

## LUKÁCS E A SOCIOLOGIA

As especificações entre o marxismo e a sociologia parecem constituir, no interior mesmo de um duplice processo de crise (a crise do movimento comunista internacional e a crise das ciências sociais particulares), o núcleo de uma tematização cujas implicações transcendem os parâmetros puramente teóricos e cuja relevância pode adquirir um sentido sócio-político dos mais efetivos.

61

O problema colocado por estas relações específicas — que são, ao nível da realidade sócio-cultural, incontestáveis — propõe o debate na instância da metodologia e da perspectiva da eficácia histórica, envolvendo necessariamente o estatuto de cientificidade das operações analíticas. Assim, torna-se antologicamente risível a postura da ciência oficial, que visualiza a contribuição sociológica de Marx como um simples “determinismo econômico” <sup>(1)</sup> e, progressivamente, cometimentos como o *Colóquio de Cerisy* afirmam-se como vias mais objetivas para o encaminhamento da questão <sup>(2)</sup>.

Ora, a verdade é que a investigação sistemática daquelas relações demanda um esforço crítico capaz de aprender não somente os modelos de gnose social desenvolvidos pela teoria marxista (em suas vertentes alternativas) e pela reflexão sociológica (em suas várias modalidades), bem como a função social por elas desempenhada e suas possíveis mútuas interferências. Mais do que isto, coloca-se a urgência de pesquisar, concretamente, o complexo sócio-cultural de que derivam, marxismo e sociologia, como respostas à problemática macroscópica posta pela sociedade capitalista.

No atual estágio das pesquisas, sabe-se que este projeto é tarefa coletiva de cientistas sociais, filósofos e historiadores; tarefa tão árdua quanto

1. N. Timasheff, *Sociological theory (its nature and growth)*, New York, Random, House, 1955. Neste alentado volume, menos de três páginas são dedicadas a Marx!

2. Entre 14 e 21 de setembro de 1968, o conselho de redação da revista parisiense *L'homme e la société* (editada pela *Anthropos*) organizou em Cerisy-la-Salle um colóquio centrado nas relações entre Marx e a sociologia. O número 10 da revista (outubro-novembro-dezembro de 1968) publicou as intervenções efetuadas no encontro.

inadiável e que, no entanto, mal se inicia por agora. Talvez seja útil, portanto, o trabalho prévio que, incidindo sobre momentos determinados do processo global, possa oferecer um material joeirado que balize o tratamento ulterior sistemático a que deverá ser submetida a totalidade do fenômeno.

Nesta ótica, deve ser privilegiado o estudo do posicionamento de Georg Lukács, quer pelo fato de ele encarar o rigor da ortodoxia metodológica marxista, quer pela razão de ele ter polarizado, em tomo de suas proposições, positiva ou negativamente, os segmentos mais significativos do pensamento contestador europeu.

*Não pretendendo mais que sugerir às bases para esta análise*, o presente ensaio requer-se uma abordagem introdutória que, enfocando as relações de Lukács para com a sociologia, não deixe de mão os mínimos graus da rigorosidade crítica.

62

### LUKÁCS E O MARXISMO

Não cabe aqui o esboço da biografia intelectual de Georg Lukács (Budapeste, 1885-1971) (3). Importa apenas retomar o essencial de sua evolução, com vistas à compreensão da gênese e do desenvolvimento da sua concepção do marxismo.

O complexo trajeto de Lukács, arrancando do neokantismo de Heidegger (a “escola do sudoeste alemão”, onde pontificavam Windelband e Rickert, oposta à “escola de Marburgo”, liderada por Cohen e Nathorp) e alcançando o marxismo pela via de um peculiar hegelianismo, foi objeto de inúmeras interpretações.

Segundo Ludz, ele comporta cinco etapas: a primeira (1907-1912) é assinalada pela influência do neoplatonismo, da “filosofia da vida” e do

3. Apesar dos tratamentos diferentes que deram às idéias de Lukács, entre nós, pensadores como Antônio Cândido, José Guilherme Merquior, Guerreiro Ramos, Nelson Werneck Sodré, Wamireh Chacon, Roberto Schwarz, entre outros, a verdade é que as referências mais importantes, no Brasil, se esgotam nos textos de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Além dos vários ensaios, já traduzidos, de Lucien Goldmann, há a consultar, em português, apenas dois livros: o de Francisco Posada, *Lukács, Brecht e a situação atual do realismo socialista* (Rio de Janeiro, ed. Paz e Terra, 1970) e a lamentável obra de G. Lichtheim, *As idéias de Lukács* (S. Paulo, ed. Cultrix, 1973). Dentre a numerosa bibliografia estrangeira, ressalte-se: H. Arvon, *Lukács* (Paris, éd. Seghers, 1968); E. Bahr, *La pensée de Lukács* (Toulouse, éd. Privat, 1972); G. H. R. Parkinson, org., *Georg Lukács: the man, his work and his ideas* (London, ed. Weidenfeld and Nicolson, 1970; há edição espanhola: Barcelona-México, ed. Grijalbo, 1973); G. E. Rusconi, *Teoria crítica de la sociedad* (Barcelona, ed. Martínez Roca, 1969); Helga Gallas, *Marxistische literaturtheorie* (Newvied, ed. Luchterhand, 1971); L. Goldmann, *Lukács et Heidegger* (Paris, éd. Denoël-Gonthier, 1973). Como exemplo modelar do obscurantismo da esquerda, consulte-se Vv. Aa., *Georg Lukács und der revisionismus* (Berlim, ed. Aufbau, 1960).

neokantismo; a segunda (1914-1926) mostra-se marcada pelo neo-hegelianismo; a terceira (1926-1933) coincide com a derrota de suas *Teses de Blum* (4) e com o início de seu exílio na URSS; a quarta (1933-1953) se singulariza pela adoção da perspectiva leninista; a quinta e última (cujo marco se localiza na rebelião húngara de 1956) indicaria uma flagrante crítica ao estalinismo (5).

