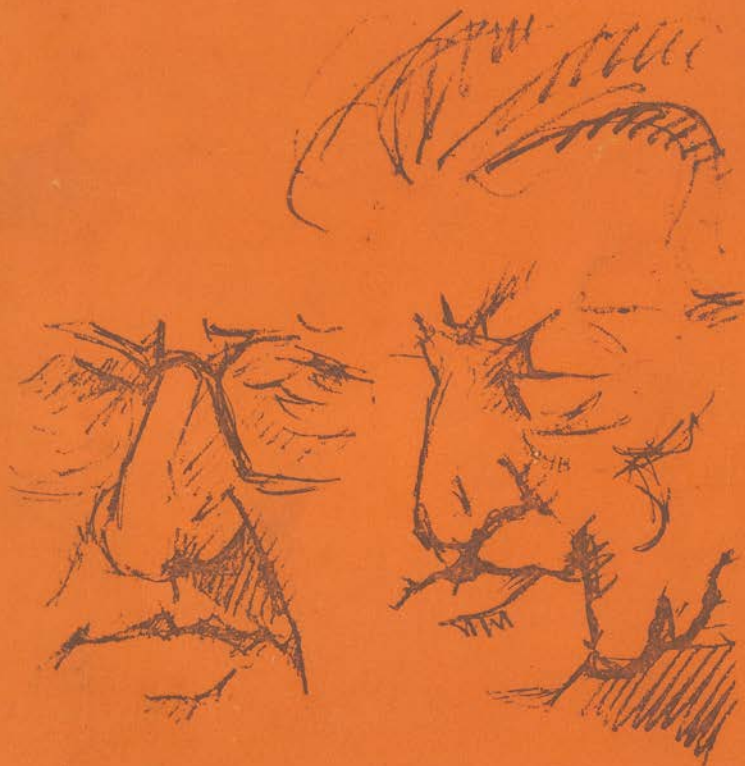


J. PAULO NETTO

LUKÁCS E A CRÍTICA DA FILOSOFIA BURGUESA



argumentos



seara nova

J. PAULO NETTO

LUKÁCS E A CRÍTICA
DA FILOSOFIA
BURGUESA

Capa de
Henrique Ruivo

© J. Paulo Netto

e
Empresa de Publicidade Seara Nova, S. A. R. L.
R. Bernardo Lima, 42, r/c —LISBOA



seara nova

1978

ROTEIRO :

1. Advertência
2. Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa
3. Apêndice: Excurso sobre a *Ontologia do Ser Social*
4. Cronologia de Georg Lukács
5. Notas

*A Cida,
com quem vivi esta crítica.*

1. ADVERTÊNCIA

O ensaio que agora se publica foi originalmente redigido em princípios de 1976, ainda no Brasil, quando o autor preparava uma colectânea de textos que deveria intitular-se *Introdução a Lukács*. Circunstâncias várias e realmente constrangedoras obrigaram ao (provisório) abandono deste projecto.

No conjunto inicialmente planeado, «Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa» tinha por objectivo, *valendo-se prioritariamente de citações do pensador húngaro* *, explicitar o posicionamento do que se considera o «quarto clássico do marxismo» frente à produção filosófica burguesa mais significativa dos séculos XIX e XX — posicionamento referido à «obra madura» de Lukács. Balizava aquele objectivo uma preocupação quase didáctica: pretendia-se que a exposição fosse acessível a uma audiência interessada, mas desprovida de informações especializadas sobre a temática. Daí o tom necessariamente declarativo do ensaio, onde, todavia,

* Não será fora de propósito evocar, aqui, o «jovem» Lukács de *História e Consciência de Classe*: «Mas toda a citação é, ao mesmo tempo, uma interpretação.»

se procurou não sacrificar o rigor documental no altar da simplicidade.

Afora o «Excurso sobre a *Ontologia do Ser Social*», escrito em Janeiro deste ano, e algumas alterações formais de pouca monta, «Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa» sai à luz sem qualquer modificação assinalável, conservando as suas limitadas pretensões, apenas acrescido de uma cronologia que situa historicamente o filósofo magiar.

Mesmo insistindo no âmbito dessas pretensões diminutas, o autor confia em que o texto possa ser *útil* ao leitor português **.

Lisboa, Verão/77

** O autor agradece a Sérgio R. Contreiras, que teve a gentileza e a paciência de obviar os «brasileirismos» do texto original.

2. LUKÁCS E A CRÍTICA DA FILOSOFIA BURGUESA

«... a *Apragmosyne filosófica* — que consiste em não tomar partido, mas em submeter-se de antemão ao que triunfará e universalizará o destino — é punida pela morte da razão especulativa.» (Hegel)

A referência filosófica básica do universo intelectual de Lukács é sempre a filosofia alemã — mais precisamente, a filosofia clássica alemã na sua expressão maior, o sistema hegeliano.

Evidentemente, este facto não expressa apenas uma preferência subjectiva de Lukács, nem, tão-pouco, uma simples decorrência da sua formação cultural, realizada especialmente sob a influência do pensamento alemão. Antes de mais, trata-se, para Lukács, de explorar a indicação marxiana — contida já na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* — segundo a qual é na filosofia clássica alemã que se elabora o mais alto conhecimento filosófico próprio do mundo burguês. A crítica desta filosofia, portanto, é a crítica da reflexão privilegiada que traduz, no plano do pensamento, as categorias e as condições essenciais da sociedade capita-

lista. Mas não é só: a desintegração daquela filosofia, iniciada com a dissolução do hegelianismo, também é o indicio cultural mais eloquente das rupturas que, antagonicamente, dilaceraram a formação económico-social capitalista. Daí que a história da filosofia contemporânea, no que tem de mais notável, seja focada por Lukács a partir da evolução pós-hegeliana da filosofia alemã.

Naturalmente que a imensa e profunda cultura filosófica de Lukács não se restringe à reflexão germânica. Conversador habitual de Aristóteles e dos pensadores da Antiguidade Clássica, Lukács dominava praticamente todo o pensamento filosófico do Ocidente até ao século XX. Na medida, porém, em que o seu objectivo era, ao nível da crítica, a análise histórica e sistemática das modalidades de conhecimento e interpretação do mundo construídas pela cultura burguesa, os seus estudos centram-se, quase exclusivamente, na tematização da quinta-essência daquelas modalidades — a filosofia clássica alemã.

Esta tematização tem, para Lukács, um significado nodular (que coexiste com um duplo interesse: determinar o estatuto histórico-filosófico do marxismo e acertar as contas com o seu próprio passado) : ela instaura-se como crítica macroscópica da totalidade da cultura burguesa.

I

A específica crítica filosófica de Lukács encontra-se em dois livros que, a todos os títulos, são monumentais : *O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista* e *A Destruição da Razão*. É verdade que em muitos dos textos que constituem outras obras de Lukács — como, por exemplo, no material componente de *Contribuições à História da Estética, Realistas Alemães do Século XIX, Goethe e sua Época, Introdução a uma Estética Marxista*, e ainda na *Estética I* — localizamos o diálogo renovado com a tradição filosófica burguesa. No entanto, é naqueles dois livros que o pensamento lukacsiano maduro se debruça particularmente sobre a problemática filosófica.

Entre a publicação de ambos, Lukács deu à luz uma pequena obra — que Sartre, em 1957, chamaria de *livrinho* — na qual se ocupa especialmente do existencialismo francês: *Existencialismo ou Marxismo?*²¹. Na verdade, pode-se afirmar com segurança que este texto, concluído em Julho de 1947 e editado no ano seguinte, não é mais do que a reacção de Lukács ao estrondo com que o existencialismo sartreano se levantou das cinzas da Resistência: o filósofo húngaro, que já tinha pronto *O Jovem Hegel* e trabalhava

em *A Destruição da Razão*, percebera a «novidade» do existencialismo nos Encontros Internacionais de Genebra, dos quais participara em 1946, e como que abria um parêntesis na sua investigação para introduzir, na efervescência ideológica do imediato pós-guerra, algumas determinações que considerava indispensáveis. Realmente, a problemática que aborda em *Existencialismo ou Marxismo?* está perfeitamente integrada no contexto das duas outras obras : de um lado, o quadro geral da decadência burguesa ² na esteira do irracionalismo moderno, que tem o seu precursor em Schelling; de outro, este irracionalismo que deriva nas formulações existencialistas na perspectiva da chamada crise geral do capitalismo sob o imperialismo. A peculiaridade do pequeno livro reside em concretizar estas duas variáveis em relação à obra de Sartre, Simone de Beauvoir e M. Merleau-Ponty. Entretanto, mesmo a modéstia do livro — posta em destaque pelo próprio autor : «Não consideramos, de forma alguma, o texto que se vai ler como uma resposta exaustiva a todas as questões levantadas. Os estudos que o compõem representam apenas esboços polémicos...» ³— contribui para que ele apresente, sinopticamente, as posições lukacsianas que serão amplamente desenvolvidas em *A Destruição da Razão*.

Lukács começa por assinalar que o confronto entre existencialismo e marxismo é um aspecto de um combate filosófico mais antigo : «trata-se do choque de duas orientações do pensamento : de um lado, daquela que vai de Hegel a Marx, e, de outro, daquela que liga Schelling (a partir de 1804) a Kierkegaard» ⁴. É no período do imperialismo, contudo, que este choque vai tomar uma feição particular, no interior da qual o existencialismo, em si mesmo, não é mais do que um sinal da crise que penetra o pensamento fi-

losófico burguês; em si mesmo, «o existencialismo reflecte..., no plano da ideologia, o caos espiritual e moral da inteligência burguesa contemporânea» ⁵.

Segundo Lukács, a evolução do pensamento filosófico burguês realiza-se em três estádios. No primeiro, que vai até 1848, desenvolve-se a filosofia burguesa clássica: «é esta época que dá origem à expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia... [...] As intervenções da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais mostraram-se férteis e é então que ela ascende ao nível das mais altas abstracções. É assim que se manifesta o seu carácter de universalidade e o seu papel de fermento das ciências, que lhe permite descobrir tantas perspectivas novas» ⁶. Neste período, com a burguesia encarnando os ideais de progresso de toda a sociedade, os seus pensadores sustentam a plena cognoscibilidade do mundo e mantêm uma grande independência face às exigências ideológicas da sua própria classe social, na medida em que o seu exercício intelectual se funda na admissão da imensa tarefa histórica a ser cumprida pela burguesia; isto possibilita-lhes a crítica, de dentro, das características mais deletérias do mundo burguês, e, além disso, faz com que os seus equívocos teóricos decorram da própria necessidade das «ilusões heróicas» despertadas com a preparação da Revolução Francesa.

A partir de 1848, com a entrada autónoma do proletariado na cena política, a burguesia passa à defensiva : não mais assumindo os valores universais da sociedade, mas somente expressando os seus mesquinhos interesses particulares, ela vê encerrar-se o seu ciclo de actuação progressista e é compelida a compromissos com a reacção remanescente para enfrentar a classe

operária. Inicia-se então o segundo período evolutivo do seu pensamento filosófico que, estendendo-se até à emergência do imperialismo (por volta de 1880/1890), operasse sob a égide da decadência. As modificações por que passa o original projecto filosófico burguês são notáveis: a crença no poder da razão transformare em agnosticismo (manifesto quer no positivismo, quer no neokantismo) e a reflexão abandona as grandes temáticas sócio-históricas para converter-se em «guarda-fronteiras» das ciências: o seu papel limita-se à vigilância «para que ninguém ouse tirar das ciências económicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o sistema»⁷. Mutaçāo radical sofre a posiçāo social do filósofo : agora vítima da crescente especializaçāo condicionada pelo avanço da divisāo social do trabalho, ele estā afastado da vida económica produtiva da sociedade e passa a manter os seus vnculos de pertença com uma camada social — quase sempre agregada à instituiçāo universitria — que é como que a depositria da filosofia; assim burocratizado, ele adquire a «liberdade» de (articular uma reflexāo que é determinada pelos problemas especificos desta intelectualidade «livre».

Mediaçōes muito complexas fazem corresponder à entrada do capitalismo na sua era imperialista — aquela que agudiza profundamente as suas contradiçōes— o terceiro estdio da evoluçāo da filosofia burguesa. De facto, este estdio prolonga essencialmente as caractersticas do perodo anterior, mas acrescentando-as dos componentes indispensveis para, ao mesmo tempo, amenizar a brutalidade da percepçāo da chamada crise geral do sistema e tentar esforços de reacçāo à teoria social que responde à praxis do proletariado. Desta maneira, sobre os limites do agnosticismo anterior floresce um conjunto

ideolgico que leva em conta o fim da «estabilidade» burguesa. A crise filosfica manifestasse, agora, atravs da premente necessidade de uma ideologia, que se estrutura em torno do *irracionalismo*. Na impossibilidade, social e teórica, de uma defesa clara do sistema, e na necessria intocabilidade do modo de produçāo capitalista, a ideologia irracionalista burguesa propõe a falsa soluçāo do «terceiro caminho»: nem capitalismo, nem socialismo. Para tanto, ao nvel da epistemologia, ela instaura uma nova objectividade, a objectividade dos mitos (uma *pseudo-objectividade*) e postula a *intuiçāo* como o instrumento do conhecimento verdadeiro. Lukács resume, conclusivamente, a funcionalidade filosfica deste estdio do pensamento burguês : «Não se tirata mais de fazer o elogio directo e grosseiro da sociedade capitalista... A crítica da cultura capitalista constitui, ao contrrio, o tema central dessa filosofia nova. À medida que a crise se prolonga, a concepçāo de um 'terceiro caminho' progride cada vez mais no plano social: é urna ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às autnticas aspiraçōes da humanidade. Essa concepçāo parece aceitar tacitamente o facto de que o sistema capitalista é teoricamente indefensvel tal como existe. Mas... o 'terceiro caminho' estā investido da missāo social que consiste em impedir que a *intelligentzia* retire da crise a conclusāo socialista. Por ser indirecto, o 'terceiro caminho' nāo deixa de ser uma apologia do capitalismo»⁸. Com efeito, se as correntes irracionalistas criticam aspectos da vida capitalista, fazem-no sempre negligenciando como secundrias as condiçōes sociais ; o elemento mais importante das ideologias irracionalistas consiste em «transformar, mistificando-a, a condi-

ção do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal»⁹.

É no contexto deste terceiro estágio que o existencialismo se insere como manifestação típica do irracionalismo que, no final das contas, preparou ideologicamente a maré montante do nazi-fascismo. Ele revela-se, através do aproveitamento, a seu talento, do método fenomenológico de Husserl, desde a obra de Heidegger, de 1927, *O Ser e o Tempo*. Contudo, se o existencialismo, na sua versão alemã (Heidegger e Jaspers), acabou por adequar-se à concepção hitleriana do mundo, o existencialismo francês — que esteve mesmo ligado à Resistência — pretende-se e situa-se como filosofia de intelectuais de esquerda. Para Lukács, a posição socialmente progressista e a honestidade pessoal dos existencialistas franceses não significa, no entanto, nem que a sua oposição ao capitalismo seja consequente, nem, menos ainda, que ela decorra organicamente da sua filosofia: «No plano social, a única diferença entre o existencialismo [francês] e o [pré-fascista] de Heidegger é a seguinte: o existencialismo francês levantou o seu protesto arbitrário não contra o conjunto da crise, mas contra o fascismo em particular. Mas o seu protesto permanece também abstracto e isto não se deve ao acaso. A maior parte dos pensadores antifascistas arrancam, com efeito, ideológica e metodologicamente, do mesmo plano que seus adversários»¹⁰. Isto quer dizer que, na proporção em que o existencialismo francês aprofunda as implicações da sua posição antifascista, fá-lo ao preço de insolúveis contradições metodológicas e de um acentuado ecletismo.

