

Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*

NICOLAS TERTULIAN**

Fazendo um resumo, pode-se dizer que o percurso intelectual de Lukács é um esforço de mais de sessenta anos para circunscrever a subjetividade do sujeito, para definir as condições de uma *unreduzierte Subjectivität* (uma subjetividade não reduzida e irreduzível) e, mais precisamente, de uma verdadeira *humanitas* do *homo humanus*. Desde os seus ensaios de juventude, reunidos no volume *A alma e as formas* (de 1911), ele tentou, através de experiências intelectuais audaciosas, algumas das quais foram abandonadas ao longo do caminho, reencontrar as figuras da consciência que poderiam dar corpo a uma verdadeira subjetividade do sujeito, a uma subjetividade que teria enfim estabelecido um equilíbrio entre sua heteronomia e sua autonomia. É a mesma subjetividade irreduzível que a filosofia persegue no “eu inteligível” de Kant (*A Metafísica da tragédia*), na *Abgeschiedenheit* de Mestre Eckhart, (o “desapego” como expressão da purificação extrema), na interioridade levada ao paroxismo dos heróis de Cervantes ou de Dostoievski (*Don Quixote*, o príncipe Mischkine ou Aliocha Karamazov), no espírito indomável de Ady Endre (autor da célebre poesia *Ugocsa non coronat*, muito admirada por Lukács, cujo sentido é: mesmo o menor departamento da Hungria, Ugocsa, tem o direito de se opor à coroação de um Habsburgo), no vivido purificado de toda aderência empírica da “experiência estética” (ver o capítulo muito kantiano “A relação sujeito-objeto na estética”, da *Estética* de Heidelberg), na identidade hegeliana sujeito-objeto, encarnada pela consciência revolucionária do proletariado (*História e consciência de classe*), ou enfim na “especificidade

* Tradução de Ivo Tonet, professor da Universidade Federal de Alagoas.

** Pesquisador no EHESS, Paris; autor, entre outros, de *Lukács: etapas de seu pensamento estético* (no prelo).

do gênero humano” para-si e na “consciência de si do gênero humano” (A *Ontologia* e a *Estética*). Até o fervor com que abraçou o pensamento de Marx se explica pela convicção de encontrar ali uma estrutura de pensamento que faz plenamente justiça à subjetividade do sujeito, levando em conta a multiplicidade dos condicionamentos objetivos.

Apesar de uma trabalhosa assimilação do marxismo (processo que se estende de 1918 a 1930) e uma libertação não menos difícil de uma certa herança idealista hegeliana, Lukács jamais foi tentado pelo “naturalismo” na interpretação da sociedade e da história, naturalismo que marcava profundamente a ortodoxia de Plekhanov ou de Kaustski, e que ressurgiria com força mais tarde no dogmatismo stalinista.

Seu famoso livro, de 1923, *História e consciência de classe*, foi intensamente atacado logo após o seu aparecimento, justamente pelo seu “subjetivismo”, pelos doutrinários da III Internacional, que se julgavam os representantes do marxismo autêntico. Pensamos, de imediato, nos artigos publicados, na época, em *Arbeiterliteratur*, por Abram Deborine e Lászlo Rudas, imediatamente depois do V Congresso da Internacional, que tinham sido precedidos de uma condenação arrogante e sumária de Lukács pelo próprio Zinozief, presidente da Internacional, em seu relatório ao Congresso. Ignorava-se, até recentemente, a reação de Lukács a esta onda de ataques.

A descoberta, nos arquivos unificados do Komintern e do antigo Partido Comunista da União Soviética, de um longo texto desconhecido, datando dos anos 1925-1926 (segundo as fontes citadas), mostra que em vez de curvar-se à lógica de seus inquisidores, o autor de *História e consciência de classe* defendeu com unhas e dentes suas posições. Este texto, intitulado *Chvostimus und Dialektik*, foi publicado em 1966 em Budapest, sob a forma de uma brochura de umas oitenta páginas, aos cuidados de Lászlo Illes do Instituto de Teoria Literária da Academia Húngara de Ciências, e com a aprovação do diretor dos Arquivos de Moscou, por Aron Verlag, editora da revista *Magyar Filzsófiai Szemle*. Lukács responde aí às principais objeções de Rudas e Deborine (no entanto, o texto do segundo é levado menos em conta), mas as instâncias às quais o texto foi endereçado na época (ele foi encontrado nos fundos do antigo Instituto Lênin de Moscou) parecem não ter aprovado a sua publicação.

O texto testemunha a resistência de Lukács às tentativas de estreitamento do pensamento marxiano, transformado pelos ortodoxos da época em um determinismo grosseiro, tratando a subjetividade como um epifenômeno das cadeias causais objetivas. O essencial da polêmica se volta à natureza da *subjetividade revolucionária*. O práxis-centrismo de Lukács, perceptível na distinção da *zugerechnetes Bewusstsein* (consciência atribuída), nas críticas dirigidas a Engels a respeito da experimentação ou da indústria como formas

da *práxis*, na rejeição da dialética da natureza e da *Abbildtheorie* (teoria do reflexo), desencadeava a indignação dos seus adversários que o acusavam de idealismo e de subjetivismo.