Goldmann, escrevendo ainda na década de 50, propõe uma seriação mais simples — a evolução de Lukács compreenderia três períodos: 1.º) “pré-marxista”, tipicamente kantiano; 2.º) “marxista revolucionário”, cuja obra-mestra é *História e Consciência de Classe*; 3.º) “estalinista”, iniciado em 1938 (6).

Uma aproximação mais adequada à questão — e que foi esboçada por Parkinson (7) — deve partir do artigo autobiográfico publicado por Lukács na *Internationale Literatur*, em 1933 (8). Neste texto, intitulado *Meu Caminho até Marx*, o pensador húngaro indica que o trânsito que realizou, do neokantismo ao neo-hegelianismo (ou, em suas palavras, do “idealismo subjetivo” ao “idealismo objetivo”), tem por marco a crise aberta pela Primeira Guerra Mundial: foi o neo-hegelianismo que lhe forneceu a chave para uma nova leitura de Marx, fortemente “esquerdista”, e da qual resultaram a sua adesão ao Partido Comunista Húngaro (dezembro de 1918) e o livro “renegado” *História e Consciência de Classe*. A militância na clandestinidade e o exílio conduziram-no a uma autocrítica, e o estudo da obra de Lênin terminou por levá-lo à aceitação integral dos materialismos dialético e histórico, consubstanciados nas obras dos clássicos (Marx, Engels e Lênin).

É tomando-se por base este texto e indicações implícitas ou claras, pessoais ou de analistas qualificados, em obras, prefácios e entrevistas, que me parece possível compreender a evolução de Lukács segundo o esquema abaixo:

a) *período neokantiano* (1907-1914): marcado pela influência de Simmel, Weber e da “escola do sudoeste alemão”; a produção lukacsiana se volta para a análise das formas culturais, especialmente o teatro e a poesia, bem como para reações anímicas niilistas;

4. “Blum era o pseudônimo de Lukács na luta clandestina do PC da Hungria. Nestas *Teses* [apresentadas em 1929— J. P. N.] ele antecipava os princípios da Frente Popular, que só viriam a se tornar política oficial do movimento comunista internacional em 1935, quando do VII Congresso do Cominter” (Carlos Nelson Coutinho, introdução a *Realismo crítico hoje*, Brasília, ed. Coordenada, 1969, p. 9).

5. Cfr. o prólogo de *Sociologia de la literatura*, Barcelona, ed. Península, 1968. Ludz refere-se a uma provável “sexta fase”, iniciada por volta de 1962, mas não se detém sobre ela.

6. Cfr. Vv. Aa., *Sociologia da literatura*, Lisboa, ed. Estampa, 1972, p. 113 e ss.

7. Cfr. a introdução à obra *Georg Lukács, the man...*, citada na nota 3.

8. E republicado em Vv. Aa., *El joven Lukács*, Córdoba, ed. Cuadernos de Pasado y Presente, 1970 (n.º 16).

63

b) *período pré-marxista* (1914-1918): rompimento com o período anterior, sob o signo de Hegel, com a assunção da lógica dialética; a preocupação esteticista cede lugar à historicização de categorias estéticas;

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

*primeira fase* (1919-1923): adoção do marxismo sob a forma de historicismo abstrato, embasando um voluntarismo revolucionário fortemente assimilado de Rosa Luxemburgo;

*segunda fase* (1924-1933): da condenação de *História e Consciência de Classe*, passando pela apresentação das *Teses de Blum*, ao exílio na URSS e ao estudo do leninismo; a reflexão lukacsiana sofre uma paragem ao nível filosófico, inflexionando-se ao sentido da crítica literária;

*terceira fase* (1933-1945): etapa de permanência na URSS, lutas intrapartidárias e mobilização total contra o nazi-fascismo; os trabalhos de Lukács centram-se sobre arte e literatura, embora, secretamente, prepare os materiais que constituirão sua obra sobre Hegel (9).

*quarta fase* (1945-1956): do retorno a Budapeste à participação no Levante de Outubro; etapa de vasta publicação referente à literatura e a problemas filosóficos, bem como de crítica oblíqua ao estalinismo;

*quinta fase* (1956-1971): última etapa de sua aventura intelectual, centra-se na elaboração sistemática da sua *Estética*, na produção avulsa de crítica literária e política e na constituição da sua *Ontologia do Ser Social* (10).

A complicada e tortuosa evolução de Lukács (11), quando tomada episodicamente, conduz a repúdios extremamente contraditórios, ainda que efetuados em nome do marxismo: ora “intelectual de extração burguesa”, ora “filósofo do estalinismo”, ora “dogmático”, ora “revisionista”, Lukács foi, neste século, o alvo predileto dos ataques das facções engendradas pelos descaminhos da Revolução. Mas o fato mesmo de não haver um só pensador significativo da Esquerda que não haja dialogado, positiva ou negativamente, com a sua obra — de Korsch a Adorno, de Brecht a Bloch, de Revai a Althusser, de Sartre a Lefebvre, de Cases a Kofler — atesta a fecundidade do seu contributo.

O essencial, no estudo desta evolução, é ressaltar que as rupturas ftela existentes são intrinsecamente dialéticas, no sentido de constituírem superações com conservações. No correr de sua longa atividade intelectual,

9. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, só publicado no pós-guerra.

10. Cujas publicações ainda estão em curso e, portanto, só será levada em conta, aqui, pelas referências a ela feitas em entrevistas, sobretudo as coligidas em Vv. Aa., *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro, ed. Paz e Terra, 1969.

11. Que há de ser empobrecida por qualquer esquema expositivo. O que apresenta aqui é certamente passível de críticas e correções, como, aliás, todos os elaborados até agora.

Lukács manteve sempre uma continuidade dialética que, nos seus sucessivos trânsitos, conservou, enriquecido e ampliado, um núcleo fundamental básico. Mészáros equacionou corretamente o problema: “As principais linhas esquemáticas de uma idéia sintetizadora fundamental podem estar presentes, ou melhor: têm que estar presentes, na mente de um filósofo quando este desenvolve, num texto determinado, algumas de suas implicações concretas em contextos particulares. É claro que uma tal idéia »pôde experimentar transformações importantes; os próprios contextos particulares exigem constantes reelaborações e modificações, conforme as características específicas das situações concretas a que se referem. Mas nem mesmo uma conversão autêntica do ‘idealismo’ ou ‘materialismo’ implica necessariamente que se rechace ou reprime radicalmente a idéia sintetizadora original. (...) Por isto, não se pode entender adequadamente o pensamento de um filósofo sem alcançar, através dos seus vários extratos, aquela síntese original que o estrutura dialeticamente, em todas as suas manifestações sucessivas” (12).

