre eles, entendida não apenas como falsa consciência, mas também como instrumento social de luta. Essas semelhanças entre eles tão notáveis, essas coincidências sobre a abordagem pura da teoria marxista são enfatizadas e realçadas com muito mais evidência, enquanto hoje, após o colapso da URSS, prevalece na imprensa jornalística uma *campanha publicitária* polêmica desviante, precisamente sob a direção dos responsáveis pelo Instituto Gramsci (Giuseppe Vacca, Silvio Pons etc.): *campanha publicitária* fundada sobre a astúcia de simular ocorrências contingentes, da vida, para questões teóricas, fazendo crer que a maior preocupação de Gramsci durante a redação dos *Cadernos* fosse aquela de combater com vigor o bolchevismo! Na realidade, as coisas são o oposto. Desde o início dos anos de 1930 Gramsci e Lukács prosseguem inteiramente em paralelo; sob o aspecto teórico e político, o leninismo de um não é menor do que o do outro. Os elementos de diferenciação de seus trabalhos dependem, no essencial, de circunstâncias externas: da tragédia da história biográfica de Gramsci, que condiciona e limita forçosamente as suas possibilidades de trabalho e que, causando a sua morte prematura, o impede de se confrontar com as posteriores linhas de desenvolvimento do marxismo do século 20.

A experiência original de Lukács também demonstra relação com os ambientes culturais de seu país de origem. Com os membros daqueles que na Hungria em transição para o século 20 foram os círculos intelec-

tuais de vanguarda, a nova Hungria não se entrega mais à reconstrução das relações e ligações do passado. Muitas coisas mudaram desde então: seja porque muitos deles, nesse meio-tempo, se dispersaram um pouco em todas as partes do mundo, seja porque muitos vinham buscando outras vias ou, regressando à pátria, são burocraticamente integrados ao socialismo no poder. Membros influentes do Círculo Dominical como Frigyes Antal e Arnold Hauser, por exemplo, movem-se em seguida no âmbito da sociologia: Hauser especialmente naquele de Mannheim, outro expoente do Círculo, do qual sofre culturalmente a influência; com Balázs – vimos – a colaboração de Lukács interrompe-se de modo quase definitivo já logo após a queda da República dos Conselhos, apesar de que a amizade deles se mantenha por algum tempo e que Balázs trabalhe longamente, na perspectiva marxista, como teórico do cinema; no que concerne às relações com outros marxistas regressados e ativos na pátria, tais como Fogarasi ou Révai, não se pode então falar mais que de um capítulo encerrado.

O confronto cultural verdadeiro permanece aquele aberto com a intelectualidade avançada da cultura alemã⁵¹⁹. *A teoria do romance e História e consciência de classe* constituem, sem dúvida, o solo de onde brotam alguns aspectos significativos do “pensamento crítico”, não apenas frankfurtiano. Bloch, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Kracauer etc. experimentam dali todos eles, em diferentes graus de fascínio, embora a recíproca – exceto para Bloch – não seja verdadeira, Lukács permaneceu sempre alheio a todo esse movimento; cúmplice, Lucien Goldmann por um tempo faz circular até o boato sem fundamento de que Heidegger escrevia *Sein und Zeit* em resposta à obra-prima juvenil de Lukács. Já em relação às posições assumidas pelo Lukács maduro a cantiga muda em todos completamente. Também aqui, resumo os pontos

519 Para uma visão de conjunto, pode-se ver a coletânea *Georg Lukács*, hrsg. von H. J. Schmitt, Suhrkamp, Frankfurt A.M. 1978. Completamente fora de caminho vão aqueles apologistas do “modernismo”, como LUNN, E. (*Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1982), que mudam a postura antimodernista de Lukács para uma continuação acrítica da orientação do marxismo da Segunda Internacional, indo esbarrar no stalinismo.

já tocados rapidamente acima. Tem-se podido constatar a profundidade das divergências inconciliáveis que se abrem imediatamente com Adorno. Quem de suas relações tem se ocupado a fundo, de perto, não tem podido deixar de notar a existência de uma incompatibilidade recíproca preliminar, resultante em Lukács por causa seja da “sinonímia estabelecida por Adorno entre lógica do coletivo e ‘identidade repressiva’”, seja da sua rejeição a toda forma de “realismo ontológico”; e em Adorno – e igualmente em Horkheimer – por causa do redimensionamento radical cuja crítica literária de Lukács subjuga dela a sua arte de vanguarda⁵²⁰. Mesmo quando eles recorrem a fontes comuns (filosofia clássica alemã) ou lutam do mesmo lado (contra Heidegger, o neopositivismo, a sociologia etc.), as suas escolhas permanecem não apenas divergentes, mas contrapostas, e as contraposições chegam a pontos tão duros, tão malévolos, tão venenosamente pessoais que certas saídas de Adorno sobre a lukacsiana *Destruição da Razão* (onde se manifestaria a “destruição da razão de Lukács”) não se distinguem de modo algum daquela – lamentável – conclusão do ensaio sobre Lukács do polaco Kołakowski: “Lukács é talvez o exemplo mais impressionante no século 20 daquilo que se pode chamar a traição da razão por parte daqueles cuja profissão é fazer uso da mesma e defendê-la”⁵²¹.

Maior autenticidade, em relação ao “conformismo disfarçado de não-conformismo” de Adorno, Lukács reconhece em Benjamin, estudioso dotado de “uma visão extremamente aguda sobre muitos problemas inteiramente novos”, para os quais, todavia, em sua opinião, ele “não encontrou jamais [...] uma solução”⁵²². Aluno de Rickert, cresceu em con-

520 Cf. especialmente TERTULIAN, *Georges Lukács*, cit., pp. 291-2; *Lukács, Adorno et la philosophie classique allemande*, “Archives de philosophie”, XLVII, 1984, pp. 194 ss; *Lukács-Adorno: la réconciliation impossible*, “Revue d’Esthétique”, n. 8, 1985, pp. 69 ss.; *Adorno-Lukács: polémiques et malentendus*, “Cités”, 22, 2005, pp. 205 ss. (ed. alemã in “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 9, 2005, pp. 75 ss.; trad. in “Marxismo oggi”, XVII, 2004, n. 2, pp. 109 ss.).

521 KOŁAKOWSKI, L. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*, Clarendon Press, Oxford 1978, III, p. 307. (O autor não tem vergonha de intitular o referido capítulo: “György Lukács: reason in the service of dogma”.)

522 Cf. a entrevista de 1969 *Lukács on his Life and Work*, cit., p. 56.

tato com todos os maiores expoentes da cultura de Weimar, Benjamin também ficou muito impressionado com a “extraordinária coleção de escritos políticos” que Lukács reúne com o título de *História e consciência de classe*; e como Bloch lê esse livro à luz do seu próprio *Geist der Utopie*, pondo-se em sintonia com Lukács no que diz respeito ao desvelamento do “tema metafísico geral da história”⁵²³, assim Benjamin – confessa a Scholem quase simultaneamente que a Bloch (16 de setembro de 1924) – o examina da perspectiva daqueles que são, e ele chama, os fundamentos do seu “nihilismo”⁵²⁴. Mas as inclinações manifestadas por ele nos anos imediatamente seguintes revelam-se claramente pouco consentâneas com a orientação do Lukács do período da “estabilização relativa”: enquanto que, do lado filosófico – outra confissão feita a Scholem (29 de maio de 1926) – ele revela “a insuficiência da metafísica materialista ou mesmo [...] da concepção materialista da história”⁵²⁵, quanto ao estilo demonstra sempre mais optar pela forma da “metáfora” e da “alegoria” bem como acontece com Proust: ou seja, Benjamin vai chegando ao posto que lhe será reconhecido mais tarde, o de teórico príncipe da vanguarda.

Não por acaso, se o “experimento formal” do seu texto *Einbahnstraße* (Rua de mão única, 1928) Bloch saúda-o imediatamente, com gentileza “como improvisação sobre a qual houve reflexão, restos de coerência fragmentados”, ou seja, como “pensamento em forma de *passagem*”⁵²⁶, muitos anos mais tarde, Lukács apontará no *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (Origem do drama barroco alemão, 1925-1928),

523 BLOCH, E. *Aktualität und Utopie*. Zu Lukács’ “Geschichte and Klassenbewusstsein” [1924], nos seus Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie (Gesamtausgabe, Bd. 10), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 598 ss. (trad. in *Intelletuali e coscienza di classe*, cit., pp. 148 ss.).

524 BENJAMIN, W *Briefe*, hrsg. von Scholem G./Adorno, Th. W. Suhrkamp Frankfurt a.M. 1972, 1, p. 355 (*Lettere 1913-1940*, trad. di A. Marietti Sohr. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, p. 98).

525 *Ibid*, 1, pp. 425-6 (trad., p. 145).

526 BLOCH, E. *Erbschaft dieser Zeit* [1935], reed. revista in *Gesamtausgabe*. cit., Bd. 4, pp. 368-71 (*Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Il Saggiatore; Milano 1992, pp. 308-11).

um pretexto genial para a validação da estética de vanguarda, onde as características formais da alegoria têm um nexu estreito com a destruição da historicidade objetiva⁵²⁷. Portanto, não se trata mais, entre eles, de divergências simples ou contrastes. O desenvolvimento doutrinal dos dois autores acontece em direções diametralmente opostas, Lukács, trabalhando o projeto de uma articulação filosófica cada vez mais decisiva e sistemática do marxismo, Benjamin, entretanto, enfileira-se, em vez, decididamente contra: na firme convicção de que não só o marxismo – ao qual, aliás, ele está apenas meio atento –, mas a filosofia em geral não pode ter qualquer ordem, muito menos forma sistemática: “Benjamin é avesso ao ‘sistema’ tanto quanto Adorno ao ‘positivismo’” porque “no momento da decomposição do sistema a filosofia [...] dispõe, apesar disso, apenas de formas menores como o ensaio”⁵²⁸. Assim, enquanto a história do desenvolvimento do pensamento de Lukács comporta um afastamento progressivo do ensaísmo (mesmo quando ele continua a escrever ensaios), Benjamin aí se prende e permanece prisioneiro (até mesmo quando escreve livros); Lukács passa, na estética, das teses crítico-vanguardistas de *A teoria do romance* ao realismo como forma expressiva da arte realizada, Benjamin – que permaneceu um amante fervoroso de *A teoria do romance*⁵²⁹, não conhece outra problemática artística que não seja a problemática da vanguarda, simultaneamente ao que faz, por seu próprio e diferente caminho, até mesmo Bloch.

As não muitas influências marxistas que operam em Benjamin após os anos de 1930 são, especialmente, aquelas – observadas com grande desconfiança por Adorno – que se originam através da mediação de Brecht. Características antissistemáticas florrealistas marcam as teorias tanto de Brecht quanto de Kracauer, colocando ambos, imediatamente

527 Cf. LUKÁCS, *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*, cit., p. 494 (trad., pp. 889-90); *Ästhetik*, cit., II, pp. 762-6 (trad., II, pp. 1504-8).

528 É a formulação conclusiva da qual se serve em propósito o *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. von B. Lindner, Verlag. J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2006, p. 266.

529 Cf. FEHÉR, E. *Lukács und Benjamin: Affinitäten und Divergenzen*, no volume coletâneo *Georg Lukács - Jenseits der Polemiken*, cit., pp. 53 ss.

te, em dissensão com o “pensamento crítico” da Escola de Frankfurt, tanto quanto se opõem ao marxismo de Lukács. Nenhuma pesquisa do tipo daquelas iniciadas por Lukács nos anos posteriores a 1930 pode interessar a Kracauer. Nutrido das ideias de Simmel e de Max Scheler, inclinado ao método fenomenológico, em geral ele se desenvolve, definitivamente, em direção à sociologia e, fundamentalmente, se prende aí (incluindo o setor de suas investigações fílmicas); sintomático que, em um volume de estudos publicados sobre ele a título de revisão e balanço póstumo⁵³⁰ Lukács não apareça, de novo, senão por *A teoria do romance*. Com Brecht a partida se joga e se resolve já no final dos anos de Weimar, no contexto dos ataques movidos por Lukács à literatura proletária e ao expressionismo, embora entre os destinatários desses ataques o nome de Brecht não seja nunca citado⁵³¹. Não há o nome, mas – Brecht entende bem – há a coisa. No *Arbeitsjournal* redigido a partir de julho de 1938 e em ensaios que escreve, mas não publica durante aquela década, ele trata Lukács com palavrões, acusando-o de não saber estar em sintonia com os tempos, de tomar como modelo uma literatura humanística obsoleta, de não dar o peso correto à técnica, em resumo, de esteticismo e formalismo; uma vez que para Brecht o realismo não é uma questão formal, a forma deve desaparecer nele atrás da substância, atrás da realidade como substância. Polêmicas – muito infladas em redor de uma linha de pensamento da literatura crítica de orientação filobrechtiana (Klaus Völker, Helga Gallas, Werner Mittenzwei, o húngaro László Illés, entre nós Paolo Chiarini e, por um brevíssimo intervalo, até mesmo Cases Persin), na realidade, esteticamente secundárias – das quais, mais tarde, ambos se arrependem. Em certas páginas da grande *Estética* igualmente que, nas entrevistas e nas memórias autobiográficas, Lukács as esconde, insistindo na necessidade de distinguir Brecht o teórico, do dramaturgo, e, em especial, atribui valor aos seus dramas maduros somente à medida que o autor ali contradiz e refuta implicitamente as suas teorias. Mas,

530 Cf. *Siegfried Kracauer Neue Interpretationen*, hrsg. von M. Kessler/Th. Y. Levin, Stauffenburg, Tübingen 1990.

531 Cfr. ILLÉS, L. *Die Freiheit der künstlerischen Richtungen und Zeitgemässe*, no volume *Littérature et réalité*, éd. par B. Köpeczi/P. Juhász, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, p. 89.

apesar dos esforços que depois da guerra ambos realizam para uma reconciliação a nível pessoal, que culmina quando, em 1956, no túmulo de Brecht, um dos elogios fúnebres Lukács o recita⁵³², entre as doutrinas estéticas dos dois permanece até o fim uma divergência inconciliável, além de toda a conflitualidade ideológica de suas relações que se queira para alimentar o ardil.

De longe mais doloroso e atormentado, além de historicamente muito mais significativo, é o caminho de distanciamento e separação que se produz pouco a pouco nas relações Lukács-Bloch. A “afinidade espiritual” juvenil, tão estreita, deles, não resiste ao curso dos tempos. Logo após *Geist der Utopie*, e ainda mais depois do *Münzner*, os caminhos entre eles se dividem; ainda que, tenha-se em conta aqui, exista – diferentemente do caso da relação com o frankfurtianos – não apenas um patrimônio cultural comum, impossível de esquecer, mas também uma identificação de perspectivas à insígnia da militância, pois nem a militância conhece formas invariáveis ao longo do tempo. Então, é minha convicção que, especialmente o conhecimento adquirido sobre a teoria acerca dos reflexos que têm as mudanças da situação histórica mundial depois dos anos de 1930 e o conflito bélico iluminam o ponto da máxima diferenciação de Lukács e a filosofia de Bloch. Bloch, mesmo mais tarde, continua a filosofar como se estivesse sempre na atmosfera espiritual palingenésica da segunda ou da terceira década do século passado⁵³³. A filosofia blochiana

532 Cf. a *Gedenkansprache von Georg Lukács auf der Trauerfeier im Hause des Berliner Ensemble*, “Neues Deutschland”, 19 de agosto de 1956 (trad., com o título *Egli ha saputo provocare crisi salutari*, no “Contemporaneo”, IV, 1957, n. 17, p. 3).

533 Cf. CASES, *L'autocritica degli intellettuali tedeschi*, cit., pp. 12,25; GROSS, D. *Bloch's Philosophy of Hope*, “Telos”, XX, 1988, n. 75, pp. 189-98 (o qual ver em Bloch aquele que formula “a unique kind of social ontology - unique, certainly, within the context of marxism”, Lukács permanece para ele evidentemente completamente desconhecido); TERTULIAN, *Lukács's “Ontology”*, cit., p. 254. Reconhece-o de qualquer forma o próprio Bloch na entrevista *Die Utopie ist eine philosophische Kategorie unseres Zeitalter*, originariamente concedida a Jean-Michel Palmier para “Le Monde” de 30 de outubro de 1970 (agora reunida in *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, hrsg. von A. Münster, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 122, de onde cito): “ich mir selbst immer treu geblieben bin. Das ist das, was mich am meisten von meinem Freund Lukács unterscheidet”; tanto que também o ex-blochiano Holz, em uma interessante tentativa de confronto entre os dois, admite que, de frente ao

permanece assim de ponta a ponta intimamente ligada, pelo conteúdo e estilo, às formas impressionistas de sua origem inicial: mesmo o *Prinzip Hoffnung* (1954-1959), acerca do qual, não por acaso, Lukács declara não poder mais “demostrar interesse algum”⁵³⁴, já sobre o fracasso completo, ou pelo menos do que Lukács julgaria, sem dúvida, um fracasso – da construção filosófica de *Experimentum mundi* (1975), irrealizável por causa da impossibilidade de desenvolver coerentemente até o fim, sem uma ontologia preliminar na acepção lukacsiana, a tese do texto: isto é, aquela – cito o próprio Bloch – “para expor os traços categoriais de fundo de um sistema aberto”⁵³⁵. Em confronto com os problemas postos pela realidade objetiva, tal sistema, por aberto e comprometido que seja, torna-se então necessariamente uma *frase*, uma forma de “retórica”, se a ela damos a definição que dava Lukács em uma passagem de seu ensaio sobre “decadência ideológica”

A retórica (*Frase*) é uma expressão política, científica ou literária que não reflete o movimento real nem se esforça para estudá-lo e para expressá-lo, e que por isso mesmo toca casualmente a verdade, afasta-se sempre mais da trajetória da curva na direção da tangente⁵³⁶.

Observe: não é certamente a pregnância da reflexão filosófi-

antiutopismo lukacsiano: “Blochs Utopie-Konzept [...] er vom *Geist der Utopie bis zu Experimentum mundi* im wesentlichen durchhielt und entfaltete und konkretisierte” (H. H. HOLZ, *Lukács und Bloch - Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten*, in *Wahrheiten und Geschichten - Philosophie nach '45* [“Dialektik”, 11], Pahl-Rugenstein, Köln 1986, p. 193).

534 Cf. as cartas inéditas de Lukács para Benseler (23 de janeiro de 1961) e para o professor Podach de Heidelberg (13 de janeiro de 1964), citadas respectivamente pelo próprio Benseler no *Nachwort* para LUKÁCS Luchterhand, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II - 731-2, e por TERTULIAN, N. *Note sull'ultimo Lukács (lendo a sua correspondência inédita)*, “Crítica marxista”, XVII, 1979, n. 5, pp. 174-5 (em seguida, também no seu *Georges Lukács*, cit., p. 292).

535 BLOCH, E. *Experimentum mundi. Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 15, pp. 29-30 (trad. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980, p. 61).

536 LUKÁCS, *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, cit., p. 286 (trad. p. 203).

ca como tal, nem o compromisso subjetivo, a militância, que faltam ao Bloch maduro, figurando também ele incontestavelmente, sobretudo durante o período da luta antifascista, entre os representantes de primeiro plano do marxismo militante, como não podem negar e não negam nem mesmo seus intérpretes modernos (valha para todos o exemplo de Trautje Franz), que queria uma crítica global, de princípio, dele, do leninismo e da revolução de outubro, obviamente inexistente em Bloch. Hans Heinz Holz, oriundo de sua escola, tem toda a razão quando o define como um pensador incômodo para a democracia burguesa, permanecendo até o fim, contra o “lobo” capitalista,

o mesmo lutador indomável que sempre fora: um homem que sabe que o inimigo encontra-se à direita, qualquer que seja o manto democrático, lobo em pele de cordeiro, e que, como tal, conforme a definição privada de ilusões que Hobbes dá da sociedade de classe, o homem sempre combate o homem⁵³⁷.

Portanto, não esse compromisso subjetivo que falta a Bloch, mas a reciprocidade, se assim posso me expressar, dos dois conceitos de filosofia e de militância. Está na essência de todos os clássicos do marxismo, desde os fundadores a Gramsci e a Lenin, que deva sempre subsistir uma estreitíssima unidade da teoria com os problemas e as lutas do movimento operário organizado. “Manter continuamente o entendimento com o movimento operário, e dar a ele direção política; estes”, prevenia Labriola em carta aberta incluída na “Crítica Social”, de 1º de julho de 1899, “são sempre os dois lados do problema”⁵³⁸. Portanto, parece-me que justamente o descolamento entre os dois lados é o que põe em perigo e torna altamente problemática a consistência do ensinamento de Bloch. Nele, para não falar até mesmo de outros representantes do “marxismo ocidental” (de Korsch, daqueles utopistas dos anos de 1920), não se verifica jamais nada de comparável à virada autocrítica de Lukács após o fim do período das ilusões. Transforma-se assim, na relação deles com o exterior, com

537 HOLZ, H. H. *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1975, p. 15.

538 LABRIOLA, *Scritti politici, 1886-1904*, a cura di V. Gerratana, Laterza, Bari 1970, p. 445.

o movimento operário, a situação que levou Kracauer a manifestar privadamente a Bloch, em 27 de maio de 1926, convencido contra vontade da substancial justiça das críticas dos “super-bonzos comunistas Rudas e Deborin” ao Lukács de *História e consciência de classe*, já que – afirmou, sem fazer muitos elogios em relação à Lukács (por outro lado, no momento – defendeu com fervor a Bloch) – “ele é filosoficamente [...] um reacionário”⁵³⁹ e, em conjunto ou por causa de tais transformações da situação pública da época, enfatiza sempre mais a tensão nas relações pessoais entre eles, como toda a correspondência de Bloch e os outros *Dokumente* impressos para o centenário comum de nascimento deles não deixam de confirmar. Um se afasta do outro em razão direta de suas tomadas de posições com respeito aos seus grandes problemas e orientações – filosoficamente duvidosas – do movimento operário, que é o ponto dos seus respectivos modos de compreender e praticar o nexo entre filosofia e militância.

Já a importante recensão lukacsiana de 1935 a *Erbschaft dieser Zeit*⁵⁴⁰ (muitas vezes ignorada e negligenciada pelos estudiosos de Bloch, incluindo os editores de sua correspondência, que apesar disso discutem expressamente outras recensões ao livro, como aquelas contemporâneas, de matriz terceiro-internacionalista, de Hans Günther ou aquelas modernas de Hans Magnus Enzensberger e Oskar Negt), já essa recensão marca o abismo intransponível das suas perspectivas. Sempre com o maior respeito, Lukács culpa Bloch de *outsider* corajoso e isolado. Antifascismo, anticapitalismo, condenação da cultura burguesa imperialista, tomada de posição aberta pela classe proletária fazem dele, sem dúvida, um revolucionário intransigente, distinguindo-o do genérico progressismo dos intelectuais de esquerda do *entre-deux-guer-*

539 Cf. BLOCH, *Briefe*, cit., I, pp. 272-3.

540 O texto foi publicado pela primeira vez em húngaro, *Korunk öröksége*, “Világosság”, 1977, n. 6, pp. 358-65 (reimpr. in LUKÁCS, *Estétikai írások*, cit., pp. 146-58); ed. alemã in *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente*, cit., pp. 245-65; ed. italiana di A. Scarponi, *Il retaggio di quest'epoca*, no vol. coletâneo *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 235-48, que em seguida cito da versão revisada de V. Franco, com o título *L'eredità di quest'epoca*, in LUKÁCS, *Intelletuali e irrazionalismo*, cit., pp. 287-308.

res. Infelizmente, Bloch não combate na batalha com armas adequadas. De acordo com Lukács, ele acaba em um beco sem saída, uma vez que, por causa da “fraqueza idealista” e do “anticapitalismo romântico” de sua concepção da história (que o fazem superestimar o legado dos movimentos cristãos-utópicos de revolta e a presumida “*irratio* autêntica” da cultura burguesa decadente do período imperialista, tais como aqueles que implicaria, respectivamente, a força e a potencialidade de uma tradição plebeia e o prenúncio do que Bloch chama de o “ainda-não-consciente”, o “ainda-não-existente”), ele mesmo sofre profundamente a influência da ideologia que critica. Nas suas densas “descrições e análises esplêndidas”, Lukács encontra “todo um emaranhado de afirmações falsas” e, como o seu nó fundamental e causa de todas, “a concepção restrita que Bloch tem da economia marxista, um aspecto para ele fatal”: de modo que, “lá onde o marxismo vê problemas do ser material, Bloch é capaz de observar apenas problemas meramente ideológicos”. Por isso, equivocava-se completamente quanto ao conceito de “herança cultural”:

Bloch quer salvar o “conteúdo de fato” da cultura burguesa em desintegração. Dado que, porém, nessa expedição de resgate ele vai com um real dispêndio de conhecimento e de inteligência, destruindo ao longo do caminho com a crítica implacável tudo o que precisaria salvar. Quando, portanto, a partir da quantidade de ruínas, que ele mesmo, diante dos olhos do leitor, tem posteriormente demolido, procurando levar para fora, uma herança positiva, mostra-se não orgânico, inconvincente.

É interessante que no ponto decisivo, “a relação de Bloch com o irracionalismo”, Holz hoje em dia dá razão a Lukács:

Testemunho instrutivo disso é *A destruição da Razão* lukacsiana [...]. Lukács defendeu seguramente contra Bloch a posição sobre o plano teórico correto: a liberdade só é possível como agir na base de fundamentos racionais, e a classe operária em sua luta contra a exploração e a opressão, em sua luta pela sociedade sem classes, não pode seguir qualquer outra estratégia senão a de guiar-se pela clareza da racionalidade dialética, da

dialética racional⁵⁴¹.

Sob acusação, a religião não é, naturalmente, o interesse de Bloch. Por isso, Negt pode com legítima razão lamentar, em sua intervenção polêmica de 1985⁵⁴², os insurgentes equívocos relacionados às implicações religiosas da filosofia de Bloch. Diz ele:

Muitos daqueles que se referem a Bloch (muitas vezes com simpatia sincera) fazem dele um simples “filósofo da esperança”: com respeito a tudo que tomam em mãos metem a etiqueta do ontológico ainda-não. O que é o resultado da aproximação ao campo da força de gravidade do seu materialismo, o reenvolvem nos panos teológicos e idealistas da salvação.

Holz, em *Logos spermatikos*, tinha já de qualquer forma aclarado bem, batendo – contra todo equívoco teológico – sobre o laicismo do pensamento de Bloch, sobre sua firme refutação da transcendência.

A teologização de Bloch obtém sucesso apenas na condição de que a teologia abdique de ser Logos do Théos, discurso do transcendente (como este aparece em seguida no mundo). Querer pôr Bloch em causa para a salvação de uma teologia teórica em crise é um mal-entendido⁵⁴³.

Efetivamente, a religião laica de Bloch tem muito pouco que ver com a soteriologia ou teologia ortodoxa, muito menos com formas de ateísmo religioso do tipo daquela – mistificadora ao extremo – professada por Heidegger.

Quando visitei Bloch pouco antes de sua morte – relata ain-

541 HOLZ, H. H. *Erbe und Novum. Blochs Philosophie in der Zwischenwe: der Epochenswelle*, “Bloch-Almanach”, n. 25, 2006, p. 35.

542 Ambas as citações que seguem constam do fascículo sobre *Ernst Bloch* do mensal “Tüte” (Tübinger Termine, 1985), segundo a versão italiana da intervenção de NEGt, O. *Ernest Bloch. L’eretico più produttivo del marxismo*, “o manifesto”, 12 de julho de 1985.

543 HOLZ, *Logos spermatikos*, cit., p. 15.

da Negt – falou-me por horas da revolução dos camponeses. Repetidamente lembrou a música daquele exército corajoso armado apenas de foices, facões e paus, que iniciou luta com a Frankenhausen e se retirava derrotado, “batidos nós voltamos para casa, mas os filhos dos nossos filhos lutarão melhor”. Isso pensava Bloch ao falar da *docta spes*, de uma esperança *que sabe*, que deixa reviver as derrotas, que, porém, não se esconde na dor e no luto, mas ergue o comando tendo em vista uma nova vitória [...]. A esperança, entendida com essa amplitude e essa profundidade, é uma *categoria política* e não uma categoria da filosofia tradicional entremeada por cláusulas escatológicas secretas.