No momento em que redigia sua réplica a Rudas e Deborine, Lukács se encontrava intelectualmente em um período de transição entre o marxismo fortemente hegelianizado de *História e consciência de classe* e a concepção mais equilibrada e mais realista da relação sujeito-objeto desenvolvida nas suas obras de maturidade. Em certos pontos (a questão da *dialética da natureza*, por exemplo), o autor do texto parece efetivamente recuar em relação à decidida posição negativa expressa no seu livro, mas em relação a outros pontos essenciais ele defende com abundância de argumentos as teses mais radicais do seu livro. Longe de se deixar intimidar pelas críticas de Rudas, que o censurava por se inspirar na concepção neokantiana da subjetividade (Rickert e Max Weber), na formulação do seu conceito de *zugerechnetes Bewusstsein* (consciência atribuída), Lukács contrapõe ao empirismo exagerado do seu adversário a vocação do sujeito revolucionário de transcender o dado por meio de um processo de *múltiplas mediações*, e portanto sua natureza profundamente dialética. O interesse da polêmica reside na energia com a qual Lukács faz valer a especificidade irredutível do *ser social* em relação ao *ser da natureza*, acentuando o caráter essencialmente mediatizado do trabalho da subjetividade.

A besta negra da época era a interpretação contemplativa da natureza e da sociedade, que mantinha intacto o dualismo sujeito-objeto (o modelo disso era o kantismo) e não permitia dar conta da efervescência teleológica da *práxis*. Tentado mais fortemente a identificar a *práxis* com a *práxis social* revolucionária, ele tratava com certo distanciamento as formas mais elementares e mais modestas da *práxis*, chegando até a negar à experimentação e à indústria, exemplos utilizados por Engels, o caráter de *práxis*. Seu messianismo revolucionário, para empregar a caracterização que ele aplicaria a si mesmo mais tarde, imprimia todavia ao seu discurso um dinamismo dialético autêntico, com uma valorização fecunda, por exemplo, do par categorial imediatividade-mediação (*Unmittelbarkeit-Vermittlung*), abrindo uma brecha na interpretação “cientificista” ou “determinista” do marxismo. Deste modo, ele podia combater eficazmente o que se poderia chamar de interpretação “plekhanoviana” do marxismo que seus adversários (Rudas e Deborine de fato se apoiavam em Plekhanov) utilizavam e que, tratando o sujeito como um simples agente do determinismo objetivo, escondia a especificidade da ação do *sujeito* no interior da vida social. Tirando as conclusões políticas destas divergências teóricas, o jovem filósofo não hesitava em acusar Rudas de “chvostismo” (atitude daqueles que arrastam os pés) e Deborine de continuar com o seu antigo menchevismo.

O texto revela também as grandes fraquezas da argumentação de Lukács e joga uma luz crua sobre a vulnerabilidade de certas posições de base de seu livro de 1923. Por outro lado, o próprio autor se encarregaria de pô-las em evidência mais tarde, em um memorável prefácio, escrito em 1967 para a reedição do livro.

O discurso filosófico de Lukács nos anos 20 é uma mistura *sui generis* de idéias fecundas e de erros chocantes. Acabamos de ver os efeitos insidiosos do seu “práxis-centrismo”, que o levava a recusar às formas mais ou menos elementares de ação sobre a natureza o caráter de verdadeira práxis, e a identificar, no afã do seu combate às posições *contemplativas* a respeito do real, a *práxis* com a ação emancipadora da classe revolucionária. A teoria kantiana do conhecimento, fundada no dualismo irreduzível entre o sujeito cognitivo e a “coisa-em-si”, mas também o materialismo tradicional (Lukács chegava até a aceitar a definição do materialismo como “platonismo invertido” proposta por Rickert) representavam aos seus olhos o *summum* da atitude contemplativa: ele lhes opunha o dinamismo indomável da dialética hegeliana, que, exigindo que a verdade não fosse considerada apenas como “substância”, mas também como “sujeito”, permite articular sem cessar sujeito e objeto, teoria e prática. É a partir destas posições que Lukács irá formular suas célebres críticas a Engels, tanto a respeito da dialética da natureza quanto a respeito da refutação da “coisa-em-si” kantiana, críticas que lhe deviam atrair a ira dos seus adversários.

Em sua revolta contra a “reificação” das relações inter-humanas na sociedade moderna, na qual os indivíduos são reduzidos cada vez mais ao papel de *objeto* e despossuídos de suas capacidades eminentemente subjetivas de auto-determinação, Lukács se propunha, em *História e consciência de classe*, a voltar aos *fundamentos filosóficos* destas práticas reificantes. Ele chegava assim a uma construção intelectual audaciosa, mas discutível, na qual a teoria kantiana do conhecimento aparecia como a expressão filosófica sublimada (e também como caução suprema) das práticas da racionalidade instrumental e calculadora. O formalismo da epistemologia kantiana, no qual as categorias são puras determinações do entendimento, aplicadas ao mundo dos fenômenos, era considerado como o pano de fundo das práticas de submissão do real às exigências do sujeito manipulador. O postulado gnosiológico kantiano de uma “coisa-em-si” que se subtrai ao acesso do sujeito cognitivo (imobilizada, portanto, segundo o autor de *História e consciência de classe*, na irracionalidade) se tornava o espelho de uma sociedade que não conheceria mais do que a ação fragmentária e parcelada por definição do sujeito da racionalidade instrumental: a apreensão da *totalidade* estava além da capacidade do sujeito cognitivo, que não tinha acesso ao substrato ou à matéria dos fenômenos. Os limites desta ação puramente calculatória e instrumental que caracterizam as práticas