Esta perturbadora dualidade de método e conclusões é cuidadosamente registada, por Lukács, no tratamento das obras de Sartre. Estabelecendo a directa filiação de *O Ser e o Nada* a

O Ser e o Tempo, Lukács evidencia que as sensíveis diferenças históricas que cercam a elaboração das duas obras — a de Heidegger, em vésperas da ascensão de Hitler, expressa e reforça a passividade da intelectualidade burguesa; a de Sartre, em pleno vigor da Resistência, expressa e reforça o activismo dos intelectuais patriotas — respondem pelos traços específicos do trabalho sartreano; por exemplo, enquanto em Heidegger «o Nada é um dado ontológico tanto quanto a existência», em Sartre «o Nada não tem existência independente do ser, é absolutamente inseparável dele»¹¹; ou ainda: o ser-para-a-morte heideggeriano é permutado, em Sartre, pelo ser-para-a-liberdade. Mas o irracionalismo e o solipsismo ontológico que fundam o existencialismo sartreano comprometem medularmente o conceito de liberdade: o irracionalismo estatui a liberdade como algo de metafisicamente absoluto, e aquele solipsismo impõe que o acto livre só adquira sentido para o seu próprio agente. Assim, «a noção sartreana de liberdade toma-se... completamente irracional, arbitrária e incontrolável»¹². Aliás, para o existencialismo, «a liberdade é, com efeito, um dado humano absoluto: não pode nem se constituir, nem se perder»¹³.

Logo após a Libertação, Sartre procurou matizar as suas concepções; as tarefas políticas da reconstrução de uma França nova compelem-no a concretizar o seu conceito de liberdade. É o que ele tenta fazer em *O Existencialismo é um Humanismo*, indicando as conexões entre a liberdade individual e a liberdade de outrem; mas, ao fazê-lo, Sartre — avançando sobre *O Ser e o Nada* — não põe em causa a sua metodologia, entrando em espantosas contradições com os seus postulados. Como isto não é raro em Sartre, Lukács (que lhe aponta várias outras

situações similares) não hesita em afirmar que ele «muda resolutamente de posição, sem se embaraçar com as contradições nas quais se arrisca a cair a cada instante e das quais, de todos os pensadores existencialistas, é o menos consciente»

Lukács não nega que, em Sartre, se encontre um elemento de verdade, que «consiste na acentuação da importância da decisão individual, que o determinismo burguês e o marxismo vulgar subestimam habitualmente»¹⁵. A esta valorização da subjectividade, que Sartre sempre reivindicou¹⁶, Lukács não lhe recusa fundamento quando oposta «aos marxistas vulgares que consideram a determinação económica da consciência humana como uma fatalidade mecânica»¹⁷; mas quando Sartre se propõe fazer dessa valorização a base de uma nova filosofia, oposta ao marxismo — e este é o caminho de Sartre em 1946/1947 —, ele é forçado a identificar como autêntico marxismo as versões vulgarizadas do materialismo histórico e dialéctico. Ora, replica Lukács, «quando o marxismo se apresenta sob seu verdadeiro aspecto e não sob o da caricatura concebida por Sartre¹⁸, percebe-se a sua incompatibilidade fundamental com o existencialismo. Com efeito, enquanto este último limita-se... a esboçar a análise psicológica e fenomenológica de resoluções e acções individuais isoladas..., a análise marxista da história começa por examinar como esse caos de actos individuais torna-se um processo objectivo, regido por leis cognoscíveis a que denominamos História»¹⁹. Este exame, se não pode abandonar o papel da subjectividade, também não o pode assumir como o faz o existencialismo — mistificada e arbitrariamente.

Enquanto no imediato pós-guerra Sartre polemizava abertamente contra o marxismo, Si-

mone de Beauvoir e Merleau-Ponty tentavam incorporar (abusivamente, na óptica de Lukács) ao existencialismo algumas conquistas do marxismo.

Simone de Beauvoir tinha preocupações bem definidas: a partir de *O Ser e o Nada*, ela esforça-se por «completar as bases ontológicas da doutrina existencialista pela junção de uma moral»²⁰. Neste rumo, o seu interlocutor explícito é o marxismo, o que leva Simone de Beauvoir ao problema central de toda a moralidade, «a reconciliação da liberdade e da necessidade»²¹. A análise lukacsiana reencontra, neste projecto, a irrupção das gritantes contradições entre o método e o objectivo da importante pensadora: já que a «liberdade não poderia ter um conteúdo concreto e uma relação dialéctica com a necessidade, a não ser com a condição de ser compreendida, na sua génese histórica e social, como a luta do homem contra a natureza, através da mediação das diversas formas da sociedade»²² e que, «considerada sob o ângulo da ontologia fundamental do existencialismo, toda hipótese de uma génese real da liberdade constitui uma contradição em si mesma»²³, Simone de Beauvoir passa a equilibrar-se sobre antinomias insolúveis (que Lukács assinala com rigor). A sua honradez intelectual impede-lhe uma falsa síntese, mas o resultado objectivo da sua moral da ambiguidade é, segundo Lukács, uma ambiguidade moral.

No âmbito do existencialismo francês, a posição de Merleau-Ponty é singular. Para Lukács, ele «conhece o marxismo bem melhor que os outros existencialistas e... sofreu-lhe a influência numa medida considerável. (...) Disto resulta, de um lado, que está em condições de colocar seus problemas de uma maneira muito mais concreta e, de outro, que entre a marcha

do seu pensamento, orientado para a objectividade e a verdade ²⁴, e seus princípios de existencialista, a divergência é ainda maior do que a que constatamos em S. de Beauvoir» ²⁵. Os problemas colocadas por Merleau-Ponty centram-se na relação entre a [responsabilidade moral e a responsabilidade histórica. Neste sentido, ele avança bem mais que Sartre e Simone de Beauvoir; mas, na medida em que a sua percepção do marxismo está viciada por uma lente trotskista, os equívocos das suas premissas existencialistas somam-se aos equívocos de um marxismo estreito. A negação da objectividade da dimensão temporal, a redução da história a uma mescla arbitrária de racionalidade e casualidade, a esquematização da dialéctica até vulgarizá-la ao nível de simples princípio de interacção— tudo isto conduz as soluções de Merleau-Ponty ao mais aberrante ecletismo filosófico.

Havendo submetido as concepções existencialistas a um atilado crivo analítico, Lukács, no quarto e último capítulo do seu livro, opõe a elas as proposições da metodologia e da gnosiologia leninianas. Como o próprio título do ensaio o indica — «A Teoria Leninista do Conhecimento e os Problemas da Filosofia Moderna» —, Lukács procura mostrar a forma como só o marxismo enriquecido gnosiologicamente por Lenine pode iluminar correctamente os problemas filosóficos contemporâneos. Assinalando que a noção de uma via epistemológica alternativa (o «terceiro caminho») entre o materialismo e o idealismo é, objectivamente, a recusa do materialismo, ele esclarece que, neste domínio, «o essencial da crítica leninista consiste em afastar resolutamente todas as especulações vazias, para voltar à questão sobre a qual deve repousar toda a teoria do conhecimento, a saber: primado da existência ou pri-

mado da consciência» ²⁶. Afirmando decididamente a *modernidade* do materialismo leniniano, Lukács passa a ressaltar que é a sua componente *dialéctica* que pode esclarecer adequadamente as relações entre fenómeno e lei, aparência e essência, e, sobretudo, a questão do carácter relativo/absoluto do conhecimento. Por outro lado, Lukács insiste em que é a *concepção da totalidade* que permite a Lenine elaborar as suas soluções, concepção assente em que «a realidade objectiva é um todo coerente em que cada elemento está, de urna maneira ou de outra, em relação com os outros elementos e... que essas relações formam, na própria realidade objectiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligadas entre si de modos completamente diversos, mas sempre determinados» ²⁷.

A introdução da categoria da totalidade no debate não se explica, única e necessariamente, como uma exigência interna da discussão. Na verdade, parece-me que ela se compreende melhor se se parte da hipótese de que, neste capítulo, Lukács está mesmo — sem qualquer referência a este respeito — a *corrigir* as concepções epistemológicas que, em 1923, defendeu em *História e Consciência de Classe*. Com efeito, no mesmo ano em que concluiu a redacção de *Existencialismo ou Marxismo?*, numa conferência pronunciada no Congresso de Filósofos Marxistas de Milão, ele afirmava: «A concepção materialista dialéctica da totalidade significa, em primeiro lugar, a unidade concreta de contradições interactuantes; em segundo lugar, a relatividade sistemática de toda totalidade, tanto *para cima* como *para baixo* (o que quer dizer que toda totalidade é constituída por *totalidades subordinadas* a ela e também que, ao mesmo tempo, ela mesma é *sobredeterminada* por totalidades de maior complexidade...); e, em terceiro

lugar, a relatividade histórica de toda totalidade, ou seja, que o carácter-de-totalidade de toda totalidade é dinâmico, mutável, sendo limitado a um período histórico concreto, determinado»²⁶. Lukács alcança, aqui, a exacta determinação da categoria da *totalidade concreta*, que, no último estágio do seu trabalho filosófico, vai fundar a noção da realidade como «complexo de complexos» (a expressão é de Hartmann); não se trata já da totalidade como imperativo de princípio metodológico ou como princípio (abstracto) regulador da realidade, mas da totalidade como a categoria da realidade. Ela mesma se coloca mediatizada, apreendendo-se, pois, somente através de mediações *imanes* (sistemáticas) e *transcendentes* (históricas).

A impressão de que estamos diante de uma operação que é de natureza autocrítica reforça-se mais ainda quando Lukács, prosseguindo em sua argumentação sobre a epistemologia de Lenine, coloca em tela a relação entre o sujeito do conhecimento e a acção prática. Lukács assume, então, inteiramente a *teoria do reflexo* — teoria que é contraditada pelo arcaboço teórico de *História e Consciência de Classe* —, segundo a qual a consciência humana reproduz, reflectindo-a, a realidade objectiva; mas assumeva fazendo ressaltar a sua nuclearidade dialéctica, retomando' de Lenine a ideia basilar de que o reflexo «não é um processo simples e directo, dando a imagem rígida de um espelho, mas um acto complexo, desigual, movendo-se em ziguezague, que contém também a possibilidade de ver a imaginação destacar-se da vida...»²⁹. E, logo a seguir, aduz: «Também Lenine tem o cuidado de especificar que a antinomia da matéria e do pensamento não é absoluta, mas somente... [opera enquanto o primado de um

sobre o outro está em jogo»³⁰. Como se vê, Lukács não só corrige a discutível epistemologia de *História e Consciência de Classe* como, o que é mais importante, vale-se de Lenine para, superando a sua concepção — decorrente daquela epistemologia — de um sujeito/objecto idêntico no processo do conhecimento, *afirmar a sua distinção sem suprimir a sua unidade*. A noção leniniana da *prática sócio-humana* como critério de verdade de toda teoria ganha, outros sim, nova luz: a de um processo gnosiológico onde, ao contrário do positivismo, não existe nenhum abismo entre o sujeito e o objecto no processo do conhecimento e onde, ainda, ao contrário do idealismo hegeliano, o sujeito não se confunde com o objecto — trata-se, portanto, da superação dialéctica de ambas as deformações.

Passadas três décadas desde a sua publicação, *Existencialismo ou Marxismo?* pode decepcionar o leitor desprevenido. Na verdade, as análises particulares de Lukács ressentem-se do anacronismo derivado da posterior e significativa evolução dos existencialistas franceses³¹, especialmente de Sartre³².

Entretanto — e descontado o valor teórico e autocrítico do último capítulo do livro —, permanece em destaque a justeza da crítica lukácsiana no que concerne à questão de -princípio, ou seja, sobreleva como exacta a *incompatibilidade epistemológica* (e metodológica) que Lukács — pela primeira vez — fundamentou entre o existencialismo e o marxismo. Neste sentido (como, aliás, se encarrega de provar até agora a evolução do próprio Sartre³³), a análise lukácsiana mostra-se legítima e consistente. Há a ressaltar, finalmente, o seu valor histórico: foi Lukács o primeiro marxista a tratar, com seriedade, do pensamento existencialista francês³⁴.

II

O *Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista* ³⁵, concluído no fim do Outono de 1938, só foi publicado dez anos depois, na Suíça ; não é necessário acrescentar que as razões do atraso da edição se prendem à política cultural da era estalinista, contra a qual, aliás, em si mesmo, o livro era um eloquente protesto ³⁶.

Trata-se de uma das obras mais extensas de Lukács, embora se dirija somente à investigação da trajetória do *jovem Hegel* ³⁷. O carácter modelar desta pesquisa dificilmente poderá ser exagerado: perfeita na documentação, riquíssima na articulação das conexões entre a obra filosófica e suas influências (activas e passivas) culturais, inovadora na análise interna dos textos e criativa nas conclusões. É natural, portanto, que a exposição que se segue — forçosamente esquemática e selectiva — não seja mais que um resumo pálido e empobrecido do originalíssimo trabalho lukacsiano.

Em termos amplos, a finalidade da obra era tríplice: primeiro, esclarecer devidamente o posicionamento de Hegel em relação ao Iluminismo e à Revolução Francesa; segundo, mostrar a falsidade da concepção (patrocinada por Dilthey nos primeiros anos deste século) de um

medular e oculto irracionalismo na emergência da dialéctica hegeliana — para tanto, era preciso iluminar as relações de Hegel para com a religião e para com Schelling; e, enfim, indicar em que grau a nascente filosofia hegeliana apreende e como elabora as realidades e categorias económico-sociais do capitalismo. Resultará destas operações histórico-críticas, antes de mais, que «o Iluminismo é o ponto de partida do desenvolvimento de Hegel»³⁸ e que ele «não é somente o filósofo que, na Alemanha, tem a mais profunda compreensão da essência da Revolução Francesa é do período napoleónico, mas, ainda, o único pensador alemão da época que se ocupou seriamente dos problemas da Revolução Industrial inglesa e o único que, naquele tempo, relacionou os problemas da economia clássica inglesa com os problemas filosóficos da dialéctica»³⁹.

Lukács começa por analisar pormenorizadamente as concepções hegelianas desenvolvidas em Berna, entre 1793 e 1796, no chamado «período republicano» do jovem Hegel. O Iluminismo alemão, cuja grande contradição estava em servir «ideologicamente, ao mesmo tempo, às finalidades do absolutismo feudal dos pequenos estados germânicos e aos revolucionários burgueses que então se organizavam»⁴⁰, é a base ideológica de que parte Hegel: nela, ele se situa «cada vez mais na ala esquerda democrática»⁴¹. É relevante notar, todavia, que, nesta direcção, Hegel se coloca sempre no interior da tradição filosófica alemã: uma tradição que se opunha ao materialismo dos iluministas franceses e ingleses — trata-se de uma tradição idealista⁴², a que Hegel sempre será fiel. Esse idealismo e o facto de a esquerda iluminista alemã responder a condicionamentos sociopolíticos muito particulares farão com que Hegel se situe singularmente

diante dos acontecimentos de 1789 e 1793 : «desde o primeiro momento opondo-se à extrema esquerda da Revolução Francesa [ele] sustentou, entretanto, durante toda a sua vida, a *necessidade histórica* daquela revolução e continuou a ver nela o *fundamento da moderna sociedade burguesa*»⁴³. Filosoficamente, também o jovem Hegel parte do Iluminismo alemão: ele propõe-se aplicar o kantismo da *Crítica da Razão Prática* à sociedade e à história; no entanto, a sua perspectiva é diversa da de Kant — e aqui reside o núcleo da sua ulterior polémica contra o mestre de Koenigsberg: enquanto este foca os problemas sociais como problemas de uma moralidade individual, «para Hegel o ponto de partida e o objecto central da investigação é sempre a actividade, a prática da sociedade»⁴⁴.