A matriz original que vai penetrar todas as etapas da reflexão de Lukács parece-me ser a questão, vocacionalmente sociocêntrica, da *apropriação da dinâmica histórica pelo homem concreto*. Ou, se se quiser, a inserção de um sentido humano concreto na evolução social.

Não se trata de uma questão estritamente sociológica ou filosófica, fundada num impulso primordialmente ético: trata-se, antes, da *determinação de uma teleologia histórica pluridimensional radicalmente antropológica* (e, conseqüentemente, antropocêntrica e antropomórfica). O problema desborda uma nucleação específica, configurando-se como um projeto totalizante e imanentemente histórico, inserido em coordenação simultaneamente social e universalizante.

Durante seu período neokantiano, esta problemática transparece em Lukács como revolta filosófica — e impotência tragicamente desesperada — diante da decomposição sócio-ético-cultural operada pelo capitalismo. Os dilemas entrevistados na relação d’*A Alma e as Formas* (13) comprovam que o âmbito da questão foi tão descentrado — reduzido que está a reações anímicas atemporais — que não permite qualquer alternativa que transcenda limites esteticistas.

A descoberta de Hegel e o reconhecimento de uma legalidade histórico-racional independente do sujeito cognoscente abrem a via à primeira fase do seu período marxista. Restringindo a dialética exclusivamente ao domínio da história (14) e tornando identidade a unidade sujeito-objeto no processo de conhecimento sócio-histórico (que, assim, é autoconhecimen-

12. I. Mészáros, “El concepto de la dialéctica en Lukács”, en *Georg Lukács, the man...* trad. esp. citada na nota 3, pp. 47-49.

13. Publicada originalmente em 1911, esta obra teve recente edição francesa (Paris, ed. Gallimard, 1974).

14. Sabe-se que a negação da dialética da natureza à moda engelsiana foi um dos motivos evidentes para tornar *História e Consciência de Classe* uma obra “maldita” no interior do marxismo oficial.

to), Lukács elabora os “ensaios de dialética marxista” que constituirão sua obra mais célebre, *História e Consciência de Classe* (15). Deixando de mão os equívocos posteriormente apontados pelo próprio autor, *História e Consciência de Classe* é uma construção teórica fascinante na medida mesma em que Lukács — contra a maré-montante do determinismo da Segunda Internacional — concebe o marxismo sob um duplo aspecto: de um lado, a metodologia justa para o conhecimento do universo social capitalista; doutro, a convocação à consciência (social) para, à base daquele conhecimento, transformar este universo. Ao nível metodológico, ele reintroduz a *categoria da totalidade* como pedra angular da gnose social e a *mediação* como operação decisiva nesta gnose; ao nível do apelo ideológico, realiza petições éticas que deságuam em questões práticas, como a da organização do movimento revolucionário. Com tais pressupostos, sugere-se que o sentido histórico é introduzido pelo proletariado como *classe para si*, cujo êxito é variável dependente das estruturas de sua consciência de classe. O *dever ser* histórico que se encarna na ação da classe social, porém, é dissolvido num historicismo abstrato que nem mesmo com o apelo à práxis se resolve num estatuto de concreticidade. Daí o messianismo voluntarista das concepções ativistas que evoluem da obra, cujo substrato real era a crença na eclosão, a curtíssimo prazo, da Revolução Mundial.

As lições da história, o duro aprendizado do leninismo e as condições adversas da emigração na URSS (16) deixam, nesta terceira fase, à produção explícita de Lukács, apenas as questões referentes à arte e à literatura. As concepções que então desenvolve — sobretudo os conceitos de *realismo* e *tipo* — revelam claramente a matriz original atrás mencionada. É num ensaio deste período que escreve: “A origem e o desenvolvimento da literatura e da arte são uma parte do processo histórico total da sociedade. A essência e o valor estético das obras literárias, bem como a sua eficácia, são parte do processo social geral e unitário pelo qual o homem faz seu o mundo através de sua consciência” (17). E a adoção da epistemologia leninista (que, obviamente, implica fundamentos outros além da famosa “teoria do reflexo”) opera-se concomitantemente à nova leitura de Hegel: é então que Lukács corrige a sua concepção de movimento histórico, tornando-a mais complexa e inclusiva. Desta conjunção deriva uma percepção mais arguta do específico estético e a motivação ética que animava suas

15. Publicado em 1923, em Berlim, como nono volume da *Pequena Biblioteca Revolucionária*, pela Malik Verlag, o livro foi considerado como “revisionista, reformista, idealista” pelo V Congresso da Internacional Comunista, em junho de 1924. O *Pravda*, em edição de 25 de julho de 1924, também condenou a obra que, um mês antes, recebera ataques de Kautsky. Em 1933, no citado *Meu Caminho até Marx*, Lukács fez autocrítica; mas foi só em 1967, quando da edição italiana do texto, para a qual elaborou longo prefácio, que ele realmente avaliou a significação de *História e Consciência de Classe*.

16. Sabe-se que Lukács, em 1941, foi preso pela polícia política de Stálin, sendo liberado graças ao empenho de Dimitrov.

17. “Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels”, em *Aportaciones a la historia de la estética*, México, ed. Grijalbo, 1966, p. 233.

obras anteriores se determina historicamente, concretizando-se no conceito de *humanismo*. Este último aspecto é de importância medular: o conhecimento aprofundado de Hegel, conjugado à análise dos materiais acumulados pelo “jovem” Marx, permitirá a Lukács uma reelaboração dos conceitos-chave de *História e Consciência de Classe* — alienação e reificação —, agora reorientados sobre a base do processo do trabalho como via da humanização — trata-se mesmo do momento em que Lukács começa a apreender as implicações mais profundas do fenômeno que é a *práxis* (mas a explicitação desta apreensão só se fará sentir com evidência na sua última fase) (18).