do sujeito burguês são revelados pelas *crises* que sacodem brutalmente a sociedade, nas quais o autor de *História e consciência de classe* identificava a desforra contra o sujeito puramente manipulador pela “coisa-em-si” relegada à irracionalidade. Deste modo, o sujeito epistemológico kantiano ficaria isolado numa atitude puramente receptiva ou puramente contemplativa em relação ao real, calcada no modelo das ciências da natureza (em particular as matemáticas) e de suas experimentações. Foi Hegel quem quebrou o círculo de ferro dentro do qual Kant havia encerrado a razão, e que aboliu o muro entre o mundo fenomenal e o mundo numenal; dinamizando as categorias. O autor da *Fenomenologia do espírito* abriu o caminho ao substrato e à própria matéria dos processos (e portanto à verdadeira ação transformadora), e sobretudo à apreensão da *totalidade*. O estudo *Methodisches zur Organisationsfrage* (“Questões a respeito da organização”¹), incluído em *História e consciência de classe*, no qual o filósofo alude às famosas críticas dirigidas por Hegel à teoria kantiana do conhecimento para apoiar Trotski contra Kautski, oferece um exemplo muito característico do modo como Lukács utilizava as categorias filosóficas no seu combate ideológico e político. Kant aparecia aí como um filósofo da contemplação, garantia da estabilidade das categorias, e Kautski, defensor da estabilidade das categorias do capitalismo, era colocado entre os seus partidários, ao passo que os bolcheviques, cuja agitação revolucionária abria caminho a um futuro radicalmente novo se encontravam do lado de uma filosofia de tipo hegeliano.

Na época em que redigia os textos reunidos em *História e consciência de classe*, Lukács estava tomado de uma certa exaltação e impaciência revolucionárias. Arrastado no turbilhão do seu dinamismo dialético, ele rejeitava a idéia de uma heterogeneidade entre o pensamento e o real, entre o sujeito e o objeto, questionando de maneira radical a tese clássica da *adaequatio rei et intellectus*, e portanto a famosa “teoria do reflexo” (*Abbildtheorie*). Esta teoria lhe parecia, na época, a expressão da vivência em um mundo reificado e imobilizado. Segundo ele, ela fazia justiça à apreensão do mundo das *coisas*, mas não ao mundo dos *processos*. O devir, e sobretudo o devir finalista, a evolução em direção à realização hegeliana da “*wahre Wirklichkeit*” lhe escapava inteiramente (a fragilidade desta posição filosófica iria ficar clara para Lukács mais tarde, quando ele compreenderá que levar em conta as *possibilidades*, as *latências* e as *virtualidades* do real não seria de modo nenhum incompatível com a idéia de *mimesis* no plano gnosiológico).

Estreitamente associada à negação da teoria do reflexo estava a rejeição da

¹ Título da tradução francesa de *História e consciência de classe*. Na tradução portuguesa encontramos “Notas metodológicas acerca do problema da organização”, alternativa muito próxima à da edição espanhola.

simples ação de transformação da natureza (a experimentação ou a indústria, por exemplo, enfatizadas por Engels), como formas verdadeiras de *práxis*. Precisamente neste ponto, a posição de Lukács oferecia visivelmente o flanco às críticas dos seus adversários, Rudas e Deborine. Na época, seu ativismo e seu voluntarismo revolucionário se traduziam filosoficamente por um “sociocentrismo” acentuado, que absolutizava a *mediação social* da consciência e sobretudo sua vocação transformadora. A consequência paradoxal desta posição era tanto a rejeição da idéia de uma “dialética da natureza” como a classificação da ação sobre a natureza na categoria das condutas por excelência contemplativas (uma vez que estavam fundadas na obediência e na submissão a leis pré-existentes) e não eminentemente práticas.

A tese de que “a natureza é uma categoria social” retorna como um *leit-motiv* nos estudos de *História e consciência de classe*; ela exprime menos uma desconfiança em relação à autonomia ontológica da natureza, soberanamente indiferente em sua estrutura profunda a qualquer forma de existência societal, do que uma significativa resistência à idéia de uma relação direta, não afetada pela mediação social, do sujeito cognitivo para com a natureza.

Lukács acreditava poder se apoiar na autoridade de Marx para defender sua tese de que o conhecimento da natureza nunca é um *processo imediato* no qual o sujeito desempenha o papel de simples espelho do objeto, mas um processo no qual *categorias sociais* determinadas, aquelas do sujeito, têm o seu lugar. A este propósito, ele citava uma carta de Marx a Engels. Darwin teria encontrado, dizia Marx, no mundo dos vegetais e dos animais, a sociedade inglesa do seu tempo, com sua divisão do trabalho, sua concorrência e sua “luta pela existência” de tipo maltusiano; era o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes ou o *reino animal do espírito*, descrito por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, com a diferença de que em Darwin o reino animal representava a sociedade burguesa². Por mais sugestiva e agradável que tenha sido a afirmação de Marx, a utilização que Lukács fazia dela não era menos contestável. O *conteúdo de verdade* da teoria darwiniana da seleção natural era um dado objetivo, que se impunha ao sujeito epistêmico como uma lei da natureza, inteiramente indiferente ao surgimento da sociedade humana em geral e à sociedade burguesa em particular (esta verdade tinha um caráter “desantropomorfisador”, diria o Lukács tardio). Acontece que a presença de um *horizonte categorial* determinado, inscrição da realidade sócio-histórica no interior do sujeito, joga um papel na apreensão da natureza (as categorias constitutivas da sociedade burguesa inglesa na visão darwinista da natureza), mas daí a afirmar, como fazia Lukács, que as leis estabelecidas pelas ciências da natureza, no início da era moderna, não são mais do que uma projeção

² Georg Lukács, *Chvostismus und Dialektik*. p. 52.

sobre a natureza da racionalização capitalista, há uma distância que não pode ser ultrapassada.