Está bem, muito bem, como espécie de frente a mal-entendidos vociferantes efetivos. (Lembro-me da anedota, narrada por Klaus L. Berghahn, relacionada a uma necrologia norte-americana de 1977 comemorando Bloch como precursor da *Theologie der Hoffnung* de Jürgen Moltmann.) Só que Bloch, no julgamento do Lukács tardio, não vai além do momento da evocação historicamente indeterminada e anacrônica do passado, da espera daquela revolta vitoriosa, vinda de baixo, como alude a recordação de Negt. É certamente uma prova de caráter que ele não ceda às tentações do pseudoanticonformismo de tantas posições filofrankfurtianas do pós-guerra, que mesmo no pós-guerra, ele se mantenha fiel “à sua síntese de ética de esquerda e gnosiologia de direita” (já pertencente por um tempo ao Lukács de *A teoria do romance*): mas se isso – será o próprio Lukács a observar, ao republicar *A teoria do romance* (1963) – “faz jus ao seu caráter, não pode porém atenuar o anacronismo de sua posição teórica” liquidada em correspondência com Benseler (09 de março de 1961) como “uma decorativamente encantadora salada ao estilo italiano de subjetivismo, que dá por objetivo, e de uma objetividade muito pobre e abstrata”⁵⁴⁴. Em suma, a crítica de Lukács ataca fundamentalmente esse ponto fraco da teoria de Bloch: que se trata, com a

544 Cf. LUKÁCS, *Vorwort* (1962) a *Die Theorie des Romans*, cit., p. 18; e o citado *Nachwort* di Benseler a LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, II, p. 733.

“esperança”, também entendida na sua acepção política mais ampla, de uma categoria inadequada para combater as lutas ideológicas do nosso tempo. Muito abrangentes são as conclusões gerais sobre as relações deles que traz Tertulian:

As afinidades entre os dois pensadores são incontestáveis, já que ambos trabalham no período maduro de sua evolução sobre as categorias fundamentais do pensamento de Marx: mas a vontade de Bloch de inserir no racionalismo ontológico marxista inúmeros elementos pertencentes a uma tradição gnóstica e utópica é confrontada com a energética *fin de non-recevoir* de Lukács, convencido de que a ontologia de Marx desenvolve-se de forma coerente e harmoniosa, sem a adição de elementos heterônomos, até as mais finas ramificações da atividade estética ou da vida ética [...]. A ontologia de Lukács não tem lugar algum para uma irracionalidade ontológica do mundo [...], aparecendo subjulgadas nela as configurações do universo sem exceção do princípio da causalidade [...]. A herança de Schelling e Eduard von Hartmann ainda pesa muito no pensamento de Bloch, enquanto Lukács se liberta de todo o romancismo filosófico, alcançando uma visão rigorosamente imanente e inteiramente transparente do mundo em devir⁵⁴⁵.

Rendições irracionalistas deste tipo não corrompem, por outro lado, somente a ontologia de Bloch. As razões do pôr-se em contraste de Lukács com as franjas ainda mais radicais da cultura alemã da época estão na convicção de que as inclinações congeniais para o marxismo de muitos de seus representantes são neles, mal superadas, pois não eliminam até as raízes os sedimentos de natureza vitalista (*Lebensphilosophie*) ou fenomenológica ou neokantiana, e, com eles, os procedimentos filosóficos em diferentes sentidos construtivistas. Como corajoso defensor da concepção materialista da história e da teoria materialista marxiana

545 TERTULIAN, N. *Ernst Bloch – Georg Lukács, une amitié de 60 ans*, “La Quinzaine littéraire”, 16/31 janvier 1986, pp. 21-2. (Modificações e variações apresenta a redação italiana do texto, que, com o título *Bloch-Lukács: la storia di un’amicizia conflittuale*, figura no volume de trabalhos da conferência de Milão para o seu centenário *Filosofia e prassi. Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch*, a cura di R. Musillami, Coop. Diffusioni ‘84, Milano 1989, pp. 67-76.)

da objetividade, Lukács despreza por princípio todas as formas de “construção” em filosofia, quer elas se relacionem com a realidade ou a história. Essa oposição o acompanha durante todo o curso de seus estudos sobre a gênese do irracionalismo na filosofia moderna, principalmente em relação a Schelling. Sabe-se bem da dureza com a qual Hegel, criticando no prefácio a *Fenomenologia do Espírito* e nas conclusões da *Ciência da Lógica* o uso formalista schellingiano do esquema da dialética, se lança contra a “desordem inculca e à pobreza da chamada *construção* filosófica moderna, que não consiste mais que em prender-se por toda parte, sem conceito e determinação imanente, àquele esquema formal e em empregá-lo para um ordenamento exterior”⁵⁴⁶. Lukács, que se conecta diretamente em *O jovem Hegel* e em *A destruição da Razão*, em que a dialética idealista-objetiva hegeliana é contraposta às “construções” sempre mais intrincadas, sempre e mais turvas, abandona Schelling depois dos seus sobressaltos filomaternalistas juvenis; e na *Ontologia* – como vimos – vai ainda mais longe, fazendo dessa atitude um fundamento explícito de toda a impostação filosófica marxiana.

Através de novos parâmetros e de um novo instrumental, todos os males do “construir” em filosofia se reproduzem noutras vertentes no século 20 (chegando pouco a pouco até as apresentações dos Agamben e dos Didi-Huberman dos nossos dias, repassadas como se fossem a grande novidade). Dilthey estuda para a anotação a “construção do mundo histórico nas ciências do espírito”; Simmel fala, em *Lebensanschauung*, de um mundo que “se constitui”, na verdade, transmitindo ao extremo o seu relativismo, do constituir-se de uma pluralidade de mundos de acordo com quem experimenta, uma vez que a existência de apenas um mundo, “o chamado mundo real”, parece para ele uma superficialidade ou um preconceito do homem médio; o Husserl “ontólogo” da *Krisis* enaltece igualmente por sua parte a função transcendental relativa à consciência na “operação constitutiva do mundo”; Spengler funda a construção da história não sob conceitos, mas em intuições e analogias; Bloch considera a “abertura para o ainda-não”, ou seja, o “sistema aberto” do seu

546 HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., II, p. 565 (trad., II, p. 949).

Experimentum mundi, como a “palavra de ordem efetiva da construção do nosso tempo”; e Kracauer (lapidário até o fim de *Die Angestellten* de 1929: “Die Wirklichkeit ist eine Konstruktion”⁵⁴⁷), e Benjamin, seu leitor atento, ambos certamente influenciados mais do que outros pelo construtivismo artístico weimariano, nos basteam sobre a toda a filosofia deles, de princípio antissistemática tanto quanto anti-histórica. No lugar da historicidade objetiva, vem à existência com eles uma “visão do passado como processo descontínuo”, uma “fenomenologização da história” tais que, juntas, favorecem a “des-historicização do fenômeno”⁵⁴⁸. É compreensível que Lukács se revolte contra eles, e muito mais se se considera que, nessa manipulação da essência e da inteligência da história, Benjamin, com as suas teses *Über den Begriff der Geschichte*, envolve também, polemicamente, o marxismo.

3. A luta de classe na cultura

Com base nas considerações precedentes, não parece particularmente sustentável a ideia da rendição final de Lukács, de uma renúncia à luta ideológica, a saber, para fazer da cultura uma arma de militância. Lukács condescendente e resignado? Lukács “intelectual cansado”? Diria exatamente o oposto. Quando no *Arbeitsjournal*, Brecht observa ali com desdém que em Lukács “a luta de classes não é nada mais que um demônio, um princípio vazio que confunde as ideias das pessoas”, mostra ter um péssimo conceito – completamente errado – do papel de sua militância. Poucos outros pensadores do nosso tempo, que eu sei-

547 KRACAUER, S. *Schriften*, hrsg. von K. Witte, Suhrkamp, Frankfurt 1971-90, Bd. I, p. 216.

548 Cf. MÜLDER-BACH, I. *Schlupflöcher: Die Diskontinuität der Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracaues*, in *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*, cit., p.258; TRAVERSO, E. *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, La Découverte, Paris 1994, pp. 179 ss. (reed. ampliada 2006, pp. 173 ss.). As ideias de Kracauer sobre a história culminam em uma obra, editada postumamente, na qual o paradigma historiográfico do indeterminado e caótico fluxo dos eventos aponta Proust: “With him, it appears, history is in process at all but a hodge-podge of kaleidoscopic changes” (KRACAUER, S. *History: The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York 1969, p. 160).

ba, fizeram da militância, como ele, o estímulo ininterrupto operativo no âmbito da sua área de estudos favorita, sem por isso trair a essência dos valores a serem salvaguardados como finalidades autônomas de cultura, quer se trate da ciência, da arte ou da filosofia. Nunca em suas tomadas de posições crítico-científicas prevalece a tendência a uma exasperação subjetivista ou propagandista, a uma pretensa palingenética, a um sectarismo enfiado; neles vigora, ao contrário – para usar as palavras que ele utiliza polemizando com o Bloch utópico – “o *pathos* sóbrio do conhecimento revolucionário real”⁵⁴⁹. Esse “conhecimento revolucionário” comporta a consciência das implicações ideológicas da cultura em um duplo sentido: no sentido do reconhecimento de que a ideologia e a práxis política devem criar para a cultura próxima a eficácia do seu papel militante; e naquele do condicionamento ideológico que a cultura sofre em consequência da sua posição e das escolhas de classe. A esfera intelectual não conhece por princípio escolhas inocentes. Queiram ou não os seus representantes, sejam eles subjetivamente conscientes ou inconscientes disso, na cultura existe continuamente a obra da luta de classes, ainda que essa luta tome aí a forma *sui generis* de “batalha de ideias”; toda ideia, todo julgamento, toda argumentação, toda avaliação cultural apreende necessariamente os movimentos dos complexos problemáticos, cujas raízes se encontram no contexto social geral. Nessa forma mediada e traduzida, a cultura representa a continuação com os seus próprios meios da dialética de oposição entre as forças dos homens em luta, entre os confrontos de classe que têm lugar na sociedade.

Lukács tem claro e destaca ambos os lados da relação. Por um lado, se preocupa que um conceito de militância muito usado na política não termine por desvalorizar as questões ideológico-culturais; por outro lado, que as questões ideológico-culturais não se percam em um limbo desvinculado das lutas de classes. “Não devemos cair no erro de acreditar”, diz novamente em uma entrevista de 1970, “que os problemas ideológicos são, como tais, indiferentes do ponto de vista do desenvolvimento revolucionário”. Modernamente, pelo contrário, na época da mais-valia relativa,

549 LUKÁCS, *Die Erbschaft dieser Zeit*, cit., p. 252 (trad., p. 294).

eles têm mais peso do que antes, já que o capitalismo se serve do tempo livre do operário para aliená-lo:

O que faz o operário em seu tempo livre é realmente um problema ideológico. E, portanto – não pelas razões indicadas pelos ideólogos burgueses, mas, em vez disso, para efeito do desenvolvimento econômico –, a ideologia assume hoje, do ponto de vista da luta de classes, mais significado que no passado⁵⁵⁰.

Tanto que, por isso, considero essencial insistir na forma cultural de sua militância. Nas relações de vida entre os homens, a luta de classes não se manifesta de um único modo. Que arte e literatura tenham um “enorme poder social”, para o marxismo não há dúvidas:

O enorme poder social da literatura consiste precisamente no fato de que nela o homem aparece sem mediações, em toda a riqueza da sua vida íntima e exterior, e assim concretamente como não acontece em nenhum outro campo do reflexo da realidade objetiva. A literatura pode representar os contrastes, as lutas e os conflitos da vida social assim como eles se manifestam no ânimo, na vida do homem real; pode mostrar as relações entre essas colisões assim como se concentram no homem real. A literatura oferece, portanto, um campo amplo e significativo para investigar a realidade⁵⁵¹.

Por outro lado, Lukács descobre casos literários – por exemplo, aquele de Thomas Mann – em que o choque de classe atua culturalmente sem por isso vir expresso *qua talis*. A sua apreciação tão grande pelo amadurecimento de Mann para a democracia no primeiro pós-guerra explica-se também com isso, que ele encontra ali a conversão recíproca de fato político e fato literário: “a luta pela democracia se torna nele

550 *A colloquio con Lukács*, in LUKÁCS, *Cultura e potere*, cit., pp. 14, 20-1. (Observações similares encontram-se igualmente nas partes finais da *Estética* e da *Ontologia*.)

551 LUKÁCS, *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, cit., pp. 273-4 (trad., p. 188).

então luta contra a decadência”⁵⁵². Sobre Lukács como um crítico, poder-se-ia até mesmo dizer, em certo sentido, aquilo que ele disse sobre Mann na ocasião de sua morte:

a luta de classe entre o proletariado e a burguesia não se reflete imediatamente na obra de Thomas Mann. Porém, com muito mais perfeição e com muito mais abrangente completude se apresentam nela aqueles problemas ideológicos, espirituais e morais através dos quais essa luta de classe deixa sua marca sobre todas as manifestações típicas da burguesia⁵⁵³.

Uma militância cultural assim compreendida não só não falta nunca em Lukács, como fica mais forte à medida que ele se torna um crítico extraordinariamente agudo dos condicionamentos a que a intelectualidade é submetida pelo seu ambiente social de referência, em função, por sua vez, das relações e contrastes de forças entre as classes. Explica isso em detalhe logo depois da virada dos anos de 1930, em *A destruição da Razão*, quando submete à crítica as complacentes elites e o esnobismo dos intelectuais do *Grande Hotel Abismo*:

A intelligentsia, ou seja, aquela camada da sociedade que por causa da divisão social do trabalho faz da produção e da propaganda ideológica uma ocupação de vida, o fundamento material e espiritual da própria existência, reage com rapidez e sensibilidade extraordinárias a todos os desdobramentos que se realizam na realidade material da sociedade. Mas, precisamente porque faz da produção da ideologia a sua máxima ocupação, dentro da sociedade de classe ela reage sempre com uma consciência; e essa é tanto mais falsa quanto mais desenvolvida é a divisão social do trabalho, quanto mais avançada é a dissolução material da classe dominante⁵⁵⁴.

552 LUKÁCS, *Thomas Mann*, in *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., p. 521 (trad., p. 572).

553 LUKÁCS, G. *Der letzte große Vertreter des kritischen Realismus* (14 de agosto de 1955), “Sinn und Form”, VII, 1955, p. 668 (trad. da G. Dolfini como *Introduzione* all ed. italiana di LUKÁCS, G. *Thomas Mann e la tragedia dell’arte moderna*, Feltrinelli, Milano 1956, p. 12).

554 LUKÁCS, *La responsabilità sociale del filosofo*, cit., p. 24 (ed. húngara in LUKÁCS, *Esztétikai írások*, cit., p. 82; reimpr. no seu *Sorsforduló*, cit., pp. 7-8).

Surge assim o paradoxo que justamente a *couche* social, a intelectualidade, que para a sua preparação e o seu prestígio deveria ter na sociedade um papel dirigente e ativo, deveria servir como guia ou modelo, precisamente ela ostenta o filisteísmo máximo, mantendo-se passivamente à mercê dos acontecimentos dos jogos dos interesses das classes dominantes. Paradoxo para o marxista Lukács não muito surpreendente; a capitulação de grandes intelectuais, indefesos ou pressionados pelas pressões demagógicas da época, ele tem a oportunidade de experimentá-la em uma longa série de casos durante a sua carreira.

Daqui também um problema mais geral e delicado, o problema da responsabilidade da cultura. Lukács não apenas o valoriza como também o confronta várias vezes de forma explícita (lembro o seu discurso nos encontros pela paz de Wrocław em 1948, *Von der Verantwortung der Intellektuellen*, e o ensaio de alguns anos mais tarde, aqui já utilizado, *Die soziale Verantwortung des Philosophen*). Entre os pontos destinados a permanecer, para ele, como centrais na batalha ideológica na qual se engaja e deve manter-se engajado sem interrupção das forças progressistas da sociedade durante a fase de retração da cultura burguesa da “pesquisa desinteressada” e da “investigação científica prejudicada” – as locuções são de Marx – à “premeditação da apologética”, são alguns que ele fixa de imediato, especialmente no ensaio de 1938 sobre o tema da “decadência ideológica”: o desmascaramento de toda forma de apologética, tanto direta quanto indireta, mesmo quando esta última se encobre de todas as pompas da “modernidade” e de uma fraseologia à moda; a polêmica com a “especialização simples” no método das ciências sociais, em particular da sociologia (erradicada da economia); o protesto, em um tempo, contra o racionalismo covarde e filisteu, que capitula vergonhosamente ante as reivindicações da sociedade capitalista, e contra aquelas tendências do irracionalismo, que não se limitam a ser a expressão filosófica da crescente barbárie da vida sentimental do homem, mas a promovem diretamente; acima de tudo, ele fixa o ponto que, em determinadas circunstâncias do desenvolvimento histórico, é especialmente na cultura que se combate a batalha decisiva entre progresso e reação. Não por acaso, sua constante atenção para o pano de

fundo espiritual do fascismo; as suas questões – traduzidas em pesquisa – sobre como a Alemanha pôde se tornar a “o centro da ideologia reacionária”; a sua insistência na necessidade, para quem quer que seja que deseje realmente desvelar a longa e complexa trama do desenvolvimento cultural que preparou o terreno para o advento da barbárie fascista, de voltar muito atrás no tempo, até o ponto de viragem indicado no ensaio sobre a decadência, a falência da Revolução de 1848: uma vez que, dessa preparação ideológica do fascismo, filosofia e literatura da decadência, portam também elas – ao menos indiretamente - a responsabilidade. Em uma passagem do ensaio de 1938, que antecipa ou prefigura claramente o núcleo dos grandes temas desenvolvidos, mais tarde, em *A destruição da Razão*, diz Lukács:

Se as fórmulas enganadoras, mentirosas invocadas pelo fascismo, “o sangue e o solo”, puderam encontrar uma divulgação tão rápida nas massas pequeno-burguesas, por elas seduzidas, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocavam esses instintos nos leitores e contribuíam, *de fato*, para cultivá-los, embora muitas vezes não fossem pensadas, nem mesmo vagamente, para as aplicações práticas que o fascismo tirou delas, e, na verdade – muitas vezes – as rejeitassem indignados⁵⁵⁵.

Mas isso não quer dizer que posteriormente o autor ceda à pressão. A impositação do problema da responsabilidade da cultura continua a ser aquela de antes, e, portanto, também o espírito que anima as contestações culturais e o empenho com o qual o autor as confronta. Nem mesmo o último Lukács retrocede um só passo em termos de militância. O ódio instintivo que ele sente pelo capitalismo, desde muito antes de se tornar comunista, garante nele a continuidade ininterrupta. Uma vez apraz-se com Cases por esse sentimento anticapitalista comum deles. Em uma de suas cartas, responde-lhe de Budapeste:

Senti um prazer sem igual lendo a expressão do seu ódio saudável e de sua desconfiança saudável em relação ao capitalismo. É algo de extremamente importante que, infelizmente, falta

555 LUKÁCS, *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*, cit., pp. 260-1 (trad., pp. 171-2).

a muitos marxistas, dentre nós e de fora. Para o que cabe a mim, pessoalmente, estive sempre com esse ódio dando-me um ponto de apoio seguro nos momentos mais difíceis⁵⁵⁶.

A imediatez direta da militância do passado penetra nas últimas obras sistemáticas na forma de mediação cultural. Mas, nem a *Estética*, nem a *Ontologia* nos oferecem a imagem de um Lukács dócil, que atenua a militância; muito menos nos autoriza, se as lemos atentamente até o fim (exercício, por sua vez, não muito difundido), a concluir no sentido de uma sua pretensa inversão de tendência. Que a *Estética* seja algo mais que uma rendição ou uma retirada, admitem alguns críticos, embora com certa reticência. Frank Benseler, o editor das *Werke* de Lukács, para quem a *Ontologia*, por vários aspectos, parece problemática, no entanto, não tem dúvidas sobre a natureza daquela grandiosa síntese recapituladora de toda uma vida que é justamente representada pela *Estética*: “Na *Estética* Lukács traçou o *resumo* de sua *Lebenswerk*”, afirma ao preparar as notas de apresentação e comentários para uma antologia de textos lukacsianos, cujo título é, não por acaso, *Revolutionäres Denken*⁵⁵⁷. Mas, acredito que, no que diz respeito ao problema da militância, o que foi dito para a *Estética* poderia ser igualmente repetido, *mutatis mutandis*, para a *Ontologia*. As novas teorias, os novos conteúdos não se afirmam ali em detrimento do velho espírito combativo. Na verdade, não há dúvida de que lá a militância – na acepção indica – é posteriormente potencializada, elevada em qualidade e nível. Nunca com tanta clareza, decisão e intransigência como ali, Lukács toma posição sobre os problemas urgentes da vida humana do presente. Penso antes de tudo no problema da “dedicação a uma causa” de natureza social (momento ideológico), sem o que o homem permanece fechado em sua particularidade privada. Ciente da crítica de Marx em relação ao “ideal abstrato” da causa patrocinada pelos jacobinos, Lukács a apresenta, no entanto, como “a forma máxima da atividade humana no ser histórico-social, porém, apenas com o seguinte esclarecimento (porque só assim

556 Carta de 5 de setembro de 1964, em apêndice a CASES, *Su Lukács*, cit., p. 181. (Recordo ainda o mote na epígrafe do mesmo texto, extraído do ensaio sobre Fontane.)

557 Cfr. LUKÁCS, *Revolutionäres Denken*, cit., p. 230.

“a dedicação ao socialismo revela [...] a mesma essência, que investe seja o indivíduo agente seja a sociedade que aspira a sua práxis”):

Contudo, apesar de ser um princípio de elevação além da particularidade, a devoção a uma “causa” não funciona como princípio geral, como abstrato em-si; em vez disso, o que ela projeta fora do indivíduo é o resultado de uma dialética dupla: depende do quão forte, pura, altruísta etc. a decisão do indivíduo à “causa” e juntamente (mesmo quando não há conflito) o que realmente representa tal “causa” no desenvolvimento social⁵⁵⁸.

Em segundo lugar, penso sobre o *pathos* da parte final do texto, aquele sobre *Enfremdung*, no qual regurgitam, do qual cito (e que já no título se religa a um dos temas centrais do seu livro militante por excelência, *História e consciência de classe*), as suas denúncias sobre as alienações crescentes, das manipulação em vestes pseudocientíficas, do caráter ideológico da campanha de desideologização (“transformada – escreve ele – em um *slogan*, em moda, da manipulação neopositivista) do processo de desfiguração da personalidade do homem; e, positivamente, às páginas sobre a teoria da luta pela libertação das cadeias da *Enfremdung*, para a elevação do indivíduo acima de sua individualidade egoísta, para a colocação em ato e a conquista da plena humanização do homem: onde tais e tão ricos, até à prolixidade, são os argumentos críticos de Lukács, a anular com antecedência e cobrir de ridículo todo o falatório recente dos teóricos da desideologização, do pós-modernismo, do “pensamento débil” e de toda outra forma de capitulação incondicional diante do excessivo poder do capitalismo e de suas técnicas cada vez mais refinadas e sofisticadas, cada vez mais generalizadas, de manipulação das consciências: em suma, onde ele contém não só o que falta – como já foi referido em seu devido lugar – na ontologia de Hartmann, mas também uma “crítica da opinião pública” bem mais profunda e socialmente fundamentada que aquela, também aguda, que devemos ao primeiro Habermas. Lukács resume em uma passagem muito significativa do capítulo sobre a alienação para o papel conferido ao aspecto cultural da militância:

558 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, pp. 685-6 (trad. II/2, pp. 758-9).

De acordo com a nossa abordagem geral, essa alienação pode ser superada, como fenômeno de massa universal e objetivo, só subvertendo a fundo todo o sistema econômico, político e social. No entanto [...] cada indivíduo tem de qualquer forma a possibilidade e – do ponto de vista da sua própria passagem à individualidade real – a obrigação interior de suprimir de si a própria alienação qualquer que seja a sua gênese e o grau de desenvolvimento [...]. Trata-se de uma situação que, do ponto de vista abstrato geral, não tem nada de original. A sua peculiaridade parece-nos em vez consistir no fato de que, para superar essa conduta de vida alienada, a ideologia não é, talvez jamais tenha sido, tão importante como exatamente na época da manipulação desideologizada, refinada dos homens⁵⁵⁹.

A descoberta do “universalismo da teoria marxiana” e a atividade teórica desenvolvida, sobre a sua base, para a construção de uma sistemática do marxismo, na verdade, não rompem relações por trás do compromisso de Lukács, portanto, não retornam com prejuízo à sua militância. Desta, elas marcam e acompanham especialmente a evolução ou confirmam a sua nova forma: digamos que a reformulam de um modo mais adequado, com realismo, tanto de um ponto de vista subjetivo, ou seja, com relação a sua própria maturação interna, como objetivamente, concretamente, no que diz respeito aos desenvolvimentos da economia, das relações de classe, da história em geral. Realismo – já tivemos oportunidade de salientar, com István Hermann – não significa, em Lukács, mas que essa concretude, “um comportamento revolucionário organicamente originado da realidade”⁵⁶⁰; mas com a realidade, apesar de que muitos argumentam em contrário, em sua biografia intelectual não há qualquer vestígio de algo semelhante a uma “conciliação”⁵⁶¹. Já em si, a

559 *Ibid*, II, p. 698 (trad., II/2, pp. 771-2).

560 HERMANN, Die Gedankenwelt von G. Lukács, cit., p. 201.

561 *Ibid*, pp. 229 ss. Cf. ainda SZIKLAI, *Georg Lukács und seine Zeit*, cit., p. 58: “Lukács sucht die Möglichkeit einer Philosophie, die sich mit der Wirklichkeit nicht versöhnt”. *Nichtversöhnung mit der Wirklichkeit* é na verdade o título do capítulo de Hermann sobre o lukácsiano *O jovem Hegel* onde – ele recorda – o “verdadeiro valor” – que Hegel tem para Lukács, indicando o reconhecimento “que a conciliação com a realidade é impossível, não havendo para nós realidade que não seja na sua essência contraditória.”

“conciliação com a realidade” presta-se a equívocos. Histórica e socialmente, uma coisa é chegar a um acordo em relação ao real, aproximando-se de compromissos miseráveis; outra coisa é se, com ele, reconciliar-se aí apenas no sentido antiutópico de esforçar-se para compreendê-lo, de apreender dele a dialética imanente, mesmo que variável em razão da variabilidade das circunstâncias histórico-sociais. O Lukács ontólogo sabe manter firmemente essa distinção; por problemática que em certos aspectos pareça a sua doutrina, permanece incontestável – também segundo Tertulian⁵⁶² – o fato de que a tendência de fundo da *Ontologia* vai de encontro à conciliação com a realidade”.

Poder-se-ia no caso criticar nele, como de fato foi criticado (por Hermann, Tertulian, Cases e outros), um “excesso de otimismo histórico”, aquele seu diuturno, incurável, otimismo “proverbial” – Lukács o reconhece –, não obstante, fruto, ele mesmo, de um comportamento de militância valorosa. Ele encontra sempre de novo pretextos para cultivar e alimentar esperanças próximas a ilusões. Assim, quando, durante a “guerra fria”, aponta no movimento pela paz “a primeira grande insurreição das massas contra a loucura do irracionalismo imperialista”⁵⁶³; mais tarde, com a idealização da “coexistência pacífica”, a função dos chamados *brains trust* de Kennedy, do papel da intelectualidade em geral, até mesmo com reiterada externalização da convicção de que a ideologia do *american way of life* estava em colapso e se tornava manifesta a “crise do capitalismo manipulador”. É o desdobramento de sua força de militante que lhe dá aqui, ao mesmo tempo, prova evidente de ingenuidade política. Ele conclui as suas batalhas do seu período maduro, ou daí anuncia de novo, manifestando sempre a certeza do triunfo das ideias pelas quais luta; mas, já que isso não ocorre, uma vez que se trata apenas de um *wishful thinking*, é forçado ou a mudar seu ponto de ataque, ou a transferir mais e mais no tempo o surgimento da virada anunciada, ou a fazer descer uma cortina de silêncio sobre as ideias anteriores, reconhecendo assim, implicitamente, a falta de fundamento delas ou o seu caráter prematuro.