A quarta fase do período marxista de Lukács, iniciada no pós-guerra — a que, com uma ingenuidade só explicável pelas tarefas políticas imediatas requeridas pelo horizonte ideológico centro-europeu, ele pensava suceder uma etapa histórico-universal de democracia e progresso social —, prolonga essencialmente a fase anterior. Publicando textos referentes a seus estudos realizados durante o conflito, ele continua a mover-se no campo da crítica literária e filosófica, incursionando, vez por outra, no domínio direto da política cultural. A emergência da Guerra Fria — outra lição que a história lhe dá — força-o a uma resposta intelectual: estabelecendo a relação entre reação e irracionalismo, pesquisa os caminhos que permitiram ao nazi-fascismo imergir na tragédia do obscurantismo boa parte dos herdeiros da chamada civilização ocidental — daí surge o áspero *A Destruição da Razão*, balanço notável e discutido da cultura europeia, especialmente a alemã, descrevendo a trajetória do irracionalismo, de Schelling a Hitler.

A quinta e última fase da reflexão lukacsiana se abre com a desestalinização e a falência do monolitismo comunista — crises que se entrecruzam no Levante de Budapeste, do qual participa o filósofo. Após um breve exílio na Romênia, Lukács vê-se completamente marginalizado da vida política e formalmente obsequiado com uma situação de *otium cum dignitate* que lhe permite integral dedicação a seus trabalhos intelectuais. Esta última etapa de sua reflexão, indiscutivelmente a mais rica, concentra-se num gigantesco esforço para repensar sua própria obra e o marxismo numa perspectiva que revigora e desenvolve os resultados positivos de seus trajetos ideológico e político. É a época em que conclui a primeira parte da sua monumental *Estética* e prepara os materiais básicos da sua *Ontologia do Ser Social*. Procurando reunir os principais frutos de sua evolução filosófica, de sua ética e de sua estética, fã-lo com a restauração das dimensões fundamentais do projeto revolucionário de Marx. Seus textos

18. Durante esta terceira fase, estendendo-se até as vésperas do XX Congresso do PCUS, algumas citações protocolares de Stálin e vários silêncios táticos permitiram que analistas superficiais ou adversários identificassem em Lukács simpatias para com o promotor dos “processos de Moscou”. Uma leitura atenta e integral da obra lukacsiana desautoriza uma tal interpretação. No entanto, é sobretudo em torno desta fase que se articulam os preconceitos tendentes a construir de Lukács uma imagem grosseiramente servil e oportunistamente.

desta fase derradeira constituem a quintessência de uma metodologia vigorosamente dialética, onde os problemas da historicidade concreta, da manipulação social, da alienação, da práxis, do humanismo, do trânsito ao comunismo, da salvaguarda dos valores culturais do passado e da democracia socialista são enfocados na instância de uma antropologia que só se estatui à base de uma ontologia materialista. Aqui, a identificação do sentido que pode ser instaurado pelo homem no processo histórico não se dilui na abstrata força de uma necessidade histórica transcendente aos atores sociais, nem se articula sobre uma noção ética imperativa em si mesma: a possibilidade de introduzir na história a diretriz humana rompe o âmbito da antropolatria racionalista e, sem perder o seu conteúdo prometético, se fundamenta nas virtualidades alternativas contidas no bojo dos próprios processos históricos que se problematizam pela intervenção consciente de grupos e classes sociais.

68

Ao cabo desta evolução, Lukács situa-se no interior do marxismo de modo *sui generis*. Seu posicionamento se perfila mediante uma dupla recusa: a) a recusa da redução do marxismo a uma filosofia da história, que pode embasar uma sociologia e uma história abstratas; e b) a recusa da redução do marxismo a uma epistemologia, que pode embasar a formalização de um pensamento indiferente e manipulador, muito próximo a certas versões do neopositivismo.

Assim é que se compreende o isolamento de Lukács (19) entre os desenvolvimentos da “escola de Frankfurt” e as pesquisas dominantes na URSS (das quais Kopnin é expoente), e que têm simetrias no Ocidente (Althusser é o exemplo mais evidente). Por outro lado, o tônus decididamente clássico que penetra sua obra — já se mencionou a sua “Olímpica serenidade” — incompatibiliza-a com o efervescente neo-romantismo que parece responder às ideologias de segurança típicas do capitalismo tardio (algo da produção de Lefebvre se incluiria aqui). Ademais, a síntese alcançada pela sua restauração da integridade do projeto marxista desautoriza quer a convocação puramente ética do socialismo (nas versões do gênero último Garaudy), quer a glorificação da ascese e do voluntarismo, frequentemente associada ao fatalismo econômico (nas versões vulgarizadas do maoísmo).

A compreensão de sua posição, marxista se torna mais clara se considerarmos que, na totalidade da sua evolução, ocorreram de fato duas inflexões nodais: a primeira, entre 1914-1918, quando se assenhoreou, mesmo insuficientemente, da concepção dialética; a segunda, entre 1933-1945, quando assumiu o essencial do leninismo. Estas duas viragens, contudo, só vieram a contribuir para o aprofundamento da matriz original que sempre travou o seu compromisso intelectual: com Hegel, Lukács apren-

19. Isolamento que não se anula pelo fato de obras suas terem tido, inclusive, traduções japonesas, nem, muito menos, pela constituição, em torno da sua pessoa e nos últimos tempos, da significativa “escola de Budapeste”, integrada, entre outros, por Agnes Heller, Ferenc Fehér, M. Vajda e G. Markus.

deu que a evolução social deve ser focada ao nível histórico-universal; com Lênin, assumiu o marxismo como legatário da cultura humana anterior. Pôde ele formular, pois, uma versão do marxismo que se propõe como consciência social que viabiliza o trânsito entre a “pré-história humana” (mais que o “reino da necessidade”) e o “reino da liberdade” no qual o homem se plasma plasmando o movimento histórico.