Mas é claro que a essência da questão em debate não era epistemológica. E é bom lembrar, neste contexto, que em suas posteriores tomadas de posição, às vezes muito críticas em relação ao seu livro de juventude *História e consciência de classe*, Lukács insistia sempre naquilo que lhe aparecia como um plano cheio de conseqüências: a redução do marxismo a uma *Sozialphilosophie*, a uma filosofia da sociedade, e portanto uma minimização indevida da reflexão sobre a natureza (a negação da existência de uma “dialética da natureza” era sempre evocada como principal ilustração deste erro).

Esta obstinação em acentuar o problema da *natureza* e de uma filosofia da natureza, quando se concorda de modo geral que o caráter inovador do pensamento de Marx refere-se à sociedade e à teoria do ser social, poderia espantar. Mas a resposta a estas questões leva ao coração do debate sobre a ontologia do sujeito. O Lukács de *História e consciência de classe* desconfiava profundamente do sujeito como espelho do mundo, idéia calcada na epistemologia das ciências da natureza, já que ela lhe parecia uma recaída no caráter contemplativo do sujeito, não podendo dar conta da sua inventividade e da sua criatividade revolucionária. Daí sua recusa em aceitar a tese de Engels (que tinha citado a “experimentação e a indústria” como exemplos representativos da práxis) e sobretudo o interdito oposto à tese do mesmo Engels, segundo a qual os sucessos técnicos na ação sobre a natureza (por exemplo, a fabricação da alizarina) constituiriam, por eles mesmos, a melhor refutação da tese kantiana da impossibilidade de conhecer a “coisa-em-si”. Lukács tinha uma outra idéia da *práxis*, que lhe parecia inteiramente incompatível com o pragmatismo estreito. O que lhe repugnava especialmente nos exemplos dados por Engels era a redução do sujeito ao papel de autoconhecimento do objeto, era a ocultação da emergência das virtualidades específicas do sujeito, das quais a práxis revolucionária lhe aparecia como a melhor ilustração. Seus adversários, Rudas e Deborine, não deixavam de acusá-lo de idealismo, explorando ruidosamente, como guardiães da ortodoxia, sobretudo as infidelidades em relação ao pensamento de Engels. Mas, no seu texto de resposta, redigido, lembremo-nos, em 1925-26, Lukács defendia suas posições, argumentando que não é possível fazer justiça ao caráter não contemplativo do materialismo de Marx enquanto se colocarem como *práxis* condutas nas quais o sujeito apenas se curva ante as formas do objeto. Sua inquietação visava a “reificação” do sujeito; supõe-se que ele desconfiava que as teses acima mencionadas levavam água ao moinho do “cientificismo” e do “positivismo” da social-democracia da época.

Mais tarde, no seu prefácio de 1967, Lukács iria propor uma reconsideração do conjunto de sua posição, formulando juízos nuançados sobre cada um dos pontos em questão. Aí o filósofo procedia de fato a uma reconstrução de seu

percurso político e filosófico, indicando claramente quais eram, segundo ele, os méritos e os erros do livro.

Mas no correr dos anos, *História e consciência de classe* suscitou tantas discussões e controvérsias que não podemos deixar de nos interrogar sobre a tumultuada posteridade do livro; sem dúvida, a “virada ontológica” interveio no pensamento do autor, como o demonstram suas últimas obras, e sobretudo a *Ontologia do ser social*, o *terminus ad quem* de sua reflexão sobre os fundamentos do marxismo, têm um peso especial.

Maurice Merleau-Ponty, entre tantos outros, iria fazer o elogio, em *As Aventuras da Dialética*, do autor de *História e consciência de classe*, justamente pela energia com a qual ele teria valorizado a irredutibilidade da práxis em relação ao puro saber teórico, a força da emergência do sujeito e sua capacidade de transgredir o dado em relação a todo determinismo e todo cálculo. “A *Stimmung* de Lukács, e, acreditamos nós, do marxismo – escrevia Merleau-Ponty concluindo seu capítulo sobre o marxismo ‘ocidental’ do seu livro – é pois a convicção de estar, não na verdade, mas no limiar da verdade, que está bem próxima, apontada por todo o passado e todo o presente, e a uma distância infinita de um futuro que está por ser feito”³. Mais tarde, Cornelius Castoriadis, em *A instituição imaginária da sociedade*, mas também Guy Debord, em *A sociedade do espetáculo*, iriam tomar o mesmo caminho. Cornelius Castoriadis, que apesar das reservas expressas muitas vezes em seu livro (e sobre as quais seria preciso retornar um dia), se inspirou muito em Lukács (suas teses sobre a historicidade das categorias do ser social ou sobre a livre criatividade da ação revolucionária, por exemplo, têm a ver com esta inspiração) acentua “a profundidade e o rigor”⁴ de certas análises de Lukács, que ele considera um dos marxistas mais originais; mas o elogio se refere apenas ao jovem autor de *História e consciência de classe* e deixa de lado a obra da maturidade.

Lukács levou um tempo para reconsiderar algumas teses do seu livro, *História e consciência de classe*. O texto recentemente descoberto mostra que em 1925-26 ele ainda continuava nas suas antigas posições (embora nuançando algumas delas, por exemplo, sobre a dialética da natureza, cuja existência ele não mais contestava). Sua evolução filosófica posterior, no entanto, foi de encontro a um muro de hostilidade, de desconfiança e de incompreensão por parte de muitos admiradores de seu primeiro livro marxista, como o mostra o exemplo muito claro de Maurice Merleau-Ponty, antes citado. Mas o percurso filosófico de Lukács adquire todo o seu relevo se o comparamos justamente com o de seus antigos admiradores. Se Merleau-Ponty e Cornelius Castoriadis

³ Maurice Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris. p.82.