562 TERTULIAN, *Teleologia e causalidade na ontologia de Lukács*, cit., p. 107.

563 Cf. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*. cit., pp. 670-4 (trad., pp. 856-61).

Esse descompasso destaca-se, especialmente no que diz respeito ao problema da regeneração do marxismo, da expectativa para ele (injustificada nas circunstâncias dadas) de uma fase de recuperação e florescimento. É como se o pensador transmitisse sempre para trás e ainda tivesse em mente, em alguns aspectos, o seu próprio “novo começo”, ou seja, aquela maturidade marxista que para ele começa com a releitura do ponto de vista ontológico da doutrina de Marx. O erro está na transferência mecânica desse fenômeno subjetivo, que se desenvolve sobre o campo teórico, para as coisas do mundo, para as lutas e os objetivos do movimento operário, para a dialética da história; o que, já em entrevistas tardias, de 1970, o faz profetizar à toa: “Estamos, nesse momento, às vésperas de uma insurreição revolucionária”, ou: “Olhando do ponto de vista universalista (*welthistorisch*), estamos no limiar de uma crise de proporções mundiais”⁵⁶⁴. (Permanecem, todavia, muito válidas as suas posições defensivas contra a demagogia dos anos de 1968, contra as acriticas simpatias filomaoistas, conta o guevarismo superficial.) Ele deveria ser o primeiro a saber, visto que na *Ontologia* o diz, que a história revolucionária não se molda jamais mecanicamente sobre a teoria. Por isso, expectativas de regeneração teórica do marxismo como aquelas que repetidamente abandona não resultam menos ilusórias que as suas proclamações políticas ilusórias.

564 Cf. LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., pp. 421-437.

XII

PROBLEMAS HISTÓRICOS E CRÍTICOS DO SOCIALISMO

Não daríamos uma representação completa do pensamento marxista de Lukács, se não puséssemos o seu marxismo em relação mais estreita com o fundo dos acontecimentos políticos do país, a União Soviética, dentro do qual ele é forjado e fortalecido. Que na URSS Lukács se encontre pessoalmente, de fato, pelas razões vistas, excluído do desenvolvimento de uma atividade política ou mesmo se mantenha, de preferência, fora dela, não diminui em nada o caráter político preponderante de seu pensamento; de qualquer modo, *ça va sans dire*, tratando-se do pensamento de um marxista como ele, sempre estreitamente ligado aos problemas do movimento comunista internacional. Daí a necessidade de avaliar a coisa mais de perto, de forma mais específica, sobre a base do conteúdo dos seguintes complexos problemáticos feitos objetos de análise nos três parágrafos correspondentes do presente capítulo, e assim brevemente resumíveis: como a criação de uma sociedade socialista, efeito da Revolução de Outubro, atua como impulso ideal também para o desenvolvimento do pensamento, para a cultura em geral (§ 1); como incidia, que importância, que consequências tinha para Lukács a experiência de vida do stalinismo (§ 2); e como, reagindo a ela, denunciando nela os impasses, ele elabora no final de sua vida princípios pensados tendo em vista a democratização do socialismo (§ 3).

1. *A Revolução de Outubro e os seus impactos sobre a filosofia e a cultura*

A adesão/conversão de Lukács ao comunismo e o seu primeiro adentrar real como pensador no terreno do marxismo acontece – sabemos – no rescaldo da Revolução de Outubro. Mas, sem imaginar minimamente o que esse campo lhe reserva para o futuro, ele percebe imediatamente que se encontra diante de um ponto de viragem decisivo na história do mundo, e não menos do que para sua própria vida, fonte abrangente de respostas para as tantas questões (mesmo metafísicas) que o haviam atormentado e perturbado nos anos anteriores. Sua tomada de posição explícita, incondicional, em favor do socialismo e da fidelidade plena e contínua que para o resto da vida ele emprestará ao horizonte ideal entreaberto da nova visão do mundo explica-se, subjetivamente, com a consciência adquirida que, não admitindo esse tipo de subversão retrocesso de nenhum tipo, a vocação e dedicação ao socialismo não podem deixar de implicar o comprometimento de uma vida; objetivamente, com a circunstância de que o Outubro provoca, de fato, uma das experiências mais grandiosas de toda a história da humanidade.

A sua inigualável grandiosidade decorre principalmente disso: de que a Revolução de Outubro atua transformando uma utopia em realidade. Quando nas *Pensées sur la comète* Pierre Bayle alude, pela primeira vez, à possibilidade e legitimidade de uma “sociedade de ateus” (§ 161), que “se comportaria de maneira civil e moral exatamente como qualquer outra sociedade” (§ 172), põe as premissas teóricas do laicismo da idade moderna, se bem que ainda apenas na sua cabeça; são necessários os acontecimentos revolucionários franceses para pôr em prática um processo capaz, pouco a pouco, muito lentamente, de lançar para fora da cabeça dos intelectuais as ideias e levá-las à realização, criando uma sociedade de classe sem cabeças coroadas e sem casta, na qual Deus não é mais o princípio motor. Com o Outubro bolchevique transforma-se em realidade, de repente, uma utopia de outro tipo, de longe, mais profunda e mais previdente: aquela que, socialmente, se pode muito bem fazer não apenas sem Deus, nem castas, nem cabeças coroadas, mas sem pa-

trões, ou seja, sem exploração de classe. Pela primeira vez na história da humanidade, o homem – quer como trabalhador (*homme*), quer como cidadão (*citoyen*) – não tem acima de si patrões. As regras de vida são estabelecidas, sob um plano teórico, não a partir do que o homem é casualmente devido às suas condições sociais, mas a partir do que a comunidade autorregulada dos homens projeta e organiza por sua própria conta, sem vínculos externos; se se quer dizer isso com uma sentença filosófica, em suma, acontece – sempre sob um plano teórico – que o ser do homem coincide com a sua essência, com a sua própria natureza humana.

Por isso, a revolução bolchevique é abordada – e Lukács a considera, de imediato e, depois, seguidamente – como um ponto de viragem crucial na história: uma revolução integralmente subversiva que, derubando o capitalismo, muda os modos não só do país onde arrebenta, mas do mundo todo; uma revolução após a qual ao poder, pela primeira vez, não sobem mais classes exploradoras, e com os efeitos histórico-políticos da qual, a criação da União Soviética, todos os outros países, forças e classes do mundo, incluindo as classes exploradoras, devem chegar a um acordo; uma revolução cujas conquistas democráticas – de uma democracia de baixo, não formal, mas efetiva – suscitam em qualquer lugar durante anos um imenso fascínio, um entusiasmo de massa sincero e profundo. Impossível prescindir da importância histórica de semelhantes repercussões revolucionárias a nível mundial e em todas as esferas: na esfera social, pelo impulso emancipador que a inversão das relações de classe imprime ao progresso de todos os povos do mundo; na esfera cultural, o retorno efetivo em circulação das ideias e princípios do marxismo, entendido, não, ou não apenas, como um patrimônio da cultura em geral (uma teoria qualquer entre outras da história do pensamento), mas como eixo de sustentação, como enredo lógico das mudanças a serem realizadas no mundo.

Seja qual for o julgamento que acreditemos ter de pronunciar, depois de algum tempo, sobre os resultados da revolução, é preciso render-se historicamente às constatações que sempre acomodam a história

ante a objetividade dos fatos. Não há nenhuma razão para usar um critério diferente para o Outubro. Ele constitui o ponto de desenvolvimento mais alto, preponderante, do movimento socialista internacional. A história do socialismo conhece, portanto, uma sucessão contínua, uma conexão interna crescente, de ideias, de propósitos, de experimentos socialistas, cada uma das quais, tanto nos resultados como nos erros, serve de lição para experimentos futuros; até mesmo os seus resultados mais desastrosos podem ser avaliados positivamente, como degraus de ascensão e estágios de progresso, tendo em vista a realização de melhores formas de luta, de perspectivas mais avançadas, dela conquista de resultados superiores. Na linha histórica principal dessas experiências, de 1848 à Comuna de Paris e da Comuna aos motins na Rússia de 1905, o seu prestígio reconhecido, a sua incidência crescente, as suas repercussões cada vez mais amplas testemunham um processo que é o progresso; até que, com a queda do czarismo (fevereiro de 1917), em seguida, com o Outubro, não se trata mais apenas de um experimento de alguns dias ou de alguns meses, mas de uma reestruturação inteiramente nova da sociedade, duradoura o suficiente para se consolidar de uma geração a quase duas outras.

Portanto, é justamente aqui, onde se alcança o ápice do desenvolvimento do socialismo até hoje, que nasce a questão histórica extremamente delicada do julgamento a ser feito acerca da revolução no seu complexo. Seria, entretanto, um erro grave idealizar abstratamente a sua essência, proclamando-a como o *nec plus ultra* insuperável, bem como negligenciá-la e desprezá-la por causa das incompletudes ou das contradições ou dos descaminhos que a têm arrastado para a ruína. Sob o aspecto do progresso social, toda revolução tem como centro de gravidade uma determinada situação histórica e a essa situação, com as suas características e limitações próprias, ela inevitavelmente se relaciona, constituindo assim um estágio específico do movimento revolucionário como um todo. Se se observa retrospectivamente, é tolice menosprezar ou caluniar o heroísmo de tentativas que, apesar de imaturas e erradas, tenham sido, mesmo em momentos nodais, indispensáveis para a história. Isso é válido do ponto de vista da comparação do Outubro com o 1848, com a Comuna de Paris e com a Rússia de 1905, mas deve valer também, *a posteriori*, para

o próprio Outubro, especialmente porque ele deixa atrás de si, muito mais do que os impulsos do passado, um patrimônio de novidades históricas perturbadoras nunca vistas antes. Daí que seria diversamente comprometida a interpretação adequada da relação dialética entre os momentos da história, entre o antes e o depois dos aspectos essenciais das situações históricas comparadas.

Todavia, as novidades não se referem apenas aos fatos da historicidade objetiva. Há – recordava acima – outro lado da questão, para nós decisivo, aquele que se ocupa dos reflexos do Outubro sobre a filosofia e a cultura. Os historiadores da sociedade burguesa habitualmente conectam muito mal os termos filosofia e revolução. Em qualquer tipo de sublevação revolucionária, eles não veem através da filosofia mais do que um embaraço, um obstáculo, um impedimento, uma situação econômica desfavorável, um malogrado incidente de percurso no desenvolvimento da humanidade, a ser isolado, posto de lado e esquecido o mais rápido possível. Há também, naturalmente, algo de justo nessa miopia singular: entre revolução e filosofia não há jamais nexos mecânicos, imediatos; não passa nunca entre elas um fio retilíneo a uni-las; a prendê-las está apenas a série – frequentemente muito longa e complicada – das mediações que ocorrem entre a subversão provocada pela revolução na estrutura econômica de uma sociedade determinada, nas suas bases de vida, nas suas relações de classe etc., e as repercussões que essa subversão produz, de forma abstrata, sobre o plano das ideias. Em segundo lugar, a influência não é imediata nem mesmo no sentido cronológico do termo. O efeito revolucionário age sobre a filosofia apenas a longo prazo. Considere o caso – para muitos versos clamorosos – da Revolução Francesa. Para além dos entusiasmos destinados imediatamente a ela por todos os intelectuais progressistas da Europa, os seus efeitos profundos começam a ser sentidos somente mais tarde, quando o fluxo revolucionário é violentamente reprimido. Os grandes princípios inovadores da sociedade burguesa moderna, a destruição do absolutismo, o cancelamento dos privilégios feudais, a carta dos direitos dos cidadãos, a igualdade perante a lei, a inviolabilidade da pessoa etc., que a filosofia europeia elabora em uma pluralidade de sistemas de pensamento e que

para o próprio cidadão se tornar, por sua vez, uma segunda natureza, como tal, irrenunciável, baseiam-se sobre as agora distantes conquistas do passado, sobre os princípios vindos à existência graças às turbulências da revolução.

O mesmo discurso aplica-se igualmente, *mutatis mutandis* (transformada especialmente a classe que daí se eleva como protagonista), para a revolução bolchevique. Aqui também se inicia, ideologicamente, um desenvolvimento de novo tipo, de cujas conquistas, em relação aos princípios, às vezes em relação aos resultados de fato, não é mais possível voltar atrás. Se insisto sobre o papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos e filosóficos que surgem, não o faço com a intenção de traçar os lineamentos de uma filosofia *da* revolução (a respeito da qual já existe, além disso, uma literatura abundante, ainda que muitas vezes nem um pouco serena), mas, pelo contrário, com a intenção de enfatizar a importância dos novos problemas filosóficos tornados possíveis, pela primeira vez, *da* revolução, e agora também eles elevados – do mesmo modo que aconteceu anteriormente com as conquistas burguesas da França jacobina – ao status de problemas de valor universal, universalmente válidos para toda a humanidade.

O caráter mediato da relação entre revolução e filosofia intervém aqui novamente no sentido de que a subversão da base serve de campo preparatório para o desenvolvimento daquilo que importa à esfera das ideias. Com a catástrofe da Primeira Guerra Mundial arruinou-se todo um mundo, o chamado “mundo da segurança”, e juntamente com ele a construção que a filosofia burguesa progressivamente produzira, forçando os intelectuais, até mesmo os mais relutantes, a um *redde rationem* com a realidade surgida nesse momento, especialmente a rerepresentar-se como belo novo, com base nela, o problema do sentido da vida. A grande força de atração exercida imediatamente pelo Outubro sobre os intelectuais progressistas se explica do mesmo modo que vimos acontecer com Lukács, isto é, com o fato de que todos sentem imediatamente como ela abre perspectivas imediatas para a humanidade. Que em seguida essa “abertura” aconteça através da violência não constitui, na realidade, um

obstáculo, nem de princípio nem de método. Em primeiro lugar, é impossível para a humanidade qualquer subversão voltada à destruição de antigas formas de vida – como Lenin, marxista coerente, sabia bem e proclamava, na sequência imediata de Engels – sem que atuem inicialmente como seu instrumento, como seu motor, como força de impulsão, o método da violência; em segundo lugar, não se trata de uma novidade até mesmo para a burguesia, visto que a própria sociedade burguesa já tinha se servido dela durante a fase da luta mais dura de sua própria revolução (virada plebeu-jacobina de 1793, o grande “terror”).

Como a violência jacobina não anula nesse momento os valores dos ideais revolucionários burgueses, assim também acontece com a violência da revolução proletária. A aprovação incondicional do Outubro deve nascer e nasce, na cultura, do reconhecimento da sua necessidade histórica objetiva, com todas as consequências (e os corolários indiretos dessas consequências) que ela carrega posteriormente, a começar pelo primeiro e mais essencial (mais essencial, especialmente para a filosofia): ou seja, que o conceito de libertação do homem das cadeias da exploração de classe libera, por sua vez, o patrimônio conceitual humano, o mundo da filosofia em geral, da prisão ideológica na qual o tinha limitado e constrangido a filosofia burguesa do pré-guerra. Uma verdadeira emancipação humana geral se torna pensável apenas a partir da plataforma sobre a qual o pensamento se assegura, pela primeira vez, com a revolução socialista de Outubro. Só aí são postos os fundamentos pelos quais a humanidade pode, com escolhas adequadas, além de toda a barreira de classe, além dos limites da democracia burguesa (na qual as massas permanecem sempre excluídas das decisões econômicas e políticas que contam), elevar-se até sua própria consciência de gênero, até a sua “generidade para si”, se queremos nos servir aqui de uma categoria emprestada do Lukács da *Ontologia*. Onde, em referência à bifurcação que se determina em relação à democracia com o triunfo da revolução socialista na Rússia (socialismo *versus* democracia burguesa) diz-se o seguinte:

Fala-se muito das contraposições políticas e sociais que no interior do movimento operário separou os seus defensores

dos seus adversários. Mas [...] o aspecto mais importante é que a social-democracia abandona nesse momento o homem criado espontaneamente pela economia capitalista e transforma-se espontaneamente enquanto a ala extremista considerava a mudança do homem no fluxo da história humana como, ao mesmo tempo, consequência de sua própria práxis, realizada de forma consciente (como uma resposta consciente) e auto-organizada.

A grandeza da figura e do pensamento revolucionário de Lenin deriva, mas não em última instância – a seguir, acrescenta imediatamente Lukács – especificamente disso:

que Lenin, pensando até o fim, com uma consequencialidade que jamais tinha acontecido depois de Marx, a determinação econômico-social do homem, compreende em conjunto o processo de desenvolvimento tornado visível enquanto tal como um processo do devir-humano, do auto-criar-se do homem⁵⁶⁵.

Para Lenin, o que foi de fato, na essência, o socialismo?

A seu ver – responde então Lukács em um escrito sobre o conceito de democracia, contemporâneo à *Ontologia* ao qual prestará diminuta atenção mais tarde – o socialismo foi uma comunidade social, uma comunidade socialmente consciente (conscientemente criada), de todos os trabalhadores para elevar através do próprio trabalho, através das próprias experiências, a sua existência material e espiritual à sensatez social de um operar em comum provido de sentido⁵⁶⁶.

565 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, p. 685 (trad., II/2, p. 757).

566 LUKÁCS, G. *Demokratisierung heute und morgen* [1968], hrsg. von L. Szildai, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985, p. 67 (*L'uomo e la democrazia*, a cura di A. Scarponi, Lucarini, Roma 1987, p. 64). (Publicado no Brasil com o título *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*; organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.) Cf. conferir a importância que a conceito leniniano de *Kulturrevolution* dá Ferenc Tökei no discurso reproduzido em apêndice ao vol. III das suas investigações *Zur marxistischen Geschichtstheorie* “In Lenins Auffassung ist die Kulturrevolution die umfassendste Kategorie des gesamten sozialistischen Aufbaus, der ganzen Übergangszeit zum Sozialismus” (TÖKEI, F. *Zur Dialektik des Sozialismus* [1974], Akadémiai Kiadó,

Aqui se vê bem a diferenciação também a partir dos pontos mais avançados (jacobinos) da revolução burguesa. Lenin enfatiza energicamente em um dos pontos-chave de *O Estado e a revolução*⁵⁶⁷. A verdadeira democracia não existe jamais sem a participação. Porque o homem realmente crê em si, necessita tomar parte da constituição e do funcionamento das instituições sociais que lhe são próprias e no interior das quais ele vive. À pretensão jacobina – inevitavelmente falha – de criar ideais abstratos impostos de cima, o proletariado, a classe operária, ou seja, a classe que (de acordo com a formulação de Marx) não tem de realizar outros ideais a não ser aqueles dos quais a sociedade já está prenhe por sua conta, contrapõe-lhe a luta por esse processo de imamente autoemancipação social, tendo como fim último a libertação da humanidade em geral.

São pelo menos duas as ocasiões principais em que Lukács se interroga explicitamente, de perto, sobre a ligação da cultura “com aquele nó de perguntas e de respostas que o Outubro lançou no mundo”. Diz ele em seu já muitas vezes citado ensaio de 1967, que não por acaso se intitula *Große Oktober*:

A combinação desses dois conceitos suscita muito raramente, em poucas pessoas, uma imagem unitária e acabada. De fato, a verdade incontestável – embora abstrata em relação à experiência imediata – que, hoje, não pode existir homem cujas bases existenciais e cujos modos de pensamento não sejam determinados de modo decisivo pelo Outubro e pelas suas consequências, tal verdade é dificilmente concretizável para os singulares precisamente por causa dessa sua universalidade.

No entanto, a fim de orientar-se e mover-se com *souplesse* no “emaranhado de tendências e contratendências” suscitado pela revo-

Budapest 1977, p. 118).

567 Cf. o cap. V, § 2, do texto in LENIN, *Opere complete*, cit., XXV pp. 433-4. (Publicado no Brasil, dentre outras edições, com o título *O Estado e a revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

lução, uma “norma de ação segura” existe, e essa norma é o marxismo: norma a que Lukács, principalmente aqui, se refere justamente através da “figura de Lenin, o motor central, o cérebro-guia, a personificação visível da revolução”. Ele aponta (em anotações, já parcialmente relatadas, que transcorrem da vida privada do indivíduo até a literatura):

Não se esqueça: tudo isso aconteceu em 1917, aconteceu também com pessoas que não viveram na Rússia, no meio de uma guerra mundial que arruinou todo o mundo burguês, juntamente com seus ideais, a segurança imaginária anterior a 1914, uma guerra que obrigou todos a repor também o problema da sensatez ou da insensatez da própria vida privada [...]. A crise latente do velho mundo, advertida por alguns já no período da segurança como uma corrente espiritual subterrânea, entra como um furacão na vida cotidiana dos homens e os coloca diante de uma catarata de alternativas as mais diversas, enquanto o velho mundo não era nem mesmo capaz de formular os seus próprios problemas, balbuciava ou inventava mitos a encomendas. Contrariamente estava unidade radiante e luminosa na existência e nos atos de um país: a Rússia revolucionária. Não é de surpreender que toda oposição, na qual ainda fosse viva apenas uma centelha de autenticidade, não pudesse ao menos deixar de olhar naquela direção⁵⁶⁸.

Assim como a cultura, a história da literatura etc. mudam perspectiva. É o papel da Revolução de Outubro para a literatura russa (e, através dela, para a literatura mundial), a outra ocasião da remissão explícita que faz Lukács ali, enquanto o Outubro põe, pela primeira vez, “em evidência a essência normal, clássica, do desenvolvimento russo”. Se pegamos os ensaios dele dedicados aos críticos democrático-revolucionários russos do século 19 (Černyševskij, Dobroljubov), de Tolstoj, de Gor’kij, especialmente seu grande estudo sobre o Pušhkin de 1949, *Puschkins Platz in der Weltliteratur*, no primeiro parágrafo do qual se concentra inteiramente no problema. Encontramos ali afirmado:

A literatura russa (e no seu interior a importância de Pušhkin) só pode ser compreendida do ponto de vista do ano de 1917

568 LUKÁCS, *Der große Oktober 1917*, cit., pp. 150, 153 (trad., pp. 37-8, 43-4).

[...]. Apenas o grande Outubro pode dar a perspectiva adequada a essa avaliação. O grande Outubro em si e o que o povo russo conseguiu para todos os povos do mundo. A grandeza da literatura russa, que até então muitos tinham apenas advertido ou pressentido, aparece agora à luz do dia. Poder-se-ia dizer: por mais ampla e profunda que possa ser também a até então existente eficácia nacional e internacional da literatura russa, o seu papel histórico mundial começa, de fato, com essa data⁵⁶⁹.

Antes de Lenin poucos conseguiram entender concretamente “a passagem do movimento democrático revolucionário, que se faz cada vez mais democrático, na revolução proletária”, isto é, o quanto representa a inversão eslava em relação ao movimento histórico europeu – uma vez que na Rússia acontece o contrário que na Europa Ocidental, e as sequelas da época revolucionária, mesmo para além de 1848, não são um recuo, mas um avanço na direção da democracia: “O *pendant* russo da revolução de 1848 é o ano 1905”⁵⁷⁰. Exprime essa continuidade histórica ininterrupta, o fato de que o Outubro conduz à conclusão, ao seu apogeu, o processo em curso, derrubando as suas bases sociais *ab imis fundamentis* e permitindo, assim, o aparecimento na história do princípio da emancipação social real do homem.

2. Às voltas com a experiência, os pontos críticos e os “impasses” do stalinismo

Que, naturalmente, não se trate de um processo necessário e linear, já imediatamente todo aplanado, estão ali para provar, de fato, as circunstâncias. Uma coisa são os princípios e as teses, outra são as realizações concretas. Todos sabemos o que aconteceu na URSS após a morte de Lenin. As dificuldades da situação objetiva, os obstáculos contra os quais se confronta o desenvolvimento interno da revolução, as

569 LUKÁCS, *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, cit., pp. 21-2 (reed., pp.23-4).

570 *Ibid.*, p. 23 (reed., p. 25).

ameaças e os vínculos impostos de fora, os contrastes dramáticos insurgentes no grupo soviético dirigente, especialmente o fenômeno do stalinismo, determinam uma interrupção brusca do processo iniciado. Não só este se bloqueia, comprimindo-se em si, mas a sua marcha inverte-se. Começa um longo período de estagnação e involução, a partir do qual o impulso revolucionário não se recupera mais. Falo, bem entendido, do impulso revolucionário. Não estão minimamente em questão os avanços sociais e as conquistas históricas da URSS, que na realidade conhecem um grande salto adiante durante o stalinismo, isto é, depois que a tese de Trotsky é vencida pela tese staliniana do socialismo num só país. Sejam quais forem os meios dos quais se vale Stalin, as medidas econômicas tomadas pelos planos quinquenais, com foco na indústria pesada, fortalecem a URSS, dentro e fora, numa proporção nem mesmo remotamente imaginável por seus adversários. Um país atrasado, majoritariamente rural, econômica e civilmente atrasado (baixo grau de desenvolvimento industrial, analfabetismo das zonas rurais etc.), eleva-se, no intervalo de algumas décadas, ao posto de potência mundial competitiva, capaz de rivalizar com o capitalismo dos países mais desenvolvidos, enquanto o resultado vitorioso da Segunda Guerra Mundial não só produz um avanço triunfal das ideias do socialismo, mas consegue impor politicamente o sistema socialista na Europa Oriental e em muitos outros países do mundo. (Aqueles trotskistas que, depois de 1991, posicionando-se muito seriamente como perspicazes e inaudíveis admoestadores, sobem a sua voz crítica ainda mais alto do que antes, mostram-se de uma irresponsabilidade aquém do deplorável. Se fosse por eles, o imperialismo teria aumentado o passo em todos os lugares, sem obstáculos e sem freios, ao longo de todo o curso do século.)

Certamente, em face da ocorrência incômoda e embaraçosa do stalinismo, pode-se entender o desconcerto da historiografia. Entre os historiadores de qualquer tendência, tanto favoráveis como hostis ao movimento operário, vigora por algum tempo uma espécie de acordo tácito segundo o qual qualquer referência positiva à URSS do período stalinista (na verdade, à URSS *sans phrase*) deve ser o máximo possível ocultada ou falsificada ou posta sob ordem ou, sem mais, suprimida. Deixemos

de lado, como secundário, o aspecto da propaganda. Sabe-se bem que legiões inteiras de ativistas anticomunistas profissionais são recrutadas e mobilizadas, sob diversas siglas, tendo em vista a difamação sistemática do socialismo. Especialmente nos Estados Unidos e na Alemanha atuam a pedido, vendendo a propaganda como “pesquisa” e a difamação como “documentação”, autodenominados centros de cultura, responsáveis realmente pelo apoio, pelo financiamento e pela orientação diretiva de personagens que venham de, ou conspiram com, aquele órgão público do crime que é a CIA. (A edição local registra entre as notícias do diário, para entregar em páginas internas e em poucas linhas, a admissão da CIA de ter atentado dezenas de vezes contra a vida de chefes de Estado de fora, como Fidel Castro.) “Documentação” do tipo são, obviamente, jogadas aos ventos, sem que as suas intenções propagandistas tenham aqui para nós o menor interesse. Mas interessam, porquanto envolvem também Lukács, na medida em que mesmo Lukács faz daí os custos, os ganchos com a propaganda da qual a historiografia aproveita os enrijecimentos historiográficos preclusivos e prejudiciais. Circula toda uma bibliografia amplamente falsificadora do assunto. Mais ou menos a partir do início da “guerra fria”, e que – paradoxalmente – coincidindo justamente com o desencadeamento no Oriente da campanha contra o “revisionismo” de Lukács, reforça entre os historiadores do Ocidente uma *communis opinio* diametralmente oposta. Em relação à virada lukacsiana dos anos de 1930 e ao que dela se segue, por toda parte buscam-se indícios, prontamente transformados em certezas e supostas evidências, da concessão de Lukács à linha ideológica soviética oficial; de modo que caem sobre sua cabeça, também por parte de estudiosos de fama internacional, tais como Isaac Deutscher ou Georg Lichtheim ou Daniel Bell (e muitíssimos outros juntos com eles), as acusações de “ortodoxia”, de “burocratismo”, de alinhamento sem reservas aos *slogans* oficiais do stalinismo.