Lateralmente, não é irrelevante mencionar a relação do marxismo de Lukács com os dramas políticos atuais do socialismo. Constatando-se o crônico irrealismo de Lukács ante problemas políticos imediatos (20), é surpreendente a sua lucidez ao analisar e diagnosticar a atualidade crítica do movimento comunista internacional. Apresentando interpretações muito peculiares do estalinismo, Lukács nega-se a coonestar pura e simplesmente a esquemática teoria do “culto à personalidade”, bem como se recusa ao apressado enterro de um processo político cujas raízes não foram extirpadas. A sua solidão política, entre os “duros” e os “liberais”, tem um valor simbólico: só ele repôs, na ordem do dia da discussão sobre a democracia socialista, a renovada restauração dos conselhos populares.

69

## A CRÍTICA DA SOCIOLOGIA

As relações do Lukács marxista para com a sociologia foram sempre negativas, não importando que, desta negação, brotassem alternativas tipicamente sociológicas (como é o caso da “escola de Frankfurt”, veio desenvolvido e tardio de tendências contidas em *História e Consciência de Classe*, ou ainda da “sociologia do romance”, de cunho goldmanniano). Aluno de Simmel, amigo de Max Weber, líder de um grupo intelectual do qual participava Mannheim, a formação de Lukács foi haurida com a constituição da sociologia alemã — a única, aliás, com a qual polemizou (21).

Com o interesse restrito apenas à abordagem introdutória a esta polémica, vou prender-me aos dois momentos mais significativos da crítica lukacsiana, não sem recordar que Lukács, quase meio século depois, forneceu a chave para a denúncia metodológica do neokantismo sociológico de Heidelberg, ao esclarecer que as investigações se faziam ali “a partir de alguns traços característicos de uma orientação, de um período etc., tomados com freqüência de modo puramente intuitivo, ferindo] sinteticamente conceitos gerais com os quais se atingia dedutivamente os fenômenos

20. Mészáros, no ensaio citado na nota 12, elabora inteligente interpretação para este fato.

21. Conhecendo profundamente os clássicos da sociologia, Lukács jamais estabeleceu uma discussão maior com sociólogos franceses, ingleses ou americanos. Se acompanhou com interesse a atividade, por exemplo, de C. W. Mills, o fato é que sua crítica direta incidiu sempre sobre a componente sociológica da cultura alemã até o período do nazi-fascismo, embora constatemos umas poucas, e irônicas, referências à “escola de Frankfurt”.

singulares com a pretensão de assim se alcançar uma grandiosa visão de conjunto” (22).

## A DIALÉTICA CONTRA A SOCIOLOGIA

A primeira reação crítica de Lukács à sociologia configura-se no seu livro mais discutido, *História e Consciência de Classe*. Sua posição, aí, foi adequadamente percebida por Rusconi: “A contraposição entre ‘sociologia’ e ‘concepção dialética’... não é uma distinção de âmbitos ou de discursos autônomos e complementares, mas uma exclusão recíproca” (23).

Com efeito, dois são os alvos prioritários de Lukács nesta obra. Em primeiro lugar, o marxismo específico da Segunda Internacional — que ele denomina *marxismo vulgar* —, que reduzia o projeto marxiano a uma sociologia. Em segundo lugar, todo o aparato teórico-crítico de lavra weberiana. Se o fogo crítico se concentra sobre o empirismo e o positivismo, a argumentação básica se dirige aos dois núcleos sociológicos citados: contra ambos se coloca a exigência radical do método dialético na pesquisa sócio-histórica, mas a modalidade desta exigência se propõe diferencialmente. A diferença radica na própria divergência dos dois modelos, embora a essência das reflexões seja complementar, pois se trata, antes de mais, da defesa da ortodoxia marxista — que é, medularmente, uma questão de método.

Contra o marxismo vulgar, Lukács opõe a petição dialética da *totalidade*: “Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue, decisivamente, o marxismo da ciência burguesa — é o ponto de vista da totalidade” (24). A limitação do marxismo vulgar, que o conduz ora ao sociologismo, ora ao economicismo, reside na sua insuficiência metodológica, no abandono da componente marxista que deriva de Hegel; eis que a “semelhança profunda do materialismo histórico com a filosofia de Hegel aparece no problema da realidade, na função da teoria como *conhecimento da realidade por ela mesma*” (HCC, 35).

No entanto, para os objetivos deste ensaio, o essencial é a crítica à sociologia de Weber, que, embora sem ser explícita, atravessa as melhores páginas do livro. Posto que não seja este — fundamentalmente por razões de espaço — o lugar para determinar a continuidade que pode se verificar entre a tematização de Weber e a de Lukács em *História e Consciência de Classe*, interessa ressaltar que, na ótica lukacsiana, o trabalho de Weber aparece como a última palavra da “ciência burguesa”, incapaz de atingir o real conhecimento da sociedade.

22. Prefácio de 1962 à *La théorie du roman*, Paris, éd. Denoël-Gonthier, 1971, p. 7.

23. Rusconi, *Op, cit.* na nota 3, p. 83.

24. *Histoire et conscience de classe*, Paris, éd. Minuit, 1965, p. 47. Nas citações seguintes, refiro-me a esta obra como HCC e os números entre parênteses remetem às suas páginas.

Não se trata, apenas, para Lukács, de apontar o conteúdo adialético da metodologia de Weber. O problema fundamental reside na perspectiva social do autor d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

De fato, para Lukács, o conhecimento social correto só é viável com o capitalismo: “é somente sobre o terreno do capitalismo... que é possível reconhecer na sociedade a realidade” (HCC, 40). E somente na sociedade burguesa que “o homem torna-se... ser social, a sociedade torna-se a realidade para o homem” (HCC, 40). Na sociedade burguesa, portanto, se opera a totalização do universo social; ora, o seu conhecimento só pode ser obtido “com o ponto de vista do proletariado”, para o qual “a totalidade da sociedade se torna visível” (HCC, 40).