⁴ Cornelius Castoriadis. *L’institution imaginaire de la société*. Paris, Le Seuil, 1975. p. 45, 49 e 94.

se distanciaram progressivamente do pensamento de Marx, até chegar a questionar os seus fundamentos filosóficos, é porque este lhes pareceu atravessado (de modo particular na maioria dos seus sucessores) por aporias, dentre as quais aquela entre a forte valorização da práxis e a vontade doutrinária de sistema (a ambição de erigir um conjunto de categorias capazes de abarcar a totalidade do real) não era a menos importante. Lukács seguiu o caminho oposto, propondo-se a cavar em profundidade as implicações filosóficas das teses de Marx até fazer aparecer os lineamentos de uma verdadeira ontologia do ser social. A particularidade de sua posição está em que ele não pretendia renegar as aquisições válidas de seu livro *História e consciência de classe* (o anti-naturalismo fundamental na interpretação do ser social, a poderosa revalorização da dialética hegeliana, o agudo sentido de historicidade das categorias, a irreduzibilidade da práxis etc.), ao mesmo tempo em que rearticulava o conjunto destas categorias sobre um fundamento que lhe parecia mais sólido e mais rigoroso, aquele da ontologia como pensamento do ser e de suas categorias.

A aposta era audaciosa. Tomemos um exemplo. Lukács não parecia de modo nenhum pensar que o “práxis-centrismo” de Marx, que deveria servir de base para um pensamento da subjetividade viva e da interatividade criadora, estaria em contradição com o seu programa de construir um saber de tipo científico, cujo corolário só poderia ser a hegemonia de uma razão tecnicista (é mais ou menos a objeção fundamental de Merleau-Ponty ao pensamento de Marx, retomada com mais força ainda por Castoriadis). É interessante observar que Merleau-Ponty expressava esta objeção apoiando-se na dicotomia entre práxis e pensamento contemplativo formulada por Lukács em *História e consciência de classe*: “Apresentando-se como o reflexo daquilo que é, do processo histórico em si, o socialismo científico põe em primeiro plano o conhecimento que as *Teses sobre Feuerbach* punham em segundo plano, ele toma a postura de um saber absoluto, e ao mesmo tempo se autoriza a extrair da história, pela violência, um sentido que está lá, mas profundamente escondido. A mistura de objetivismo e subjetivismo extremos, um sustentando constantemente o outro, que define o bolchevismo, já está em Marx quando este admite que a revolução já está presente antes de ser reconhecida”⁵. Lukács certamente não pensava que sua fidelidade ao pensamento dialético era incompatível com sua conversão ao materialismo ontológico (cujo corolário gnosiológico era a teoria da *mimesis* ou do reflexo) ou que aceitando seguir Marx em seu “realismo ingênuo” (do qual o socialismo científico teria sido a expressão sociológica), teria recaído, segundo a expressão de Merleau-Ponty, em uma “gnosiologia pré-hegeliana e mesmo pré-kantiana”⁶.

⁵ Merleau-Ponty, op. cit., p.128.

⁶ Idem, ibidem, p.93.

O interesse do Lukács da maturidade por uma ontologia da natureza, como preparação à construção de uma ontologia do ser social, ficou muito incompreendido. Para ele, não se tratava de uma redução da sociedade ao status de uma “segunda natureza”, e portanto de uma “naturalização” da sociedade, mas, pelo contrário, de definir sua heterogeneidade qualitativa. Identificando na *teleologische Setzung* (posição teleológica) o “fenômeno originário” e o germe inicial da vida social (sendo o trabalho a primeira expressão disto), ele conservava a idéia da preeminência da práxis como célula geradora da sociedade. A novidade em relação às posições expressas em *História e consciência de classe* era o fato de levar em conta a *causalidade* como fundamento ontológico da práxis, a demonstração de que não havia atividade finalista sem a apropriação das redes causais objetivas.

Merleau-Ponty estava convencido de que a virada de Lukács em direção ao “realismo” ontológico comprometia seu pensamento dialético, que suas concessões ao “naturalismo” filosófico (por exemplo, a aceitação de uma “dialética da natureza” ou de uma “dialética objetiva”) entravam em contradição com a teoria viva da subjetividade desenvolvida em *História e consciência de classe*⁷. De fato, Lukács recusava-se a se deixar encerrar dentro do dilema do “naturalismo” e do “sociocentrismo”: consciência-epifenômeno ou consciência criadora. Colocando o acento na autonomia ontológica da natureza, ele se propunha a ancorar solidamente a gênese das aptidões e das faculdades humanas na interação viva entre a multiplicidade das propriedades da natureza, e portanto, a propor uma interpretação genético-ontológica do devir do ser humano, e não a dissolver a especificidade deste no “naturalismo”. A aceitação da “dialética da natureza” (contestada em *História e consciência de classe*) não pretendia ocultar a especificidade da dialética social, mas mostrar a mistura *sui generis* de continuidade e descontinuidade que existia entre eles, a identificar na primeira os elementos de uma “pré-história” da segunda.

Pode-se dizer que a ontologia do ser social proposta por Lukács representa, em relação à antinomia construída por Merleau-Ponty, um *tertium datur* entre o objetivismo do “leninismo filosófico” e um pensamento dialético vivo (que faz justiça aos paradoxos e às ambigüidades da subjetividade), entre o marxismo do *Pravda* e o *marxismo ocidental*, do qual *História e consciência de classe* teria sido uma das obras fundadoras.