Temos de olhar para a questão com todo o desapego e ausência de preconceito que ela requer. A primeira coisa a considerar – indispensável para qualquer crítica – é a objetividade das circunstâncias relativas à situação de vida da parte interessada, após a década de 1930, como

sabemos, com sede permanente na URSS. Aquele que vive entre os sobressaltos de uma nova sociedade em formação tem não só a obrigação, mas a necessidade de fazer as contas com a realidade social circundante. Não acredito que haja alguém tão tolo, nem mesmo entre os reacionários mais endurecidos, a criticar em Maquiavel pelo fato de que suas ideias políticas se dirigiam às condições históricas específicas dos principados italianos do Renascimento (ensina Gramsci); ou para acusar os economistas clássicos europeus porque os seus problemas, suas escolhas, suas categorias econômicas estão em estreita relação com o processo grandioso de expansão da Revolução Industrial. Lukács milita, igualmente, no exílio, em favor da sociedade que o abriga (e não é um acaso se o problema da necessidade de uma “pátria espiritual” para os intelectuais do campo socialista é antecipado nele em declarações sucessivas). A diferença entre o protomarxismo de *História e consciência de classe* e o marxismo lukacsiano maduro não é só qualitativa ou fundamentalmente intrínseca; é também – principalmente – uma diferença de pano de fundo social. *História e consciência de classe* vem à existência como um *exploit* utópico, sem cidadania, sem pano de fundo, historicamente deslocado; à medida que surge e se afirma uma teoria geral do marxismo como aquela elaborada (no sentido visto) pelo Lukács maduro é necessário que ela se apoie sobre bases mais estável, aquela base oferecida por um país, a União Soviética, onde o socialismo já está politicamente no poder e econômica e socialmente em via de construção. Deixemos de lado, por um momento, o “como” dessa construção. Mesmo que problemas e imbróglis sejam as suas formas de desenvolvimento, ela assegura, ao mesmo tempo, que a teoria encontre na práxis, na sociedade, algo além de qualquer utopia messiânica, o seu referente objetivo; e que esse referente funcione, de fato, se não exatamente como modelo, como termo do confronto contínuo e da verificação contínua.

Toda a relação de Lukács com o marxismo soviético da época staliniana deve ser analisada e julgado, pensado, no horizonte dessa sua peculiaridade originária. O pensador não é de todo cego ante a problematidade da situação momentânea e as dificuldades e os obstáculos que ela cria para a pesquisa cultural, tanto que aprende a conhecer as suas falhas

pessoalmente: isolamento total, ataques da imprensa jornalística local, fortes críticas dirigida pela “Literaturnaja gazeta” também para o seu livro de ensaios *K istorii realizma* (Para a história do realismo, de 1939), fechamento forçado do órgão de trabalho do seu grupo, “Literaturnyj kritik” (março de 1940), que acompanhado no mês seguinte por um ataque de “Krasnaja nov” contra as “ideias perigosas” da revista, onde Lukács e seu coeditor e amigo Lifšic são acusados de “comportamento depreciativo em relação à literatura soviética”⁵⁷¹; para não falar também do episódio grotesco de sua prisão (1941) que, felizmente, permaneceu um intervalo sem consequências, como documentam em detalhes os protocolos dos seus depoimentos para a Lubjanka⁵⁷². Ele não só não se mostra cego, mas definitivamente reage a ataques e, o mais importante, apresenta uma linha cultural alternativa àquela oficial. Examinando a atividade crítico-literária desenvolvida por ele em Moscou, pudemos observar como grande parte dela inclina-se em direção a posições e escolhas de campo que não estão, de modo algum, de acordo com as diretivas stalinistas, mesmo quando não as contradizem abertamente: de que são exemplos probatórios o seco “não” imediatamente pronunciado em relação à “sociologia vulgar”, *slogan* através do qual é estigmatizado o marxismo mecanicista da crítica soviética; a sua relutância constante e oposição de princípio ao chamado “romantismo revolucionário”, um dos pilares dominantes no debate sobre a literatura do I Congresso de Escritores Soviéticos (1934); a polêmica amarga contra o mal-entendido da teoria gnosiológica e estética do reflexo (*rispecchiamento*), que dá a ela uma visão sensista-naturalista⁵⁷³; os muitos outros protestos deixa-

571 Cf. PIKE, D. *German Writers in Soviet Exile, 1933-1945*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, pp. 304-5.

572 Cf. *Besedy na Lubjanke. Sledstvennoe delo Dërdja Lukača. Materialy i biografii*, red. V. Sereda/A. Stykalin, RAN/Institut Slavjanovedenija, Moskva 1999; HEDELER, W. “Gestehen Sie Ihre Spionagetätigkeit!”, *Georg Lukács in der Lubjanka* “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, XLVIII, 2000, pp. 52 1-8; STYKALIN, A. *Lukács György moszkvai tükörben, 1949-1972*, “Múltunk”, 2001, n. 4, pp. 213-71 (ainda sobre a ocorrência de 1941, com documentos), e *György Lukács – miszlit’el polit’ik*, Stepanenko, Moskva 2001; SZIKLAI, L., “41 bis ich doch aufgefliegen”. *Das Verhör Georg Lukács’ in der Lubjanka*, “Lukács-Jahrbuch”, Bd. 5, 2001, pp. 215-42.

573 Cf. KOFLER, L. *Zur Theorie der modernen Literatur. Der Avantgardismus in*

dos na crítica em estado implícito, não manifesto, simplesmente sugerido. Nem nos protestos da crítica ensaística estão as suas grandes obras historiográficas amadurecidas durante o período stalinista. *O romance histórico* põe no centro da discussão um conceito de realismo que está totalmente em desacordo com os modelos perseguidos pela sociologia vulgar; a tese básica de *O jovem Hegel* contradiz e transforma como os manuais do stalinismo, começando pela *Enciclopédia Soviética*, falam de Hegel, do seu pensamento e do seu papel na história; mesmo *A destruição da Razão* – esse texto objeto de escárnio, apontado ao público como emblema príncipe do stalinismo – vai muito além dos estreitos horizontes ideológicos stalinistas, já que desmonta a tese – anunciada já em 1955 por um marxista como Fogarasi⁵⁷⁴ – segundo a qual toda a história da filosofia se reduz à luta entre idealismo e materialismo, em favor daquele, muito mais autenticamente leniniana, oposição dialética racionalismo/irracionalismo.

Quão plausíveis, quão falaciosas são, em geral, as reprimendas em relação ao Lukács moscovita, comprova-o precisamente o seu silêncio sobre esses testemunhos em contrário tão evidentes e veementes. Na verdade, parece um pouco difícil trocar ou liquidar como “ortodoxo”, como “burocrata dogmático”, quem em um ensaio sobre Wilhelm Raabe escrito em Moscou, em 1939, sobre os burocratas, anota o seguinte:

Na verdade, são burocratas da literatura aqueles que consideram que se Balzac ou Tolstoj tivessem tido uma visão de mundo diferente, objetivamente superior, teriam se tornado certamente escritores melhores. Eles mostram assim não terem nenhuma ideia daquilo que é a verdadeira ligação entre o escritor e o povo, e sua relação de influência recíproca com a concepção de mundo e o estilo artístico [...]. O escritor pode e deve elevar-se, ideológica e artisticamente, acima do campo de classe a partir da qual é parte, mas, se se separasse completamente desse campo ele perderia justamente *a sua força literária específica*. Assim, Tolstoj se liga aos pontos fracos e fortes da classe camponesa russa, Raabe àqueles da pequena burguesia alemã de sua

soziologischer Sicht [1961], Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 1974², p. 161.

574 FOGARASI, *Logik*, cit., p. 368.

época. Um burocrata da literatura, já que é capaz de escrever a partir de qualquer ponto de vista, confunde ao invés Tolstoj consigo mesmo. E o que escreve tem o valor que pode ter⁵⁷⁵.

Tem de ser dito através de Cesare Cases: o autor de *Volkstribun oder Bürokrat?* (1940), ensaio que, certamente, está entre os “escritos mais corajosos dos anos de 1930”, entre os mais fortemente antiburocráticos (um julgamento – sabemos – já expresso por Mészáros), não pode de modo algum ser assemelhado aos burocratas do stalinismo:

A imagem de Lukács como eminência parda da política cultural stalinista, pronto para ajustar o disparo ao menor sinal do partido, se tem alguma plausibilidade com os tempos da “Linkskurve”, quando tinha um pouco de autoridade real, é, no seu conjunto, filologicamente insustentável, e deriva principalmente do desejo dos antigos intelectuais ex-stalinistas de encontrar uma figura de padre cultural negativo sobre quem derramar as falhas dos próprios pecados de juventude⁵⁷⁶.

575 LUKÁCS, *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., pp. 449-50 (trad., p. 680).

576 CASES, *L'uomo buono*, cit., p. 15 (reimpr., pp. 97-8). Lukács mesmo nos dá uma prestação de contas autobiográfica daquela que chama “die Geschichte meines Verhältnisses zu Stalin und seiner Herrschaftsweise”, na “voce enciclopédica” *Sozialismus als Phase radikaler; kritischer Reformen* (1969), em apêndice a LUKÁCS, *Marxismus und Stalinismus*, cit., pp. 235-40. Historiograficamente o exame mais atento e preciso do problema completo, com relatório das intervenções de Lukács e resenha também das suas réplicas às críticas, inclusive as réplicas privadas do epistolário, está in TERTULIAN, N. *Georg Lukács et le stalinisme*, “Les Temps Modernes”, XLIX, 1993, n. 563, pp. 1-45 (trad. em apêndice a LUKÁCS-HOFMANN, *Lettere sullo stalinismo*, cit., pp. 91-132) (Publicado em português sob o título *Lukács e o stalinismo*; tradução de Ronaldo V. Fortes. Verintio – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas n. 7, Ano IV, Novembro de 2007), outro estudioso plenamente convencido da “attitude structurellement antistalinienne de Lukács dans les années 30”. Entre as não muitas vozes levantadas anteriormente em refutação ao preconceito sobre o seu inveterado stalinismo é necessário registrar pelo menos aquelas de Leo Kofler (1952), Jürgen Rühle (1960), Stefan Morawski (1973), Claude Prévoist (1974), Hans-Jürgen Schmitt (1978), Norman Levine (1978), Alberto Scarponi (1979). Um importante testemunho direcionado a porta da República Democrática Alemã W. HARICH, testemunho confirmado ainda no diálogo berlinense de 1992 que está como apêndice do volume *Keine Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Zur nationalkommunistischen Opposition 1956 in der DDR*, Dietz Verlag, Berlin 1993, p. 207: “Lukács’ Lebenswerk bezieht sich

Em seu favor, fala também a linguagem empregada por ele, na qual, porém, se utilizam de alguma “adaptação tática”, alguma menção de ritual, alguma formulação ou giro de frase em estilo “esopiano”, mas em que nem a linha principal da argumentação nem a essência da coisa argumentada jamais são traídas, nem mesmo quando, à primeira vista, a linguagem parece mais comprometedor ou comprometida. Se, por exemplo, pode-nos antes surpreender ou indignar o fato de que Lukács condene os grandes processos dos anos de 1930 apenas porque os julga “desnecessários”, o uso desse termo refere-se, na verdade, ao sentido que Hegel lhe dá, quando, na *Realphilosophie* de Jena, diz sobre o colapso da tirania dos jacobinos na França:

A tirania é abatida dos povos, porque seria insuportável, infame etc.; com efeito, porém, apenas porque é desnecessária (*überflüßig*) [...]. Disso, fez experiência Robespierre. Sua força o abandonou, porque a necessidade o abandonou, e assim ele foi derrubado violentamente⁵⁷⁷.

Essa luta surda conduzida em meio à sombra sofre uma metamorfose após a morte de Stalin e, especialmente, após os acontecimentos do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (1956), quando são dadas esperanças para lançar luz como se convém sobre o que permanecia, até então, apenas como magma subterrâneo e são descobertos, com evidência, nódulos críticos irresolúveis e *impasses* do stalinismo. Sem que aqui me seja possível tratar, nem mesmo em uma primeira aproximação, esse complexo problemático tão denso (onde, seja dito sem rodeios, todas as abstratividades jacobinas se reapresentam de modos pejorativos e agravados), menciono de passagem, simplesmente para elencar, como síntese provisória, apenas aquelas características do stalinismo que têm efeitos mais negativos sobre a filosofia e a cultura: em primeiro lugar, a

in sehr starkem Maße auf die deutsche Philosophie und Literatur. Er hat unsere Gruppe antistalinistisch beeinflußt und in ihren nationalen Intentionen besträkt”.

577 HEGEL, G.F.W. *Jenaer Systementwürfe III (Gesammelte Werke, Bd. 8)*, hrsg. von R.P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976, p. 260 (*Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, p. 187). Cf. LUKÁCS, *Der junge Hegel*, cit., p. 360 (trad., p. 436).

anulação ou a redução máxima das mediações entre teoria e prática, estratégia e tática, com o sistemático predomínio da segunda parte sobre a primeira; em seguida, como consequência favorecida por esse mesmo predomínio do lado prático-tático, o subjetivismo arbitrário das escolhas e das decisões, o *wishful thinking* – todo tipo de *wishful thinking* – certamente transmitido para a realidade, a manipulação brutal da realidade efetiva, o dismantelamento progressivo da estrutura conciliar (“soviética”) criado pela revolução, a burocracia imperante sobre toda a linha; mais especificamente, no campo intelectual, a estagnação quase completa da pesquisa teórica (econômica, científica, filosófica, jurídica, estética etc.) e um esquematismo sempre crescente na arte, da literatura à pintura, da música ao teatro e ao cinema (ainda mais preocupante, no caso deste último, se o comparamos com a efervescência artística e a grandiosidade dos resultados alcançados nos anos de 1920).

Resultado final, particularmente grave para a cultura e a filosofia: a deformação dogmática do marxismo, o retrocesso do modelo Lenin ao modelo Stalin, a ruptura completa com o método de Marx. O grande ensinamento metodológico de Lenin acerca da necessidade de manter e rever sempre de novo, de acordo com as circunstâncias, os critérios de uma direção política adequada da revolução (como unidade entre disciplina de partido e salvaguarda de uma democracia socialista verdadeira) atenua-se cada vez mais, até desaparecer completamente, sufocado pela burocracia. Colapsa como consequência, sobre o plano internacional, também o entusiasmo em relação à revolução, o crédito ideológico do marxismo como guia para a práxis. Aos *slogans* políticos e culturais stalinistas não se presta mais nenhuma fé. A sua falta de crédito decorre – como os observadores mais atentos não podem se privar de ressaltar imediatamente – pura e simplesmente disto: que eles entram sempre, outra vez, em contradição com os fatos. Assim, o marxismo, empobrecido, manipulado, deformado, perde a posição de prestígio que foi, internacionalmente, duramente conquistada.

Portanto, nenhum desses pontos escapa à avaliação crítica de Lukács. Na verdade, ele está na linha de frente no que diz respeito a

sacar a importância de tudo. Sua *carta ao Sr. Carocci* de 1962 (na *Werke* transformada por outro lado em *Brief über Stalinismus*), as *Theoretisch-philosophische Bemerkungen* sobre os contrastes entre a China e a União Soviética (1963), o § 3 da parte II, “o método de Stalin”, do ensaio sobre democratização (1968) e numerosos outros de seus escritos privados e públicos daqueles anos (cartas, notas autobiográficas, intervenções breves, sobretudo entrevistas de caráter político) contêm críticas intransigentes ao processo de degeneração imediata do socialismo sob a hegemonia de Stalin. E para a confirmação do fato de que ali não se trata de simples opiniões, de declarações extemporâneas, mas, precisamente, de requisições sem trégua em termos de doutrina, vale a observação de Tertulian:

Longe de ser tomada de posição circunstancial, os ataques de Lukács contra o stalinismo baseavam-se em razões filosóficas profundas nas quais teve parte importante a herança hegeliana do marxismo. É servindo-se, de fato, das categorias da *mediação*, da *particularidade* (campo de determinações intermediário entre a singularidade e a universalidade), do *universal concreto*, que ele exige uma prática política que, rejeitando as dicotomias abstratas e os esquemas, adapta-se à complexidade do real. Embora reconhecendo as capacidades táticas de Stalin, não cessa de criticar a sujeição da reflexão teórica às necessidades imediatas como um de seus principais erros⁵⁷⁸.

Uma coisa são as qualidades pessoais de Stalin, homem no qual Lukács reconhece precisamente “habilidades táticas” não indiferentes (“uma representação política de primeiro plano”, “um estadista notável e previdente”), outra coisa é o sistema e os métodos do stalinismo. Somente este último aspecto é tomado como objeto de crítica. Em primeiro lugar, aparece um limite sério dele, o enrijecimento fetichista dos problemas da organização do partido, com o deslocamento progressivo do nexo – central e irrenunciável para Lenin – entre fatores organizativos e fatores políticos; daí a centralização, uniformização, mecanização (ou seja, a burocratização) do aparelho e o crescente endurecer-se até a esclerose, até a

578 TERTULIAN, *Georg Lukács et le stalinisme*, cit., p. 37 (trad., pp. 97-8).

paralisa, de todas as relações conectadas com a importante questão da organização. Em segundo lugar, pesadíssima, a degeneração da teoria: não apenas o abandono dos princípios teóricos fundamentais de Marx (“papel da economia no processo global de desenvolvimento da sociedade”), mas, igualmente, o afastamento cada vez mais nítido de Stalin do leninismo, tanto no que concerne às formas da práxis revolucionária (em Lenin flexíveis, sagazes, jamais dogmáticas), quanto no que diz respeito à ordem lógica a ser preservada na relação entre teoria e prática, estratégia e tática (incluindo as mediações de interligação de uma com a outra), ordem que o stalinismo inverte: adequando não a tática às decisões estratégicas, mas, estratégia e teoria às escolhas práticas às vezes consideradas úteis. Essa inversão conduz, por vezes, até mesmo a resultados (Lukács os experimenta pessoalmente) que passam perto da farsa, como

aconteceu a Hegel no passado no momento da Segunda Guerra Mundial, quando, por exigências da propaganda da luta contra a Alemanha hitleriana, o fez passar por ideólogo da oposição reacionária à Revolução Francesa. A prescindir completamente do contraste no qual essa tese se encontra com aquela de Marx, Engels e Lenin, é bastante cômico lembrar que, no mesmo período, por semelhante exigência da propaganda, o general czarista Suvorov torna-se um revolucionário. Que Suvorov tenha realizado campanhas militares contra a Revolução Francesa, enquanto Hegel, até o final de sua vida, tome com entusiasmo as suas defesas, não perturbava minimamente a “partidariedade” stalinista; o reconhecimento dos fatos seria um “objetivismo”⁵⁷⁹.

A autoconfiança adquirida em consequência dos sucessos alcançados, nesse e em outros casos, faz Stalin erguer, acima de tudo, “um sistema de dogmas subjetivos” como marca russocêntrica, ignorando completamente os avisos de Lenin, na página inicial de *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*, sobre a hipoteca do atraso histórico que a Rússia carrega atrás de si. A longa série de restrições, censuras, obstá-

579 Também nos *Briefan A. Carocci*, in LUKÁCS, *Marxismus und Stalinismus*, cit., p. 182 (reimpr., p. 457; trad., p. 126).

culos e impedimentos que sofre, então, a vida civil soviética na sequência do “desprezo arrogante pelas leis,” da violação da legalidade socialista, ou seja – se quisermos, com Lukács, citar um dentre os casos mais graves – “liquidação sistemática das discussões internas do partido”, “medidas organizacionais contra os opositores”, “domínio predominante do poder central”, “controle centralizado de todas as manifestações culturais” e assim por diante, encarregam-se de fazer o restante. Lukács resume assim o que, em uma de suas primeiras tentativas de “evidenciar o aspecto negativo dos métodos stalinistas”, define infalivelmente como “a divergência trágica do pensamento de Stalin”:

Lenin, no início do período imperialista, destacou, partindo da doutrina dos clássicos, a importância do fator subjetivo. Stalin fez daí um sistema de dogmas subjetivistas. A divergência trágica consiste no fato de que as suas grandes qualidades de gênio, as suas experiências ricas, a sua acuidade notável, levou-o, não raro, a quebrar o círculo mágico do subjetivismo, na realidade, a aperceber-se claramente do seu erro. Por isso, parece-me trágico que sua última obra comece com uma crítica adequada do subjetivismo econômico sem que nele aflore jamais a menor suspeita de que tenha sido ele mesmo o padre espiritual e o promotor assíduo⁵⁸⁰.

Todas essas ideias e observações, creio, que não deixam dúvidas. Sinteticamente, poder-se-ia talvez caracterizar dessa forma a posição de Lukács. Se ele mantém até o fim uma fidelidade absoluta, indefectível e ininterrupta no socialismo, não apenas aos ideais do Outubro, mas também para as realizações da sociedade soviética pós-revolucionária⁵⁸¹, no entanto, sua ideia de socialismo e o seu marxismo não permanecem, na realidade, fechados dentro dos limites da história da URSS, e muito me-

580 LUKÁCS, *Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx*, cit., pp. 166-7 (reed., p. 45; trad., p. 22). A referência implícita de Lukács está em STALIN, I.V. *Problemi economici del socialismo nell'U.R.S.S.*, Rinascita, Roma 1952.

581 Vê-se a publicação – taxativa – da sua já citada “voce enciclopédica” de 1969 *Sozialismus als Phase radikaler, kritischer Reformen*: “Ich bin auch heute, bei allen Entwicklungsänderungen, ein ebenso überzeugter Kommunist wie damals, als ich mich, im Jahre 1918, der Partei anschloss” (LUKÁCS, *Marxismus und Stalinismus*, cit., p. 239).

nos da URSS do período stalinista. Tanto as formulações teóricas e políticas que ele elabora na idade madura, quanto o aspecto sistemático doutrinário que se esforça para conferir ao marxismo, impõem, para ele, uma ruptura drástica com a aceitação da estruturação da sociedade socialista, assim como regulada de acordo com os padrões e os métodos de Stalin.

3. *Princípios de democracia socialista*

É um princípio consubstancial ao socialismo – à sua gênese, à sua natureza, ao seu significado – que ele seja estruturado e articulado democraticamente. De todas as formas históricas assumidas pela democracia ele representa o ponto último, ao mesmo tempo o mais alto, o mais abrangente, o ponto democrático de chegada. Mas, a sua realização plena é ainda apenas um objetivo a ser alcançado, aquele objetivo ao qual aponta exatamente a atividade pública do último Lukács. Sem querer buscar a qualquer custo atrás, no passado, premissas e sinais, é seguro que de meados dos anos de 1950 em diante, ele luta sem descanso em favor da implementação de medidas político-econômicas capazes de introduzir “na realidade social uma democratização geral no sentido comunista”, influenciando assim também sobre a esfera da cultura: “Só a sistemática renovação democrática de toda a vida pode fornecer uma base sólida para o renascimento cultural no socialismo”⁵⁸². Nesse sentido, ele se afirma, mais uma vez, como um defensor original, combativo, que jamais renunciou – sem qualquer comparação possível, quer no Oriente quer no Ocidente – ao *tertium datur* em relação às duas linhas políticas dominantes que estão à sua frente: a linha de um retorno puro e simples ao democratismo formal burguês, de estilo ocidental, e aquela da conciliação com o dogmatismo stalinista factualmente imposto – mesmo após a morte de Stalin – como linha de orientação da URSS e de todos

582 LUKÁCS, *Brief an A. Carocci*, cit., p. 188 (reimpr., pp. 462-3; trad., p. 132). Algumas poucas referências bibliográficas das intervenções do último Lukács sobre o problema da democratização estão in KAMMLER, *Politische Theorie von G. Lukács*, cit., p. 345n.

os outros países da Europa centro-oriental que gravitam na área de influência soviética.

Que o democratismo burguês deva ser rejeitado abruptamente Lukács não duvida nem mesmo por um momento. Especialmente hoje, quando há tantos equívocos em torno do uso sem sentido de termos como “liberdade” e “democracia”, convém retornar aos ensinamentos de seu grande escrito sobre a democratização, cuja primeira parte, intitulada “A democracia burguesa como falsa alternativa para uma reforma do socialismo”, critica a fundo, impiedosamente, com não menos veemência do que Lenin desvelou a seu tempo no capítulo V de *O Estado e a revolução*, as ilusões e mistificações “democráticas” da sociedade capitalista: uma sociedade na qual os conceitos de individualidade e pessoa, de liberdade e igualdade, modelados pelo mercado, longe de promover a democracia ou a libertação humana real, mostram-se fetiches de um sistema de manipulação universal, estendido até abranger a esfera do consumo. Desses e de outros valores da sociedade burguesa não se pode falar abstratamente, como valores abstratos. Tomados abstratamente, em sentido formal (parlamentarista-burguês), eles não expressam nada mais que o resultado da vitória inquestionável das forças e dos interesses de classe do capitalismo imposto como historicamente hegemônico; são, portanto, valores igualmente relativos da relatividade histórica da vitória daquela classe. Em geral, fora do seu condicionamento genético, os valores se tornam mitos; e míticas as técnicas do aparelho ideológico-institucional que o promovem e a eles exaltam, quando, por exemplo, exaltam o “pluralismo”. Nada mais do que isso é apontado como condição e modelo de todo procedimento democrático. E então, pelo contrário, que Lukács, em conversa com Hauser, defina o pluralismo como “um *slogan* totalmente vazio”:

Acredita-se que, com respeito às mesmas questões, podem existir mais verdades. A verdade existe sempre, no entanto, apenas para o singular [...]. A verdade é isso que nós devemos reanimar e trazer de volta à vida através do marxismo. Isso deverá ser preparado através de longas discussões; mas, caso também debatamos durante trinta anos sobre uma questão, o resultado será ao fim *uma* única verdade.

E no escrito sobre a democratização líquida o problema simplesmente como “enganoso”:

Pluralista pode ser a base de uma manipulação das ideias neopositivistas. O marxismo conhece para cada pergunta apenas uma resposta, a que está em conformidade com a realidade objetiva. Ela, no entanto, não é formada e operada pelas liberações de uma instância qualquer, mas pela via da pesquisa, da análise etc., e deve ser criticamente examinada com exatidão nas discussões, pelas quais, não raramente, passa um certo tempo antes que uma verdade seja universalmente reconhecida⁵⁸³.

(Que também é, diga-se de passagem, o procedimento normal seguido pela ciência.)

A democracia capitalista avança sobre as sociedades do passado, na medida em que, reconhecendo ao homem os seus direitos, incrementando as discussões, as comparações, a pesquisa, triunfa e impõe valores correspondentes às novas relações de classe. Portanto, as análises lukácsianas penetrantes do escrito sobre a democratização, em unidade e em acordo com as suas análises da *Ontologia*, mostram exatamente essa ambiguidade dos progressos do capitalismo em relação ao passado: isto é, como a socialização da sociedade que ele realiza pela primeira vez pode ser mantida em movimento apenas por antíteses insuperáveis, de modo que “o homem não é posto em termos economicamente necessários, ou seja, em dimensão social, na condição de elevar-se à genericidade verdadeira, ao verdadeiro ser-homem”⁵⁸⁴. Aqui, mesmo sem que o homem tenha consciência de si, a sua individualidade verdadeira, através

583 Cf. HAUSER, *Im Gespräch mit G. Lukács*, cit., p. 26 (reimpr. parcialmente, com o título *Nach fünfzig Jahre*, in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., p. 376); LUKÁCS, *Demokratisierung heute und morgen*, cit., p. 169 (trad., p. 148). Avaliações semelhantes encontram-se em outros vários lugares, incluindo - não menos claros que aqueles longamente reportados - a entrevista televisionada sobre Lenin de 1969 e a entrevista de dezembro de 1970 ao semanário iugoslavo em língua inglês “7 NAP” (trad. na revista inglesa “Socialism in the World”, n. 50. 1985, pp 1 50-63, e na italiana “Lineamenti”, n. 11, 1986, pp. 9-28).

584 LUKÁCS, *Demokratisierung heute und morgen*, cit., pp. 43-4 (trad., p. 43).

da manipulação, é coagida, distorcida, falsificada; ela sucumbe cada vez mais, passivamente, a um consenso extorquido com os meios capciosos (publicidade etc.) dos quais se vale o capitalismo, enquanto, correspondentemente, diminuem as capacidades subjetivas de resistência do indivíduo. Por isso, àqueles que se põe a questão, se a democracia burguesa pode servir como uma alternativa para a degeneração do socialismo, Lukács dá como resposta, com razão, “um sonoro, decidido não. Nunca!”⁵⁸⁵, prevenindo-se atentamente – ali e ainda mais nas páginas finais da *Ontologia* – contra o fetiche ideológico da “liberdade” negociada como um valor-chave, salvífico, solucionador de todas as questões da vida. Ele argumenta e explica o seu “não” como segue:

A democracia moderna – atual ápice de um desenvolvimento secular – é a democracia de um imperialismo manipulado, cujo domínio rege-se através da manipulação [...]. Não é por acaso que, juntamente, a relação econômico, social e humano-individual da alienação, cuja primeira teoria foi formulada por Marx quase um século e meio atrás, e no século 19 parecia essencialmente desaparecer completamente por trás das questões do usufruto material, hoje tornou-se um problema sócio-humano universal [...]. Isso mostra que as características da existência humana no capitalismo, em seu tempo evidenciadas por Marx, dominam na substância, ainda que sob outras formas fenomênicas, com força ainda maior, tanto extensivamente quanto intensamente, toda a vida dos homens. O capitalismo de hoje, por isso, constitui não a superação, mas o potencializar-se, o difundir-se, o aprofundar-se da problematidade ligada à natureza que ele até agora tem tido⁵⁸⁶.