O conceito básico de Hegel (proposto no opúsculo *A Positividade da Religião Cristã*) é, neste período, o de *positividade*. O argumento de Lukács dirige-se, directamente, contra a mistificação historiográfica que identifica, aqui, um «escrito teológico juvenil» de Hegel. Além de recordar que, dadas as condições da época, a crítica social germânica se disfarçava sempre em crítica religiosa⁴⁵, Lukács esclarece que «positividade significa... para o jovem Hegel, antes de mais, a supressão da autonomia moral do sujeito»⁴⁶. Assim, «o objecto da religião positiva, que é alheio ao sujeito, morto, dado, e, no entanto, dominante, dilacera a unidade e a conclusão da vida em que vivia antigamente o homem, na era da sua liberdade, e converte as questões decisivas da vida em problemas transcendententes incognoscíveis e inacessíveis para a razão»⁴⁷. De acordo com Lukács, o conceito de positividade leva Hegel a uma polémica *contra* o cristianismo, a religião positiva por excelência; esta polémica acarreta uma contraposição

entre os tempos modernos e a Antiguidade, que é, «para o jovem Hegel, uma imagem de contraste político-utópico com o presente»⁴⁸. Em suma: «para o jovem Hegel, a religião positiva do cristianismo é um pilar do despotismo e da opressão, enquanto que as antigas religiões não-positivas foram as religiões da liberdade e da dignidade humanas. A renovação delas é, segundo as ideias do jovem Hegel, um objectivo revolucionário ante cuja realização está posta a humanidade da sua época»⁴⁹. Decorro daí, pois, a simpatia de Hegel para com as tentativas de inovação religiosa esboçadas pelos revolucionários franceses.

Todas estas concepções do jovem Hegel entram em crise em 1797/1800, período em que se radicou em Frankfurt: aí, ele passa a *viver* na sociedade burguesa, enquanto que a estadia em Berna possibilitava-lhe *observar* esta sociedade. A crise que então experimenta encontrará uma solução provisória no período de Jena; por agora, ele vive uma «tentativa em busca de algo novo/uma lenta, mas ininterrupta... pesquisa em todas as direcções — uma verdadeira crise»⁵⁰. Esta fase da sua evolução contrasta claramente com todas as outras: nela, o seu pensamento «parte quase sempre de vivências individuais matizadas e leva, estilisticamente, tanto a marca da paixão como as da imprecisão e obscuridade da vivência pessoal»⁵¹.

Em Frankfurt, «o que Hegel se pergunta já não é mais como pode ser destruída esta sociedade [burguesa] e substituída por outra radicalmente diferente, mas, ao contrário, como pode o individuo ter nela uma vida humana, isto é, uma vida que supere a positividade em si, nos demais, em suas relações com os homens e com as coisas»⁵². E isto porque «a nova etapa do desenvolvimento de Hegel se caracteriza sobre-

tudo pelo facto básico de que começa a ver na sociedade burguesa um dado fundamental e já ineliminável, com cuja essência e legalidade objectiva tem então que enfrentarle no pensamento e na prática»⁵³. Em razão disto, altera-se totalmente a sua posição diante da religião: ele «nunca esteve sentimentalmente tão próximo do cristianismo como nesse período»⁵⁴; chega, mesmo, a um «autêntico misticismo»⁵⁵ — na medida em que os principais problemas com que agora se ocupa sejam «a contraposição entre vida e objectividade morta e a solução desta contradição na vida religiosa»⁵⁶, Hegel passa a ver «efectivamente, na religião, a culminação da filosofia»⁵⁷. Este misticismo, que, de modo integral, será superado posteriormente, não constitui para Lukács, o essencial do período de Frankfurt: o essencial são os primeiros sinais de que Hegel caminha no sentido do método dialéctico.

Neste período, a categoria central do pensamento hegeliano e a de *vida*, que antecipa precisamente aquilo a que Hegel, em Jena, chamará *moralidade*: «a concreta totalidade do modo de comportamento do homem na sociedade burguesa»⁵⁸. E como «a colocação básica do Hegel de Frankfurt é exactamente o destino do individuo na sociedade burguesa»⁵⁹, Lukács infere, documentalmente, que, «filosoficamente, o essencial e a contraposição entre o homem inteiro e o homem fragmentado»⁶⁰. No contexto desta colocação, a polémica que Hegel trava com a ética kantiana apresenta interesse ímpar: «a contraposição entre Kant e Hegel consiste... em que Kant deixa sem análise os conteúdos sociais da moral, aceita-os sem crítica histórica e tenta deduzir as exigências morais partindo dos critérios morais do conceito de dever, enquanto que, para Hegel, cada exigência moral constitui só

uma parte, um momento do todo social vivo e em constante movimento. Para Kant, pois, os diversos mandamentos da moral se erguem isolados e justapostos, como se fossem inapeláveis consequências lógicas de um princípio da razão unitário, supra-histórico e supra-social; para Hegel, são momentos de um processo dialéctico que, no seu curso, entram em contradição uns com os outros, se superam reciprocamente pelo jogo vivo destas contradições, se extinguem no curso do desenvolvimento social ou então reaperceem em nova forma e com um conteúdo modificado»⁶¹.

É claro que, para Hegel alcançar este nível na crítica do sistema ótico de Kant, já se articulavam no seu pensamento novas determinações: ele começa a debater-se com a *problemática da contradição* e com a relevância do *processo de trabalho* na constituição do fenómeno social. Ora, no idealismo subjectivo, tais questões não podem ser exploradas correcta e intensivamente; mais ainda: mesmo a versão mais radical deste idealismo, a de Fichte, não os incluía. Eis porque, no final do seu período em Frankfurt, Hegel já caminha no sentido da fundação do idealismo objectivo. Lukács precisa, corrigindo toda uma série de erros historiográficos, que «a primeira formulação hegeliana do idealismo objectivo não é um (resultado de influências de Schelling, mas nasceu organicamente do solo das colocações histórico-sociais de Hegel»⁶². Este ponto é de fundamental importância; se o idealismo objectivo resultara da luta filosófica comum de Hegel e Schelling, entre 1801 e 1803, contra o idealismo subjectivo — combate travado através do *Kritische Journal der Philosophie* —, e se Lukács reconhece em Schelling o «iniciador da revolução filosófica na Alemanha»⁶³, ele também destaca a diferente tra-

jectória dos dois pensadores no âmbito da filosofia idealista objectiva.

De acordo com Lukács, o idealismo objectivo pode apreender a realidade de duas maneiras. Primeira: «a realidade empírica se concebe como o produto de um ‘colocar’ que é obra de um sujeito filosófico. Mas há que existir uma outra realidade, ‘não-colocada’, que é a autêntica e independente da consciência humana»⁶⁴; esta modalidade é potencialmente místico-reaccionária, e é dela que derivará a filosofia «positiva» de Schelling após 1804. A segunda consiste «em converter a substância em sujeito, ou seja: a filosofia tem que expor o mundo como autoprodução e autoconhecimento do espírito, com o que cada realidade objectiva aparece apenas como uma forma das várias ‘alienações’ do espírito»⁶⁵; e esta modalidade a única que pode transcender o irracionalismo e o misticismo. Conforme Lukács, «o desenvolvimento de Hegel vai da versão reaccionária do idealismo objectivo à sua versão progressista, enquanto Schelling percorre o itinerário inverso»⁶⁶.

Esta diferença, contudo, só se tornaria patente após 1804: no primeiro momento do período de Hegel em Jena, 1801/1803, ela não aparece. Realmente, Hegel chega a Jena no instante em que Schelling rompe com o idealismo subjectivo de Fichte. Enquanto os dois estão associados na fundação e defesa do idealismo objectivo, na época em que, segundo Marx, Schelling estava imbuído da sua *sincera ideia juvenil* (conceber a natureza e a história como um processo dialéctico e unitário), a diferença está implícita e oculta até mesmo na terminologia que Hegel toma de Schelling e da qual só se libertará entre 1805 e 1806.

No parecer de Lukács, esta primeira fase do período jenense de Hegel aprofunda e amplia

as tendências surgidas nos últimos tempos de Frankfurt; trata-se do «esforço por fundar em contradições e contraposições da vida todas as contradições e contraposições que se apresentam na filosofia, mostrando sua origem na vida social do homem»⁶⁷. Por outro lado, ela mantém com vigor redobrado as vacilações de Hegel para com a religião⁶⁸ e define conclusivamente a fidelidade hegeliana ao combate contra o materialismo: «a linha básica da filosofia clássica alemã é urna luta contra o materialismo filosófico. [...] Hegel é sempre e conscientemente idealista, inimigo declarado do materialismo»⁶⁹.

Mas o que é mesmo fundamental é que Hegel, então, começa a desenvolver uma série de reflexões que, explicitadas na segunda fase do seu período jenense, irão posicioná-lo como o autor da «suprema expressão filosófica desta etapa [1789/1848] do pensamento burguês»⁷⁰, facto que radica em «que, na sua filosofia, pela primeira vez, como problema filosófico central, chegou à consciência o problema da *contraditoriedade da própria existência*»⁷¹. Encontram-se aí as raízes da grandeza filosófica de Hegel: assimilando as análises da economia capitalista operadas por Adam Smith (de quem se torna partidário), ele inicia o processo de descobrimento das relações entre o trabalho e a humanização, entre o trabalho e a teleologia que o homem introduz na vida — percepção que, na opinião de Lukács, fá-lo um «precursor do materialismo histórico»⁷²; esta inteligência da vida social capacita-o ao exercício de urna impiedosa crítica da cultura capitalista, sem qualquer matiz romântico. Mas, como «não tem um horizonte histórico que ultrapasse o do capitalismo»⁷³ e como a sua concepção da história é limitada pelo «seu desconhecimento da luta de classes como motor da sociedade»⁷⁴, Hegel é incapaz

de alcançar a fonte última real dos problemas com que se defronta. A sua posição é, na filosofia, semelhante à de Ricardo na economia política: ambos reconhecem as contradições da sociedade capitalista e jamais procuram negá-las ou encobri-las. Esta honestidade para com a realidade é bem sublinhada por Lukács: «como Hegel não pode ver anais além do horizonte da sociedade burguesa, da sociedade de classes em geral, sua profunda honradez de pensador se expressa neste testemunho trágico : reconhece as contradições do progresso no desenvolvimento das sociedades classistas como contradições insuperáveis»⁷⁵.

Na sua segunda fase em Jena, que vai de 1803 e 1807, Hegel prepara a *Fenomenologia do Espírito*, no tempo que também é o da sua ruptura com Schelling (que, em 1803, parte para Wurzburg). Se, em 1801, Schelling se aproximara muito das posições contidas na incipiente dialéctica hegeliana (com a *Exposição do Meu Sistema de Filosofia*), é com *Filosofia e Religião*, de 1804, que ele se volta para as concepções místicas e reaccionárias com que notabilizará a sua maturidade, e a cujo combate Hegel se dedicará integralmente, a começar com a própria *Fenomenologia do Espírito*. A diferenciação do idealismo objectivo, como nota Lukács, dá-se concomitantemente à constituição da lógica dialéctica.

Filosofia e Religião marca o início da ruptura. Nesta obra, o que está em jogo é o conhecimento do Absoluto. Ora — de acordo com Lukács —, a partir do idealismo objectivo o Absoluto põe-se para o sujeito filosófico ou através de mediações racionais, que absorvem no sujeito as alienações que manifestam a essência do Absoluto, ou põe-se imediata e directamente, através de uma «intuição intelectual», acto místico de revelação do Espírito. Em *Filosofia e*

Religião, Schelling assume decididamente a segunda alternativa e evoluirá, através dela, para uma teoria aristocrática do conhecimento e para o irracionalismo místico que o tornará o filósofo oficial da reacção teológica. Hegel, por seu turno, explorará a primeira via, numa polémica aberta com os discípulos de Schelling e com o próprio Schelling, na *Fenomenologia do Espírito*.

Esta obra, que finaliza o período jenense e a «juventude» de Hegel, é cuidadosamente analisada por Lukács. A fenomenologia «expõe a relação entre a consciência e a realidade»⁷⁶; Hegel parte «necessariamente da consciência natural e vulgar do indivíduo»⁷⁷ para explicitar «a apropriação das experiências da espécie pelo indivíduo»⁷⁸, e o seu esquema expositivo — que Lukács submete a meticoloso tratamento analítico — revela que Hegel, dominando as variáveis mais significativas ocorrentes na vida social, elabora o que, definitivamente, é a base do seu sistema. Já compreendendo (mercê da análise da economia capitalista, via Smith e Ricardo) a natureza humanizadora do processo do trabalho, Hegel introduz aí, como sua categoria central, o conceito de *alienação* (que supera integralmente a *positividade* de Berna e a *vida* de Frankfurt). É na *Fenomenologia do Espírito* que a tripla dimensão da alienação se constrói e afirma: quer como fenómeno altamente generalizado, confundindo-se com a objectividade (ou «coisidade»), quer como a complicada relação sujeito/objecto envolvida em todo o trabalho, com toda actividade económico-social dos homens (permitindo apreender a objectividade da sociedade), quer ainda na sua forma especificamente produzida pela sociedade capitalista (a que Marx denominou «feiticismo»).

Além da significação imanente da obra, Lukács ressalta a sua importância na trajectória de Hegel: «Com a *Fenomenologia* termina o período de preparação do sistema hegeliano; a personalidade histórico-universal de Hegel está já nesta obra, diante de nossos olhos; mas, apesar disso, não é correcto identificar, sem reservas, o Hegel da *Fenomenologia* e o do desenvolvimento posterior»⁸⁰. E, malgrado escape a seus objectivos a análise do *velho* Hegel, Lukács contribui para aniquilar a vulgarizada lenda de uma acomodação venal do filósofo aos poderes da época, notando que o «Hegel posterior se aproxima muito mais à concreta realidade histórica da Alemanha do seu tempo do que no período em que esperava e desejava uma transformação radical do país pela política napoleónica da Liga Renana»⁸¹. Aliás, Lukács insiste sempre — com base na tensão contraditória que Engels constatou entre o *sistema* e o *método* de Hegel — em que a «reconciliação» de Hegel com a «miséria alemã» não expressou nunca nenhum oportunismo, mas foi ditada pelo próprio condicionamento histórico-social a que estava submetido o filósofo e, objectivamente, deu-lhe uma perspectiva que lhe permitiu desvendar a realidade própria da sociedade burguesa. O adeus às ilusões juvenis robusteceu a obra de Hegel: capacitou-o a melhor apreender a realidade. Lukács di-lo com clareza: «quanto mais resolutamente [Hegel] se afasta dos seus ideais revolucionários juvenis, quanto mais e mais resolutamente se ‘reconcilia’ com o domínio da sociedade burguesa, tanto mais vigorosa e conscientemente aparece nele o pensador dialéctico»⁸².

É no final da diferenciação do idealismo objectivo da filosofia clássica alemã que Lukács

detém a sua análise, centrada sobre Hegel, a quem competiria elevá-la à formulação mais ampla, profunda e progressista. A outra vertente do idealismo objectivo, explorada por Schelling a partir de 1804, será o ponto de arranque de *A Destruição da Razão*.

III

Começada durante a Segunda Guerra Mundial, concluída em fins de 1952 e publicada em 1953, *A Destruição da Razão*⁸³ é uma volumosa obra na qual Lukács procura «assinalar o caminho seguido pela Alemanha, no terreno da filosofia, até chegar a Hitler»⁸⁴. Pela sua amplitude — na verdade, o texto expõe a emergência do irracionalismo moderno, a sua aparição e expansão até se converter em corrente dominante da filosofia burguesa do período imperialista —, esta obra impõe a mesma selectividade e a mesma esquematização a que fui obrigado na exposição de *O Jovem Hegel*: poderei apontar somente o essencial da análise lukacsiana do irracionalismo, focado como um aspecto (em-bona o principal) da filosofia burguesa reaccionária.