Posterior dois ou três anos à publicação de *História e consciência de classe*, o texto recentemente descoberto tem sobretudo um valor documental, que ilustra o caminhar do pensador em direção a uma interpretação convincente do pensamento filosófico de Marx; é uma etapa de seu longo percurso para se

⁷ Idem, *ibidem*, p. 101.

apropriar do marxismo. Alguns anos mais tarde, no começo dos anos trinta, após a descoberta dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, o filósofo ia fazer uma nova refundação de sua interpretação de Marx, liberada do que ele considerava serem os erros maiores do período anterior (ao qual, claro, também pertence o texto em questão), interpretação que iria desembocar três décadas mais tarde na elaboração da *Ontologia do ser social*.

Como elo de uma longa cadeia, o texto de 1925-26 aparece recheado de teses discutíveis (essencialmente as mesmas de *História e consciência de classe*), de aproximações e de tateios, mas também impregnado de uma poderosa inspiração dialética, que era o que chocava precisamente os guardiães do cientificismo e do determinismo da ortodoxia marxista da época. Se seus adversários o acusavam de “idealismo” e de “subjetivismo” ou de “agnosticismo”, era exatamente porque ele pretendia conceder um lugar importante à criatividade e ao poder de invenção do sujeito no devir histórico, era porque ele sublinhava com força a preeminência da *totalidade* sobre as análises setoriais ou parciais, rejeitando vigorosamente a assimilação do pensamento de Marx a uma “sociologia” de tipo positivista, era porque defendia um historicismo radical, contra toda interpretação *naturalista* da vida social. Se, por outro lado, as críticas de Deborine, por exemplo, apontavam fraquezas reais do livro, era porque na época, como já o dissemos, Lukács ainda não tinha uma consciência clara do peso da natureza no intercâmbio orgânico com a sociedade, e portanto do papel fundador do trabalho na construção do ser social.

As críticas de Rudas e Deborine são um exemplo dos obstáculos que um movimento político cada vez mais invadido pelo sectarismo e pelo dogmatismo levantava no caminho de um pensador que procurava desenvolver uma reflexão filosófica autônoma. O próprio caráter extremamente datado do texto de Lukács não deixa de ter relação com esta situação; embora defendendo suas mais inovadoras idéias, o filósofo entrava no jogo imposto pelo contexto político da época. Não esqueçamos que a pretexto de discutir as “heresias” das quais Lukács era culpado em relação ao materialismo (de fato um determinismo cientificista redutor e simplista), o texto de Rudas, por exemplo, no qual cada frase era uma denúncia do pensador “eclético”, “místico” e dependente dos filósofos “burgueses” como Max Weber, Rickert ou Simmel, visava mostrar que Lukács era um filósofo pouco confiável para representar o pensamento marxista no interior do movimento comunista. Zinozief, por outro lado, lançando o anátema sobre o livro em seu discurso diante da Internacional Comunista, em 19 de junho de 1924, apoiava-se explicitamente em uma carta de Rudas. Este tinha abandonado a fração da qual fazia parte, com Lukács, no Partido Comunista Húngaro, com o pretexto de recusar-se a caucionar a disso-

lução do marxismo levada a efeito por seu antigo companheiro de luta. (Deste modo, Rudas passava com armas e bagagens para o campo de Bela Kun, adversário tenaz de Lukács e que se beneficiava da proteção de Zinozjev). Deste modo são revelados os subterrâneos políticos daquilo que à superfície aparecia como uma controvérsia filosófica sobre os princípios fundadores do marxismo.

Lukács, por sua vez, no seu texto de resposta (que, relembro, nunca foi publicado) contra-atacava seus adversários, apontando, por exemplo, no extremamente ortodoxo Rudas a existência de um *kantismo* larvar, fonte de sua obstrução à idéia hegeliana de totalidade; ou estabelecendo uma conexão entre o “naturalismo” filosófico de Deborine em sua interpretação monolítica do pensamento de Marx e seu antigo “menchevismo”, isto é, sua incapacidade de fazer justiça à criatividade do sujeito revolucionário.

Mas, falando do caráter datado do texto de Lukács, também pensamos em seu conteúdo filosófico propriamente dito. Como já o mencionamos, o isomorfismo estabelecido em *História e consciência de classe* entre o pensamento kantiano e o pensamento calculador e instrumental parece-nos uma tese bastante contestável na medida em que o pensamento kantiano não se deixa reduzir ao esquema sociológico da racionalidade burguesa (o alcance da teoria kantiana do conhecimento excede em muito o horizonte da racionalidade instrumental). A idéia de que a dualidade kantiana entre os “fenômenos” e a “coisa-em-si”, entre o mundo fenomenal e o mundo numenal, seria abolida pelo surgimento da consciência revolucionária de uma classe (o proletariado) capaz de abarcar a *totalidade* da realidade, nos parece também um fantasma filosófico. O filósofo se apoiava, com razão, nas críticas formuladas por Hegel à tese kantiana da “coisa-em-si”, mas atribuindo ao proletariado a vocação de encarnar na história a identidade entre o sujeito e o objeto, ele realizava, como o diria mais tarde, de modo autocrítico, uma “superhegelianização” de Hegel (*ein Überhegeln Hegels*). O problema metafísico da “coisa-em-si” não pode ser resolvido em termos sociológicos, evocando uma classe capaz de superar todas as barreiras na aproximação cognitiva do real. Trata-se de apresentar uma argumentação estritamente filosófica, de caráter ontológico e epistemológico, tarefa da qual o próprio Lukács iria se encarregar em seu período de maturidade.