Por outro lado, uma via de saída satisfatória não a oferecem já,

585 *Ibid.*, p. 52 (trad., p. 50).

586 *Ibid.*, pp. 39, 46 (trad., pp. 39, 45). Cf. a propósito, também no que considera os nexos com a *Ontologia*, TÖKEI, E *Démocratie et socialisme dans la dernière philosophie politique de Lukács*, “La Pensée”, n. 248, 1985, pp. 63-72 (ed. alemã no volume coletâneo *Diskursüberschneidungen*, cit., pp. 137-49), e MANTELLI, M. *I filosofi e il socialismo: György Lukács*, “Marx centouno”, VIII, 1992, n. 8, pp. 124-34 (restituído no seu volume *I filosofi e l’Urss. Per una critica del’ socialismo reale*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 65-85).

bela e pronta, nem mesmo as sociedades do sistema socialista, onde o fenômeno manipulador representa-se sobre a forma de “manipulação de caráter burocrático”. A sociedade soviética foi afetada por uma dupla hipoteca: a exigência de remontar a desvantagem e o atraso da sua estrutura econômica atrasada (da sua forma de revolução “não-clássica”, em relação às previsões de Marx) e a desvantagem adicional das medidas estalinistas para a superação do atraso, eficazes sem dúvida, mas também repletas de contradições e distorções. Durante o período de Stalin, e durante a fase sucessiva de estagnação e involução, a história do socialismo encontra em toda parte *impasses* de tal natureza, que se faz indispensável o seu reajuste drástico. “Romper com o passado” (ou seja, com o sectarismo, o dogmatismo, a tática sem estratégia, a manipulação burocrática brutal imposta pelos métodos de Stalin): esse, após o XX Congresso do PCUS, o imperativo no qual, aproveitando a possibilidade de “expressar abertamente ideias que anteriormente era forçado a transcrever em linguagem oculta”⁵⁸⁷, Lukács bate continuamente. Mil vezes, em conjunturas, lugares e formas diferentes, particularmente à altura da resolução do partido sobre a reforma do mecanismo econômico na Hungria (1966), ele adverte sobre a necessidade do início de um processo geral de “democratização” do socialismo; e esse *slogan* se torna também o título do ensaio que, intercalando por alguns meses o trabalho de acabamento e de redação da *Ontologia* (entre março e novembro de 1968)⁵⁸⁸, ele dedicou especificamente ao assunto.

Então, o que significa, especificamente, democratização socialista? Em primeiro lugar, em termos econômicos, – responde Lukács no final dos anos de 1966⁵⁸⁹ – a via de um possível retorno à teoria e ao método de Marx, ou seja, um modo, depois de tanta obnubilação, para

587 TERTULIAN, *Georg Lukács et le stalinisme*, cit., p. 7 (trad., pp. 97-8).

588 Cf. o *Nachwort* de SZIKLAI, L. para a sua edição de LUKÁCS, *Demokratisierung heute und morgen*, cit., pp. 216-8 (trad. inglesa, *The History of Lukács's Text*, no “dossiê” sobre o ensaio de “The New Hungarian Quarterly”, XXVI, 1985, n. 97, pp. 115-6).

589 Cf. a sua Entrevista à “*Unità*” de 28 de agosto de 1966, in LUKÁCS, *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 213-6 (onde estão também as duas seguintes citações do texto).

“fazer renascer a uma vida nova a teoria marxiana da reprodução ampliada”, entretanto, considerando, simultaneamente, as mudanças enquanto isso intervenientes no desenvolvimento capitalista, do predomínio quase completo da mais-valia relativa à capitalização da indústria produtora de bens de consumo, do novo papel social dos serviços à variabilidade – no capitalismo, sempre incerta e sem controle – das formas de exploração. Em segundo lugar, o cuidado do restabelecimento de um nexos direto, em teoria, óbvio, entre reforma do mecanismo econômico e campo livre deixado, sem obstáculos de qualquer natureza, ao método da democracia de baixo (“democracia proletária”).

Como na teoria, os dois aspectos devem ser organicamente fundidos também nos passos concretos da realização [...]. Uma democracia similar real não pode ser “introduzida” por nenhum decreto. Ela só pode ser o resultado de um trabalho de transformação, obstinado e decidido, operado sobre as bases reais da própria vida.

Isso sucede-se diretamente da natureza do socialismo. Se olharmos para os seus princípios e fundamentos em conexão com os temas desenvolvidos na *Ontologia*, torna-se evidente que não se pode imaginar o homem socialista como uma entidade nova já imediatamente pronta, muito menos enquanto as desvantagens e os atrasos da sociedade soviética exigirem um longo intervalo de tempo para serem preenchidos. Sendo o socialismo “a primeira formação econômica da história que não produz espontaneamente o ‘homem econômico’ a ela correspondente”⁵⁹⁰, do desenvolvimento da economia por si só não vem à gênese *sic et simpliciter* de uma idealidade socialista. Na socialização da sociedade como a pensava Marx, a economia, conforme Lukács, serve apenas de trampolim de arremesso:

Marx não se limita a contrapor simplesmente à economia os excessos que vão para além dela. Em vez disso, ele quer demonstrar que a preparação social do comunismo (isso mesmo, o socialismo como formação econômica) só pode ter lugar re-

590 Cf. Lukács *on his Life and Work* (1969), cit., p. 50.

almente quando em uma economia altamente desenvolvida sobre o plano da produção começam a atuar impulsos sociais desse tipo, ou seja, de tal forma que sejam adequados e capazes de modificar profundamente determinadas tendências, até então dominantes, da economia, obviamente, sem pôr em perigo o funcionamento na sua totalidade, mas, pelo contrário, promovendo-o⁵⁹¹.

A gênese da idealidade nova, do homem da nova sociedade pressupõe que o homem seja educado, na verdade que aprenda a educar a si; e “o órgão dessa autoeducação do homem [...] é a democracia socialista”⁵⁹². Portanto, tudo tem de começar com, e em relação ao presente, pelo mudar com a massa ao centro do princípio sob o qual a socialidade se modela, já também na *Ontologia*, as “bases reais da própria vida”, ou seja, sobre o plano social, a “democracia da vida cotidiana” (*Demokratie des Alltagslebens*): entendendo-se com isso a cotidianidade do ser do homem que vive, que trabalha e que, trabalhando, constrói passo a passo, segundo uma finalidade, o seu próprio mundo. No socialismo, não são mais admissíveis dualismos do tipo daquele invocado pela sociedade burguesa entre *homme* (como burguês puramente egoísta) e *citoyen* (puramente ideal); nem servem para superar a fratura paliativos socialistas burocráticos, que operam apenas com “métodos administrativos” e que deixam essencialmente de pé uma estruturação de sociedade de caráter hierárquico. Com relação à democracia burguesa, uma democracia socialista autêntica – afirma Lukács – muda totalmente de significado:

Em primeiro lugar, porque a superestrutura idealista do materialismo espontâneo da sociedade civil não deve ser mais um fator material de movimento do próprio mundo social; portanto, não mais baseado sobre as muitas barreiras naturais desse último, como na *polis*, mas exatamente sobre o seu ser material-social que a esse ponto vai se complementando. Por isso, sua tarefa é realmente permear toda a vida material de todos os homens; de levar à expressão a sua socialidade como produto da atividade específica de todos os homens, da coti-

591 LUKÁCS, *Demokratisierung heute und morgen*, cit., pp. 138-9 (trad., p. 124).

592 *Ibid*, p. 62 (trad., p. 60).

dianidade até às questões decisivas da sociedade⁵⁹³.

Se o capitalismo tende a oprimir o desenvolvimento do homem sob a economia, considerando a educação humana na forma de uma adaptação do trabalhador às condições produtivas impostas pelo cálculo econômico em vista do lucro, no socialismo, deve ocorrer o inverso, a adaptação da produtividade às condições de uma socialidade humana verdadeira.

A socialidade é um fato que acompanha desde o início o devir-humano do homem, só que na sociedade de classe está diante da sua interioridade, em crescente desenvolvimento, como uma objetividade estranha. A democracia socialista – baseada no homem ativo real, como ele é de verdade, como é forçado a se manifestar na sua prática cotidiana – no seu máximo e mais íntimo expressar-se converte os produtos que os homens alcançam inconscientemente (ou com uma falsa consciência) em objetos feitos conscientemente para o próprio homem, cuja produção, por isso, fornece à atividade subjetiva um sentido, uma satisfação, que transforma a presença do outro, de limite da nossa práxis, em cooperação e ajuda indispensável e, dessa forma, bem aceita⁵⁹⁴.

Daí a importância crucial do “movimento dos conselhos” (*Rätebewegung*) esse sistema democrático por excelência que vem à existência com o Outubro, cuja característica de princípio é o ascender de baixo para cima, o formar-se “a partir da base”:

A sua força comovente decorre do fato de que ele apreende, antes de tudo, os homens concretamente na sua vida cotidiana, nos seus postos de trabalho, nas suas casas etc., organiza-os para a atividade imediata, para elevá-los em seguida, de lá – gradualmente ou de repente, com um salto – à práxis revolucionária sobre todas as questões decisivas para a sociedade⁵⁹⁵.

593 *Ibid*, p. 71 (trad., p. 67).

594 *Ibid*, p. 107 (trad., pp. 97-8).

595 *Ibid* p. 108 (trad., p. 99); cf. também LUKÁCS, *Cultura e potere*, cit., pp. 157-9 (da entrevista concedida a Dieter Brumm do “Spiegel”, *Das Rätesystem ist unvermeidlich*,

É a esse processo de construção democrática a partir de baixo que pertence a tarefa de quebrar a *routine* dos mecanismos organizacionais stalinistas, reduzindo-os aos princípios das origens, ou melhor, mudando neles completamente os mecanismos e o funcionamento: de burocráticos que se tornaram quando, com Stalin, os últimos conselhos operários centrais tinham praticamente deixado de existir, a órgãos efetivos de atuação da democracia socialista. Sem que aqui Lukács queira e possa ir mais a fundo, até a concretude dos detalhes, as orientações gerais que dão as suas últimas intervenções expressam claramente quer a indispensabilidade quer a própria natureza da mudança de rumo. Em vez disso, digamos, da direção do Estado a partir de cima, por meio de uma “planificação concentrada por via burocrática e manipulada centralmente” ou do método stalinista dos “comissários políticos” postos para a supervisão e o controle do trabalho dos especialistas (método não mais justificado nem mesmo na URSS após “o sistema educativo do socialismo destinado a produzir jovens especialistas em uma escala de massa”), o seu oposto, com caminho livre ao impulso proveniente da sugestão de todos: ao constituir-se de associações e grupos de discussão, ao manifestar-se cheio de “uma opinião pública que age abertamente”, para a “insustentabilidade da iniciativa democrática das massas”.

Apenas uma reviravolta decisiva nessa direção permitiria levar à realização prática a “democracia da vida cotidiana”, e com ela, em segunda instância, a “democracia socialista”; uma hipótese para isso, esta que Lukács reconhece como impossível nas condições do socialismo do momento em que escreve. As reformas econômicas realizadas na Hungria com Kádár não representam mais que progressos modestos e insuficientes, ainda bem longe de promover um desfecho positivo da questão

sintetizada no “Espresso” de 7 de junho de 1970 com o título *I compiti della sinistra nella società occidentale*, e *Gelebtes Denken*, cit., pp. 275-6 (trad., p. 225), ambos agora in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., pp. 221, 395-7. Semelhante sobre esse ponto à convicção do jovem Gramsci: “O fato essencial da Revolução Russa é a instauração de um novo tipo de Estado: o Estado dos Conselhos” (GRAMSCI, A. *L’Ordine Nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 374. Cf. ainda PAGGI, L. *Gramsci e il moderno principe*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 232 ss.; SALVADORI, M. L. *Gramsci e il problema storico della democrazia* [1970], Viela, Roma 2007, pp. 47 ss.)

da democracia; no socialismo húngaro permanecem – Lukács o revela, expressamente, muitas vezes⁵⁹⁶, com certeza, não desatento a seu próprio diuturno apoio às lutas do filão genuinamente democrático da cultura nacional (Ady e Bartók, Attila József e Tibor Déry)⁵⁹⁷ – atrasos e retardos históricos, métodos diretivos antigos criptostalinistas ainda não liquidados, até mesmo “esquemáticos do tipo Rákosi”. Portanto, inevitável que as páginas conclusivas do seu ensaio sobre a democratização⁵⁹⁸ tenham um tom intermediário, oscilante entre pessimismo e perspectivas de espera vagas. Se para a “realização prática da democracia socialista” mostram-se sempre válidos os princípios marxianos (já que ela “pressupõe [...] a restauração do método do marxismo”) e aqueles leninianos (“isto é, que hoje um movimento pela democratização em sentido socialista não pode aportar nas consciências espontaneamente, mas apenas, segundo a expressão de Lenin, ‘orientado a partir do exterior’”, pela condução do partido comunista), a validade desses princípios permanece sempre apenas no nível da teoria; nem subjetivamente nem objetivamente subsistem em vez as condições para a sua colocação em prática.

Portanto, o que se apresenta como a tarefa de hoje não pode, de modo algum, reiniciar diretamente um movimento social [...]. Necessita, pelo contrário, fazer a tentativa, sobre a base de uma análise marxista da situação atual e das perspectivas de futuro socialista que dela resultam, para elaborar cientificamente, teo-

596 Cf. a entrevista do natal de 1967 ao “Népszabadság”, *At Home with György Lukács*, ed. by E Pándi/P. Renyi, “The New Hungarian Quarterly”, DC, 1968, n. 29, p. 76 (trad. com o título *Nuovi modelli umani*, in LUKÁCS, *Il marxismo nella coesistenza*, cit., pp. 21-2); LUKÁCS, *Testamento político*, cit., pp. 157 ss. (trad., pp. 276 ss.). Mesmo na *Ontologia* lamenta que “o que Marx colocava no centro da economia, isto é, o processo de reprodução, por enquanto não aparece nas discussões sobre propostas de reforma. Diz que se necessita melhorar as formas de organização do chamado mecanismo, mas não se fala nunca em um retornar teoricamente fundado à teoria da reprodução de Marx [...]. Uma economia planificada que corresponda às concepções de Marx [...] ainda é coisa do futuro”. (LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., II, pp. 284-5; trad., II/1, p. 318).

597 Correto ressaltar a presença simultânea em Lukács, novamente, do problema político e daquele da cultura nacional, como faz TÖKEI, F. *Lukács and Hungarian Culture*, in *Hungarian Studies on G. Lukács*, cit., II, pp. 459-63.

598 LUKÁCS, *Demokratisierung heute und morgen*, cit., pp. 164 (trad., p. 144 ss.).

ricamente, os princípios de um ressurgimento e buscar traduzir conscientemente em práxis social os resultados obtidos⁵⁹⁹.

Quando o autor chega a essas conclusões – ele mesmo está ciente disso, porém sem dizê-lo, mas observa-o bem, por si só, também o leitor – não é mais agora, a rigor, questão de um processo de reforma interna do socialismo, de sua autodemocratização (para a qual requeria ao menos uma possibilidade de começar *rebus sic stantibus* em vez de cerrar); de pé está unicamente – independentemente da realidade – a teoria, a apresentação ideal da coisa: nesta, é claro, nem mesmo os princípios teóricos abstratos podem ser pensados como imutáveis e aceitos e reproduzidos *qua tales*, sem que intervenha na sua adaptação adequada à situação histórica nova. Lenin integrou o marxismo, com determinação impecável, sobre pontos e em circunstâncias que Marx e Engels não poderiam prever; o último Lukács, olhando não tanto para o presente, mas em uma perspectiva de longo prazo, leva a crer que algo similar deve ser feito quer em relação a Lenin, quer em relação a todo o patrimônio de conceitos dos clássicos do marxismo.

599 *Ibid.* pp. 164-5 (trad., p. 145).

XIII

A HERANÇA DE UM ENSINAMENTO

A rigor, de um capítulo específico sobre a herança do ensinamento de Lukács não poderíamos informar nem mesmo o necessário para um trabalho da natureza do presente. O que significa essa herança está já implícito basicamente nos desenvolvimentos expostos precedentemente, como corolário do que foi dito acerca da maturidade progressiva do pensamento de Lukács, das suas realizações no campo marxista e também das escolhas que em seu caminho forjou. Se aqui, para conclusão, acredito que deveria acrescentar mais algumas observações marginais, faço isso para evitar equívocos, já que acontece que esses não só são possíveis, mas, atualmente, são recorrentes sofismas deste tipo: o ensinamento de Lukács encontra as suas raízes e a sua base de apoio no socialismo; o socialismo que ele conhecia, viveu e discutiu foi aquele instituído na União Soviética; a União Soviética hoje não existe mais, portanto, todo problema de herança cultural perdeu o seu significado. Como se isso não valesse também para qualquer sistema de pensamento ou de qualquer pensador do passado, por exemplo, os pensadores do Iluminismo: o seu mundo de referência era aquele da monarquia absoluta, do despotismo esclarecido etc; desde que esse mundo foi dissolvido, nesse momento jogamos no lixo Voltaire, Rousseau ou Lessing.

Sofismas desse tipo são, na realidade, muito pior do que sofismas. São instrumentos ardilosos – às vezes inconscientes, muito mais amígdabe sabiamente utilizados – de manipulação das consciências e, para os ideólogos arrependidos, também de autoabsolvição e desencargo de

responsabilidade. Em geral, o não-ser-mais de um certo momento da história se produz apenas como consequência das ações e decisões dos homens. Quando um interesse declina, e desse seu declínio é universalmente sentido o caráter definitivo, definitivo se torna igualmente o não-mais da história. Ninguém jamais poderia pensar em restaurar o sistema do escravismo, pelo simples motivo de que não serve mais; também do ponto de vista da ideologia da exploração e de mentalidade exploradora, explora-se agora muito melhor, com mais lucro, em meio às relações de classe instauradas pelo capitalismo. Mas, em nosso caso, nos encontramos diante de uma situação desse tipo? O capitalismo dos dias de hoje é aquele terreno florido onde tudo flui para o melhor, em que poderia tratar-se, no máximo, da exigência de algum ajuste, da introdução de alguma “reforma”? Queremos realmente apontar aos nossos descendentes a “democracia” hoje vigente como objetivo final e insuperável? Fato curioso: há um país imperialista que, não só como modelo, mas como fundamento da atual democracia para seus próprios fins, destrói o mundo todo, ousando chamar “terrorismo” todas as formas de resistência realizadas contra as suas agressões sangrentas. Difícil de acreditar que seja um objetivo final.

Todo o pano de fundo da situação histórica atual deveria ser profundamente repensado. Pode-se muito bem definir o século 20, com Hobsbawm, “breve século”. Mas não há nenhuma razão para que essa brevidade jogue contra ele. A cultura das classes dirigentes burguesas, que, por saírem vitoriosas, se iludem de terem também derrotado as classes antagônicas definitivamente, – essa cultura, mostra-se ao longo de todo o século desprezivelmente hostil para o tempo real, para a história objetiva, a vantagem de sua mitificação artificiosa, afunda aqui vítima de uma miopia singular, esmagada exatamente sobre as datas: isto é, toma as datas como limites intransponíveis, troca a brevidade do século por um sintoma de corrupção ou fraqueza, regozija-se com um suspiro de alívio pela sua também apressada e precipitada finalidade: negligenciando apenas o pequeno “detalhe” – removê-lo seria o termo correto – de que ele foi também o século promotor e depositário daquele levante revolucionário, o Outubro, cuja grandiosidade o gênero humano (a civilização humana,

a história) não poderá jamais esquecer.

A história não termina com a democracia burguesa. A burguesia não tem o monopólio da democracia. Quem leu bem Lukács sabe que a democracia não pode se contentar com *slogans* verbais, que a natureza da democracia varia com a mudança da história e que a história conhece também democracias manipuladas. E mais: sabe que a democracia burguesa é sempre uma democracia manipulada, manipulada – para propósitos de classe – por razões estruturais inerentes; uma vez que nela o poder pertence a poucos, e poucos têm em sua mão, juntamente com o poder, as alavancas da informação, e a informação manipula à vontade. Em relação a semelhante democracia imposta como modelo nós devemos repetir, na esteira de Lukács: não, não e depois não! Já no seu discurso de 1948 sobre a “responsabilidade dos intelectuais”, que desmascarou a “fetichização da democracia” (em unidade com aquela do pacifismo abstrato e aquela do nacionalismo mesquinho), ele usou conceitos e termos precursores dos tempos, que não devemos hesitar em fazer nossos. O que “não nos perguntamos nunca” – advertia – é: “democracia *para quem* e com exceção de quem? Não nos perguntamos nunca qual é o verdadeiro conteúdo social de uma democracia concreta, e ao não nos colocarmos essas questões oferece-se um dos mais sólidos apoios para o neofascismo que agora se prepara”. Da mesma forma acontece com a fetichização de caráter nacionalístico:

Por trás desta fachada desaparecem as diferenças entre os interesses vitais nacionais legítimos de um povo e as tendências agressivas do chauvinismo imperialista. Podemos nos lembrar bem como essa fetichização teve os seus efeitos imediatos na demagogia nacional de Hitler. Ainda hoje ela opera em sua forma direta, mas essa fetichização também é explorada de forma indireta e não menos perigosa, especialmente nos EUA: é a ideologia do chamado supranacionalismo, de um governo mundial supranacional. Como forma direta hitleriana tinha como objetivo uma pax germânica para o mundo, então a forma indireta tende a uma pax americana. Ambas as formas, se fossem realizadas, resultariam na destruição de toda a autode-

terminação nacional, de todo o progresso social⁶⁰⁰.

Palavras lucidamente proféticas, ressonantes como um aviso ainda válido; com o posterior agravante, para o destino do mundo, que hoje não existe mais uma frente socialista capaz de atuar como um bastião de defesa e contrapartida ao imperialismo.

1. Como se referir concretamente ao patrimônio intelectual de Lukács

Conhecemos a seqüência histórica das etapas através das quais passa e se forma o patrimônio intelectual de Lukács. Quem, depois de uma exploração sua, ainda que breve, como esta, volta atrás tentando apreender com um só olhar o conjunto, encontra em frente de si, não sem embaraço, a combinação de uma enorme massa de materiais variadamente caracterizada e todos ou quase todos sob uma forma singularmente imponente. Tomá-la em *disiecta membra* seria tão improdutivo quanto supor poder se referir a ela como um todo compacto e unitário, sem rupturas. Do ponto de vista da utilização do legado, em primeiro lugar, cria um embaraço a sua falta de homogeneidade. Servem, para orientação, critérios de leitura apropriados. Na história da cultura são para descartar em princípio investigações cujas premissas visam apenas estabelecer se e em que medida um dado pensamento parece moderno, atual etc. Atualidade e modernidade de uma filosofia, a sua capacidade de duração, em geral, se medem com critérios diferentes daqueles válidos para o julgamento acerca de um fato; cada época determinada traz consigo algo de novo em relação ao intelectual, mas o interesse por esse novo não deve se transformar em pretexto para sofisticações na linha de moda. De qualquer forma, é claro para todos que nem sempre o que tem um significado e um valor histórico influente, por causa da sua influência no momento da gênese, mantém em seguida todo o mesmo valor também no tempo. Assim, muitos aspectos da produtividade de Lukács, com os quais me pareceu necessário entreter-me com cuidado e discutir

600 LUKÁCS, *Von der Verantwortung der Intellektuellen*, cit., pp. 238-9 (reimpr., pp. 242-3; trad., pp. 74-5).

longamente, revelam-se objetivamente superados ou reduzidos de peso e de importância no curso posterior da história. Mas, quando um pensador é conjuntamente um ideólogo militante da estatura de Lukács, o seu patrimônio intelectual não pode ser tratado apenas historicamente. Entram em jogo com ele problemas e entrelaçamentos culturais muito mais amplos, cujas repercussões, comprovando o grau do legado, não se podem ignorar.

Como desembaraçar então a questão do aparente vaivém das diferentes posições assumidas por Lukács no tempo? Digo aparente porque, na verdade, a ver de perto, suas idas e vindas não contêm jamais incertezas, oscilações, voltas atrás, nem mesmo apenas superações de acordo com as superações objetivas produto da própria realidade histórica. Como bem esclareceu Tertulian em páginas recentes, é inaceitável, no que diz respeito ao tratamento do patrimônio intelectual de Lukács por parte da literatura crítica corrente, o enrijecimento de uns contra os outros, colocando em contraste os seus momentos constitutivos, muito menos, é claro, o desequilíbrio em favor de uma sobreavaliação das contribuições lukacsianas da juventude em relação àquelas marxistas maduras. Criticamente, devemos ter sempre em conta e fazer valer sempre de novo a natureza dialética das superações. Um exame cuidadoso dos eventos que afetam o ciclo completo – longo e irregular – da *Lebenswerk* de Lukács mostra como ela não comporta nem uma evolução sem rupturas, nem rupturas bruscas e definitivas, soluções de continuidade rígidas; a continuidade que se encontra nela expressa – em comparação com o que já foi revelado com autoridade pelos seus melhores intérpretes, e também com o que vimos aqui acima, em qualquer caso, para a estética e para ética – um entrelaçamento de momentos diferentes, complexos, um processo de metamorfose interna ou um desenvolvimento por saltos, em suma, uma espécie de continuidade dialética: aquela “unidade de continuidade e descontinuidade” (com todo o sentido da *Aufhebung* implícita nessa dialética), que, segundo considera o próprio Lukács⁶⁰¹, o caracteriza em todos o período. Apesar

601 LUKÁCS, *Vorwort a Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, cit., p. 7. Cf. também MÉSZÁROS, *Lukács' Concept of Dialectic*, cit., pp. 18, 47 sgg.; e de TERTULIAN,

da fratura provocada pela adesão/conversão de Lukács ao comunismo, Mészáros tem razão em argumentar que há mais unidade entre os seus escritos juvenis tomados em bloco do que entre os escritos juvenis marxistas e aqueles posteriores aos anos de 1930. Se alguém pergunta o que, em última análise, permanece unitário e o que se torna descontínuo, à questão segue a resposta: unitário permanece o comportamento humano, um certo círculo de escolhas no campo prático, a rejeição sempre categórica da sociedade existente; descontínua – absolutamente inovadora, contrastante com a anterior – a posição teórica. É, sobretudo, reforçado e salientado como, no plano teórico, não é possível falar de continuidade nem mesmo onde certas formulações aparecem consoantes. É o contexto diferente que modifica profundamente o seu significado, que provoca nele “a reestruturação radical [...] e uma reconstrução inteiramente nova” (Tertulian).

As categorias de sua filosofia – observa István Hermann – mudam repetidamente no conteúdo do seu significado. Elas se tornam mais e mais concretas e absorvem de novo novas contradições que surgem do desenvolvimento objetivo das categorias. Vejamos, por exemplo, na categoria estética da forma ou na discussão das possibilidades do comportamento moral, bem como também na definição do nexos entre partidarietà e objetividade⁶⁰².

Assim, uma vez transformado o contexto, derrubados os pressupostos, esquemas e registro da abordagem teórica do discurso, não se mantém mais nem a consonância de conceitos, incluindo conceitos-chave como, por exemplo, “totalidade” e (na estética) “realismo”; o que Lukács, na juventude, acusa como o realismo na *Metafísica da tragédia* resulta depois, à luz dos princípios estéticos marxistas, inteiramente destituído

além do que sua monografia (*Georges Lukács*, cit., pp. 106, 131 e *passim*), *Nachwort* e, respectivamente, *Préface* a dois textos juvenis de Lukács, a edição alemã do cap. I da *Philosophie der Kunst* de Heidelberg (*Die Jugend-Ästhetik Georg Lukács*’, “Analele Universitatii Bucuresti”/Serie Estetica, XXII, 1973, pp. 67-72; ed. alemã in “Neue Hefte für Philosophie”, 1973, n. 5, pp. 32-7), e aquela francesa do *Napló-Tagebuch* também precedente (LUKÁCS, G. *Journal 1910-1911*, Rivage, Paris 2006, pp. 22 sgg.).