Lukács, «concebendo o irracionalismo como a corrente fundamental e decisiva da filosofia reaccionária dos séculos XIX e XX»⁸⁵, faz, logo de início, uma observação que é de visceral importância para a correcta avaliação do seu projecto crítico. Diz ele : «uma das teses fundamentais deste livro é a de que não há nenhuma ideologia ‘inocente’»⁸⁶. Com estas palavras, ele quer patentear que, *objectivamente*, no plano

dos conflitos que tensionam a dinâmica da vida social, toda construção ideológica se compromete *independentemente da vontade subjectiva do pensador que a elabora*, com as forças socio-políticas do progresso, do conservantismo ou da reacção; com elas, Lukács quer explicitar que o juízo histórico-crítico não pode ponderar a *intenção* dos ideólogos, mas sim o papel que as suas ideias *de jacto* desempenham no desenrolar das lutas sociais; em suma: Lukács exclui da instância crítica a subjectividade filosófica, para colocar como único objecto da análise a sua produção e a sua funcionalidade.

Por outro lado, ao escolher a filosofia alemã como campo de pesquisa, Lukács não o faz somente movido pelo desejo de contribuir para que a nacionalidade germânica, acertando as contas com o seu passado cultural remoto e próximo, possa superar eficazmente a pesada herança nazi-fascista. A sua opção fundamenta-se no facto de a Alemanha ser o país «clássico» do irracionalismo, tal como a Inglaterra foi o país «clássico» do capitalismo; o estudo do seu irracionalismo — à maneira do estudo do capitalismo inglês por Marx — pode, pois, revelar as características típicas do irracionalismo como fenómeno universal. Além disso, não é por acaso que a Alemanha é o terreno mais propício para o florescimento do irracionalismo moderno: como Marx e Engels mostraram cabalmente, «o destino, a tragédia do povo alemão... consiste em ter chegado muito tarde no processo de desenvolvimento da moderna burguesia»⁸⁷. Assim, o drama alemão da ausência da unidade nacional, agudizado na segunda metade do século XIX pelo sucedâneo de unificação sob o coturno prussiano de Bismarck, tornou a cultura alemã extremamente vulnerável à fase de decadência da burguesia, iniciada em 1848. Esta

vulnerabilidade, muito mais intensa que em todos os países da Europa Ocidental, responde pelo carácter «exemplar» do irracionalismo alemão.

O irracionalismo moderno, em suas diferentes fases, nasce «como outras tantas respostas reaccionárias aos problemas colocados pela luta de classes»⁸⁸; a sua característica maior «consiste... em que brota sobre a base da produção capitalista e de sua luta de classes específica primeiro no marco da luta progressista da burguesia contra o feudalismo... e, mais tarde, nas condições do seu combate defensivo e reaccionário contra o proletariado»⁸⁹; resumindo: «o irracionalismo moderno nasce da grande crise económico-social, política e ideológica que marca a transição do século XVIII ao XIX»⁹⁰. Na sua evolução, são perceptíveis duas fases: a primeira compreende o caminho que leva de Schelling a Kierkegaard, «o caminho que conduz da reacção feudal provocada pela Revolução Francesa à hostilidade burguesa contra a ideia de progresso», e notabiliza-se pela «luta contra o conceito idealista, dialéctico-histórico, do progresso»⁹¹; a segunda fase tem por marco 1870

precisamente o tempo da afirmação da hegemonia prussiana, da eclosão da Comuna Parisiense e da emergência do imperialismo — e nela «será a ideologia do proletariado, o materialismo dialéctico e histórico, o alvo de ataque cuja natureza essencial determinará o ulterior desenvolvimento do irracionalismo. Este novo período encontra em Nietzsche seu primeiro e mais importante expoente»⁹².

O facto de Lukács visualizar a evolução do irracionalismo como um todo, de localizar as transições que se operam no seu interior, não deve, porém, conduzir à conclusão de que o irracionalismo, corno corrente filosófica, tenha a sua

história determinada autonomamente, ou seja: que ela resulte do desenvolvimento intrínseco da sua problemática interna. Muito ao contrário: reconhecendo uma constante reiteração dos seus traços básicos («o desprezo pela inteligência e pela razão, a glorificação directa e chã da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento, a repulsa ao progresso social, a mitomania, etc.»⁹³), Lukács assinala que o irracionalismo se desenvolve *heteronomicamente*— «o conteúdo, a forma, o método, o tom, etc., de suas reacções contra o progresso social, não os determina... aquela dialéctica interna e específica do pensamento ; ao inverso, quem os determina é o adversário, as condições da luta que são impostas de fora à burguesia reaccionária»⁹⁴. Portanto, «o irracionalismo... não pode ter uma história coerente e única, como se pode constatar no caso do materialismo ou da dialéctica»⁹⁵.

A fundamentação do irracionalismo moderno tem lugar, segundo Lukács, entre 1789 e 1848, e deve-se a Schelling, Schopenhauer e Kierkegaard. Em *O Jovem Hegel*, Lukács mostrou como o idealismo objectivo surge, filosoficamente, como resultado da polémica que Schelling sustenta contra Fichte; a posição de Schelling, todavia, sofre uma inflexão radical com sua partida de Jena: a sua mudança para Wurzburg, afastando-o de Hegel e Goethe (por cuja filosofia da natureza nutria então grande respeito), evidenciará fortemente as tendências místico-irracionalistas que já existiam, embrionariamente, no seu pensamento. Estas tendências vem a tona quando, na sua filosofia madura, ele opõe, mecanicamente, no processo do conhecimento, entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*).

O racionalismo do idealismo objectivo não identificava entendimento e razão. Esclarecia Hegel: «O *entendimento determina* e mantém

firmes as determinações. A razão é negativa e *dialéctica*, porque dissolve as determinações do entendimento ; é *positiva*, porque cria o universal, e nele compreende o particular»⁹⁶. Em Hegel, entretanto, a passagem do entendimento (que é sempre uma apreensão abstracta dos fenómenos, porquanto apreensão das suas singularidades específicas) à razão é um processo perfeitamente cognoscível através de operações mediadoras, o que permite o acesso à verdade essencial do concreto. Esta questão, com efeito, é fundamental, e só comporta duas atitudes: aquela que distingue entendimento de razão, mas compreende na razão a instância que totaliza na medida em que ultrapassa os limites postos pela positividade abstracta própria do entendimento, ou aquela que identifica, imediatamente, entendimento e razão. A primeira atitude caracteriza o pensamento dialéctico ; a segunda cuja forma inicial é a contraposição rígida entre os dois termos, redundando na intangibilidade da razão e, portanto, no extremo, reduzindo-a ao entendimento — caracteriza tanto o irracionalismo como o racionalismo não-dialéctico (formal). No caso¹ do irracionalismo, a consequência é a *destruição da razão*; no caso do racionalismo não-dialéctico, a mencionada identificação conduz a um agnosticismo que, desenvolvido, irá articular o que já se denominou como a *miséria da razão*⁹⁷. Ora, a *destruição da razão* decorre de que, identificados os limites do entendimento — que, basicamente, não pode dar conta da contraditoriedade do ser social, contraditoriedade que surge, para o pensamento, em toda a sua crueza, com a Revolução Francesa— como os limites da racionalidade, a razão se mostra incapaz de apreender a realidade, e, conseqüentemente, esta é concebida, em si mesma, como oarenciada de qual-

quer legalidade racional. A *destruição da razão* dá-se, assim, em dois planos : tanto o pensamento racional é desvalorizado como se nega à realidade uma estrutura e uma dinâmica racionais.

É com Schelling que se inicia a destruição da razão. Embora não identifique entendimento com razão, o que ele realmente faz é instaurar entre ambos um antagonismo insuperável, o que, naturalmente, acarreta a inferência da incognoscibilidade do real. De facto, o real só se toma permeável através do que Schelling chama de «intuição intelectual» — que passa a ser o *organon* do conhecimento. Lukács cita as palavras do próprio Schelling: «Este saber deve ser um saber absolutamente livre... ao qual não se chega por nenhuma classe de provas, deduções ou mediações de conceitos em geral; dito de outra forma e de modo mais genérico: uma intuição»⁹⁸. O carácter reaccionário de uma tal concepção não é óbvio apenas na sua decorrente teoria aristocrática do conhecimento (porque a «intuição intelectual» é reservada a poucos, os *eleitos*), mas sobretudo no misticismo que funda; se, num primeiro momento, Schelling considera que a objectivação da intuição se dá na esfera estética, a arte (compreendida romanticamente) estatuindo-se como conhecimento privilegiado do mundo, no seu último período a função artística é abertamente substituída pela religião — a Revelação cristã passa a constituir a intuição intelectual objectivada.

Com Schopenhauer — que se prende ao idealismo subjectivo pré-schellingiano — desaparece a defesa da religião. O seu decidido irracionalismo, muito mais consequente que o de Schelling, inaugura um comportamento que fará carreira na ulterior evolução do pensamento reaccionário: postulará um ateísmo de novo tipo,

que, na verdade, se opõe ao materialismo. Trata-se mesmo da fundação de uma religiosidade sem Deus, um *ateísmo religioso*, «substitutivo da religião, como uma nova religião — ateísta — para quem perdeu a fé»⁹⁹. O abandono da religião positiva, por Schopenhauer, é apenas um dos traços que o distinguem de Schelling: na trajectória do irracionalismo, a sua filosofia já «representa... uma etapa superior e mais desenvolvida»¹⁰⁰, e isto porque ela conta «com a base social para um irracionalismo erigido sobre o ser social da burguesia»¹⁰¹ — com ele, aparece «pela primeira vez, e não somente na Alemanha, mas tem plano universal, a variante puramente burguesa do irracionalismo»¹⁰².

É a situação histórico-social que se expressa neste novo condicionamento que responde pela original contribuição de Schopenhauer ao irracionalismo moderno: a *apologia indirecta*, que é a mais alta e sofisticada forma de defesa do capitalismo. Lukács ilumina assim este contributo de Schopenhauer: «Enquanto que a apologia directa se esforça por encobrir e refutar sofisticadamente as contradições do sistema capitalista, por fazê-las desaparecer, a apologia indirecta parte precisamente destas contradições e reconhece como um facto a sua existência efectiva..., mas procura explicá-las de tal modo que resultem, apesar de tudo, favoráveis para a existência do capitalismo. Enquanto que o apologista directo trata de apresentar o capitalismo como a melhor das ordens concebíveis, como a culminação definitiva e insuperável da evolução da humanidade, o apologista indirecto assinala cruamente os lados negativos do capitalismo, suas atrocidades, mas apresentando-os não como características capitalistas, mas como traços inerentes à existência humana em geral, à própria vida»¹⁰⁸. Daí decorre, inclusive, o

núcleo da filosofia de Schopenhauer, o *pessimismo*, que não passa da «justificação filosófica da carência de sentida de toda actuação política»¹⁰⁴.

O último passo para a fundamentação do moderno irracionalismo é dado por Kierkegaard, cuja obra, em que, «pese a todos os seus pontos de contacto com a de Schopenhauer..., distingue-se dela, historicamente, na medida em que guarda uma íntima relação com o processo de desintegração do hegelianismo»¹⁰⁵. Esta relação é visível no comportamento de Kierkegaard — pensador cuja integridade moral fazia com que professasse um fundo sentimento (romântico) anticapitalista— para com a herança de Hegel: diante dela, a reflexão burguesa ou recusa em bloco a dialéctica, como faz Schopenhauer, ou se propõe a construção de uma pseudodialéctica subjetivista. Kierkegaard, que se debatia com uma problemática ainda próxima à de Hegel (o que se mota, por exemplo, ma sua obsessão pela conexão relativo x absoluto), assume inteiramente a segunda via: elabora a sua «dialéctica qualitativa», retira da subjectividade concreta a possibilidade de encontrar sentido na história (que só é dado a um Deus, espectador inacessível) e postula uma ética da intencionalidade, que só pode conduzir ao solipsismo moral que legitima o niilismo. Na evolução do irracionalismo, Kierkegaard ocupa um espaço importantíssimo : sua significação reside em que explorou tão radicalmente o limbo de uma falsa dialéctica mística «que, ao chegar o momento de sua renovação no período imperialista, já restava muito pouco a acrescentar ao realizado por ele»¹⁰⁶.

Mas a fundação do moderno irracionalismo é fenómeno específico da fase imperialista, na qual o capitalismo ingressa no último quartel

do século XIX. Esta fase, que radicaliza ao extremo a decadência própria da cultura burguesa posterior a 1848, apresenta algumas características novas no nível da filosofia. Em primeiro lugar, desde a dissolução do hegelianismo, a burguesia não pôde mais construir nenhuma filosofia progressista ; as tendências irracionalistas já não se confrontam, portanto, com um adversário que se situe no interior de uma visão burguesa do mundo: *agora, o verdadeiro adversário contra o qual o irracionalismo dirige as suas baterias é o materialismo histórico e dialéctico*. E, em segundo lugar, o nível do confronto declina progressivamente: os irracionalistas posteriores a 1848 carecem de verdadeira formação filosófica e tendem a perder os mínimos escrúpulos científicos na condução dos debates; a inadiável necessidade de se contraporem ao materialismo histórico e dialéctico —mais particularmente: ao movimento operário revolucionário — conduz os ideólogos irracionalistas da fase imperialista a especulações onde se misturam «a arbitrariedade, o carácter contraditório, a precariedade dos fundamentos, as argumentações sofisticadas, etc.»¹⁰⁷.

O fundador do irracionalismo do período imperialista é, segundo Lukács, Nietzsche. Ressaltando sempre que se trata de «um pensador honrado»¹⁰⁸ e reconhecendo liminarmente «seus extraordinários dotes pessoais»¹⁰⁹, Lukács atribui a filosofia de Nietzsche o papel social que consiste «em ‘salvar’, em ‘resgatar’... este intelectual burguês [que, sofrendo a decadência, sente-se atraído pela luta do proletariado], em indicar-lhe um caminho que torne desnecessário seu rompimento e até um conflito sério com a burguesia; um caminho através do qual ele possa continuar abrigando, e até acentuando, o agradável sentimento de ser um rebelde, ao

opor... à revolução social 'superficial' e 'puramente externa' uma outra revolução 'mais profunda', de 'carácter cósmico-biológico'. Uma 'revolução' que, ademais, deixa inteiramente intocados os privilégios da burguesia e defende, de modo apaixonado, a situação privilegiada da intelectualidade burguesa, imperialista e parasitária; uma 'revolução' dirigida contra as massas e que 'dá ao medo que os privilegiados económicos e culturais têm de perder suas prerrogativas uma expressão patético-agressiva em que se disfarça seu egoísmo e seu pavor» ¹¹⁰.

Esta funcionalidade social confere à filosofia de Nietzsche uma peculiaridade que a torna verdadeiramente canónica para a cultura da burguesia imperialista : «a característica peculiar de Nietzsche consiste em criar uma ideologia aglutinadora para todas as tendências decididamente reaccionárias do período imperialista» ¹¹¹. Este autêntico *ecumenismo da reacção* força Nietzsche a abandonar qualquer pretensão ao rigor filosófico: o seu pensamento aforismático desconhece necessariamente a sistematização— «o que serve de centro de unidade... à coesão do pensamento de Nietzsche é a repulsa pelo socialismo e a luta pela criação de uma Alemanha imperialista» ¹¹²; «o coerente e o sistemático radicam precisamente no conteúdo social do seu pensamento: radicam no combate ao socialismo» ¹¹³.

A concepção de história que Nietzsche estrutura é totalmente nova: enquanto o seu mestre Schopenhauer (para quem a dialéctica não passava de um «delírio») postulava uma a-historicidade absoluta, Nietzsche sustenta uma historicidade *mitificada* — ele é o primeiro, partindo do agnosticismo, a introduzir a criação de mitos no cerne mesmo da cultura da decadência. A ambição da história mitificada é a obtenção

de uma «verdadeira objectividade», mais «profunda», sendo o mito «algo subjectivamente mentado, que se apresenta com a pretensão de uma objectividade — impossível de fundamentar gnosiologicamente e que só pode basear-se em alicerces subjectivistas extremos, na intuição, etc., e que não é nem pode deixar de ser, portanto, mais que uma pseudo-objectividade» ¹¹⁴.