A problemática sociológica de Weber pode ser, e quase sempre o é, legítima. Mas a aceitação de formas imediatas da objetividade social faz com que sua análise não supere a aparência reificada dos fenômenos: como a perspectiva de Weber não é revolucionária, ela não transcende a própria determinação social do capitalismo. Ou, segundo Lukács: reconhecendo “como fundamento do valor científico o modo como os fatos são imediatamente dados e como ponto de partida da conceptualização científica sua forma de objetividade, esta ciência se coloca simples e dogmaticamente sobre o terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica sua essência, sua estrutura objetiva, suas leis...” (HCC, 25). Mesmo sem levantar a questão dos *tipos-ideais*, Lukács obliquamente remete à sua limitação ao colocar o problema da compreensão unitária do processo histórico: uma formalização deste gênero faz com que “a relação com a realidade histórica... apareça como um problema metodologicamente insolúvel” (HCC, 30). Conseqüentemente, é possível que se “compreenda e descreva de modo essencialmente justo um fenômeno histórico, sem, por isto, se ser capaz de tomá-lo no que ele realmente é, em sua função real no interior do todo histórico a que pertence...” (HCC, 31).

A crítica de Lukács à sociologia weberiana é aparentemente dupla: de um lado, sua metodologia é reprochada pela ausência de enfiamento dialético; doutro, afirma-se a sua incapacidade de apreender as reais conexões histórico-sociais. Esta duplicidade se resolve na consideração de que as fragilidades se devem à perspectiva do analista: falta-lhe o ponto de vista de classe (proletário), que lhe permitiria atingir a totalidade social: “A totalidade só pode ser colocada se o sujeito que a coloca é ele mesmo uma totalidade... Este ponto de vista da totalidade... somente as *classes* o representam na sociedade moderna” (HCC, 49).

Ao negar o acesso da sociologia weberiana à realidade social, Lukács não faz mais que lhe contrapor um historicismo abstrato. Não é acidental, pois, que ele não problematize os aspectos particulares do pensamento de Weber. Opondo ao metodologismo formal weberiano uma rigorosa determinação classista da ciência social, Lukács apenas abriu o caminho para um sociologismo que não resolveu a questão que ele mesmo colocou: a de

um conhecimento totalizante da sociedade (25), A crítica concreta a Weber ainda esperaria quase trinta anos.

## A SOCIOLOGIA CONTRA A HISTÓRIA

A segunda reação crítica de Lukács à sociologia reveste-se de singular importância. Em primeiro lugar, trata-se de uma visão histórica da evolução da sociologia, tomada como vertente ideológico-cultural que tenta responder às propostas do marxismo e à emergência do socialismo. Em segundo lugar, é fruto de um pensamento lukacsiano já corrigido pelas lições históricas do fracasso da Revolução Mundial e pela compreensão do leninismo. Pode-se, pois, considerar esta reação como a mais sistemática formulada pelo professor de Budapeste, exatamente em *A Destruição da Razão* (26) (não vou me deter na apreciação lukacsiana sobre os sociólogos cuja produção correspondeu diretamente ao nazi-fascismo, nem sobre os representantes do darwinismo social).

Lukács situa a sociologia como ciência típica da etapa de decadência da burguesia, iniciada em 1848 (27): “a sociologia, como disciplina independente, surgiu na Inglaterra e na França com a dissolução da economia política clássica e do socialismo utópico, que eram, ambos, cada um a seu modo, doutrinas que abarcavam a vida social e se ocupavam com os problemas essenciais da sociedade, em conexão com as questões econômicas condicionantes” (*Destruição*, 471).

Na medida em que se retiram da economia clássica inferências revolucionárias (sobretudo as implicações da teoria do valor/trabalho) e na medida em que o utopismo do socialismo idealista transita para reivindicações práticas, o pensamento burguês articula soluções capazes de obstaculizar a síntese teórica desta situação, que se estrutura no marxismo. Tais soluções se agrupam em torno da especialização da economia, que passa a ser uma disciplina profissional de estreito âmbito e “temática muito limitada, que renuncia de antemão a explicação dos fenômenos sociais e se propõe como tarefa central fazer desaparecer do campo da economia o problema da mais-valia”, e em torno da sociologia, que “nasce como ciência do espírito, à margem da economia” (*Destruição*, 471). Assim, *a emergência da sociologia como ciência autônoma expressa uma resposta burguesa aos problemas colocados pelas contradições do capitalismo que envereda para o estágio do imperialismo*.

25. Problema idêntico ao de Leo Kofler (S. Warynski), mais de vinte anos depois, com *Die wissenschaft von der gesellschaft* (1944).

26. Utilizo aqui a tradução espanhola, *El asalto a la razón*, Barcelona-México, ed. Grijalbo, 1968. Nas citações seguintes, refiro-me a esta obra como *Destruição* e os números entre parênteses remetem às suas páginas.

27. Quanto a esta questão, remeto ao meu ensaio “Sobre o conceito de decadência: esboço para uma abordagem lukacsiana”, em *Revista hora & vez*, Juiz de Fora, ed. Universidade Federal de Juiz de Fora, janeiro de 1971, n.º experimental.

A base da sociologia é, pois, regressiva, o que se evidencia quando se percebe que sua fundação sobre as ciências naturais objetiva “exatamente eliminar... o caráter contraditório do ser social, ou seja, a crítica a fundo do sistema capitalista” (*Destruição*, 472). Eis porque o progressismo inicial dos primeiros sociólogos é sincrônico à “burguesia que começa a deslizar pelo limbo do declive ideológico”: é um progressismo “que conduz a uma sociedade capitalista idealizada, na qual se vê o ápice do desenvolvimento da humanidade” (*Destruição*, 472). Mesmo esse progressismo, porém, se revela frágil diante da ameaça socialista e, conseqüentemente, o “agnosticismo social, como forma de defesa de posições ideológicas irremediavelmente condenadas, adquire... um estatuto metodológico que funciona inconscientemente” (*Destruição*, 473).