602 HERMANN, *Die Gedankenwelt von G. Lukács*, cit., pp. 13-4.

de sentido. E que as coisas sejam exatamente assim, confirma-o a admissão autobiográfica mencionada há pouco. Longe de tergiversações, dissimulações ou recuos, o autor se expressa sempre com grande clareza em relação a essa questão. Porém, examinando profissionalmente, como um crítico literário, o nexos entre o início e conclusão do desenvolvimento da personalidade, ou seja, da fisionomia dos personagens, ele vê ali “em questão a verdade da vida”, o que explica como segue:

Quando a conclusão de uma vida e a manifestação sem mais de suas possibilidades mais profundas são reconduzidas ao início, e de lá desenvolvidas em sua extensão e plenitude, expressa-se nisso o caráter humanamente sintético desses inícios [...]. Sem dúvida, esse é um caso extremo. Muitas vezes, o núcleo da personalidade é fraco demais para percorrer também a fundo todos os acontecimentos da vida de uma tal continuidade de estrutural igualdade. Todavia, essa tendência está presente – para o bem ou para o mal e na adversidade – em quase todos os homens [...]. Naturalmente, se aplica aqui até mesmo a proposição dialética da unidade da identidade e da não-identidade. As características desse tipo sofrem frequentemente as transformações mais violentas, mudam muito mais do que aquelas que não são capazes de realizar essa continuidade e constância. Mas o que importa aqui é que na mudança se realize uma continuidade: um equilíbrio do núcleo da personalidade nas (e através de) transformações mais radicais⁶⁰³.

Lukács está falando aqui de um caso literário específico concernente às *Confissões de Felix Krull* de Mann, obra que, com a morte do autor, permaneceu inacabada. Mas qualquer um percebe a impossibilidade de ler a passagem sem referi-la também, ao menos mediatamente, à questão relacionada à sua própria “verdade da vida”; uma vez que, com o realce da tensão dialética entre completude e incompletude, identidade e não-identidade, continuidade e mudança, aqui toma para si, essencialmente, uma defesa enérgica, uma justificação de princípio, e essa melhora da sua vida de pensador, cujo movimento descontínuo deixa,

603 LUKÁCS, *Thomas Mann*, cit., p. 584 (trad., p. 816).

porém, intacta a “constância”, a continuidade intrínseca (permanência na mudança – *Dauer im Wechsel*). Não faltam as justificações explícitas. Muitas e muitas vezes, senão até o fim, ele se confronta seriamente com a ambivalências que a sua vida apresenta, por um lado, mostrando “em que consiste o aspecto positivo dessa vida, que teve seus altos e baixos, mas no todo uma certa unidade”, por outro lado, batendo com firmeza, no entanto, de forma positiva, em seu caráter descontínuo: “considero ter feito bem em desfazer-me dos meus pontos de vista do passado; hoje eu os considero falsos”⁶⁰⁴. Só nesse sentido, ou seja, no sentido de deixar para trás justificações dialéticas da realidade e da história, ele se dispôs a admitir pensamentos, abandonos, rejeições, recusas; e só nessa ótica estão em correlação para ler as suas tão faladas (mas sem motivo) autocríticas, nas quais Lukács ajusta ou descreve formulações anteriores. “Como pode uma obra – perguntava-se Cases – manter a sua unidade, ligada à unidade do autor, apesar de ser constituída de uma série de negações”?. E muito lucidamente esclarece em seguida:

Lukács respondeu a essa pergunta, em 1946, em polêmica com um crítico húngaro que tinha difamado os seus “autos-de-fé sem precedentes”, transferindo a questão para um plano pessoal e lembrando que “a evolução individual de uma grande personalidade forma um conjunto objetivo com a evolução da sociedade e a posteridade também verá uma unidade na série de suas contradições”. Apenas o subjetivismo próprio da decadência exige que o escritor ou o pensador conserve uma fidelidade absoluta a si mesmo, e cancele os traços de sua metamorfose para criar uma imagem de si artificialmente estilizada, como se a essência fosse essa imagem e não o ofício de reflectir os problemas da época”.

Na verdade, isso que Lukacs afirma aqui – continua Cases – é

o direito de renegar o próprio passado em nome da coerência superior do objeto [...]. Como no escritor, também no pensador o “triunfo do realismo” consiste no elevar-se sobre os seus

604 Cf. a entrevista já citada *Nach Hegel nichts neues* (1970), agora in LUKÁCS, *Autobiographische Texte*, cit., p. 431.

próprios ombros para ver melhor. Com a diferença que no pensador isso acontece também subjetivamente à luz da consciência, e que ele não pode entrar em uma nova fase sem ter renegado explicitamente os próprios erros⁶⁰⁵.

Em suma, existem formas e formas de negação. Bem diferentes são, em Lukács, as autocríticas substanciais daquelas simplesmente formais, devidas à imperatividade de circunstâncias do momento. Não me delongarei sobre esse problema, basta que as referências a eventos conhecidos tomem o lugar das exemplificações. Uma coisa são os “ajustes táticos” de que Lukács se utiliza para evitar consequências pessoais graves, como aconteceu após as *Teses de Blum* de 1929 ou em 1949-1950, no tempo do caso Rajk, com o *Rudas-Debatte*; outra coisa é quando, ao invés, sem qualquer formalidade, sem qualquer cinismo, convencido até o fim, o Lukács moscovita submete a estrutura de *História e consciência de classe* a uma crítica substancial, mantendo-se em seguida, para o resto da vida, fiel à virada teórica então iniciada. Se com o patrimônio intelectual de Lukács se quer estabelecer uma relação adequada, precisa-se em primeiro lugar acertar criticamente as contas com todo esse amontoado de questões preliminares.

2. Características e potencialidade do legado

Onde o legado de Lukács se destaca com mais notoriedade e adquire, para nós, maior relevância é, naturalmente, na última fase de sua atividade. Quem reconstitua mentalmente toda a gama de questões nele discutidas, e aí reflita sem preconceitos, não pode deixar de tirar a conclusão de que só lentamente chegam à sua maturação (particularmente no curso das duas últimas décadas) os grandes problemas teóricos do marxismo; e que só à altura dessa sua maturidade, não com o Lukács dos textos protomarxistas, nos encontramos em presença da análise e do exame dos núcleos temáticos que para a história do marxismo marcam

605 CASES, *Omaggio a György Lukács*, in *Saggi e note di letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1963, pp. 366-7 (reimpr. no seu *Su Lukács*, cit., pp. 12-3).

uma data indelével e na teoria marxista são de importância primordial. Graças a ele, o marxismo mostra-se, pela primeira vez, sob a forma de doutrina unitária, capaz de responder segundo princípios internamente coerentes, nos diversos campos do saber, à especificidade dos problemas que esses campos põem: tendo sempre em conta a dupla limitação pelas quais trata, com o seu trabalho, em primeiro lugar, apenas dos lineamentos generalíssimos de uma sistemática, não da própria sistemática, e, em segundo lugar, do fato de que também essa totalização apenas tendencial funciona por segmentos eles mesmos deixados incompletos (incompletez da estética, ontologia limitada ao ser social, ética que não vai além do seu estado de esboço).

Tomada como um todo, a herança do ensinamento de Lukács transcende em muito os limites da época a que parece pertencer. Todo marxista sincero não pode deixar de ter em grande consideração, seja sobre o aspecto intelectual seja sobre o aspecto militante, as diretrizes de trabalho esboçadas por ele: as suas duríssimas contestações do marxismo de propaganda, o dogmatismo ideológico, a práxis burocrática do citationismo incensador, bem como também, do outro lado da moeda, sob o modelo do velho Engels, as suas exortações positivas à pesquisa e ao estudo. Estudo e pesquisa, agitação e propaganda no marxismo se movem necessariamente em conjunto. Reporto-me às palavras apaixonadas de seu discurso mencionado anteriormente ao Círculo Petöfi, nas situações dramáticas de 1956:

Tem de ser um trabalho tenaz, paciente por parte de todos nós, por parte de todo marxista em seu campo. Esse trabalho tenaz e paciente pressupõe que todos verifiquem a sua bagagem e o seu instrumental para ver até que ponto pode mostrar-se um intelectual, na sua especialidade, de modo a dar respostas reais às suas perguntas, para mostrar a ele que com a ajuda do marxismo os seus problemas podem ser resolvidos melhor do que sem o marxismo. Sem essa propaganda não podemos conseguir nada no mundo [...]. Sem boa pesquisa não existe boa propaganda e sem boa propaganda não existe boa agitação⁶⁰⁶.

606 LUKÁCS, *Curriculum vitae*, cit., p. 163 (ed. alemã in LUKÁCS, *Schriften zur Ideologie und Politik*, cit., pp. 597-8; trad. in *Marxismo e politica culturale*, cit., pp. 92-3).

São diretrizes que Lukács não errará nunca. São as diretrizes do seu humanismo marxista, expostas até o fim como uma bandeira. Nada de surpreendente para nós. Experimentando a indomável militância de sua cultura, encontramos-nos já ante a imagem, em todo o aspecto exemplar, de um pensador em luta sem trégua pela defesa da humanidade do homem. Na sua autobiografia póstuma, em cujo centro está, não por acaso, como em seus últimos grandes textos, a questão da “aproximação à genericidade na vida individual”, exatamente isso parece para ele

a mais profunda verdade do marxismo: o devir-humano do homem como conteúdo do processo histórico, que se realiza – muito variadamente – em cada curso individual da vida humana. Assim, cada indivíduo humano – não importa quão consciente – é fator ativo no processo total, do qual é, ao mesmo tempo, produto⁶⁰⁷.

Esse é o significado da militância política e cultural ininterrupta de Lukács, esse é o ensinamento real e duradouro de sua doutrina. Como a sua estética educa-nos para a pesquisa e para a deliberação dos valores autênticos da arte, para além de toda moda decadente (seja ela pseudovanguardista ou pós-moderna), de modo que, a sua ontologia social e a sua ética servem de antídoto contra o desarmamento ideológico atual, contra a maré montante da ideologia da desideologização (ou seja, a capitulação e integração ao sistema), ensinando-nos não a rendição, mas sim, a defesa, demonstrando-nos concretamente – ainda que em meio a circunstâncias sociais temporariamente desfavoráveis – a via da resistência e da luta em defesa da humanidade do homem. Entre tantos outros aspectos dignos de atenção, existem alguns permanentes que, acredito, são especificamente destacados nesse esforço de Lukács para olhar adiante, para dar conteúdo e significado à reivindicação da potencialidade implícita no marxismo, assim como ele o compreende e professa (ou seja, com Lenin, como “ponto arquimédico de apoio” em relação a quaisquer conhecimentos e a qualquer práxis), potencialidade, além disso, baseada em relação a todos os seguintes pressupostos

607 LUKÁCS, *Gelebtes Denken*, cit., p. 276 (rist., p. 221; trad., pp. 225-6).

operativos: elevação de uma responsabilidade social plena por parte dos intelectuais; acerto de contas necessário com os problemas do seu tempo; incorporação de seu tempo no quadro e como fase da história universal da humanidade.

Em primeiro lugar, o marxismo não abdica por qualquer motivo, a perspectiva da revolução mundial. Certamente a maturação dos tempos entra como componente dessa perspectiva. Ela deve ser necessariamente medida, em comparação com o que foi descrito em *O Capital* de Marx, com as mudanças interpostas na estrutura econômica global do capitalismo e com a sua expansão progressiva e globalização, que corresponde (mas sobre bases sociais distorcidas) à irreversibilidade do processo histórico de desenvolvimento em direção à unificação da humanidade. A ordem econômica do capitalismo globalizado ou em via de globalizar-se torna-a aparentemente irreconhecível. Dado que, no entanto, a transformação não se aplica, senão em uma pequena parte, à estrutura econômica em sentido marxiano (incidindo apenas sobre as formas de exploração de classe), não há então razão para mudanças, segundo Lukács, nem mesmo o aparato categorial e metodológico do marxismo já exposto pela *Ontologia*. Os desenvolvimentos tecnológicos do capitalismo, a sua expansão sob a forma da criação de grandes grupos multinacionais, a sua globalização – diz ele – têm pela primeira vez “produzido, através do mercado mundial, a base econômica do que chamamos de humanidade, particularmente uma humanidade unitária”⁶⁰⁸: o que, todavia, confirma nada mais do que uma possibilidade por vir, bloqueada pelo fato de que a estrutura econômica atual – permanecendo capitalista – não só não assegura, mas exclui do modo mais resolutivo que se possam superar as insuperáveis contradições inerentes do capitalismo. De maneira que, quanto à questão de saber se isso de qualquer modo não realiza um progresso, a resposta soa ao habitual – de acordo com o princípio dialético do absoluto e relativo – “sim e não”. Das realizações marxistas maduras de Lukács aprendemos o quanto ele insiste sobre o caráter de processualidade irreversível da história, com suas idas e vindas, naturalmente, mas sem reso-

608 LUKÁCS, *Das Rätesystem ist unvermeidlich*, cit., p. 414 (trad., pp. 165-6).

luções de continuidade em termos de desenvolvimento universal; dentro do desenvolvimento, que comporta o retrocesso ininterrupto dos limites naturais, a vantagem da sociedade humana civilizada, a cada ida e vinda do gênero histórico é, portanto, também ela “um tipo de progresso, um processo irreversível.”

Em segundo lugar, e antes como uma consequência direta das reflexões feitas, o marxismo atua como modelo operativo para a busca da via mais eficaz da luta a vencer, garantia e defesa de uma vida individual que, para além, seja do vínculo cego do capitalismo seja dos métodos do socialismo burocratizado, mostre-se dotada de sentido. A exigência do “devir-humano do homem”, da capacidade de criar no homem “o sentimento da realização de uma vida humana sensata”, é uma exigência que no marxismo não desaparece nunca e que só através do marxismo – um marxismo devidamente compreendido – pode alcançar a clareza. Lukács faz disso o paradigma de sua ética ontológica, enunciando-o – e precisamente enquanto está terminando o trabalho da *Ontologia* – como um objetivo do futuro próximo:

No futuro, esse problema virá a primeiro plano [...] e nós devemos nos preparar para essa grande perspectiva, para poder afirmar, em um mundo completamente transformado, em circunstâncias completamente mudadas, o marxismo, o único ensinamento que consegue encontrar uma via de saída segura para essas contradições sociais⁶⁰⁹.

Em terceiro lugar, deve ser chamada a atenção para o legado concernente ao núcleo conceitual da própria cultura marxista. Um marxismo bem compreendido (lukácsiano) preserva para a cultura todo o seu potencial de instrumento metodológico, de instrumento de pesquisa privilegiado. Não há em relação a si mesmo qualquer sombra de velharia, nada de anulado. Se cometeria um descuido enorme mudar os

609 De uma entrevista concedida a “Kortárs” em maio de 1968, e imediatamente traduzida para o inglês: LUKÁCS, G. *Some Problems of Peaceful Coexistence*, “The New Hungarian Quarterly”, IX, 1968, p. 179 (trad. no seu volume de ensaio *Il marxismo nella coesistenza*, cit., p. 94).

princípios da metodologia crítica de Lukács por uma teoria normativa ou uma mistura de palavras de ordem do tempo, ligadas à contingência política. Por que na coleção de ensaios sobre Balzac e em *O romance histórico* consideram sem mais delongas a partir da crítica do pós-guerra (mesmo não marxista) das obras-primas, dos pilares da pesquisa literária? Por que o germanista Cases via no *Fausto-Studien* “o ponto mais elevado da ensaística histórica do Lukács maduro”? Certamente não por motivos contingentes. A razão reside especificamente nisso, que ali, com Lukács, o método marxista penetra realmente a fundo no objeto. Se o projeto de leitura de *O Fausto* sugerido por ele revela-se eficaz, essa eficácia germina e se inerva através de fórmulas que, embora de matiz marxista não convencional (“o princípio mefistofélico é objetivamente inseparável do desenvolvimento capitalista”, “o desenvolvimento das forças produtivas na sociedade burguesa não é possível sem o capitalismo”, “Goethe representa com intuição de poeta o seu papel contraditório no desenvolvimento da humanidade”)⁶¹⁰, não são de modo algum repetições ou forçações ideológicas ou acessórios complementares, mas instrumentos interpretativos indispensáveis para a compreensão da poesia de Goethe, sem cujo suporte permanece assim exangue, por exemplo, a leitura que Croce faz dele. Ele chega à conclusão de que aqueles princípios de metodologia crítica lukacsiana serviam naquele momento, no tempo de sua formação, exatamente tanto quanto é razoável pensar que eles continuam a ser úteis até agora.

Não é diferente, nem conta menos para o legado, a contribuição extraordinária de Lukács para a retificação ou a correção das opiniões historiográficas relativas à cultura húngara nacional. Toda inclinação chauvinista, nem é preciso dizer, é estranha para ele. Contra “o obtuso nacionalismo burguês reacionário”, a ser esmagado sem piedade, como se esmaga um sapo (come si schiaccia un rospo), ele não deixa jamais de se expressar com ódio sarcástico, tanto na sua juventude em Budapeste, e acima de tudo, como marxista, nos grandes ensaios sobre Heine. Dentro das fronteiras de um país como o seu, amadurece na nação

610 LUKÁCS, *Faust-Studien*, em apêndice a *Der historische Roman*, cit., pp. 582-3 (trad., pp. 377-8).

com dificuldade e lentidão, entre atrasos gravíssimos, trabalha de modo ininterrupto justamente com a intenção de favorecer a clarificação dos conflitos internos, a separação nítida das vias entre progresso e reação, a valorização, embora débil, do fermento democrático presente, de Pe-tőfi em diante, na cultura nacional. Também aqui, pois, nada de mais atual do seu ensinamento. Pensemos apenas, para contrastar, no que está acontecendo no mercado editorial após a queda do socialismo. Até quando a Hungria era um país socialista, no Ocidente, a sua literatura era ignorada quase que completamente, incluindo os grandes romances socialistas da maturidade de Tibor Déry, como *A frase inacabada* (1947) e o primeiro volume da incompleta *Resposta* (1950); hoje, o mercado europeu escancara-lhe as portas, e os livros dos escritores de emigração ou marginalização interna, Sándor Márai e Imre Kertész, Magda Szabó e Agota Kristof, circulam em abundância, com grande e incongruente *campanha publicitária* propagandística. No entanto, não há comparação possível deles com a narrativa de Déry, escritor também envolvido com os trágicos eventos húngaros, mas cujo “motivo dominante”, de acordo com Lukács, “permanece sempre aquele da luta para preservar a substância humana”⁶¹¹; o olhar correspondente sobre o mundo que surge dele (e nele também favorece “a grandeza literária”) tem um peso, uma capacidade de incidência e repercussão democrática sobre o espírito do país, que os livros, digamos, de Szabó – todo cheio de si, recuado culturalmente para o interior e desdenhoso em relação ao mundo – não sonham minimamente em ter. E Márai e Kertész, este último, nesse meio-tempo, condecorado com o prêmio Nobel (enquanto ninguém jamais teve a ideia de propor o nome de Déry para Nobel), como veem o

611 Para esse “motivo dominante” in Déry, cf. de LUKÁCS a carta aberta de 1948 a Andor Németh (“Forum”, III, 1948, pp. 40-9), recuperada em ambas as suas seleções de ensaios sobre a cultura húngara, *Új magyar kultúráért* (1948) e *Magyar irodalom – magyar kultúra* (1970), as considerações que ele dedica em dois outros lugares diferentes de *Gelebtes Denken* (cit., pp. 206 ss., 231 ss.) e, sobretudo, a homenagem para os sessenta anos do autor (1964), *Die menschliche Substanz im Widerstand. Über Tibor Déry*, pref. para o volume coletâneo – introduzido, além dele, por Tamás Ungvári – *Tibor Déry*, Hans Christians Verlag, Hamburg 1969, pp. 5-8 (homenagem já apareceu em italiano com o título *Una lotta per salvare la sostanza umana*, “Paese-Sera Libri”, 16 de outubro 1964).

mundo? Há também em Márai, memorialista brilhante, crítico severo da Hungria tradicional, páginas de repreensão justa contra a classe média húngara. Mas, no que diz respeito às grandes questões-chave do século 20 em seu país, antes entre todas aquelas do desenvolvimento democrático, as suas *Confissões de um burguês* (1934) e as suas memórias (*Terra, terra!* ..., 1972) não possuem qualquer traço de maceração; impotentes, desarmadas das simples rotas de fuga, aparecem apenas para o que de fato são. Bem como nos romances de Kertész são deixados então ecos da tragédia de Auschwitz, que ele viveu pessoalmente, mas apenas como ecos dissolvidos numa escrita intelectual, perturbada por artifícios, contentamentos modernistas etc., que perturbam e rodam em vão.

A mesma situação distorcida da literatura e da editoria pode servir de ilustração, de outro ângulo perspectivo, para a música. Particularmente indicativa das tomadas de posição dominantes na crítica musical: se se tratasse de Ligeti ou de Kurtág, eis que imediatamente a crítica, impulsionada por finalidades ideológicas antissocialistas, anseia por estudá-los em seu “contexto político”, no contexto da “Europa da ‘guerra fria’”⁶¹²; se, em vez, se tratasse de um musicista do empenho social de Bartók, agora o estuda apenas de forma especializada, como artista apátrida, e o “contexto político” de repente desaparece. O que, no entanto, Bartók significa para a corrente das tradições culturais húngaras mais autenticamente democráticas, isso só Lukács mesmo (e não certamente Adorno, apesar de apesar de mais instruído que Lukács no terreno musical) nos explica e ensina corretamente, com grande penetração⁶¹³, quando termina a sua homenagem ao musicista escrevendo:

612 Ver, por ultimo, CARROLL, M. *Music and Ideology in Cold War Europa*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003; WILLSON, R.B. *Ligeti, Kurtág, and Hungarian Music during the Cold War*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007. (No livro de Willson – seja dito de passagem – a fase do socialismo na Hungria é definida *tout court* “occupazione soviética”.)

613 Para além dos destaques no capítulo sobre a música na *Estetica*, cfr. especialmente as análises da linha artística de Bartók tal como evidenciado por algumas das suas composições mais inovadoras (*Il mandarino meraviglioso*, 1918-19; *Cantata profana*, 1930) in G. LUKÁCS, *Béla Bartók. On The 25th Anniversary of his Death* [1969], “New Hungarian Quarterly”, XII, 1971, n. 41, pp. 42-55 (trad. por T. Geraci, “Musica/Realtà”, n. 58, 1999/1, pp. 39-59).

O povo húngaro [...] deve se basear principalmente em Bartók para encontrar uma via autenticamente progressista para o seu desenvolvimento nacional [...]; a cultura húngara deve ter a coragem e a base social e moral para dizer: Bartók abriu para nós a via histórica da verdadeira cultura húngara.

Finalmente, não é por mera coincidência que – como já foi mencionado em seu lugar – as suas duas grandes obras de maturidade, a *Estética* e a *Ontologia*, terminem conduzindo o discurso diretamente para o presente: com duas grandes partes sobre a atual metamorfose de conceitos ligados a velhos problemas, ou seja, no primeiro caso, a luta pela libertação da arte da necessidade religiosa e, no segundo, a superação da forma atualmente assumida pela alienação social. Acredito que vale a pena destacar, com ênfase, a relevância dessa conexão com a atualidade, especialmente porque hoje se assiste a um desarmamento ideológico de toda a tendência exatamente por parte daquelas forças que supostamente deveriam se referir ao marxismo primeiro como uma arma de luta, e o marxismo, tornado por toda parte objeto de reservas, desconfianças, suspeitas, hostilidades de todo tipo, corre o risco de ver dissolvido ou liquidado a baixo preço o seu patrimônio intelectual inteiro. Parece que quanto mais se reforça o domínio do capitalismo globalizado e do imperialismo em escala internacional, quanto mais globalização e imperialismo provocam sem escrúpulos a sua ofensiva ideológica e, através da ideologia da desideologização, a afiam e refinam com cinismo absoluto, tanto mais se torna muito à moda, muito “moderno” (antes, pós-moderno), levantar os braços em sinal de rendição; sintomático que o propagandeiem com particular fervor muitos daqueles que, até recentemente, fingiam-se de esquerda como mestres dos comunistas no caminho do “marxismo crítico”. Para nossa felicidade, a militância de Lukács – também a forma cultural dessa militância – nos ensina exatamente o oposto. Contra o desarmamento ideológico atual, contra a maré montante da ideologia da capitulação e da integração ao sistema, ensina-nos não a rendição, mas sim, a defesa, mostra-nos concretamente – apesar das circunstâncias sociais desfavoráveis – o caminho da resistência e da luta.

Talvez não seja exagerado sustentar – leia-se em páginas para refletir profundamente os últimos capítulos da *Ontologia* – que o *status quo* da generidade em-si, com todas as suas correspondentes reificações e alienações, jamais construiu uma defesa ideológica tão compacta como a presente nos nossos dias. A começar pelo conformismo da vida política e social, onde as mesmas “oposições” não querem nunca renunciar à correteza conformista, até à ciência e à filosofia [...], vem a construir um sistema aparentemente insuperável de ideias e sentimentos no qual essa situação é apresentada como definitiva para os homens, como algo aperfeiçoável pelo seu progredir imanente⁶¹⁴.

Por isso – considera o autor, prosseguindo o discurso mais além – foi possível afirmar com razão

que nas transformações contemporâneas pertence aos fatores ideológicos um papel qualitativamente mais relevante do que no passado. Na verdade [...] as teorias científico-filosóficas [...] constituem precisamente a potência que guia nos atos e dirige no concreto a atividade social dominante como um todo. Uma crítica que objetivamente a ataque no seu complexo pode, portanto, ou atingir, ferir e destruir o fundamento e método filosófico, ou perturbar as bases espirituais da própria práxis social. Apenas em aparência os setores singulares são hermeticamente fechados um em relação ao outro [...]. De fato, todos os setores estão em vez estreitissimamente ligados tanto “no alto”, na metodologia, quanto “em baixo”, na sua aplicação material. Assim, em toda crítica duvidosa decisiva, aplicam-se, na práxis não menos do que na ideologia, as palavras da senhora Alving nos *Spectros* de Ibsen: “Queria desatar um único nó; mas, em seguida, quando escolhi *aquela*, veio abaixo toda a história”⁶¹⁵.

3. As tarefas da intelectualidade marxista

Em um livro sobre Lukács dedicado aos problemas do marxismo do século 20 é razoável que com o século 20 (mais precisamente com o ano

614 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit, II, pp. 536-7 (trad., II/2, p. 704).

615 *Ibid.*, II, p. 720 (trad. II/2, pp. 796-7).

de 1989, data convencional da morte do “breve século”) ele também seja concluído. O discurso sobre o legado lukacsiano não teria sentido algum, se não se referisse juntamente, ao menos de modo breve, aos problemas e tarefas marxistas de hoje, ao “que fazer” do presente. Uma vez que, entre os ensinamentos e as exortações fundamentais de Lukács destaca-se – vimos – exatamente isso, que por nenhum motivo a intelectualidade marxista deve perder a relação com as exigências do seu tempo, voltar-se sobre um momento, concluindo, a demonstração posterior do impacto que o seu legado merece ter sobre a cultura do século 21.