História e consciência de classe, apesar de seus limites e de certas teses contestáveis (ou, por aparente paradoxo, muitas vezes graças a essas teses), teve uma profunda influência sobre a esquerda intelectual da época. Walter Benjamin, entre os primeiros, reconhece nas suas cartas de 1924-25 a sedução exercida sobre ele por esta obra. Ele também se mostra aí muito interessado nas críticas da ortodoxia comunista (ele tinha levado consigo para Paris os textos de Rudas e Deborine como se comprova por uma carta enviada em

1926 a Scholem). Ainda alguns anos mais tarde, em 1929, em um resumo muito elogioso, ele evocava a polêmica desencadeada “pelas instâncias do Partido Comunista” aproveitando para sublinhar o caráter filosófico do livro⁸. Adorno também parecia nesta época cativado por Lukács; em uma carta a Alban Berg, de junho de 1925, declarava que o autor de *História e consciência de classe* tinha exercido sobre ele, do ponto de vista intelectual, uma influência mais profunda do que qualquer outra filosofia⁹. De modo aparentemente surpreendente, Siegfried Kracauer se mostrava disposto a dar razão aos adversários comunistas de Lukács (“Rudas e Deborine, por mais limitados que sejam, têm inconscientemente muita razão contra Lukács” – escrevia ele em maio de 1926 a Ernst Bloch), enquanto seu correspondente tomava partido de maneira exaltada por Lukács. Em sua resposta a Kracauer, Ernst Bloch dizia que as profundezas do livro ficavam inacessíveis ao materialismo limitado destes “críticos subalternos”¹⁰. Indignado com o hegelianismo impenitente de Lukács, Kracauer, que na época se sentia mais próximo do materialismo francês de Helvetius e de Holbach ou do empirismo de Locke, desejava uma refundação do marxismo nesta base (a idéia de “totalidade” de Lukács lhe parecia uma construção especulativa, e considerava sua tese sobre o “conjunto da personalidade” – *Gesamtpersönlichkeit* – reacionária!), enquanto Bloch defendia com ardor justamente a poderosa reatualização de Hegel. Herbert Marcuse, por sua vez, em seus primeiros textos, publicados no final dos anos vinte, julgava o livro inovador, e denunciava o caráter “primitivo” das acusações apresentadas sob o título de “metafísica”¹¹.

A posteridade de *História e consciência de classe* conheceu um novo episódio importante com a eclosão do pensamento de Jürgen Habermas, filósofo que pertence à segunda geração da Escola de Frankfurt e que nunca deixou de sublinhar o que deve a esta obra de Lukács. Para isto basta lembrar do grande capítulo que ele consagra àquilo que chama de “o marxismo weberiano” em seu livro *Teoria do agir comunicativo*. Encontramos aí longos desenvolvi-

⁸ Walter Benjamin. “Bücher die lebendig geblieben sind”. In: *Die literarische Welt*, 1929, nº 20, p.6. Carta de Benjamin a Scholem, de 5.4.1926, em Walter Benjamin. *Gesammelte Briefe*, Bd. III, 1925-1930, 1997, Suhrkamp. p.132-135.

⁹ Theodor W. Adorno. *Alban Berg Briefwechsel 1925-1935*. Hrsg. Von Henri Lonitz, Suhrkamp, 1997. p. 17-18.

¹⁰ Cf. Ernst Bloch. *Briefe*, Frankfurt, SuhrKamp, p. 272-285, Kracauer faz referência em sua carta de 29 de junho de 1926, p. 282, não somente às críticas de Rudas e Deborine, mas afirma esperar a resposta de Lukács, da qual tinha ouvido falar (por Adorno?).

¹¹ Herbert Marcuse. “Zum Problem der Dialektik”. In: *Die Gesellschaft*. 1930. nº 2, p. 15-30, e reproduzido na coletânea publicada em 1981 pelos Arquivos Lukács de Budapest *Filozófia Figyelő* *Enkönyve*, v. 3, p. 174-194. Cf. em especial p. 193.

mentos sobre o pensamento lukacsiano da reificação, na qual o autor vê o cerne do “marxismo ocidental” (a fórmula é emprestada de Merleau-Ponty), o fundamento da obra de Adorno, da crítica da razão instrumental em Horkheimer e de seu próprio pensamento.

Não temos aqui a possibilidade de aprofundar a questão das relações entre a filosofia de Habermas e o pensamento do jovem Lukács (segundo o testemunho do próprio Habermas, são muito estreitas). Contentar-nos-emos, à guisa de conclusão, em levantar um só problema, dizendo respeito muito mais à evolução filosófica profundamente divergente dos dois pensadores. Trata-se essencialmente de comparar a “virada ontológica” feita pelo pensamento de Lukács, e concretizada em sua grande *Ontologia do ser social*, com aquilo que poderíamos chamar de “virada comunicacional”, feita pelo pensamento de Habermas, que decidiu substituir o “paradigma do trabalho” pelo “paradigma da comunicação” como fundamento de sua filosofia social.