A pseudo-objectividade nietzscheana leva consigo todos os materiais ideológicos que serviram para fundamentar o irracionalismo, de 1789 a 1848; no entanto, inter-relaciona estes materiais —o ateísmo religioso, a glorificação da intuição, o aristocratismo epistemológico, a apologia indirecta — numa configuração diversa: dá-lhes uma nova organicidade, a que é requerida pela cultura burguesa na fase da sua luta vital contra o socialismo, ao inserir-lhe uma ética de fundamento inédito e ao propor-lhe uma alternativa diferente. A ética de Nietzsche, cujo fundo é um darwinismo *social* grotesco, enuncia-se explicita e cruamente como *moral da dominação*: é ética exclusiva para classes possuidoras e não se debate, portanto, com os dilemas que atormentam o solipsismo moral de Kierkegaard. A solução para a cultura burguesa está no mito dionisiaco : não mais a tentativa de «salvá-la» resguardando o homem «normal», mas convertendo o tipo decadente no homem do futuro (naturalmente que se trata de um futuro também mitificado: o «eterno retomo» de Nietzsche é, simplesmente, «o triunfo do ser sobre o devir» ¹¹⁵). Estes novos ingredientes adequam o irracionalismo às exigências agressivas da burguesia imperialista: não mais a romântica e aparente recusa do mundo capitalista, mas a sua assunção belicosa num activismo reaccionário. E, na medida em que, assim, «Nietzsche sabe captar e formular em

suas obras... alguns dos traços *permanentes* mais importantes da conduta reaccionária durante o período imperialista, na época das guerras mundiais e das revoluções» ¹¹⁸, ele ocupa o lugar fundamental no irracionalismo moderno: não só desbastou o terreno para a filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) das duas primeiras décadas do século XX como, no campo da ideologia, abriu o caminho para Spengler.

Spengler responde pelo «prelúdio real directo da filosofia do fascismo» ¹¹⁷; após a Primeira Guerra Mundial, «foi ele quem transformou a filosofia da vida em concepção do mundo da reacção militante» ¹¹⁸. Depois dele — com o *intermezzo*, nos anos logo seguintes a 1923, da «estabilidade relativa» que permeia a filosofia de Scheler—, a filosofia imediatamente pré-fascista de Heidegger e Jaspers desembocará na descarada apologia da barbárie que será obra de Klages, Junger, Boehm, Krieck e, principalmente, Rosemberg (o ideólogo do III Reich), sustentada com base nas teses de H. St. Chamberlain (o fundador do moderno racismo), restaurando o darwinismo social de Gobineau, Gumplowicz, Ratzehofer e Woltmann.

Com efeito, «a filosofia da vida é, na Alemanha, a ideologia dominante de todo o período imperialista» ¹¹⁹; a sua influência atingiu todas as ciências sociais e, fora daquele país, encontrou a mais ampla ressonância (por exemplo: na França, a obra de Bergson; nos países anglo-saxónicos, o pragmatismo). Professando, por princípio, uma teoria aristocrática do conhecimento, a sua essência «consiste em fazer com que o agnosticismo se transforme em misticismo, com que o idealismo subjectivo se converta na pseudo-objectividade do mito» ¹²⁰. Dilthey, opondo à psicologia explicativa de base positivista a sua «psicologia compreensiva», é

o criador da filosofia da vida do imperialismo — que, Lukács esclarece, só servirá ao fascismo a partir de Spengler — ; e o seu fundamento é a «ideia de que a vivência do mundo é a base última do conhecimento» ¹²¹. Como se vê, a intuição retoma como *organon* do saber: «a intuição é a saída que permite (aparentemente) à filosofia imperialista dar as costas ao formalismo da teoria do conhecimento e, com ela, ao idealismo subjectivo e ao agnosticismo, mas sem sequer tocar nos seus fundamentos» ¹²². Em Simmel, que enceta um desenvolvimento consequente das tendências neokantianas, o ateísmo religioso estabelece a sua vinculação com a filosofia da vida.

Aliás, a referência a Simmel, neste contexto, não é fortuita : a influência da filosofia da vida sobre a sociologia, e o papel que esta última desempenhou na destruição da razão, não são desprezíveis ¹²³. Lukács indica a génese da sociologia como ciência particular e independente: ela surge com a «dissolução da escola ricardiana na Inglaterra, quando se começa a extrair da teoria do valor-trabalho dos clássicos as consequências socialistas; [e], de outra parte, [com a] dissolução do socialismo utópico na França... Estas duas crises, e sobretudo a superação de ambas mediante a emergência do materialismo histórico e da economia política marxista, colocaram um ponto final na economia burguesa, concebida classicamente como a ciência fundamental para o conhecimento da sociedade. E assim surge, num pólo, a economia burguesa vulgar, e, mais tarde, a economia subjectiva... que renuncia de antemão a explicar os fenómenos sociais e se propõe como tarefa essencial retirar do campo da economia o problema de mais-valia e, no outro polo, nasce a sociologia corno ciência do espírito à margem da econo-

nia»¹²⁴ (Lukács empreende aqui uma pormenorizada análise que vai de Toennies a Mannheim, passando por Weber — que ele considera o típico representante da sociologia do período guilhermino).

Se a expressão «filosofia nacional-socialista» cabe a um Rosenberg qualquer, a filosofia que a antecede imediatamente e a prepara deve-se à «quarta-feira de cinzas do subjectivismo parasitário»¹²⁵, ou seja: à obra de Heidegger e Jaspers¹²⁶. O inventário do existencialismo alemão, levado às últimas consequências, mostra como, na obra de ambos os pensadores —entre os quais, diga-se de passagem, Lukács aponta significativas diferenças —, se encontram, levados até ao paroxismo, «o relativismo e o irracionalismo radicalmente individualistas e filisteisticamente aristocráticos»¹²⁷. Em Jaspers, Lukács observa que «palpita um ódio verdadeiramente zoológico contra as massas, um medo pavoroso ante a democracia e o socialismo»¹²⁸; quanto ao desespero heideggeriano, ele apresenta um dupla face: «de um lado, [expressa] o inexorável desmascaramento da nulidade interior do indivíduo no período de crise do imperialismo; de outro — convertendo em fetiches as razões sociais desta nulidade, situando-as fora do tempo e num plano anti-social—, [vê-se] como o sentimento que [daí] nasce pode facilmente se transformar numa actividade reaccionária desesperada»¹²⁹. As particulares inferências das teorias dos dois filósofos (cuja estrutura interna Lukács estuda e que são conducentes à afirmação «da carência de sentido de toda actividade no mundo real»¹³⁰) apontam, claramente, que «se o fascismo pôde educar amplos sectores da intelectualidade alemã numa neutralidade mais que benevolente, deveu-o, em boa parte, sem dúvidas, à filosofia de Heidegger e Jaspers»¹³¹. Objec-

tivamente, «um e outro foram..., pelo conteúdo real do seu pensamento, batedores filosóficos do irracionalismo fascista»¹³².

Depois de esclarecer como o nazi-fascismo instrumentalizou o irracionalismo, quer como forma de neutralização da resistência intelectual, quer como meio para implementar a sua demagogia social, quer, ainda, na tentativa de fundar o seu pretenso carácter «revolucionário», Lukács propõe-se esboçar, no epílogo de *A Destruição da Razão*, as principais linhas evolutivas do irracionalismo no pós-guerra. Indicando rapidamente a emergência de uma epistemologia neomachista, ele assinala que à hegemonia ideológica dos Estados Unidos da América passa a corresponder um método de justificação do capitalismo que restaura a velha apologia directa (Lukács menciona, então, brevemente, as ideias de Lippmann e Burnham) e faz um ligeiro comentário sobre as teses históricas de Toynbee, que é, para Lukács, «um simples epígono do epígono da filosofia da vida, Spengler»¹³³.

Não se pode contestar que este epílogo — que não condiz com a magnitude da obra— é a parte mais fraca do livro. E não apenas em função da sua brevidade ou da sua estrutura jornalística, como o reconheceu Lukács reiteradas vezes. A meu ver, o defeito que enfraquece estruturalmente o fecho (de *A Destruição da Razão* reside em que o seu autor não formula, em nenhum momento —e talvez isto possa ser compreensível invocando-se a época da redacção do texto—, com clareza, uma hipótese explicativa para o facto de que não apenas o irracionalismo continuaria a servir à reacção, mas que, por outro lado, já se tornava possível, à burguesia imperialista, reutilizar-se do racionalismo formal para anemizar as posições teórico-críticas do

movimento operário revolucionário. Numa palavra: neste epílogo, Lukács não estabelece nenhuma relação entre a *destruição* e a *miséria da razão* ¹³⁴. Eis o que compromete, medularmente, as páginas finais da grande obra lukacsiana.

IV

Poucas obras foram tão mal tratadas pelos círculos intelectuais como *O Jovem Hegel* e *A Destruição da Razão*.

A crítica burguesa impugnou-as integralmente: um serviçal como Lichtheim expressa — precisamente pelo seu baixo nível cultural e moral — o posicionamento da intelectualidade comprometida com o sistema capitalista. Para ele, a «tese básica» de *O Jovem Hegel* (na sua opinião, a ideia «de que o jovem Hegel jamais atravessou uma fase religiosa» !) «tem sido polidamente ignorada»; quanto a *A Destruição da Razão*, «deve ser considerada um malogro» ¹³⁵. Este tipo de crítica, evidentemente, não tem nenhum valor, tal como a crítica «oficial» soviética, que só soube detectar em Lukács «desvios hegelianos» ou acusá-lo de subestimar o conflito idealismo \times materialismo, subsumindo-o à oposição irracionalismo \times racionalismo. Mas estes trabalhos de Lukács foram alvo de outras considerações que, em princípio, deveriam trazer novos esclarecimentos à problemática que levantam; digo *em princípio* porque, como se verá, elas em nada contribuem para um debate elevado e honesto.

A «escola de Frankfurt» recusou globalmente

A Destruição da Razão. Segundo Marcuse, a obra «pode fornecer um exemplo da degradação sofrida pela crítica marxista», no interior do que ele chama de «marxismo soviético»¹³⁶. Adorno foi bem mais longe: «*A Destruição da Razão* veio revelar-nos a destruição da razão do próprio Lukács. Com total desprezo pelo método dialéctico, o prestigiado mestre da filosofia dialéctica relacionava todas as correntes irraciona- listas da filosofia recente com a reacção e o fascismo, sem atentar, por outro lado, que, nas referidas correntes, em contraste com o que ocorre no idealismo académico, o pensamento se erguia contra a coisificação da existência e da reflexão, cuja crítica fora precisamente obra sua. Para ele, Nietzsche e Freud convertiam-se, sem mais, em nazistas»¹³⁷. Como, aqui, a desin- formação é limitrofe do devaneio, vamos por partes. Começemos por um crasso erro que, con- tudo, ilustra bem a atitude mental de Adorno para com Lukács: em *A Destruição da Razão*, o nome de Freud aparece *quatro* vezes, e só é citado directamente por Lukács *uma* vez, quando emprega uma expressão freudiana a propósito de Nietzsche¹³⁸; ou seja: *Lukács não emite um único juízo (de facto ou de valor) sobre Freud*. Em segundo lugar, a questão do «idealismo aca- démico»; com esta denominação, Adorno certa- mente se refere ao idealismo «oficial» da uni- versidade alemã; pois bem: em nenhum instante Lukács deixa de levar em conta que esse «idea- lismo académico» está sempre a reboque das tendências culturais mais significativas do pen- samento burguês — logo depois de analisar a obra de Nietzsche, ele insiste na marginalidade do autor de *Assim Falava Zarathustra* com rela- ção à cátedra¹³⁹. Em terceiro lugar, *em nenhum momento de A Destruição da Razão Nietzsche é considerado como «nazista»*: o que Lukács põe

em relevo é que, *objectivamente*, a sua filosofia antecipa (até profeticamente) formulações que, desarmando a reflexão para opor-se à barbárie, serão retomadas pela ideologia fascista — com a qual, de facto, ela não se incompatibilizava immanentemente.

A crítica adorniana, todavia, é mais signifi- cativa pelo que *não* explicita — realmente, como se viu, os seus termos evidentes não condizem com o conceito intelectual em que ternos Adorno. Ora, esta crítica é, na verdade, uma defesa (uma *autodefesa*), lamentavelmente episódica, das po- sições da «escola de Frankfurt»: na medida em que a corrente da qual Adorno foi o expoente indiscutível vale-se da filosofia irracionalista (especialmente de Nietzsche) para estabelecer a sua *Kulturkritik*, na medida em que o próprio Adorno recorre à herança irracionalista para denunciar o esitilo burguês de vida, a desmisti- ficação, operada por Lukács, de todo o irracio- nalismo (mas, especialmente, de Nietzsche), acaba por vulnerabilizar directamente as con- cepções ideológicas e sociológicas de que o autor de *Prismas* se fez porta-voz de nomeada inter- nacional. Os apodos adornianos a *A Destruição da Razão* constituam um comportamento pura- mente defensivo: a base da fundação do que Horkheimer chamou de *teoria crítica da socie- dade* é o anticapitalismo romântico e este não é poupado por Lukács. O casamento de uma *ética de esquerda* com uma *epistemologia de direita* —base comum de todo anticapitalismo romântico e próprio também da «escola de Frankfurt» — vê-se às voltas com um revolucio- narismo de direito e com uma adaptação de facto à sociedade burguesa: eis porque Lukács refere-se à «escola de Frankfurt» como promo- tora de um *academicismo de oposição*¹⁴⁰.

Bem diversa é a crítica que o italiano Giuseppe Bedeschi dirige a Lukács ¹⁴¹. O publicista peninsular —que recusa *in totum* a distinção engelsiana entre *método* e *sistema* em Hegel, distinção que Lukács acata e explora—, infere da leitura de *O Jovem Hegel* que a concepção lukacsiana «tende a transferir *sic et simpliciter* a dialéctica hegeliana ao marxismo» ¹⁴². Com isto, Bedeschi censura duplamente Lukács : de um lado, imputa-lhe um disfarçado idealismo e, de outro, por consequência, atribui-lhe uma concepção metafísica do marxismo. É realmente estranho que Bedeschi se proponha o prosseguimento da sua crítica, pois que esta, liminarmente, é derrocada por uma passagem lukacsiana que não deixa margem a qualquer dúvida. Trata-se de uma observação fundamental, expressa quando, em *A Destruição da Razão — que Bedeschi comenta no mesmo local em que analisa O Jovem Hegel*—, Lukács estuda o florescimento do neo-hegelianismo; diz ele: «É uma simplificação falseadora da história supor que, de certo modo, bastava inverter os sinais para extrair a dialéctica materialista de Marx da dialéctica idealista de Hegel. Nada disso: entre Hegel e Marx medeia um salto qualitativo de alcance histórico-universal. Com Marx nasce uma concepção do imundo qualitativamente nova e uma nova dialéctica, distintas de *tudo* o que as antecedeu. E este tipo de relações entre Hegel e Marx acarreta, decorrentemente, que a dialéctica materialista tenha que transformar a fundo e reelaborar criticamente, tanto conteudística quanto formalmente, inclusive aqueles elementos progressistas da dialéctica hegeliana em que Marx pôde apoiar-se» ¹⁴³. A este respeito, aliás, Lukács recusa quer a concepção estalinista (zhdanovista) do marxismo como «negação categórica das filosofias anteriores», quer a sua

redução como mera «inversão materialista» do hegelianismo : acompanhando as indicações leninianas, Lukács reconhece na obra de Marx a *recuperação crítica* do que de melhor produziu a cultura ocidental, mas — operação simultânea que funda esta criticidade —, ainda, um *rompimento* com aquela tradição, já que se instaura como revolução filosófica imanente ao ser social de uma classe convocada à transformação radical do mundo.