Numa palavra: a sociologia se constitui como disciplina particular precisamente para, alienando da problemática social o fundamento econômico, fortalecer a configuração ideológica burguesa na sua luta contra o socialismo. Ela passa a ser, ao mesmo tempo, um dos mais vigorosos instrumentos da *apologia indireta* do capitalismo: não assume a sua defesa explícita, mas descarta a alternativa possível da sua transformação radical. A sociologia não revela apenas a impossibilidade de um conhecimento social verdadeiro por parte da burguesia: revela o interesse socialmente necessário da burguesia em evitar este conhecimento. A nova ciência se operacionaliza com o objetivo, consciente ou não, de conservar o *status quo* — é utilizada contra o movimento histórico que solapa as bases da dominação burguesa. Em suma, Lukács vê na sociologia um meio pelo qual a burguesia luta contra a marcha da história.

É sobre tais premissas que ele analisa o essencial do pensamento sociológico alemão anterior a 1945. A avaliação da obra de Toennies é sintomática do estilo crítico-metodológico adotado; a análise desta obra pode ser sumariada em quatro reproches: 1.º) ela dissolve as concretas relações econômicas; 2.º) ela volatiliza as formações sócio-históricas reais; 3.º) um princípio subjetivo (a *vontade*) é introduzido na base da estrutura social; 4.º) a objetividade econômico-social é substituída por um anticapitalismo romântico (28).

O reencontro com a sociologia de Weber se dá mediante ásperas operações críticas. Indicando o caráter antidemocrático da visão de mundo weberiana — que não passa de um *cesarismo bonapartista* —, Lukács observa o conteúdo da sua metodologia, que sintetiza posturas neokantianas com as da “filosofia da vida”: “o formalismo extremo..., o relativismo e um agnosticismo extremos... que... se amalgamam numa mística irracionalista” (*Destruição*, 493). A tarefa essencial de Weber seria “encontrar uma teoria para explicar a gênese e a natureza do capitalismo e ‘superar’ o materialismo histórico neste terreno, mediante uma concepção teórica própria” (*Destruição*, 488). Ou seja: “compreender... a essência do capitalismo sem entrar em seus verdadeiros problemas econômicos

28. *El asalto a la razón*, ed. cit., cap. VI, seção III.

(sobretudo a mais-valia e a exploração)” (*Destruição*, 490). Ressaltando o talento e a honestidade peculiares a Weber, Lukács nota que sua sociologia, cujos resultados “terminam sempre na demonstração da impossibilidade econômica e social do socialismo” (*Destruição*, 490), “só pode chegar, com suas generalizações, a simples analogias abstratas (*Destruição*, 495); isto se deve a que a metodologia de que resultam os *tipos-ideais* “não fornece uma linha de desenvolvimento, mas simplesmente a justaposição de uma série de tipos-ideais casuisticamente escolhidos e ordenados” (*Destruição*, 494). Enfim, “as categorias sociológicas de Max Weber... não expressam mais que a psicologia, abstratamente formulada, dos agentes individuais calculadores do capitalismo” (*Destruição*, 495). Ou, conclusivamente: “o irracionalismo é a forma que adota... a tendência de escamotear a solução dialética dos problemas dialéticos. A aparente cientificidade, a rigorosa ‘liberdade de valores’ da sociologia é, portanto, na realidade, a mais alta fase até agora alcançada do irracionalismo” (*Destruição*, 497).

74

A etapa seguinte da argumentação lukacsiana se ocupa da fragilidade da “sociologia liberal” de Alfred Weber e Karl Mannheim.

Frisando que em A. Weber o irracionalismo atinge uma graduação inédita, com a sociologia assumindo uma metodologia basicamente intuícionista, Lukács vê nele o modelo do intelectual que, sem condições de “uma luta efetiva contra a reação... se limita a sonhar com a permanência da ‘estabilização relativa’” (*Destruição*, 511). Sua “sociologia da cultura abertamente mística e intuícionista” (*Destruição*, 511) abre o caminho para a sociologia do conhecimento de Mannheim, que, arrancando embora do materialismo histórico, emascula-o, miscigenando-o ao existencialismo e à “filosofia da vida”, do que resulta o espúrio *relacionalismo*. Denunciando a fraqueza da concepção que engendrou o mito da “intelectualidade livre”, Lukács aponta a única postura definida do autor de *Ideologia e Utopia*: o pavor à “democratização radical da sociedade, [à] eliminação real das forças do capital monopolista” (*Destruição*, 517). O “ponto de vista tão extremamente formalista” de Mannheim “só permite atingir uma tipologia abstrata (*Destruição*, 515); daí que o resultado de suas investigações seja paupérrimo, a sociologia do conhecimento oferecendo “pouco mais que uma atualização da teoria weberiana do ‘tipo-ideal’” (*Destruição*, 515).

É com tais antecedentes metodológicos e ideológicos que a sociologia vai sofrer, nas mãos de Othmar Spann, H. Freyer e C. Schmitt, as adaptações necessárias ao serviço do nazi-fascismo.

É perfeitamente compreensível que a negativa relação de Lukács para com a sociologia tenha se operado sempre ao nível metodológico: esta é a instância essencial do estatuto da ciência social, e é dela que derivam todas as outras questões significativas. Contudo, o fenômeno se explica por outras razões. Já observei que toda a obra lukacsiana está vocacionada para levantar a possibilidade da intervenção efetiva do agente humano no processo sócio-histórico, numa práxis cuja teleologia seja elevada ao nível da consciência. Procede da medula da reflexão lukacsiana, pois, o aguçado interesse pelas modalidades teóricas através das quais as classes e seus ideólogos elaboram os esquemas conceituais que possam guiar seu comportamento concreto — daí, inclusive, a valorização que sofre, na lente lukacsiana, a função do conhecimento e seus sujeitos. A problemática metodológica exerce, na crítica lukacsiana, o papel central: é tão ou mais importante averiguá-la que ajuizar resultados<sup>(29)</sup>. Nisto, aliás, localiza-se uma perfeita congruência com o projeto científico de Marx: considerando-se que a legalidade histórica é específica de períodos históricos determinados, a tarefa primária não consiste no enunciado desta legalidade, mas, antes, na elaboração dos instrumentos capazes de desvendá-la. Só mesmo uma concepção pragmática do marxismo pode pretender a inversão deste projeto.