Não se render muito facilmente, não se deixar desencorajar pelos acontecimentos: nem pelas circunstâncias que o novo século abre exibindo exacerbada dificuldade para a causa do socialismo, nem, muito menos, pelo tom desprezível com o qual historiografia e a imprensa jornalística proclamam bem alto ou dão sem mais por cancelada, a dissolução da ideologia marxista. Não acredito que se trate particularmente de testemunhos confiáveis, se não outro pelo fato de que as supostas testemunhas – como expoentes da cultura burguesa – são elas mesmas partes diretamente interessadas na luta de classes; ocupando-se estas últimas da vida geral do nosso tempo, rendendo-se diretamente, como antes, mais do que antes, à sociedade capitalista, é natural e compreensível que os adversários do marxismo tenham interesse em se dar um ar de médicos que estão à beira do leito do enfermo para confirmar aos quatro cantos a sua morte. Não importa, em que eles acreditam ou tentam fazer crer, deve-se ter em conta em todo caso que as suas proclamações não constituem, de modo algum, um fenômeno novo. Poder-se-ia realmente sustentar, em certo sentido, o oposto: isto é, que o fenômeno remonta a data muito antiga, quase contemporânea à gestação ou à gênese do marxismo; que o marxismo, para os modos e os tempos em que veio a ser, é chamado a ter de conviver o tempo todo, desde as origens, com a problemática da “crise”, pouco a pouco manifesta, depois de 1848, em todas as etapas da sua história (marxismo da Segunda Internacional, “revisonismo” do final do século). Se já existe uma esperança ilusória cultivada por Nietzsche, na segunda parte de *Humano, demasiado humano*, a de que o povo se transforme pouco a pouco em classe média

e assim o socialismo torne-se por si uma “enfermidade superada”, Max Weber, acenando brevemente para o problema em seus ensaios metodológicos nos primeiros anos do século 20, declarara *apertis verbis* que a “chamada ‘concepção materialista da história’ [...] sobrevive hoje apenas na cabeça de pessoas privadas de competências específicas e amadores”; mais tarde, Croce realmente acreditará poder fixar com precisão as datas de nascimento e de morte do marxismo na Itália.

Do mesmo modo a “crise do marxismo” parece para os adversários um fenômeno sem interrupção. “Em 1945 – lembrará Lukács em uma entrevista já citada (aquela de 1968 sobre a reforma econômica na Hungria) – o marxismo era considerado como ultrapassada ideologia do século 19”. Que depois de 1989 esse retorne a ser o *Leitmotiv* da cultura dominante não pode mais, é claro, impressionar a ninguém. Assim como, obviamente, ninguém tenta negar a evidência acerca da novidade da situação hoje criada. Estamos na presença de uma desordem sem precedentes das relações de forças mundiais, e também do modo como os conflitos de classe repercutem sobre os aspectos e as escolhas ideológicas dos partidos políticos, dos movimentos de massa, dos agrupamentos sociais. Se atentarmos para o lado econômico, jurídico e político da questão, não há dúvida de que a situação atual é incomparável, pela novidade e importância, com qualquer outra do século passado, exceto com os êxitos da Revolução de Outubro. Mas, novidade famosa, são também com respeito à posição do marxismo acerca da sociedade e da cultura. Os intelectuais marxistas que hoje retomam em consideração e repensam criticamente a relação entre filosofia e revolução, encontram-se vivendo em circunstâncias profundamente alteradas pelos *avatars* próprios da revolução no curso da história. Hoje as coisas não são mais como eram antes, no momento anterior ao início do caminho de Lukács como pensador marxista. A experiência histórica transcorrida, em todos os seus diferentes aspectos, entra – agora deve necessariamente entrar – como componente estrutural do nosso julgamento sobre o “que fazer” do presente. Os marxistas devem atentamente tirar lição e extrair dela os ensinamentos mais profundos. A derrota de 1989 nos ensinou, entre outras coisas, a não dar nunca nada por adquirido ou por certo; a não acreditar, depois de algum

sucesso, de já ter seguramente alcançado a história do mundo (outro grande equívoco do dogmatismo do período stalinista); a não tratar-mos com demasiada superficialidade e ligeireza dos obstáculos, dos nós ou dos problemas surgidos da realidade (que, como Lenin sabia bem, é sempre mais “inteligente” que toda tentativa nossa de contê-la); e, acima de tudo, para a não encurtar irresponsavelmente os tempos – por necessidade muito longos – das transformações de fundo da sociedade e das relações entre as classes (a “paciência revolucionária” leniniana).

Os marxistas não têm, hoje, de olhar para trás, para a defesa ou para a conservação zelosa dos valores do passado, mas para frente, em direção ao futuro. Necessita-se saber valorizar também a experiência dos erros cometidos. O enrijecimento acrítico, dogmático, irrefletido sobre os modelos operativos que inspiraram e guiaram vitoriosamente a revolução no passado seria tão equívoco e contraproducente quanto a capitulação ou a rendição incondicional ao *status* imposto nas relações sociais, na vida cotidiana (miséria, desigualdade, exploração), da civilização capitalista. É um princípio constitutivo e irrenunciável do marxismo – princípio que Lenin, aplicando-o concretamente, não se cansava jamais de lembrar – aquele segundo o qual, a cada vez, “as novas condições do momento exigem novas formas de luta”. Não só a “paciência revolucionária”, ensina Lenin, mas também a necessidade, para o revolucionário consciente e conseqüente, que não abdica dos seus princípios, de adaptar os meios às circunstâncias, de estudar continuamente as condições de possibilidade, a cada momento diferentes, desses princípios, e de ser capaz de enfrentar com otimismo e com coragem também as derrotas mais graves. No terreno social, não ocorrem jamais situações sem vias de saída. As derrotas, os recuos do movimento operário, para Lenin, revelam – leia em seu artigo escrito de 1909, *A caminho*, voltado contra as tendências liquidacionistas operantes no partido após o fracasso da revolução democrático-burguesa de 1905 – “não o erro das tarefas, não o ‘utopismo’ dos objetivos imediatos, não a ineficiência dos meios e dos métodos, mas apenas a preparação inadequada das forças, a profundidade insuficiente e a amplitude da crise revolucionária”. É extraordinário como Lenin não se deixava abater nem mesmo

por uma derrota esmagadora como a de 1905. Em pleno clima repressivo e obscurantista, com um país esmagado pelo calcanhar da reação czarista, ele alerta:

Deixais que, depois da primeira batalha realmente de massa para a liberdade, arruinem-se de ânimo os liberais e os intelectuais desorientados e não retornem vilmente de lá onde foram derrotados, para não se meterem de novo por esse caminho fatal! Contra eles, o proletariado consciente só pode argumentar que as grandes batalhas da história, os grandes problemas das revoluções foram sempre resolvidos somente porque as classes de vanguarda renovaram mais de uma vez o seu ataque, trazendo de volta a vitória depois de ter valorizado a experiência dos derrotados. Os exércitos derrotados aprendem muito.

E logo abaixo, no mesmo escrito, exortando os seus companheiros de luta para a irresignação, para a coragem da intransigência revolucionária:

Temos de realizar um longo trabalho de preparação das grandes massas para essa crise, temos de prepará-las de modo mais sério, tendo em conta as tarefas mais elevadas e concretas, e quanto melhor cumprirmos esse trabalho, tanto mais segura será a vitória da nova luta⁶¹⁶.

Se bem que, naturalmente, a “crise” a qual Lenin se refere seja muito diferente, pela qualidade e extensão, daquela que os partidos comunistas, o *front* socialista mundial em geral estão atravessando hoje, acredito que intelectuais e filósofos fariam muito bem em aprender muito, em termos de método, a partir dessas advertências leninianas. Como fundamento das lutas da fase em que vivemos hoje devem estar de novo, tanto agora, como sempre, aqueles mesmos princípios que melhor acordando com as novidades de que ele apresenta (nesse caso específico, vitória temporária do capitalismo nos moldes e tendência imperialista), equivale dizer: um firme sentimento da função que a memória histórica deve ter para o *front* socialista mundial, juntamente com uma firme cons-

616 LENIN, *Opere complete*, cit., XV, p. 335.

ciência não só da necessidade, mas também da possibilidade concreta de resistir e reagir. Vejamos rapidamente ambos os pontos. “Memória histórica” significa, na essência, absorção e deliberação da totalidade da experiência histórica transcorrida. Para a filosofia, isso se traduz na tarefa de enfrentar e solucionar um complexo problemático caracterizado pela unidade de dois diferentes, porém dialeticamente unidos: isto é, por um lado, a reelaboração teórica dos princípios e dos eixos instrutivos de uma sociedade socialista, mantendo sempre bem firme a irrenunciável tese de partida, segundo a qual uma existência realmente digna do homem se realiza melhor no socialismo que no capitalismo, e agindo sem temores nem fingimentos sobre aquelas que são, historicamente, suas conquistas imperecíveis, mencionadas acima (princípio da emancipação universal, trampolim de arremesso para a conquista da “generidade para si”); mas, juntamente, por outro lado, a consciência de que essa reelaboração é impossível, se não for feita, claro, até o fim, com autocrítica impiedosa, em torno das causas teóricas e práticas da derrota sofrida. Só com a contribuição, positiva, de uma memória da experiência histórica assim entendida pode nascer subjetivamente, no indivíduo singular, o impulso à resistência e à reação, a necessidade do homem – desumanizado pelo capitalismo – de lutar pela reapropriação da uma vida humana sensata. Onde, na parte final da *Ontologia*, Lukács toma posição sobre os mais prementes problemas do presente, ali, ele, lembrando-se de Lenin, mostra-nos precisamente essa via de luta contra a campanha de desarmamento ideológico e a rendição total ao sistema, já em pleno andamento quando ele estava vivo, mas que cresceu desmesuradamente após os anos de 1989. Tanto para Marx e Engels, após o fracasso da revolução de 1848 na Europa Ocidental, quanto para Lenin, depois do fracasso da revolução de 1905 na Rússia, como para os marxistas de hoje, em plena e consciente continuidade com aqueles, a tarefa não pode ser mais que aquela de retornar a tecer pacientemente (com “paciência revolucionária”) o fio do trabalho de sempre, no sentido de uma transformação da sociedade que tem como objetivo último – sempre atual, apesar das derrotas – a realização do socialismo.

À luz dos problemas da situação atual, podemos reformular

essa tarefa do seguinte modo: que reiniciemos, por um lado, filosófica e intelectualmente, aquilo que um grande intelectual italiano, Francesco De Sanctis, chamava de “o paciente trabalho de análise” em torno do saber nutrido pela nova palavra da civilização, “a *justiça*, a divisão feita a todos os elementos reais da existência, a democracia não só legal, mas efetiva”⁶¹⁷ (sem a qual não se dá nem um passo adiante); e, por outro lado, politicamente, a mobilização apaixonada, a resistência e a luta contra a práxis manipuladora do capitalismo, que agora, finalmente, penetrou na esfera da vida cotidiana. É exatamente por isso que, na presença de tal novidade da situação, também ao indivíduo singular (para não mencionar, naturalmente, as organizações partidárias, os sindicatos etc.) pertence o seu papel específico. Recorde o que diz Lukács sobre isso nas páginas conclusivas da *Ontologia*:

Aqui tocamos, em um ponto de vista particular, na questão central da libertação do feitiço da alienação: cada passo em direção à libertação é para o homem um passo que o conduz para além da própria particularidade fisiológico-social dada imediatamente, enquanto todas as forças humano-sociais, subjetivas e objetivas, que o atam a isso são, ao mesmo tempo, forças que o confinam à alienação. Basta essa caracterização do presente capitalista, embora mantida em um nível muito geral, quer dizer que todas as manipulações econômicas, sociais, políticas vigentes são instrumentos, mais ou menos conscientes, para acorrentar o homem à sua particularidade e, conseqüentemente, ao seu estado alienado⁶¹⁸.

Para defender-se desse “feitiço da alienação”, parece mais que oportuno o apelo lukacsiano à resistência ativa, à rejeição. Especialmente após 1989 e com a “queda dos muros”, veio se introduzindo na luta de classe um veneno ideológico ainda mais sutil que o da chamada “finalidade da ideologia.” A propósito, como podemos liquidar as ideologias? A ideologia, todas as ideologias nascem sempre objetivamente do desenvol-

617 DE SANCTIS, F. *Storia della letteratura italiana (Opere, VIII-IX)*, a cura di N. Gallo, Einaudi, Torino 1958, II, p. 972.

618 LUKÁCS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit. II, p. 700 (trad., II/2, p. 774).

vimento econômico, mas, subjetivamente, afirmam-se mediante uma falsa consciência, também ela determinada, em última instância, por esse desenvolvimento. Está na sua essência a duplicidade através da qual elas enganam, mas juntas regulam, conscientemente, segundo finalidades (correspondentes a determinados interesses de classe), as massas humanas, a vida diária dos homens, agindo como veículo teórico ou prático dos conflitos sociais, na intenção de “organizar o consenso”, de orientar e – onde e como for possível – de manipular as consciências. Portanto, em certo grau de desenvolvimento dessa manipulação, quando o “domínio” torna-se exclusivo, sucede até mesmo a possibilidade de que a ideologia negue, abdique (aparentemente) a si mesma, e é precisamente nesse momento – detecta novamente o Lukács ontólogo – que “começa a funcionar ativamente, como força mediadora, a ideologia da desideologização”: tudo o que pertence a ideologia oposta à contestação do sistema é declarado “ideológico” e, como tal, rejeitado *in limine* e condenado sem apelação.

Mesmo deixando de lado a má-fé proposital do raciocínio, defrontamo-nos, com toda clareza, com um imbróglio inextricável de tolices e contradições. Reflita-se apenas sobre este ponto: enquanto permaneceu de pé uma estruturação do mundo segura para dois blocos contrapostos (conforme os acordos de Yalta), o estado de coisas objetivo impedia toda supremacia unilateral; o poder de um bloco vinha, em qualquer circunstância significativa, imediatamente contrabalançado pelo do outro. Se a ideologia significa também, como vimos, capacidade de imposição de um interesse particular representado como geral, então a ideologia dominante sabia que tinha de fazer o que fosse para entrar em acordo com a outra pseudogeneralidade do mesmo tipo, mas de sinal oposto; na autocriação de mitos, armadilhas, enganos, imagens falsas ou ilusórias, sabia que não podia impulsionar-se para além de certo grau, podendo sofrer o risco de negações ruinosas. Ela estava, pois, por toda parte a serviço, difundindo em qualquer lugar as suas facciosas grosserias, mas nunca de forma unilateral, nunca de forma exclusiva. Em suma, não dominava com aquela plenitude monótona que eleva as ideias de uma ideologia até o nível de “ideias dominantes da época”.

Portanto, a crise de 1989 pode, no máximo, ter posto fim a essa ideologização limitada. Mas, o que acontece depois da “queda dos muros”? Acontece que a queda sobrepuja, juntamente com os muros, os limites da ideologização, e que esta última se expande agora sem muitas resistências, como um incêndio, faz-se inteiramente dona do campo, universaliza-se: se torna – sob a máscara de seu oposto, a desideologização – a ideologia geral do imperialismo triunfante. Para esse propósito, o ano de 1989, longe de marcar o “fim das ideologias”, marca, em vez disso, o seu início, particularmente no pior sentido, no sentido mais radical do termo. Naturalmente, o salto de qualidade que assim se determina transforma também as características da luta ideológica e os modos e os critérios pelos quais ela se desenrola. Em primeiro lugar, quanto menos o confronto assume caráter de frente, tanto mais ele é, na essência, enganoso e age profundamente, favorecendo as manipulações. Podemos constatar novamente a funcionalidade das observações críticas de Lukács. A hipocrisia de fetiches como a “liberdade” e o “pluralismo”, já discutimos anteriormente, revela-se aqui pelo que são: uma simples hipocrisia. Precisamente em referência à desideologização como instrumento de manipulação sofisticada do tardio período imperialista, a *Ontologia* adverte claramente sobre a ideologia da “liberdade como valor-chave ‘salvador’ de todas as questões da vida”:

nos casos em que um emperrar de manipulações singulares poderia, por exemplo, fazer surgir nos indivíduos a dúvida acerca da sua onipotência real omniordenadora, entra em cena o fetiche da liberdade. Esse conceito – fortemente ideológico – de liberdade, precisamente por causa de sua função de solucionador universal dos problemas, significa, ao mesmo tempo, tudo e nada⁶¹⁹.

Toda manipulação imperialista encontra crédito em nome da liberdade; a qual, por sofisticados que sejam agora os seus instrumentos, as suas justificações (por exemplo, as missões com objetivo “humanitário”), opera, no entanto, como “uma divindade com poder real”, não estranha

619 *Ibid.*, II, p. 697 (trad., II/2, pp. 770-1).

por servir também, se necessário, de maneiras grosseiras, brutalmente agressivas. E o mesmo vale para o pluralismo. De qual pluralismo jamais nos queixamos? Para desprezo e vergonha dos ideólogos que o exaltam como uma conquista ou um complemento da desideologização, ele abrange unicamente o significado de que, de toda oposição de princípio político-social, começando daquela que está na base de todas as outras, a oposição capitalismo/socialismo, é realçada e deixada em aberto à discussão livre “pluralista” um só lado, um só valor (o outro é julgado como “velho”, extinto); discute-se – se é que isso pode ser chamado de discussão – apenas no âmbito dos valores já aceitos pela formação social dominante. Assim, a desideologização cancela com o curso da pena todo confronto ideológico autêntico.

O aspecto mais sério da coisa, o seu veneno sutil, parece-me que está precisamente nisto: que lenta e insensivelmente, mas também inexoravelmente, todo um modo de pensar, uma *forma mentis* completa, estendida até à linguagem (à terminologia, ao uso de certos conceitos, frases etc.), são introjetados e feitos próprios sem resistência da maior parte dos grupos intelectuais, incluindo aqueles que militam ou dizem militar no campo oposto. A crítica democrática fala com muita frequência a mesma linguagem dos filoimperialistas; a teoria política alcança livremente – não importa quão consciente – um jargão impregnado de fórmulas derivadas de Nietzsche ou de Carl Schmitt; a teoria estética, praticamente ignora o marxismo, abastecia à pseudorrebelião da vanguarda como ao *non plus ultra* para a arte; o feminismo progressista levanta-se com grande ruído, como sempre, sobre categorias cuja matriz última encontra-se em Heidegger e no irracionalismo; e os exemplos poderiam ir ainda mais longe. Uma rendição realmente preocupante. Também não se trata apenas, observe-se, de complacências inocentes, de coquetismo linguístico sem consequências. Como sempre, também aqui a palavra transmite a coisa, e a coisa, o resultado, consiste exatamente na vitória de toda a corrente da ideologia da reação, tanto mais perigosa quanto mais agora encoberta por um verniz de “modernidade”.

Em segundo lugar, a unilateralidade da *campanha publicitária*

ideológica afia as suas garras também em termos de conteúdo da mensagem transmitida. Uma vez que a ideologia dominante sabe – ou pelo menos imagina – poder contar com o seu inquestionável e ilimitado domínio, é aqui que ela recupera, em termos de conteúdo da mensagem, posições que por razões táticas tinha sido prudentemente colocadas à parte durante a fase do “equilíbrio dos blocos e da “competição pacífica”. A mensagem adquire agora, de novo, toda a sua validade ideológica imediata. Na imprensa, publicística, nos meios de comunicação de massa, na representação, na arte (especialmente em certas formas de arte, como o cinema, mais do que outras subjugada à prepotência das leis do mercado capitalista), não se fala por vias indiretas; diz-se claramente, chamam-se as coisas, sem meios-termos, pelo seu nome. Os patrões chamam de novo, orgulhosamente, capitalismo de capitalismo; assim como fazem os patrões da política com as políticas monetárias desde Maastricht em diante; e não menos que os grandes grupos financeiros internacionais, a imprensa, a arte, a representação agitam bem alto, como uma bandeira, o ideal de “liberalismo” (leia-se: do liberalismo econômico desenfreado, do capitalismo selvagem). No lugar daquela cautelosa apologética indireta, que procedia filtrando a mensagem ideológica com mediações apropriadas, volta ao auge a apologética direta: a práxis brutal, soberba, arrogante, da defesa do *status quo*, da ordem de coisas existente, do domínio do capitalismo, na verdade, através das intrigas imperialistas, o projeto ainda mais oculto da sua extensão a nível planetário.

Lukács diria: temos de acabar com o *slogan* conveniente. Todas as ilusões reformistas burguesas, como todas as tentações revisionistas, inspiradas pela ideologia do compromisso, ou as tendências liquidacionistas e derrotistas (há muito também entre os “marxistas” italianos), devem ser resolutamente postas de lado. Lassalle ainda podia se iludir com a utilidade de chegar a um acordo com o Estado prussiano de seu tempo, na esperança de que uma conciliação restituiria em alguma medida sobre o plano das reformas sociais. Depois da crítica destrutiva de Marx a Lassalle e ao lassalleanismo e de Lenin ao revisionismo e ao liquidacionismo, qualquer pessoa tem de ter agora bem clara a convicção da imperdoabilidade de todo caminho aberto por compromissos; especialmente quando há

na frente não o Estado prussiano ou o czarista, mas a ideologia universalmente manipuladora do capitalismo imperialista.

No que diz respeito ao duplo complexo de problemas que mencionei acima, memória histórica e reação à derrota, a responsabilidade dos intelectuais, filósofos inclusos, é imensa. Cabe à filosofia – se bem que não apenas a ela – a tarefa de recorrer sem interrupção ao valor dos princípios; a partir dela especialmente espera-se que se faça o máximo esforço para devolver ao marxismo a sua função de instrumento de análise e pesquisa, tendo em vista a descoberta de uma via de saída das contradições sociais do presente. Entre “política revolucionária” e “análise científica” (teoria), há sempre a estreita ligação indicada por Lenin em *O que fazer?*. O retorno dos ideais da Revolução de Outubro não pode se dar sem a retomada do papel político dos comunistas em escala mundial, mas essa, por sua vez, carece de todo espaço e apoio sem uma refundação da cultura marxista: certamente – vimos – mas não uma refundação que cancele com o curso da pena o passado, mas uma *Aufhebung* capaz de manter firme, corrigir e ultrapassar os resultados de mais de cento e cinquenta anos de história do movimento operário organizado: história que tem até aqui o seu ápice, o seu *locus classicus*, particularmente na Revolução Socialista de Outubro. (O caráter “não clássico” do Outubro, em relação às previsões de Marx, não diminui nada no classicismo histórico alcançado posteriormente ao evento.) Uma vez que, na entrevista de 1968 sobre os problemas da coexistência pacífica, Lukács resumia a “responsabilidade séria” que compete aos intelectuais marxistas e prescreve, imperativamente, a eles o caminho a percorrer, apontando para a necessidade de um “movimento duplo”: “retornar a Marx no método, e, na realidade, avançar na explicação marxista dos fenômenos atuais”. Um “movimento duplo” para todos os marxistas ineludíveis. Se eles saberão fazer isso, se a teoria e a práxis do movimento socialista mundial estarão à altura dessa tarefa, então eles poderão rerepresentar para o socialismo possibilidades concretas de vitória; devolverá, sobretudo, a possibilidade de que a batalha seja vencida não para o benefício de um país, de um povo, de uma classe, mas de toda a humanidade.

ÍNDICE DE NOMES

Abendroth, Wolfgang, 240, 283, 288, 301

Ade, Silvia, 342

Adler, Friedrich, 152, 153,

Adorno, Theodor Wiesengrund, 185, 187, 188, 191, 196, 262, 369, 402, 415-17, 418, 490

Ady, Endre, 52, 54, 59, 67, 80-2, 94, 133, 202, 472

Agamben, Giorgio, 428

Ahrweiler, Georg, 166

Aitken, Ian, 390

Ajtoni, Arpad, 65

Albert, Karl, 32

Alexander, Bernát, 59, 75

Almási, Miklós, 314

Ambrus, János, 74, 209

Anderson, Perry, 363

Andolfi, Ferruccio, 46

Antal, Frigyes (Frederik), 85, 105, 415

Antinolfi, Gabriella, 41

Apel, Karl Otto, 325, 345

Arato, Andrew, 65

Aristarco, Guido, 390-1

Aristóteles, 74, 333

Arnaud, Eraldo, 181

Arndt, Andreas, 274

Arnold, Heinz Ludwig, 397

Arvon, Henri, 366

Asor Rosa, Alberto, 23

Auerbach, Erich, 184

Babits, Mihály, 52, 95, 97

Bachtin, Michail M., 132, 223

Backhaus, Giorgio, 108, 154, 417

Bacsó, Béla, 68

Bak, János M., 54

Bal, Karol, 274

Balázs, Béla, 55, 83-5, 88, 103, 105, 116, 393, 402, 415

Balázs Hajós, Edit, 85

Balzac, Honoré de, 133, 166, 168,

172, 172, 179, 181, 182, 182, 366,

374, 381n, 385, 388, 456, 488

Bánóczy, László, 59

Barbera, Alberto, 393

Bárdos, Judit, 390, 396

Barthel, Ernst, 32

Bartók, Béla, 52, 81, 105, 200, 472, 490, 491

Bassenge, Friedrich, 167

Baudelaire, Charles, 374

Bauer, Gerhard e Sibylle, 332

Baumgarten, Ferenc (Franz), 62

Bayle, Pierre, 442

Bebel, August Friedrich, 144

Beer-Hofmann, Richard, 64, 107

Beethoven, Ludwig van, 158

Beiersdörfer, Kurt, 116
 Bell, Daniel, 453
 Bendemann, Margarete von, 72
 Benedetti, Carlo, 106
 Benjamin, Walter, 166, 187, 196, 343, 343, 398, 399, 415, 415, 416-8, 418, 429
 Benn, Gottfried, 189, 197
 Benseler, Frank, 60, 68, 77, 103, 109, 124, 132, 202, 275, 277-8, 320, 421, 426, 426, 435
 Bentham, Jeremy, 316
 Beöthy, Zsolt, 58
 Berghahn, Klaus L., 426
 Bergner, Dieter, 38n
 Bergson, Henri, 32, 53, 284, 386
 Bermbach, Udo, 245
 Bernstein, Eduard, 110, 221
 Bernstein, J. M., 86, 223
 Berr, Henri, 347
 Bethlen, István, 107
 Beutin, Wolfgang, 152
 Beyer, Wilhelm, 277
 Bianchi, Ruggero, 365
 Bíró, Yvette, 402
 Bismarck-Schönhausen, Otto von, 26 49, 51,
 Bloch, Ernst, 66, 74-6, 87, 94, 116, 136, 162, 165, 186, 188-9, 196, 209, 220, 225-6, 234, 262, 282, 320, 398-9, 402, 415, 417-30,
 Boehm, Gottfried, 251
 Boella, Laura, 118, 417
 Boggeri, Maria Luisa, 214
 Böll, Heinrich, 384
 Bollnow, Otto Friedrich, 32
 Bologna, Sergio, 49-50, 63, 65
 Bourdet, Yvon, 371
 Bourget, Paul, 185, 190
 Boutroux, Étienne-Émile, 53
 Brecht, Bertolt, 155, 163, 169, 183, 402, 415, 418-20, 429
 Bredel, Willi, 168
 Breines, Paul, 65
 Brenner, Karin, 150, 255
 Bródy, Ferenc, 212
 Bruch, Rüdiger von, 32
 Brumm, Dieter, 470
 Bucharin (Bukharin), Nikolaj, I., 121, 123, 148-9, 285
 Büchner, Georg, 181
 Buhr, Manfred, 100, 165, 368-9
 Buonaiuti, Ernesto, 321
 Bürgel, Tanja, 169
 Bürger, Peter, 192, 397, 399

 Caccamo de Luca, Rita, 82
 Cantillo, Giuseppe, 458
 Cantimoni, Delio, 214
 Caramore, Gabriella, 68
 Carocci, Alberto, 385, 459, 459, 461, 463
 Carroll, Mark, 490
 Casalegno, Andrea, 30
 Cases, Cesare, 30, 99, 155, 163-4, 175, 179, 187, 238, 243-4, 332, 369-70, 372, 375, 379, 382, 419, 420, 434-5, 438, 457, 482-3, 488
 Cassirer, Ernst, 48, 86
 Castro Ruz, Fidel, 453
 Catucci, Stefano, 71
 Cavalli, Alessandro, 235