A superficialidade de Bedeschi, porém, não pode ser creditada simplesmente a um exame ligeiro da obra de Lukács. Na verdade, a miopia analítica deste crítico radica na ecléctica perspectiva teórica de que parte — na qual confluem, espantosamente, o neopositivismo de Della Volpe e o historicismo abstracto de Alfred Schmidt; é dela que decorre a sua incompreensão, tanto de *O Jovem Hegel* como de *A Destruição da Razão*. Quanto a este texto, Bedeschi afirma que a análise lukacsiana do irracionalismo moderno é frágil precisamente porque, ao nível filosófico, parte da determinação distintiva entre *entendimento* e *razão*; para o autor de *Introduzione a Lukács*, ao aceitar a distinção dialéctico-hegeliana entre *Verstand* e *Vernunft*, Lukács opera, «de facto, a liquidação mesma do princípio do materialismo» ¹⁴⁴. Aqui, as coisas esclarecem-se: Bedeschi, necessariamente, deve acoiar Lukács de idealista — para ele, na óptica do neopositivismo, *de facto* entendimento identifica-se com razão. Assim, ei-lo a sustentar, tacitamente, a fundação do marxismo exclusivamente sobre os resultados das ciências (não é casual que Bedeschi repila a noção de uma dialéctica na natureza): a filosofia torna-se secundária e dependente da progressiva, mas sempre incompleta e parcial, manipulação de segmentos do mundo pelas ciências experimentais. O marxismo de

Bodeschi, como o de Althusser, é uma versão sofisticada do cientismo e, naturalmente, não pode tolerar a superação dialéctica da intelecção abstracta que, no final de contas, é o seu suporte epistemológico. Na medida em que, em *A Destruição da Razão*, Lukács lança as bases para a crítica marxista do entendimento (ainda que de forma indirecta e incompleta), é óbvio que se incompatibiliza com todo o neopositivismo que se abriga no pensamento de esquerda, à sombra do marxismo ou querendo-se confundir com ele.

A listagem dos equívocos críticas articulados em tomo de *O Jovem Hegel* e de *A Destruição da Razão* poderia alongar-se bastante ¹⁴⁵. Seria supérflua, porém, porque nada indicaria acerca do núcleo do empreendimento teórico-crítico de Lukács, núcleo que pode ser abordado com veracidade somente num debate cujos parâmetros partam da abordagem da polémica filosófica lukacsiana como *crítica macroscópica da cultura burguesa a partir do ponto de vista do proletariado*.

Esta crítica reside na dúplice abordagem que Lukács opera da filosofia burguesa. De uma parte, a especificidade da filosofia, academicamente situada sobre o sustentáculo (que o pensamento burguês valida de facto) das barreiras tradicionais que compartimentalizam o conhecimento humano, estilhaçando-a em saberes particulares, esta especificidade é dissolvida e nada mais lhe resta como «ciência das questões últimas» e quejandos. A óptica lukacsiana coloca a especificidade filosófica como consistindo exclusivamente — e este *exclusivamente* é a sua própria razão de ser — em elevar a problemática que lhe é posta pela vida social à máxima expressão abstracto-universal, distinguindo-se claramente das ciências porque não se centra apenas na manipulação gnosiológica ou prática da

realidade do mundo, mas porque, ao mesmo tempo, é uma *resposta* e um *projecto culturais* referidos a concretos problemas da vida social. Assim, a filosofia tanto *reflete o mundo* como *propõe ao mundo*. Isto significa que, para Lukács, inicialmente, a tarefa crítica não se pode reduzir à determinação do «condicionamento social do pensamento», que qualquer relativismo sociológico do género Mannheim se compraz em realizar. Trata-se, antes, de pesquisar como, no interior de um espaço cultural limitado pela situação de classe do filósofo — *situação* que não se confunde com a sua *origem*, mas que se determina pela sua identificação, consciente ou inconsciente, com a *perspectiva* sócio-histórica de uma das classes sociais no confronto que as opõe —, a reflexão filosófica toma e organiza materiais da realidade objectiva. Sinopticamente: a Lukács não interessa somente considerar os limites sócio-históricos que delineiam a acção do pensamento; interessa-lhe saber como, neste campo, ele se move.

Consequente e necessariamente, o método lukacsiano de análise filosófica é histórico e crítico. *Histórico*, conquanto procura determinar concretamente o âmbito em que se pode movimentar o pensamento; *crítico*, enquanto busca focar immanentemente o *modus* e a estrutura daquele movimento. Ao conjugar a análise de um período histórico-social com a crítica particular das construções dos seus pensadores, Lukács faz mais: ele funde *história* e *sistema*; o esclarecimento de uma fase precisa da evolução filosófica resulta de uma dinâmica de dois sentidos — tanto implica a passagem da história à obra filosófica como a passagem desta àquela. É neste jogo interactivo que as variáveis componentes externas e internas do complexo histórico-filosófico se explicam e se superam na

objectivação de problemas que, tornando-se acessíveis à consciência filosófica, se convertem em núcleos e/ou matrizes culturais de um tempo determinado.

Secundariamente, a concepção da filosofia como resposta/projecto induz a que sua investigação obrigue à sua inserção no complexo cultural mais amplo em cujo solo ela floresce. A sua especificidade, já mencionada, só pode ser efectivamente precisada no quadro do seu complexo cultural, fazendo com que a sua verdade intrínseca se mostre como veracidade de um bloco cultural conectado às objectivações humano-sociais que o compõem, sejam abstractas (como a ciência), sensíveis (como a arte) ou práticas (como a acção política).

Mas a dupla abordagem lukacsiana tem outra face: concordando com a noção hegeliana de que a história da filosofia, a sua evolução, não é a mecânica justaposição de sistemas ou contribuições numa série cronológica ordenada, Lukács avança para o enquadramento da evolução filosófica como desenvolvimento dos próprios problemas sobre os quais se ergue a filosofia enquanto reflexão. Isto é: *na história dos problemas estudados pela filosofia está também contida a história dos próprios problemas*. Isto faz com que a história da filosofia se legitime na articulação de uma filosofia da história: porquanto os problemas histórico-sociais só têm solução no curso do seu desenvolvimento, é pelas modificações ulteriores que sofrem que se pode extrair a estrutura da sua génese e dinâmica (em termos marxianos: é o presente que explica o passado). Portanto, nas mãos de Lukács, a história da filosofia burguesa resolve-se a partir da filosofia da história que a praxis do proletariado instaura.

É com base nestas observações que se pode postular que a análise lukacsiana de filosofia burguesa consiste na operação conducente à crítica macroscópica da cultura burguesa. A sua metodologia, que obriga ao trânsito mundo/filosofia e filosofia/mundo, na apreensão das múltiplas mediações entre os dois termos, funda a *crítica da filosofia como crítica da vida social*. A solução que Lukács tem para garantir a unidade de todas estas *démarches* radica na filosofia da história que as alimenta: está contida no explícito *partidarismo* sobre o qual se apoia.

Nisto reside o partidarismo de Lukács: a crítica da filosofia burguesa *faz-se sempre a partir da perspectiva do socialismo*. A objectividade analítica de Lukács exclui, de princípio, a neutralidade— todo o seu trabalho se constrói sobre a afirmação da necessidade histórica do socialismo e sobre a convicção de que o marxismo é a superação do pensamento burguês. Como se percebe, a crítica lukacsiana fundamenta-se no que Lukács chamou, em 1923, de *ponto de vista do proletariado*: a sociedade burguesa e sua evolução esclarecem-se à medida que se introduz na análise a sua transcendência, possível pela revolução que compete ao proletariado. Ademais, assumir o marxismo como superação do pensamento burguês, do melhor pensamento burguês, não resulta, em Lukács, de nenhuma opção subjectiva: a verificação da superioridade do marxismo não é uma premissa, mas deriva de um meticuloso estudo no decorrer do qual Lukács comprova a incapacidade da reflexão burguesa para elucidar os problemas decisivos da sociedade capitalista.

Em Lukács, a intransigente defesa desse *ponto de vista do proletariado* confunde-se com a defesa da cultura humanista: a mais rigorosa determinação classista da crítica, na medida em

que o interesse da classe operária é identificado com o interesse da humanidade como um todo (mais exactamente: como género), conduz a que a avaliação que Lukács opera da filosofia burguesa, sempre partindo da historicidade concreta e a ela retornando, procure retotalizar as suas conquistas com a apropriação das suas apreensões justas. Nada há aqui que se assemelhe à proudhoniana concepção dos «lados bons» e dos «lados maus» do pensamento burguês: porque Lukács supõe que *todo* o pensamento reflecte, de um modo ou de outro, a realidade, a tarefa que se propõe é a de determinar as possíveis percepções correctas do pensamento burguês e incorporá-las ao marxismo.

É esta incorporação, evidentemente, que constitui o problema central da sua *démarche* — pois é claro que, analisando a filosofia burguesa na perspectiva da defesa, da fundamentação teórica e da construção prática do socialismo, Lukács está exercitando a máxima de Molière: *Je prends mon bien où je le trouve*. Repetidas vezes, Lukács impugnou a assimilação acrítica, ao marxismo, de contributos burgueses; e, repetidas vezes, indicou o caminho adequado para fazê-lo com rigor: reelaborar o material passível de ser aproveitado à base do ser social do proletariado, para o qual o conhecimento verdadeiro da sociedade é uma questão de vida ou de morte.

Neste sentido, Lukács não carecia de mostrar como Marx tratou Smith, Ricardo ou Hegel: a sua própria obra é a demonstração exacta do procedimento justo. Ao restaurar, para a teoria marxista, o valor inesgotável da filosofia hegeliana e ao estigmatizar como desprezível o pensamento burguês apologético (directo ou indirecto), o que ele fez foi, realmente, assinalar o quanto o movimento operário revolucionário é herdeiro do passado cultural da burguesia e da

humanidade, em que medida o capitalismo significou um progresso sociocultural e em que medida, na sua hora que se pensa derradeira, ele produz uma cultura que é simples epifenómeno de um reaccionarismo descarado.

Nada mais estranho ao pensamento marxista que a *indiferença*: *O Capital* não é apenas a crítica da economia política — é uma emocionada defesa da *humanitas*. O Marx que dissolve o feiticismo da mercadoria, no primeiro capítulo, é o mesmo Marx que, no capítulo décimo terceiro, execra, indignado, a odiosa exploração do trabalhador; e a *cientificidade* do seu projecto analítico não pode ser divorciada desta coexistência de razão e paixão. É um profundo *pathos* que constitui a tensão científica própria do pensamento que se faz teoria social para a liberdade.

A crítica filosófica de Lukács, inspirada nesta fonte que é *O Capital*, trescala aquele *pathos*. A sua entusiástica apreciação dos ideólogos da burguesia ascendente e progressista — como o jovem Hegel —, que procuravam apreender a racionalidade da história, não pode ser isolada do seu desprezo pela ideologia rasteiramente capitulacionista — como a formulada por Heidegger — da burguesia imperialista frente aos desafios da realidade histórico-social. E ambas as atitudes se integram no processo do conhecimento cujo *tónus* é determinado pelo seu próprio objecto: as ilusões heróicas de uma classe que encarnou as mais legítimas aspirações humanas e seu melancólico ocaso quando se converte em anacronismo histórico que se opõe ao progresso social. A totalidade da cultura burguesa, cuja quinta-essência está contida na filosofia alemã do Iluminismo aos dias de Hitler, exerce

sobre Lukács o fascínio da ambiguidade: da amorável compreensão com que resgata as grandiosas conquistas do seu período ascendente deriva a recusa amarga dos frutos da sua decadência.

E tanto a descoberta das operações que levaram o jovem Hegel, tratando as categorias económicas do capitalismo, a revelar o trabalho como processo de humanização, quanto a identificação dos nexos que unem o pensamento de Nietzsche à agressividade imperialista se posicionam, em Lukács, como resultantes de um conhecimento que se quer instrumento da causa da humanidade.

A chama da razão especulativa, de que talava o velho Hegel, não se apaga na reflexão lukacsiana justamente porque esta causa da humanidade é investida na aposta que a burguesia renegou em 1848: a de instaurar um sentido para a vida, extraíndo-o da legalidade da história.

3. APÊNDICE: EXCURSO SOBRE A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

O exame atento do primeiro volume da várias vezes anunciada *Ontologia do Ser Social*¹⁴⁶ revela a proeminência de temáticas directamente relacionadas com a crítica lukacsiana da filosofia burguesa. Antes, porém, de abordar tais temáticas, creio que vale a pena dar algumas indicações sobre esta obra¹⁴⁷.

Desde fins de 1956, propondo-se formular teoricamente os resultados do seu longo trajecto filosófico, Lukács entregou-se ao processo a que denominava «o renascimento do marxismo»¹⁴⁸. Com esta expressão, referia-se ele a um retomo a Marx que fundasse o rompimento com a paralisia decorrente do estalinismo e, ao mesmo tempo, a superação do ecletismo revisionista que pretendia opor-se à esclerose provocada pelo dogmatismo. Os derradeiros quinze anos de sua vida, consumiu-os Lukács neste combate em duas frentes: contra a herança estalinista e contra o moderno revisionismo.

Resultou desse ambicioso projecto a monumental *Estética I* (1963). O esforço aí dispendido (e que deveria actualizar-se ainda em mais duas outras partes, nunca escritas) convergia também para a elaboração de uma *Ética*, que

nunca foi concluída. A razão deste inacabamento reside em que, a meio de sua empresa, Lukács reconheceu a imperativa necessidade de fundamentar *ontologicamente* o seu sistema maduro ¹⁴⁹. Esta fundamentação constituía, para o último Lukács, mais do que uma simples exigência das suas próprias pesquisas: constituía, em si mesma, a base para a restauração do núcleo do pensamento marxiano.

Algum tempo antes de sua morte, ele conseguiu concluir a obra que encerrava os elementos basilares daquela fundamentação: a *Ontologia, do Ser Social*. Mas a forma final do texto não o satisfazia completamente. Não pensava que o trabalho, com a sua divisão em duas partes (uma histórica e outra sistemática), se apresentava com uma exposição rigorosa e, sobretudo, considerava ter supervalorizado o papel de Hartmann na filosofia contemporânea ¹⁵⁰. Enfim, a sua crítica do neopositivismo pareceu-lhe exigir outros desdobramentos. Assim, dispôs-se a preparar um novo texto no qual procuraria ultrapassar os dilemas da redacção original. Este novo escrito, no entanto, permaneceu um complicado esboço, de difícil decifração ¹⁸¹.

Ora, o material contido nesta *Ontologia do Ser Social* é precisamente o que Lukács pretendia refazer: trata-se da parte histórica do trabalho, só agora dada a conhecer na sua integridade ¹⁵². É prudente, portanto, manejar este texto com um mínimo de cuidados.

Este não é o lugar, naturalmente, para intentar a análise crítica deste material. De qualquer forma, interessa-me esclarecer que nele se patenteia o que Lukács entendia por *ontologia*: não um saber com conotações ou matizes meta-históricos, mas a própria efectividade do modo de ser, produzir e reproduzir-se da realidade. Mais exactamente: *a ontologia é a modalidade*

real e concreta da existência do ser, a sua estrutura e movimento. O marxismo é posto por Lukács, nesta perspectiva, como a pesquisa materialista e dialéctica da ontologia do ser social ¹⁵³ — pressupondo, necessariamente, uma dialéctica da natureza ¹⁵⁴. Para Lukács, aliás, «todos os enunciados concretos [de Marx]... em última análise... são enunciados directos sobre um tipo de ser— isto é, são puras afirmações ontológicas» ¹⁵⁵.