75

Por outro lado, a redução da polêmica ao procedimento metodológico qualifica o seu âmbito restrito. Porque não se pode negar que grande parte do impulso metodológico da sociologia contemporânea se irradia precisamente dos modelos criticados por Lukács. Mesmo aquelas tendências modernas que, à primeira vista, escapam da análise explícita de Lukács, são, na verdade, objeto de notações críticas que, embora laterais, dimensionam o seu equivocado posicionamento. Com efeito, o neo-empirismo que vicia boa parcela da sociologia acadêmica recebe seu quinhão crítico: “Evidentemente, todo conhecimento da realidade parte dos fatos. Trata-se apenas de saber quais dados da vida merecem (e em que *contexto metodológico*) ser considerados fatos importantes para o conhecimento” (*HCC*, 22). E indicando o contrabando ideológico praticado por todo empirismo: “Não se vê que a mais simples enumeração de ‘fatos’, a justaposição mais isenta de comentários é já uma ‘interpretação’; não se vê que, a este nível, os fatos já são tomados a partir de uma teoria, de um método, que são abstraídos do contexto da vida... e inseridos no contexto de uma teoria” (*HCC*, 22).

Com igual clareza se compreende porque Lukács se relaciona com a sociologia em dois momentos bem determinados da sua evolução, em 1923 e em 1953<sup>(30)</sup>. Nos dois casos, Lukács polemizava em duas frentes:

29. Questão que se inverte totalmente quando Lukács aborda temática estética: aqui, o fundamental são os resultados, ou seja, a obra concluída.

30. Datas de publicação de *História e Consciência de Classe e A Destruição da Razão*.



contra certas tendências do pensamento burguês e contra certas deformações do marxismo. A unidade deste combate só é paradoxal se considerada superficialmente; em profundidade, a questão é só uma: o resgate do projeto marxista de “somente uma ciência, a ciência da história” (31). Se isto é evidente para a primeira polêmica, não o é tanto para a segunda, mas basta evocar o voluntarismo econômico e a ausência de mediações que fundou o taticismo da era estalinista para que a leitura de *A Destruição da Razão* adquira um sentido crítico elíptico, além das necessárias citações de Stálin. Ora, precisamente a sociologia oferecia-se como objeto privilegiado, nos dois casos: primariamente porque constituía uma resposta burguesa a candentes problemas sócio-históricos; secundariamente porque os ecos da crítica retornavam ao interior do movimento socialista. Realmente, denunciar o imediatismo metodológico da sociologia era abrir à crítica tanto o sociologismo de Bukhárin (o que podia ser feito às claras) quanto o praticismo de Stálin; denunciar o compromisso ideológico da sociologia era vulnerabilizar tanto o revisionismo de Bernstein (o que devia ser feito abertamente) quanto o caráter apologetico da ciência social-estalinista.

A atualidade científica do legado de Lukács, neste domínio, reside, porém, noutra instância — exatamente aquela que retoma a noção de “somente uma ciência, a ciência da história”. Quando os cientistas sociais desengajados do *establishment* começam a descobrir que a sociologia não tem passado de sociografia, que a história não tem passado de historiografia, que a economia não tem passado de econometria, e assim por diante, e quando a totalidade restaura sua prioridade pelos interstícios de um conhecimento que se estilhou em saberes compartimentalizados — então o legado lukacsiano se insere como um cânone para a ciência social. De fato, a enérgica recusa de Lukács à sociologia é a recusa de um saber social singularizado: a pretensão sociológica de um objeto específico autónomo é fundamentalmente equívoca.

Na hora em que este equívoco se desnuda e os velhos territórios científicos se desmoronam, o texto lukacsiano retoma então uma meridiana legibilidade: “O isolamento — por abstração — de elementos, tanto de um domínio de pesquisa, quanto de grupos particulares de problemas ou de conceitos no interior de um domínio de pesquisa, é certamente inevitável. Mas o que é decisivo, no entanto, é saber se este isolamento é apenas um meio para o conhecimento do todo, ou seja, se ele se integra sempre num correto contexto de conjunto que pressupõe e a que se prende, ou se o conhecimento — abstrato — do domínio parcial isolado conserva sua ‘autonomia’, permanecendo um fim em si” (*HCC*, 48). Mais ainda: é nesta hora em que o cientista social redescobre a vinculação do seu ofício com a alternativa da libertação do homem concreto que a determinação lukacsiana

31. *L'ideologie allemande, em Oeuvres philosophiques*, Paris, éd. Costes, 1953, t. VI, p. 153.

do substrato social da ciência readquire integral oportunidade: “Não há nenhuma ideologia ‘inocente’” (*Destruição*, 4).

A “ciência da história” como ciência social unitária retorna como projeto possível, não sobre a base de uma totalidade posta pela inteligência, mas como resultante de uma ontologia do ser social, compreendido em sua especificidade abrangente (32). O método emergente é o *histórico-sistemático*, vale dizer, “uma concepção que seja historicista sem cair no relativismo e que seja sistemática sem ser infiel à história” (33). Mais concretamente, este método, cuja exigência de princípio (ontológico) é a consideração da sociedade como “um *complexo composto de complexos*” (34), implica a *pesquisa genética*: “devemos tentar pesquisar as relações nas suas formas fenomênicas iniciais e ver em que condições estas, formas fenomênicas podem tornar-se cada vez mais complexas e mediatizadas” (35).

Com tais parâmetros, a ciência social reencontra — para além de distinções determinadas por uma divisão do trabalho intelectual deformadora e alienante — a sua matriz originária, de gnose unitária da história, gnose que viabiliza um alto conhecimento humano, gnose que se instrumentaliza como componente fundamental na práxis mediante a qual o homem se instaura como autor de sua livre socialidade.

32. A ontologia do ser social parte da premissa de que “não é possível estabelecer analogias entre o mundo orgânico e a vida social” (*Conversando com Lukács*, ed. cit. nota 10, p. 20).

33. Lukács em entrevista a Leandro Konder, publicada no caderno especial do *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, edição de 24-25/8/1969.

34. *Conversando com Lukács*, ed. cit., p. 16.

35. *Idem*, p. 13.