- Cavallo, Tomaso, 402
- Černyševskij, Nikolaj G., 243, 320, 450
- Cervantes Saavedra, Miguel de, 184
- Cesa, Claudio, 306
- Cézanne, Paul, 74, 257, 273, 388
- Chartschew, A. G., 340
- Chiarini, Paolo, 419
- Claussen, Detlev, 119
- Codino, Fausto, 233, 238, 332
- Coeta, Luisa, 60, 77
- Cohen, Hermann, 37, 76, 83
- Cometa, Michele, 68, 82-3, 397
- Congdon, Lee,
- Constant, Benjamin, 344
- Conte, Domenico, 49
- Conti, Elio, 213
- Corredor, Eva L., 190, 179, 224
- Costantini, Lionello, 368
- Croce, Benedetto, 74, 97, 218, 261, 264, 337, 488, 494
- Csáky Moritz, 64
- Čuchraj, Grigorij, 385
- Cunico, Gerardo, 421
- Czigány, Dezső, 52, 59
- Dahme, Heinz-Jürgen, 60
- Dahrendorf, Ralf, 343-4
- D'Alessandro, Marinella, 64
- Dallos, Marinka, 99
- Dannemann, Rüdiger, 275, 315, 319, 381
- D'Annunzio, Gabriele, 61
- Darvas, József, 201
- De Angelis, Enrico, 369, 402
- Deborin (pseud. de Abram M. Joffe), 118, 120, 423
- De Caria, Giovanni, 334
- Della Volpe, Galvano, 390
- Dembski, Tanja, 223-4
- Demetz, Peter, 255
- Democrito, 341
- De Rosa, Maria Rosaria, 252
- Déry, Tibor, 105, 210, 472, 489
- De Sanctis, Francesco, 264, 498
- Dessoir, Max, 86
- De Toni, Gian Antonio, 36
- Deutscher, Isaac, 453
- D'Hondt, Jacques, 269
- Diderot, Denis, 274
- Didi-Huberman, Georges, 428
- Diedenichs, Helmut H., 392
- Dietzgen, Josef, 151-2
- Dilthey, Wilhelm, 31-6, 66, 428
- Dobb, Maurice, 119
- Döblin, Alfred, 398
- Dobroljubov, Nikolaj A., 450
- Dohnányi, Ernő, 105
- Dolfini, Giorgio, 211, 432
- Dostoevskij, Fëdor M., 81-90, 102, 169, 179, 182, 314, 326, 374,
- Dreyer, Carl Theodor, 404-5
- Dühring, Karl Eugen, 306, 334
- Durkheim, Émile, 60
- Dürr, Josef, 186
- Eckhart, Johannes (chamado Meister Eckhart), 46
- Eisler, Hanns, 399
- Ejzenštejn, Sergej M., 399-405
- Engels, Friedrich, 26, 120-1, 130-1, 141, 143, 145, 151, 153-5, 166-73,

216, 219, 221, 243, 255, 257, 291-3,
 304, 306, 312, 320, 334-5, 385, 410,
 447, 461, 473, 484, 497
 Enzensberger, Hans Magnus, 423
 Eösi, István, 74
 Epicuro, 333, 341
 Erdélyi, Ágnes, 238
 Ernst, Paul, 64, 67-8, 70, 72, 82, 84,
 86, 88, 102, 373
 Eucken, Rudolph, 48
 Fehér, Ferenc, 69, 74, 82, 103, 279,
 418,
 Fekete, Éva, 62
 Feldmann, Joachim, 134
 Fetscher, Iring, 291
 Feuerbach, Ludwig, 141-2, 150, 160,
 178, 244, 274, 291-2, 306-7, 333, 341-
 2, 385-6
 Fichte, Johann Gottlieb, 37-8, 47-8,
 89, 95-7, 122-3, 315-6, 374
 Fiedler, Konrad, 87, 251-2
 Filippini, Enrico, 399
 Finetti, Ugo, 390
 Fiorino, Biagio, 50
 Fischbach, Fred,
 Fischer, Ernst, 30, 44, 247, 278, 366
 Flaherty, Robert J., 403
 Flaubert, Gustave, 59, 80, 182, 184,
 188, 374
 Flego, Gvozden, 121
 Fogarasi, Béla, 53, 85, 93, 99, 104,
 108, 121, 131, 157, 210, 281, 283, 289,
 415, 456,
 Földesi, Tamás, 313
 Fonnesu, Luca, 326
 Fontane, Theodor, 181, 435
 Formaggio, Dino, 41
 Fouillée, Alfred-Jules-Émile, 28
 France, Anatole (*pseud. de*
 François-Anatole Thibault), 384
 Franchetti, Elena, 58
 Franco, Vittoria, 95, 132, 319, 325-6,
 423
 Franz, Trautje, 422
 Freschi, Marino, 175
 Freud, Sigmund, 53
 Friedjung, Heinrich, 25
 Frigyesi, Judit, 81
 Frischeisen-Köhler, Max, 42
 Fülep, Lajos, 53, 74, 83, 85

 Gabel, Joseph, 108
 Gábor, Andor, 105, 130, 156
 Gábor, Éva, 82
 Gadamer, Hans Georg, 86, 403
 Gallas, Helga, 154, 163, 169, 419
 Gallo, Niccolò, 498
 Gargano, Antonella, 175
 Garroni, Stefano, 293
 Gaucheron, Jacques, 105
 Gauguin, Paul, 62
 Gentile, Giovanni, 146
 George, Stefan, 30, 64, 191, 197, 366
 Geraci, Toni, 490
 Gergely, Sándor, 130
 Gerő, Ernő, 210
 Gerratana, Valentino, 140, 422
 Gethmann-Siefert, Annemarie, 258
 Gibbon, Edward, 177
 Giotto di Bandone, 273
 Glockner, Hermann, 261
 Gluck, Mary, 75, 166

- Gödde, Christoph, 402
- Goethe, Johann Wolfgang von, 13, 64, 105, 158, 1717, 174-7, 179-81, 201, 250, 256, 302, 333, 351, 369, 374, 383, 488
- Goldmann, Lucien, 366, 415
- Goltschnigg, Dietmar, 370
- Goncourt (*irmãos* Edmond e Jules) Hout de, 185, 388
- Gor'kij, Maksim (*pseud. de* Aleksej M. Peškov), 450
- Gotsche, Otto, 168
- Graf Friedrich Wilhelm, 32
- Gramsci, Antonio, 106, 140, 1439, 153, 162, 175, 216, 218, 220-1, 225, 301-2, 312, 363, 412, 414, 422, 454, 471
- Grassi, Ernesto, 99
- Gross, David, 420
- Guégan, Jean, 186
- Guilherme (Wilhelm) II, imperador, 420
- Gundolf, Friedrich, 26
- Günter, Hans, 423
- Habermas, Jürgen, 224, 276, 291, 325, 345, 436
- Haeckel, Ernst Heinrich, 28
- Hájek, Miloš, 120
- Hanák, Péter, 81
- Hanak, Tibor, 118, 219, 283, 313
- Harich, Wolfgang, 209, 283-4, 368, 375, 457
- Harkness, Margaret, 172
- Hartmann, Eduard von, 161, 183, 427
- Hartmann, Frieda, 297
- Hartmann, Nikolai, 157, 276, 282-4, 287, 289, 297, 300, 303, 306, 309, 333, 369, 436
- Hauptmann, Gerhart, 61
- Hauser, Arnold, 74, 85, 385, 415, 464-5
- Háy, Gyula, 130
- Hebbel, Christian Friedrich, 59, 80, 102, 243, 262, 397
- Hedeler, Wladislaw, 285, 455
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 10, 14, 18, 31-4, 37, 47, 52, 66, 74, 79, 87-9, 97, 109, 111-1, 114, 119, 121-3, 131, 138-42, 149, 156-8, 167, 173, 174-7, 179, 201, 217-8, 223-4, 237, 244, 252-4, 254, 261-92, 303-6, 309, 315-6, 329, 332, 334-5, 339, 341, 347-8, 350-1, 355-6, 374, 389, 428, 437, 456, 458, 460-1, 482
- Heidegger, Martin, 276, 282-4, 305, 344, 346, 362, 415-6, 425, 501
- Heine, Heinrich, 133, 181, 250, 369, 488
- Heise, Wolfgang, 220
- Hellenbart, Gyula, 67
- Heller, Ágnes, 82, 238, 240, 279-80, 314, 324-6, 333, 341, 380-1, 412
- Herbst, Andreas, 154
- Hermann, István, 99, 131-2, 164, 387, 437-8, 480
- Hess, Moses, 32, 121, 123-4, 138, 304, 329-30
- Hessen, Sergius, 32
- Hevesi, Sándor, 59
- Hinderer, Walter, 167
- Hitler, Adolf, 157-8, 362, 477

- Hobbes, Thomas, 333, 422
Hobsbawm, Eric J., 476
Hochhuth, Rolf, 384
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 384
Hoffmeister, Johannes, 175
Hofmann, Werner, 25, 278, 356, 457
Hofmannsthal, Hugo von, 53, 60
Höhle, Thomas, 144
Holz, Hans Heinz, 240, 258, 283, 288, 301, 320, 421-2, 424-5
Hönigsheim, Richard, 88
Hoppe, Wilfried, 152
Horkheimer, Max, 415-6
Horstmann, Rolf-Peter, 458
Horthy von Nagybánya, Miklós, 107, 202, 283,
Hortutay, Gyula, 201
Horváth, Márton, 210
Hübinger, Gangolf, 32
Husserl, Edmund, 276, 344, 428
- Ibsen, Henrik, 59, 60, 62, 67-8, 80, 182, 185, 404, 492
Ignotus (*pseud. de Hugo Veigelsberg*), 52, 55
Illés, Béla, 130
Illés, Laszló, 100, 120, 132, 419
Illyés, Gyula, 210
Infranca, Antonino, 212
Ivens, Joris, 403
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 315
Jahn, Jürgen, 238
James, William, 160
Janka, Walter, 209
- Jaspers, Karl, 344
Jászi, Oszkár, 52, 59, 85, 95
Jay, Martin, 223-4
Jegorow, Oleg W., 166
Joós, Ernest, 277, 322
József, Attila, 202, 411, 412
József, Farkas, 100
Juhász, Gyula, 55
Juhász, Peter, 419
Jung, Werner, 68-9, 220, 236, 245, 275, 316, 319-20, 381
- Kádar, János, 53, 121, 200, 208, 238, 271
Kadarkai, Arpad, 116
Kafka, Franz, 190
Kallscheuer, Otto, 96
Kammler, Jorg, 100, 103, 463
Kant, Immanuel, 32, 37, 42, 46, 62, 75, 78, 83, 87, 109, 135, 144, 149, 151-2, 176, 205, 263, 276, 291-2, 315-6, 322, 329, 332, 334, 345,
Káradi, Éva, 62, 76, 82, 102, 108
Karólyi, Mihály, 95, 98, 366
Kassák, Lajos, 105
Kassner, Rudolf, 64
Kautsky Karl, 144, 221, 313
Kautsky, Minna, 172
Keil, Siegfried, 277
Kelecsényi, Laszló, 390
Keller, Ernst, 69
Keller, Gottfried, 81, 243
Kennedy, John Fitzgerald, 438
Kenyeres, Zoltán, 74, 81
Kernstok, Károly, 52, 54, 105
Kertész, Imre, 489-90

- Kessler, Michael, 419
 Kettler, David, 100
 Kierkegaard, Soren, 63-4, 68, 84, 89, 315, 326, 374
 Király, István, 81
 Királyfalvi, Béla, 240
 Klages, Ludwig, 32, 81, 283
 Klatt, Gudrun, 165, 215, 277
 Klein, Alfred, 132, 150, 169, 173, 175, 177, 220, 223, 277, 297,
 Kliem, Manfred, 172
 Kőbányai, János, 238
 Koch, Hans, 145, 152, 209, 262
 Kodály, Zoltán, 52, 105, 200
 Koepsel, Werner, 261
 Kofler, Leo, 240, 283, 288, 301, 455, 457,
 Kołakowski, Leszek, 371, 416
 Konstantinov, F. V., 340
 Köpeczi, Béla, 100, 105, 419
 Korsch, Hedda, 108
 Korsch, Karl, 108, 116, 118, 136, 162, 414, 422
 Kosík, Karel, 227-8, 285-6
 Kosing, Alfred, 334
 Kosztolányi, Dezső, 52
 Kovács, András, 106
 Kracauer, Siegfried, 86, 116, 225, 402, 415, 418-9, 423, 429
 Krausz, Tamás, 118
 Kristof, Agota, 489
 Kroner, Richard, 261
 Kruse, Ute, 69
 Kuczynski, Jürgen, 119
 Kun, Béla, 53, 96, 106, 121, 124, 200
 Kurtág, György, 490
 Kutzbach, Karl August, 68
 Labriola, Antonio, 144, 147-8, 216, 221, 232, 422,
 Lackó, Miklós, 121, 125
 Lahrem, Stephan, 274
 Lamprecht, Karl, 32
 Landler, Jenő, 124, 408
 Lange, Friedrich Albert, 304, 313
 Lange, Konrad, 391
 Lask, Emil, 38, 44, 76-8, 96, 109
 Lassalle, Ferdinand, 26, 121-2, 144, 149-50, 166-7, 243, 410, 502
 Lassman, Peter, 49
 Lederer, Emil, 76
 Lehmann, Gunther K., 368
 Lendvai, L. Ferenc, 60, 68
 Lenin (*pseud. de* Nikolaj Vladimir I. Ul'janov), 105-6, 119-20, 122, 124-5, 130-1, 133, 137, 140-2, 143-6, 150, 161-2, 164, 170-4, 176, 181, 191, 204-5, 208-9, 216-8, 220-2, 223, 226-7, 242, 244, 247, 252, 257, 265, 267, 285, 291-3, 297, 312, 320, 340, 359, 363, 368, 407, 422, 447-51, 456, 459-62, 464-5, 472-3, 485, 495-7, 502-3
 Lenkei, Júlia, 103
 Lensink, Jos, 285
 Lersch, Philipp, 33
 Lessa, Sergio, 276, 327, 334
 Lessing, Gotthold Ephraim, 150, 174-5, 332, 346, 374, 476
 Lesznai, Anna, 75, 85, 99
 Levin, Tom (Thomas Y.), 390, 419
 Levine, Donald N., 60
 Levine, Norman, 457

Lewis, Sinclair, 43
 Lichtheim, Georg, 453
 Lieber, Hans-Joachim, 32, 47
 Liebknecht, Karl, 144
 Lifšic, Michail A., 131-2, 147, 153-7,
 178-9, 181, 215, 220, 237, 261-2, 280,
 455
 Ligeti, György, 490
 Lindner, Burkhardt, 418
 Litván, György, 54
 Losurdo, Domenico, 136, 366
 Löwenthal, Leo, 84, 86
 Löwith, Karl, 35, 156
 Löwy, Michael, 83, 96, 104, 120
 Lübbe, Hermann, 44, 47-8
 Lucrécio, 341
 Ludz, Peter Christian, 85, 101, 124,
 393
 Lukacs, John, 379
 Lukács, József, 98, 158, 165
 Lukács, Mária (Mici), 278
 Lunačarskij, Anatolij V., 165
 Lunn, Eugene, 415
 Luxemburg, Rosa, 100, 110, 413

 Mach, Ernst, 144, 151-2
 Machiavelli (Maquiavel), Niccolò,
 333, 454
 Mæterlinck, Maurice, 61
 Mainoldi, Carlo, 402
 Manganaro, Paolo, 101
 Mann, Erika, 375
 Mann, Thomas, 30, 67, 86, 107, 183,
 189-90, 351-2, 369, 374-5, 386, 402,
 431-2, 481
 Mannheim, Karl (Károly), 82, 85, 96,
 100, 415
 Manzoni, Giacomo,
 Márai, Sándor, 489-50
 Marchi, Adriano, 368
 Marezky, Klaus, 116
 Marietti Solmi, Anna, 233, 417
 Márkus, György; 58, 77-8, 81, 279,
 376, 412
 Martelli, Michele, 149
 Marx, Karl, 11-2, 14, 18, 97-8, 109-
 12, 119, 121-22, 130-1, 133-4, 138,
 140-6, 150-5, 158-63, 166-7, 171-3,
 178, 186, 213-7, 221-3, 226-7, 232,
 242-4, 252, 255, 257, 260, 269, 281-2,
 285-6, 290-1, 293, 295, 299, 302, 306-
 7, 312-3, 319, 322, 327, 335, 341-2,
 346-7, 354-5, 359, 369, 379, 391, 410,
 427, 431, 433-5, 439, 448-9, 459, 461-
 2, 466-8, 471-2, 486, 497, 502-3
 Massari, Roberto, 96
 Mastroianni, Giovanni, 131
 Matzner, Jutta, 164
 Maurizi, Marco, 120
 Maus, Heinz, 369-70
 Mehring, Franz, 38, 133, 144, 149-53,
 173-4, 178, 218, 247, 262, 308
 Meinecke, Friedrich, 34, 343-4
 Merker, Nicolao, 101, 167
 Mesterházi, Miklós, 100, 118-9, 220,
 Mészáros, István, 75, 110, 162, 170,
 210, 220, 327-8, 348, 369, 450, 479-8
 Metscher, Thomas, 152
 Meyer, Conrad Ferdinand, 188
 Mezei, György I, 220, 256, 278, 319,
 321-2
 Miccolis, Stefano, 221

- Micha, René, 390
 Michel, Karl Marcus, 254
 Miegge, Mario, 342
 Miller, R., 340
 Misch, Georg, 32
 Mittenzwei, Werner, 167, 277, 368, 419
 Mittner, Ladislao, 30
 Moldenhauer, Eva, 254
 Molnár, Ferenc, 393
 Molnár, Miklós, 51, 121, 200
 Moltmann, Jürgen, 426
 Mommsen, Wolfgang J., 25, 44, 48-50, 76
 Mongardini, Carlo, 32
 Montani, Pietro, 399
 Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat, barão di La Brede e di, 177
 Montinari, Mazzino, 144, 238, 313
 Monville, Aymeric, 368
 Moog, Willy, 48
 Morawski, Stefan, 367-8, 457
 Morgenstern, Martin, 283
 Móricz, Zsigmund, 52, 55
 Mülden-Bach, Inka, 429
 Müller-Freienfels, Richard, 32, 70
 Müller-Funk, Wolfgang, 64
 Münster, Arno, 420
 Münzer, Thomas, 116, 420
 Musil, Robert, 197
 Musillami, Rosanio, 427

 Nagy Imre, 210-11, 408
 Natorp, Paul, 37, 47-8, 76
 Negt, Oskar, 423, 425-6
 Németh, Andor, 489

 Neri, Guido D., 119
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 32, 35, 37-40, 43, 53, 62, 160, 224-5, 368, 385-6, 493, 501
 Novák, Zoltán, 85, 390, 399, 405
 Novalis (*pseud. de* Friedrich von Hardenberg), 62, 69
 Nyíri, J. C., 82

 Opitz, Antonia, 238
 Opolka, Uwe, 225
 Osborne, Peter, 327
 Osterhammel, Jürgen, 76
 Osvát, Ernő, 52, 59
 Ottmann, Henning,
 Ottwalt, Ernst, 168-70

 Pacini, Gianlorenzo, 228
 Paggi, Leonardo, 471
 Palmier, Jean-Michel, 420
 Pándi, Pál, 472
 Panzieri, Renato, 214
 Park, Robert E., 60
 Parkinson, G. H. R., 110
 Parsons, Talcott, 60
 Pasternak, Bons L., 179
 Pawlowa, Nina S., 166
 Pelletier, Lucien, 223-4
 Perucchi, Lucio, 41, 235
 Petöfi, Sándor, 211, 484, 489
 Philippe, Charles-Louis, 63, 71
 Piaget, Jean, 347
 Piana, Giovanni, 107, 393
 Pianciola, Cesare, 240
 Picco, Emilio, 150
 Piersanti, Gilda, 295

Pike, David, 455
 Pinkus, Theo, 240
 Pinotti, Andrea, 252
 Pitsch, Reinhard, 283
 Plechanov, Georgij V. (Plekhanov),
 144, 150, 221, 247
 Plener, Peter, 64
 Plotino, 87
 Podach Erich F., 421
 Pöggeler, Otto, 258
 Polano, Sergio, 54
 Polányi, Károly (Karl), 55, 63, 71
 Pollock, Jackson, 191
 Pons, Silvio, 414
 Pontoppidan, Henrik,
 Popper, Leó, 62-3, 66-72, 235
 Poszler, György, 261
 Praver, S. S., 167
 Prévost, Claude, 81, 132, 186, 272,
 457
 Proust, Marcel, 190, 386, 417, 429
 Pudovkin, Vsevolod I., 399
 Pullega, Paolo, 65
 Puškin, Aleksandr S., 404, 450
 Raabe, Wilhelm, 456

 Rabelais, François, 184
 Rácz, Gyula, 52
 Radbruch, Gustav, 76
 Raddatz, Fritz J., 186
 Raffaello Sanzio, 273
 Ragionieri, Ernesto, 145-6
 Rajk, László, 209, 211, 483
 Rákosi, Mátyás, 201, 209-11, 472
 Rammstedt, Otthein, 32, 60
 Ranke, Leopold von, 35

 Rauh, Hans-Christoph, 277
 Reale, Mario, 344
 Redlich, Dieter, 399
 Rembrandt, Harmenszoon van
 Rejn, 388
 Renyi, Péter, 472
 Révai, József, 57, 103, 124, 133, 200-
 1, 210, 415
 Ricardo, David, 109
 Richter, Friedrich, 209, 334
 Rickert, Heinrich, 32, 37-8, 76, 78,
 224, 337, 416
 Ricœur, Paul, 345
 Riedl, Frigyes, 58
 Riemeck, Renate, 371
 Rilke, Rainer Maria, 30, 53, 197, 223
 Ritoók, Emma, 85
 Rjazanov, David B., 131
 Robespierre, Maximilien de, 458
 Rockmore, Tom, 96, 283
 Röhr, Werner, 340, 355
 Rosenkranz, Karl, 262
 Rossi, Pietro, 33, 145, 349
 Rötzer, Hans Gerd, 186
 Rousseau, Jean-Jacques, 475
 Ruben, Peter, 277
 Rucker, Silvie, 223
 Rudas, László, 99, 118, 120, 147, 210,
 423, 483
 Rühle, Jürgen, 457
 Rüllicke-Weiler, Käthe, 399
 Rusch, Pierre, 393
 Ruschi, Riccardo, 397
 Ruthner, Clemens, 64

 Saba Sardi, Francesco, 86

- Salvadori, Massimo L., 471
 Salvucci, Pasquale, 136
 Sandkühler, Hans Jörg, 152
 Sándor, Pál, 283
 Sarkany, Stéphane, 60
 Sartre, Jean-Paul, 334
 Säuberlich, Walter, 334
 Savinkov, Boris N., 102
 Scarponi, Alberto, 62, 74, 99, 256, 275, 371-2, 423, 448, 450
 Schaff Adam, 321, 340-2
 Scheler, Max, 32, 47-8, 160, 419
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 161, 270, 427-8
 Schiller, Friedrich, 133, 167, 175, 243-4, 316
 Schlegel, Friedrich von, 68-9, 374
 Schleifstein, Josef, 144
 Schlosser, Herta, 340, 347
 Schlüpmann, Heide, 391-2, 395
 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, 121
 Schmitt, Carl, 362, 501
 Schmitt, Hans-Jürgen, 186, 415, 457
 Schmitz, Norbert M., 397
 Schnädelbach, Herbert, 32, 286
 Scholem, Gershom Gerhard, 417
 Scholz, Heinrich, 48
 Schopenhauer, Arthur, 37, 39, 43, 46, 62, 160-1, 370, 386
 Schwarz, Hermann, 47
 Schweppenhauser, Hermann, 399
 Scott, Walter, 172, 366, 382
 Scrivano, Fabrizio, 252
 Seidel, Helmut, 157
 Seidler, Irma, 63-4, 66, 76, 370
 Semprun, Jorge, 384
 Sereda, V., 455
 Serrai, Alfredo, 368
 Sève, Lucien, 340-2
 Shafai, Fariborz, 261, 326, 335-6,
 Shakespeare, William, 105
 Sichirollo, Livio, 136
 Sickingen, Franz von, 166-7, 178, 243, 410
 Šiller, Franc P., 131
 Simmel, Georg, 31-2, 35-7, 39-43, 45-7, 53, 60, 62-3, 66, 70, 72-3, 75-6, 94, 98, 235, 284, 337, 419, 428
 Smith, Adam, 213, 316
 Sochor, Lubomír, 118
 Solmi, Renato, 142, 187
 Solženicyn, Aleksandr I., 384
 Sombart, Werner, 35, 48
 Spagnoletti, Giovanni, 109
 Spann, Othmar, 226
 Spengler, Oswald, 91, 428
 Spinoza, Baruch, 224, 333
 Sprecher, Thomas, 402
 Spriano, Paolo, 218
 Stalin (*pseud. de* Iosif V. Džugašvili), 170, 316, 452, 457-63, 467, 471
 Steigerwald, Robert, 100
 Steindler, Larry, 283
 Steinecke, Hartmut, 370
 Steiner, George, 179, 191, 366-7
 Stendhal (*pseud. de* Henri Beyle), 181, 381
 Stockhausen, Karlheinz, 191
 Storm, Theodor, 374

- Strada, Vittorio, 132, 179
 Strindberg, August, 53, 61
 Sturma, Dieter, 344
 Stykalin, A., 455
 Styron, William, 384
 Suvorov, Aleksandr V., 461
 Szabó, András György, 341
 Szabó, Ervin, 52, 54, 94, 100, 104
 Szabó, Júlia, 74
 Szabó, Magda, 489
 Szabó, Tibor, 212
 Szabolcsi, Miklós, 100
 Szekeres Simeoni, Magdi, 390
 Szende, Pál, 52
 Szerdahelyi, István, 100, 121
 Sziklai, László, 81, 119, 129, 131-2,
 156, 158-9, 163, 167, 190, 225, 238,
 278, 437, 455, 467

 Taine, Hippolyte, 355
 Tallár, Ferenc, 209
 Tannenbaum, Herbert, 391-3
 Taylor, A. J. P., 366
 Tertulian, Nicolae (Nicolas), 89, 90,
 162, 179, 183-4, 224, 234, 236, 249,
 258, 270, 275, 277-8, 280, 283-4, 295-
 6, 322-3, 328, 333, 355, 368, 416, 420-
 1, 427, 438, 457, 460, 467, 479, 480
 Tessitore, Fulvio, 35
 Thies, Erich, 306
 Thurm, Brigitte, 399
 Tiedemann, Rolf, 185, 399
 Tietz, Udo, 73, 223, 367
 Timar, Árpád, 65
 Tisza, István, 54, 81
 Tiziano Vecellio, 388

 Tökei, Ferenc, 158, 448, 466, 472
 Tökes, Rudolf L., 106
 Tolnay, Karóly (Charles de), 85
 Tolstoj, Aleksej K., 84
 Tolstoj, Lev, N. 172, 181-2, 351, 380,
 388, 450, 466-7
 Tommasi, Claudio, 77
 Tönnies, Ferdinand, 30, 40
 Toper, Pawel M., 165
 Torrini, Maurizio, 19
 Trautmann, Günter, 245
 Traverso, Enzo, 429
 Trockij (Trotsky) (*pseud. de* Lev D.
 Bronštejn), 413, 452
 Troeltsch, Ernst, 32, 35, 46, 108
 Turgenev, Ivan 172
 Turigliatto, Roberto, 393

 Ugrin, Aranke, 64
 Uhlig, Dieter, 285
 Ulmen, G. L., 224
 Ungvári, Tamás, 489
 Urbán, Karóly, 210, 278, 319

 Vacca, Giuseppe, 414
 Vacherot, Étienne, 28
 Vargha, Kálman, 64
 Vásárhelyi, Miklós, 212, 412
 Veblen, Thorstein, 25, 303
 Vedda, Miguel, 119, 212
 Vertov, Dziga, 401
 Vezér, Erzsébet, 74, 85
 Vischer, Friedrich Theodor, 79, 160,
 178, 261-2
 Völker, Klaus, 163, 419
 Voltaire (*pseud. de* Francois-Marie

- Arouet), 375, 379
 Vranicki, Predrag, 367-8

 Wagner, Richard, 30, 225, 385-6,
 Warnke, Camilla, 277
 Watier, Patrick, 47
 Weber, Alfred, 48, 76
 Weber, Hermann, 154
 Weber, Marianne, 50, 197
 Weber, Max, 35, 40, 48-9, 60, 76, 94,
 116, 117, 154, 197, 309, 337, 355, 494
 Weisser, Elisabeth, 77, 79, 88
 Wildenburg, Dorothea, 344
 Willson, Rachel Beckles, 490
 Winkelmann, Johannes, 309
 Windelband, Wilhelm, 32, 37-8, 76,
 78
 Witte, Karsten, 429
 Wittfogel, Karl August, 153-4
 Wittgenstein, Ludwig, 191
 Worringer, Wilhelm, 75, 193
 Wrona, Vera, 209, 277,
 Wundt, Wilhelm Max, 28

 Zalai, Béla, 55
 Zangheri, Renato, 153
 Ziegler, Leopold, 48
 Zinov'ev (*pseud. de* Grigorij E. Rado-
 myl'skij), 118
 Zola, Émile, 381, 388
 Zoltai, Dénes, 209, 245, 280,
 Zsuffa, Joseph, 103, 393