O correcto juízo sobre a relevância histórico-universal da revolução teórico-filosófica operada por Marx continua relacionado, conforme o último Lukács, com o papel desempenhado pela reflexão hegeliana. Se, para a ontologia marxista do ser social, o *processo do trabalho* aparece (e, com ele, a praxis) no centro da totalidade dinâmica que é o próprio ser social, é necessário recordar que, no pensamento de Hegel, já se localizam os elementos dos quais Marx irá socorrer-se para fundar uma nova compreensão ontológica do fenómeno sócio-humano. Com efeito, «Hegel (descobriu no trabalho a forma de existência ontológico-rea da teleologia e, assim, resolveu correctamente uma antiquíssima antinomia filosófica, a da rígida contraposição entre uma teleologia dirigida à transcendência e o domínio exclusivo da causalidade na ontologia. Uma verdadeira ontologia do ser social é impossível sem um justo contraste entre a causalidade da natureza e a teleologia do trabalho, sem esclarecer as suas concretas inter-relações dialécticas» ¹⁵⁶.

Estamos, evidentemente, no domínio da crítica lukacsiana à filosofia burguesa: para o último Lukács, Hegel permanece o melhor produto filosófico da cultura burguesa. E mais: na *Ontologia do Ser Social*, Lukács mantém para com Hegel a mesma relação que está subjacente a

O *Jovem Hegel*: sem a compreensão crítica da obra hegeliana, os marxistas não poderão levar adiante o projecto marxiano. À diferença, porém, do trabalho publicado em 1948, no qual se debruçava sobre o pensamento de Hegel até à *Fenomenologia do Espírito*, agora Lukács estuda as questões ontológicas em toda a obra do filósofo, na qual revela a coexistência de uma dupla ontologia: a justa apreensão do automovimento do ser é subsumida no impulso originado pelo Espírito.

Esta duplicidade ontológica, que Lukács ras- treia no pensamento de Hegel, é simétrica a contradição, já reconhecida classicamente, que desfaz método e sistema hegelianos. A dualidade ontológica, em Hegel, deve-se prioritariamente a que, na sua reflexão, ocorra um «pre- domínio metodológico dos princípios lógicos»¹⁵⁷. De facto, «com o sujeito/objecto idêntico, chegamos ao ponto onde começa a problemática do que chamamos a segunda ontologia de Hegel»¹⁵⁸, isto é, à falsa ontologia. Aí, ademais, é que Lukács constata os insolúveis dilemas do hege- lianismo, derivados do «contraste entre a trans- cendência teleológica do sistema lógico e a imanência do método dialéctico tomado onto- logicamente»¹⁵⁹.

Mas, na *Ontologia do Ser Social*, a tematica da crítica lukacsiana à filosofia burguesa não arranca de Hegel: sem a pretensão e o objec- tivo de historiar a evolução do pensamento filo- sófico, mesmo referenciado apenas à ontologia, da Grécia aos nossos dias, Lukács desenvolve uma análise que cobre os momentos mais im- portantes da reflexão ocidental do Renascimento ao século XX. Com efeito, ele dedica especial atenção ao impacto que, na elaboração filosó- fica, o pensamento do Ocidente sofre a partir das descobertas de Galileu.

A crítica da filosofia burguesa contemporâ- nea vem confirmada, na *Ontologia do Ser Social*, de modo inteiramente compatível com os textos anteriores de Lukács. Neste sentido, as passa- gens particulares, onde se precisam determina- ções críticas voltadas para reflexão filosófica do século XX¹⁶⁰, concretizam o essencial de *A Des- truição da Razão*. A diferença que se pode notar entre as duas obras —flagrante no tom mais sereno e equilibrado da *Ontologia do Ser So- cial*— é devida à predominância da análise *ima- nente* nesta última; nela, Lukács, pelo próprio facto de questionar a raiz ontológica dos pro- blemas, detém-se menos na funcionalidade his- tórico-social das diversas correntes filosóficas do que na estruturação interna dos seus dis- cursos.

Todavia, o que conecta principalmente as re- flexões contidas nesta derradeira obra de Lukács com as questões referentes à sua crítica da filo- sofia burguesa não é tanto o conteúdo das men- cionadas passagens particulares, mas sobretudo a caracterização macroscópica, extrínseca e in- trinseca, que oferece desta filosofia. É precisa- mente aqui que Lukács soluciona o problema que vulnerabiliza — como indiquei no lugar pró- prio — as conclusões de *A Destruição da Razão* : aqui são correctamente colocadas as relações entre as manifestações do moderno irracionalis- mo e a racionalidade formal e burocratizada do neopositivismo. Vale dizer: Lukács assinala como a *destruição* e a *miséria da razão* são ne- cessariamente *complementares*¹⁶¹.

Para Lukács, nos últimos setenta anos, o sis- tema capitalista sofreu importantes mutações, uma das mais significativas de entre elas refe- re-se à «submissão completa da indústria dos bens de consumo (e dos chamados serviços) ao capitalismo»¹⁶². Daí a emergência de uma nova

necessidade para o sistema: «uma progressivamente refinada manipulação do mercado»¹⁶³. A *manipulação* torna-se, a partir de um imperativo originalmente económico, a característica fundamental da *vida quotidiana*. Ou, nas palavras do tradutor italiano da *Ontologia do Ser Social*: «o novo da realidade capitalista consiste... no domínio da mais-valia relativa, diminuída a importância da mais-valia absoluta, com a conseqüente tentativa capitalista de alcançar o controlo das consciências»¹⁶⁴ — este controlo configura a *manipulação social*.

Segundo Lukács, a manipulação social, fenómeno de evidentes tendências totalitárias, invade todos os domínios da vida social e envolve a reflexão científica e filosófica. Nestas, por decorrência, «a questão da verdade objectiva... é abandonada, como desinteressante; somente importam os resultados práticos imediatos»¹⁶⁵. De facto, nas condições ideológicas do capitalismo desenvolvido, «a manipulação vem sempre mais resolutamente elevada a método único da filosofia»¹⁶⁶.

É claro, assim, que os critérios decisivos da verificabilidade do conhecimento se deslocam e se desnaturam: o índice posto pela praxis manipulatória não concerne à verdade do saber, mas à sua *eficácia prática imediata*. A reflexão científica e filosófica não se testa mais no confronto com o movimento estrutural da realidade, mas legitima-se enquanto instrumento de implementação e validação dos processos reiterativos e abstractos de reprodução imediata dos mecanismos da quotidianidade.

Ora, «as mesmas condições e tendências sociais podem muito bem produzir vários pensamentos análogos, ainda que seus ideólogos não saibam ou não queiram saber nada uns dos outros»¹⁶⁷. Eis que a miséria da razão (o neoposi-

tivismo) e a sua destruição (por exemplo, o existencialismo alemão) se colocam como fenómenos paralelos: ambos são respostas teórico-filosóficas distintas mas auto-implicadas enquanto construídas sobre a base da aceitação acritica da manipulação social. Ambas, estruturadas sobre o fundamento da manipulação, são respostas cujo resultado final é solidário: o neopositivismo, reduzindo o conhecimento à epistemologia, considera as questões ontológicas como metafísicas; o existencialismo recolhe estas questões e produz uma solução ontológica manipuladora, isto é, também metafísica (enquanto solução ontológica).

Uma tal solidariedade é identificada particularmente por Lukács na análise dos representantes canónicos das duas vertentes filosóficas: «Carnap, descrevendo a manipulação geral do pensamento e da vida, exprime seu conformismo, revestido de neutralidade, com esta situação; e embora Heidegger veja a mesma realidade social da vida alienada como uma *condition humaine* ontologicamente absoluta e eternamente dada, ele observa esta situação com olhos irracionalistas-pessimistas e procura introduzir sobre o plano ontológico a prospectiva, para os indivíduos singulares, de uma alternativa religiosa (religiosa-ateia), que não afecta os seus fundamentos»¹⁶⁸.

Funcionalmente, pois, o neopositivismo e o moderno irracionalismo constituem uma unidade. Ou, como Lukács escreve: «A solidariedade antitético-polar... entre neopositivismo e existencialismo se revela, claramente, pela coexistência ideal —embora antitético-polar—, de um lado, da técnica manipulatória, nominalística ao extremo, no conhecimento de todos os grupamentos de fenómenos que seja possível imaginar objectiváveis... e, de outro, da concepção

irracionalista de todo o que está fora deste âmbito. Em ambos os casos, surge um inimigo capital: a ontologia concebida racionalmente»¹⁶⁹.

Nos dois casos, o exílio da razão dialéctica não apenas dispõe como aliados da quotidianidade manipulada e manipuladora o neopositivismo e o moderno irracionalismo. Faz mais: articula uma frente teórico-filosófica que pretende a impugnação da ontologia do ser social, que, sob o capitalismo, somente o projecto marxiano tem possibilidades de construir.

4. CRONOLOGIA de GEORG LUKÁCS¹⁷⁰

1885

nasce em Budapeste, a 13 de Abril, filho do director do Budapest Kreditanstalt, o maior estabelecimento bancário húngaro da época.

1902

— publica seus primeiros textos na imprensa húngara; frequenta as reuniões do Círculo dos Estudantes Socialistas Revolucionários de Budapeste, criado neste ano por E. Szabó.

1904

— é um dos fundadores do Teatro Thalia que, em Budapeste, pretende retomar as experiências do Teatro Livre de Berlim;
— toma-se membro da Sociedade de Ciências Sociais, criada por G. Pikler e dirigida por O. Jászi.

1906

— doutora-se em Filosofia pela Universidade de Budapeste;
— passa a colaborar em duas revistas progressistas húngaras: *Século XX (Huszadik Század)* e *Ocidente (Nyugat)*.

1908

recebe o prémio de literatura da Sociedade Kisfaludy, pelo seu trabalho sobre a evolução do drama moderno.

1909/1910

- segue cursos na Universidade de Berlim, onde é aluno de Simmel;
- frequenta o Círculo Galileu, em Berlim, cenáculo liberal-radical fundado em 1908;
- viaja pela Alemanha, Itália e França.

1910

publica, em húngaro, *A Alma e as Formas*.

1911

publica, em húngaro, *A Evolução do Drama Moderno* e, em alemão, *A Alma e as Formas (Die Seele und die Formen)*.

1913

transfere-se para Heidelberg, onde estabelece relações com E. Lask, E. Bloch, H. Rickert e Max Weber.

1914/1915

prepara os materiais de *A Teoria do Romance (Die Theorie des Romans)*.

1916

publica, no periódico *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, *A Teoria do Romance*.

1917

- retoma a Budapeste, em finais do ano;
- torna-se conferencista da Escola Livre de Humanidades, criada por Karl Mannheim e Arnold Hauser;
- publica o ensaio *A Relação Sujeito/Objecto na Estética*.

1918

em Dezembro, ingressa no Partido Comunista Húngaro.

1919

- em Março, cai a monarquia dos Habsburgos. A 21 do mesmo mês, proclama-se a República Soviética da Hungria, liderada por Béla Kun. Lukács é designado

Comissário do Povo para a Cultura e a Educação Popular;

- em Agosto, a República Soviética húngara é massacrada pelas tropas de Horthy (5000 pessoas são executadas, 75 000 são aprisionadas e 100 000 emigram). Após um breve período de clandestinidade, Lukács exila-se em Viena;
- é condenado à morte pelo regime de Horthy e preso em Viena; a sua extradição é impedida pela mais ampla imobilização da intelectualidade alemã;
- em finais do ano, é libertado em Viena, tomando-se um dos articuladores do Partido Comunista Húngaro no exterior;
- casa-se com Gertrud Bortstieber;
- toma-se o redactor-chefe da revista *Comunismo (Kommunismus)*, órgão da ultra-esquerda da III Internacional;
- publica o ensaio *Táctica e Ética*.

1920

- dedica-se inteiramente a *Comunismo*, onde publica, entre outros, os ensaios *A Tarefa Moral do Partido Comunista*, *Velha e Nova Moral* e *A Última Superação do Marxismo*. No sexto número da revista, publica o texto *Sobre a Questão do Parlamentarismo*, que, a 12 de Junho, foi severamente criticado por Lenine;
- como livro, é publicada *A Teoria do Romance*.

1921

no Terceiro Congresso da III Internacional, como delegado do Partido Comunista Húngaro, mantém seu único encontro com Lenine e Trotski.

1922

em Viena, entrevista-se com Thomas Mann, a quem já admirava desde 1909.

1923

publica *História e Consciência de Classe (Geschichte und Klassenbewusstsein)*, colectânea de materiais elaborados entre 1919 e 1922.

1924

- *História e Consciência de Classe* é violentamente criticado, de igual modo que *Marxismo e Filosofia*

- (*Marxismus und Philosophie*), de Karl Korsch, publicado na mesma época. Em Junho, o V Congresso da III Internacional, através de Zinoviev e Bukharine, censura a obra. Em Julho, o *Pravda* soma-se às críticas, que também partem da social-democracia alemã, pela voz de Kautsky. L. Rudas, um dos fundadores do Partido Comunista Húngaro, reprova o livro, juntamente com M. Deborin, conhecido filósofo russo;
- publica *Lenine: A Coerência do seu Pensamento (Lenin: Studei uber den Zusammenhanf seiner Gedanken)*.

1925

liga-se a J. Landler, cuja influência viria a ser sensível no Partido Comunista Húngaro, em oposição a Béla Kun.

1926

publica o livro *Moses Hess e o Problema da Dialéctica Idealista (Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik)*.

1929

sob o pseudónimo de *Blum*, alinha-se na facção partidária de J. Landler, falecido no ano anterior. No II Congresso do Partido Comunista Húngaro, apresenta o projecto político que ficaria famoso sob o título de *Teses de Blum (Thesen uber die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und uber die Aufgaben der Kommunistischen Partei Ungarns)*. O Congresso, dominado pela facção de Béla Kun, recusa asperamente as proposições de Lukács e este, ameaçado de expulsão, faz autocrítica.

1930/1931

- em 1930, estagia no Instituto Marx-Engels, de Moscovo;
- estabelece duradoura amizade com o filósofo russo Mikhail A. Lifschitz.

1931-1933

- em 1931, radica-se em Berlim, onde vive semilegalmente como emigrado húngaro; em tarefas políticas, usa o pseudónimo *Keller*;

- desempenha papel fundamental na orientação da revista *Virada à Esquerda (Die Linkskurve)*, periódico da Federação dos Escritores Proletários Revolucionários (Bund proletarisch-revolutionärer Schifsteller), ligada ao Partido Comunista Alemão. A revista tirou 41 números, entre Agosto de 1929 e Dezembro de 1932;
- durante o ano de 1932, mantém estreita ligação com o filósofo E. Bloch;
- publica vários ensaios tematizando a questão do realismo e da «literatura proletária», entre os quais : *Tendência ou Partidarismo?* e *Reportagem ou Configuração?*; em outro ensaio, *Da Necessidade, Uma Virtude*, critica as suas próprias posições expressas em *História e Consciência de Classe*.

1933/1944

- em 1933 regressa a Moscovo e publica o esboço autobiográfico *Meu Caminho até Marx*;
- toma-se membro do Instituto Filosófico da Academia de Ciências da URSS;
- exerce intensa actividade intelectual: é membro do conselho de redacção das revistas *Literatura Internacional (Internationale Literatur)*, *A Nova Voz (Uj Hang* — órgão da emigração húngara) e *Crítica Literária (Literatourny Kritik)*, além de colaborar com o órgão da emigração alemã, *A Palavra (Das Wort)*;
- em 1935, redige o verbete «O Romance», para o IX volume da *Enciclopédia Literária*;
- entre 1936/1938, é figura central nos debates que a intelectualidade emigrada articula, polemizando com E. Bloch, B. Brecht e A. Seghers, criticando o expressionismo alemão e insistindo na defesa de um realismo capaz de assimilar a herança cultural do realismo burguês do século XIX;
- faz novas observações autocríticas com relação à *História e Consciência de Classe*;
- em 1937, em russo, publica *O Romance Histórico*;
- desenvolve uma série de estudos literários e filosóficos que, no pós-guerra, tomarão a forma de livros; desses ensaios, muitos dos que se referem à questão do realismo literário serão editados, depois do fim da Segunda Guerra, nos volumes intitulados *Problemas do Realismo (Probleme der Realismus)*;
- em 1941, é preso pela polícia política estalinista, sendo libertado meses depois, graças aos empenhos de Dimitrov.