Habermas consagra longas análises, em sua *Teoria do agir comunicativo*, à multiplicidade dos constrangimentos que pesam sobre os indivíduos nas sociedades do capitalismo avançado, e para isso se apóia na crítica lukacsiana da “reificação”. Mas Lukács lhe serve apenas de ponto de partida (um Lukács lido através da crítica weberiana da “racionalização capitalista”), para suas próprias análises, poderosas e originais, sobre os mecanismos de assujeitamento dos indivíduos às forças heterônomas, quer se trate de “meios reguladores”, do dinheiro ou do poder, ou de uma expansão da “forma jurídica” das relações sociais. Descrevendo o que ele chama de “colonização do mundo vivido” pelas forças heterônomas do “sistema” (ou segundo uma outra fórmula, “a disjunção entre sistema e mundo vivido”), Habermas julga necessário tomar distância de Marx, mas também de Lukács. Parece-lhe que formas de racionalização do mundo vivido na modernidade já não podem ser explicadas apenas em termos de relações de classe. Buscando identificar “uma nova espécie de efeitos de reificação, não específicos de classes sociais”¹², Habermas abandona o conceito de “consciência de classe”, que tinha um papel tão importante em Marx e em Lukács. “Diante de uma oposição de classe pacificada pelo Estado social e diante de uma estrutura de classe que se tornou invisível, a teoria da consciência de classe perde sua base empírica. Ela não pode mais ser aplicada numa sociedade onde os mundos vividos estritamente específicos das classes sociais são cada vez menos identificáveis”¹³. Habermas pretende, portanto, abandonar o conceito de “consciência de classe”, que não pode mais definir as contradições do mundo moderno (e ele lembra que Horkheimer e

¹² Jürgen Habermas. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, 1987. v. 2, p. 384.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 387.

Adorno já o tinham abandonado). O modelo de inteligibilidade da modernidade que ele propõe será muito mais a contradição entre os imperativos do “sistema” e os do “mundo vivido”, entre as exigências da “razão funcionalista” e as da intercompreensão viva dos indivíduos. A “autonomia do mundo vivido” não se deixaria definir em termos de racionalidade instrumental ou teleológica, mas somente em termos de racionalidade comunicacional, cujo único depositário autêntico é a linguagem.

Comparando a teoria lukacsiana da vida social, tal como é desenvolvida em sua *Ontologia do ser social*, e aquela de Habermas, exposta na *Teoria do agir comunicativo*, percebemos que, apesar das profundas diferenças, e até da oposição que existe entre suas abordagens filosóficas, há uma certa convergência. Esta convergência, que se refere à finalidade última atribuída ao processo de reprodução da sociedade moderna, deve-se justamente ao fato de que Habermas busca sua inspiração na crítica lukacsiana da reificação: o conceito de “vida intacta” (*unversehrtes Leben*) ou de vida não pervertida pelas forças colonizadoras do sistema encontra assim a exigência lukacsiana de uma vida não manipulada e não alienada (*nichtentfremdetes Leben*) expressa com força no capítulo final da *Ontologia*. É claro que sabemos que para formular os conceitos de “intersubjetividade viva”, de “reprodução simbólica do mundo vivido” ou de vida “não mutilada” (*nicht-verfehltes Leben*), Habermas preconiza o abandono da filosofia clássica do sujeito (compartilhada, segundo ele, por Kant, Marx, Lukács e até Adorno) e busca pontos de apoio de preferência no pragmatismo americano e na moderna filosofia da linguagem, enquanto Lukács permanece fiel ao conceito marxiano de *gênero humano* (*Gattungsmässigkeit*) e propõe uma distinção entre o gênero humano-em-si e o gênero humano-para-si. O *aggiornamento* realizado por Habermas será mais convincente que a filosofia marxista do sujeito desenvolvida por Lukács em sua *Ontologia do ser social*, e suas distinções entre objetivação, exteriorização, reificação, alienação, existência particular e existência genérica?

Habermas quer substituir o paradigma da racionalidade teleológica pelo da racionalidade comunicacional, abandonando a concepção hegeliana e marxiana do sujeito¹⁴. Lukács, pelo contrário, acreditava ser possível fundar uma ontologia do ser social na idéia de racionalidade teleológica, e mostrava como as formas mais evoluídas e mais sutis da intersubjetividade se desenvolvem a partir do processo de produção e de reprodução da vida social. Sempre fiel a Marx, Lukács, falando das contra-forças e contra-tendências que se desenvolvem no interior da racionalidade capitalista, exige uma reformulação

¹⁴ Cf. Jürgen Habermas. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, 1985. p. 244. Segundo Habermas, a concepção hegeliano-marxiana estaria baseada nas idéias de exteriorização (*Entäusserung*) e de reapropriação das forças essenciais do homem.

do conceito de “consciência de classe”, para adaptá-lo às mudanças acontecidas nas sociedades evoluídas do capitalismo contemporâneo, em vez do seu abandono¹⁵. O velho filósofo, que há muito tempo deixou para trás o “messianismo sectário”, presente ainda em *História e consciência de classe*, exigia o desenvolvimento de uma consciência anticapitalista a partir do tecido muito diferenciado e muito heterogêneo das sociedades modernas, lamentando no fim da sua vida a ausência de uma verdadeira análise marxista destas estruturas novas. Pode-se, portanto, dizer, sem subestimar o alcance inovador das análises de Jürgen Habermas, que o pensamento da “velha esquerda” simbolizada pela obra de Lukács está longe de ter perdido a sua vitalidade e esgotado suas potencialidades. A “época metafísica” da esquerda, denominação com a qual são designados ironicamente aqueles que sempre se apóiam nas categorias filosóficas e sociológicas de Marx para pensar as sociedades modernas, pode reservar surpresas aos espíritos que têm pressa de enterrá-la.

¹⁵ Cf. a carta de Lukács, de 20 de julho de 1970, a István Mészáros, publicada no livro *Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein*, editado por István Mészáros. List Verlag, München, 1972. p. 7.