1944/1945

- com a libertação da Hungria, retorna a Budapeste em 1944;
- desenvolve intensa actividade política: é membro do Parlamento, do Conselho Nacional da Frente Popular Patriótica e do Conselho Mundial da Paz ;
- torna-se professor de Estética e História da Arte da Universidade de Budapeste;
- participa da direcção da Academia de Ciências da Hungria.

1946

- destaca-se no I Encontro Internacional de Genebra, polemizando duramente com K. Jaspers;
- publica, como ensaio, a sua conferência pronunciada em Genebra, sob o título *As Concepções de Mundo Aristocrática e Democrática*.

1947

- publica *Goethe e a sua Época (Goethe und seine Zeit)* e, em húngaro, *Literatura e Democracia*;
- em Dezembro, participa do Congresso de Filósofos Marxistas de Milão, onde pronuncia a conferência *As Tarefas da Filosofia Marxista na Nova Democracia*.

1948

- participa, em Paris, de um congresso internacional sobre Hegel;
- publica *O Jovem Hegel (Der Junge Hegel), Ensaios sobre o Realismo (Essays über Realismus), Reviravoltas do Destino (Schicksalswende), Existencialismo ou Marxismo? (Existentialismus oder Marxismus?) e Karl Marx e Friedrich Engels como Historiadores da Literatura (Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker)*;
- na Hungria, inicia-se a luta pelo poder entre Rajk e Rakosi, este representando as concepções políticas do estalinismo.

1949

- com a liquidação de Rajk, abre-se na Hungria um período de obscurantismo;
- Lukács é duramente atacado. Em Julho, L. Rudas reprova as teses de *Literatura e Democracia*. A seguir, o ministro da Cultura, J. Révai, antigo admirador

de Lukács, secundado por M. Horwath, secretário do imesmo ministério, empenham-se na campanha contra Lukács ;

- submetido a enorme pressão, Lukács faz autocrítica ;
- publica *O Realismo Russo na Literatura Universal (Der russische Realismus in der Weltliteratur)* e *Thomas Mann (Thomas Mann)*.

1950

continua submetido a uma sistemática campanha de descrédito ideológico.

1951

- a campanha contra Lukács atinge o clímax; o sucessor de Révai no Ministério da Cultura, J. Darvas, ataca-o asperamente, e Lukács retira-se da vida pública;
- publica *Realistas Alemães do Século XIX (Deutsche Realisten des XIX Jahrhunderts)*.

1952

publica *Balzac e o Realismo Francês (Balzac und der französische Realismus)*.

1953

publica *Nova História da Literatura Alemã (Skizze einer Qeschichte der neuen deutschen Literatur) e A Destruição da Razão (Die Zerstörung der Vernunft)*.

1954

publica *Contribuições à História da Estética (Beitrage zur Geschichte der Ästhetik)*.

1955

- recebe em Budapeste o Prémio Kossuth;
- torna-se membro-correspondente da Academia Alemã de Ciências.

1956

- ano de febril agitação na Europa Central e Oriental decorrente do xx Congresso dos PCUS;
- na Hungria, ocorrem amplas mobilizações no sentido

- da liberalização do regime. Lukács rompe, então, com o seu silêncio compulsório: faz duas discutidas intervenções no Círculo Petöfi — instrumento de inquietação sociocultural criado em Março e interdito em Junho;
- a 14 de Outubro, em entrevista de repercussão mundial, Lukács reclama a liberalização política e exige o fim do burocratismo cultural;
 - a 23 de Outubro, sobe ao poder o grupo de Imre Nagy, que se propõe a liberalização política;
 - a 24 de Outubro, Lukács torna-se membro do Comité Central do Partido Comunista Húngaro;
 - a 27 de Outubro, Lukács assume o Ministério da Cultura;
 - a 31 de Outubro, juntamente com Nagy, Donath e Kadar, Lukács constitui o Comité de Organização de um novo Partido Comunista Húngaro;
 - com os apelos de Nagy à intervenção da ONU e à retirada da Hungria do Pacto de Varsóvia, Lukács afasta-se do Ministério;
 - com a defecção de Kadar, aprofunda-se a crise, que é coroada com a intervenção das tropas russas ;
 - a 4 de Novembro, Lukács refugia-se na embaixada da Jugoslávia;
 - o novo governo, liderado por Kadar, procura inutilmente obter a colaboração de Lukács, que é então deportado para a Romênia;
 - Lukács publica o texto de uma conferência que pronunciou a 28 de Junho, *A Luta entre Progresso e Reacção na Cultura do Nosso Tempo*.

1957

- em Abril, obtém autorização para regressar a Budapeste ;
- não responde a nenhum processo pela sua participação nos acontecimentos que conduziram ao Levantamento de Outubro, mas é pressionado a uma auto-crítica. Recusa-se. Perde a cátedra universitária, é expulso do Partido e inicia-se contra ele outra campanha oficial, capitaneada por Shigéti, ministro-adjunto da Cultura;
- publica *Introdução a uma Estética Marxista (Über die Besonderheit ais Kategorie der Ästhetik)*.

1958

- prossegue a campanha oficial contra Lukács, dirigida agora por B. Fogarasi, principal teórico do Partido Comunista Húngaro;

- publica *A Significação Presente do Realismo Crítico (Wider den missverstandesen Realismus)*.

1961

- agora, quem dirige a campanha anti-Lukács é A. Wirth, secretário do comité filosófico do Partido Comunista Húngaro;

1962

- as *Obras Completas de Georg Lukács* começam a ser publicadas na Alemanha Federal, pela Luchterhand Verlag.

1963

- em Abril, morre-lhe a esposa;
- publica a *Estética I; A Peculiaridade do Estético (Ästhetik, Teil I: Die Eigenart des Ästhetischen)* e o ensaio *Contribuição ao Debate entre a China e a URSS*;
- atendendo a pedido da revista italiana *Nuovi Argomenti*, escreve a célebre *Carta sobre o Estalinismo*.

1964

- pela *Revista Húngara de Filosofia*, são feitos a Lukács os últimos ataques oficiais;
- publica o ensaio *Problemas da Coexistência Cultural*.

1966

- as suas *Obras Completas* começam a ser editadas em espanhol, por Juan Grijalbo Ed., Barcelona/México.

1967

- é oficialmente reintegrado no Partido Comunista Húngaro ;
- autoriza, pela primeira vez, a reedição de *História e Consciência de Classe*, precedida de um longo prefácio datado de Março;
- são publicadas as entrevistas que concedeu a H. H. Holz, W. Abendroth e L. Köfler, sob o título *Conversando com Lukács (Gespräche mit Georg Lukács)*.

1970

- recebe o Prémio Goethe;
- publica *Solzenitsyn (Solschenizyn)*.

1971

- em Janeiro, escreve, para o *Time Literary Supplement*, uma breve apresentação de seus discípulos Agnes Heller, G. Markus, M. Vajda e F. Feher, reconhecendo a existência de uma «escola de Budapeste» ;
- a 4 de Junho, vitimado por um canoro pulmonar, faleceu.

1974

- em Paris, as Éditions Sociales publicam, pela primeira vez em livro, os ensaios que escreveu entre 1933/1934, em Moscovo, sob o título *Escritos de Moscovo* (*Moskauer Schriften*).

1976

em Roma, pela Ed. Riuniti, sai, em primeira edição mundial, a parte inicial da *Ontologia do Ser Social* (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*).

5. NOTAS

¹ Publicado no Brasil, em 1967, pela ed. Senzala, de S. Paulo. Em finais da década de sessenta, circulou deste livro uma edição portuguesa, sob o título *Existencialismo ou Realismo?*. Cito a tradução brasileira mas, em alguns pontos, modifiquei os textos, valendo-me da versão francesa (*Existencialisme ou Marxisme?*, ed. Nagel, Pans, 1948).

² Sobre a questão da decadência, cfr. o meu ensaio «Sobre o Conceito de Decadência» (*Revista Hora & Vez*, ed. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora Janeiro de 1971) e o meu artigo «Decadência: Um Conceito Marxista» (*Seara Nova*, Lisboa, Junho de 1977).

³ *Existencialismo ou Marxismo?*, ed. cit., p. 22

⁴ *Idem*, p. 15.

⁵ *Idem*, p. 21.

⁶ *Idem*, p. 31.

⁷ *Idem*, p. 34.

⁸ *Idem*, pp. 44/45.

⁹ *Idem*, p. 57.

¹⁰ *Idem*, p. 62.

¹¹ *Idem*, p. 81.

¹² *Idem*, p. 93.

¹³ *Idem*, p. 157.

¹⁴ *Idem*, p. 165.

¹⁵ *Idem*, p. 97.

¹⁶ E com a qual ele pretendeu «completar» o marxismo a que acusa de marginalizar o estudo do indivíduo. Nos inícios dos anos sessenta, escrevia ele a Garaudy: «Parece-me... que neste domínio tomamos a dianteira: ocupamo-nos dos homens e receio que vocês [os marxistas] os tenham esquecido um pouco». E ainda: «Parece-me... que o pensamento da existência enquanto se reconhece como marxista... continua a

ser... a única investigação marxista ao mesmo tempo fundada e concreta» (cfr. Roger Garaudy, *Perspectivas do Homem*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965, p. 114). E mais, na sua *Questão de Método*: «O resultado é que [o marxismo contemporâneo] perdeu totalmente o sentido do que é um homem...» (cfr. *Crítica de la Razón Dialéctica*, ed. Losada, Buenos Aires, 1970, livro I, p. 72).

¹⁷ *Existencialismo ou Marxismo?*, ed. cit., p. 125.

¹⁸ A imediata reação dos existencialistas a esta acusação lukacsiana foi barulhenta. Mas o tempo correu e, anos depois, o testemunho insuspeito de Simone de Beauvoir avaliza o comentário de Lukács; ela afirma que, no imediato pós-guerra, «sem dúvida Sartre estava ainda longe de ter compreendido a fecundidade da ideia dialéctica e do materialismo marxista» (cfr. *Sob o Signo da História*, ed. Difusão Europeia do Livro, S. Paulo, 1965, 1.º volume, p. 52). Desta compreensão limitada, por outro lado, faz menção o próprio Sartre, no seu belo ensaio «Merleau-Ponty Vivant» (*Les Temps Modernes*, Paris, n.º 184-185, 1961).

¹⁹ *Existencialismo ou Marxismo?*, ed. cit., p. 126/127.

²⁰ *Idem*, p. 135. Trata-se das pesquisas que, sob a forma de livro, Simone de Beauvoir apresentaria em *Por uma Moral da Ambiguidade*.

²¹ *Idem*, p. 149.

²² *Idem*, p. 152.

²³ *Idem*, p. 155.

²⁴ Acerca da grandeza moral e da seriedade científica de Merleau-Ponty, Lukács não tem nenhuma dúvida, e ressaltadas repetidas vezes. Sobre a pureza humana de Merleau-Ponty, o emocionado depoimento de Sartre, já mencionado na nota 18, constitui um belo testemunho.

²⁵ *Existencialismo ou Marxismo?*, ed. cit., p. 164/165.

²⁶ *Idem*, p. 213.

²⁷ *Idem*, p. 240.

²⁸ *Apud* I. Mészáros, «El Concepto de Dialéctica en Lukács», in G. H. R. Parkinson, org., *Georg Lukács: El Hombre, Su Obra, Sus Ideas* (ed. Grijalbo, Barcelona/México, p. 79/80). É interessante comparar a rica concepção lukacsiana da *totalidade* (onde os fenómenos da determinação e da sobredeterminação aparecem correctamente situados) com o seu *pendant*, empobrecido e esquemático, de Louis Althusser (cfr. especialmente, deste autor, a quinta secção de «Sobre a Dialéctica Materialista», in *Análise Crítica da Teoria Marxista*, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1967. Esta obra é a tradução do original francês *Pour Marx*).

²⁹ *Existencialismo ou Marxismo?*, ed. cit., p. 247.

³⁰ *Idem*, p. 248.

³¹ No prefácio que escreveu, em 1960, para uma reedição deste livro, Lukács reconhece este problema.

³² Lukács, entretanto, permaneceu atento à evolução de Sartre. Em 1969, numa entrevista a Leandro Konder, assinalou que, considerando equivocada a sua posição filosófica, «respeito-o e admiro-o como personalidade» (cfr. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24/25-08-1969). Este respeito não impede Lukács de criticar com dureza a obra recente de Sartre; numa entrevista a Naim Kattan, comentou: «[Sartre], como filósofo, fez progressos depois de *O Ser e o Nada*, aproximando-se do marxismo. Entretanto, há nele uma debilidade: quando a vida o obriga a mudar de ponto de vista, não se sujeita a modificá-lo radicalmente e procura dar-nos uma ilusão de continuidade. Na sua *Crítica da Razão Dialéctica*, aceita Marx, mas quer conciliá-lo com Heidegger. A contradição é clara. Há um Sartre número um no início da página e um Sartre número dois no fim da mesma página. Que confusão de método e de pensamento!» (cfr. *La Quinzaine Littéraire*, Paris, 01-12-1968). Na *Ontologia do Ser Social*, comentada adiante num brevíssimo excurso, Lukács dedica umas poucas páginas às últimas posições de Sartre, insistindo sempre em que elas «não se libertaram, no plano ontológico, dos preconceitos do neopositivismo e do existencialismo» (p. 81 da edição que será referida mais adiante).

Na década de sessenta, como se sabe, vários marxistas debruçaram-se sobre a obra de Sartre (Roger Garaudy, Adam Schaff *et alii*). Uma crítica inclusiva e compreensiva do pensamento sartreano, encontrará o leitor no ensaio de Carlos Nelson Coutinho, intitulado «A Trajectória de Sartre» (in *Literatura e Humanismo*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967).

⁸³ Cfr. as observações de Carlos Nelson Coutinho em «As Ambiguidades do Último Sartre» (*Revista Hora*, ed. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Dezembro de 1971).

³⁴ Recordemo-nos de que a cruzada «marxista» contra Sartre chegara a um ponto tal que, em 1946, Henri Lefebvre (então membro do Partido Comunista Francês), no seu livro *L'Existencialisme*, escreveu que o autor de *O Ser e o Nada* era um literato que fazia «la métaphysique de la merde» (*apud* Leandro Konder, *Os Marxistas e a Arte*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967, p. 159).

³⁵ Para as citações desta obra, que, como se sabe, foi dedicada a Mikhail A. Lifschitz, vali-me da versão castelhana *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista* (ed. Grijalbo, México, 1963).

³⁶ Sabe-se que, durante e imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, a cultural «oficial» soviética tendeu a tratar Hegel como um «funcionário da monarquia prussiana».

³⁷ Neste livro, Lukács interessa-se pela obra de Hegel até à publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807). A posterior evolução de Hegel, a sua passagem por Bamberg, a sua fixação em Nuremberga e a sua transferência para Berlim não caem sob o foco da análise lukacsiana.

³⁸ *El Joven Hegel...*, ed. cit., p. 35.

³⁹ *Idem*, p. 29.

⁴⁰ *Idem*, p. 35.

⁴¹ *Idem*, p. 37.

⁴² É em relação a esta tradição que Marx afirmava : «Nós [os alemães] somos os contemporâneos *filosóficos* do presente, sem ser seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã» (cfr. *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, ed. Aubier/Montaigne, Paris, 1971, p, 71).

⁴³ *El Joven Hegel...*, ed. cit., p. 43.

⁴⁴ *Idem*, p. 39.

⁴⁵ Também este facto foi indicado por Marx, especialmente em *A Ideologia Alemã*, mas as suas implicações já estão contidas na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

⁴⁶ *El Joven Hegel...*, ed. cit., p. 49.

⁴⁷ *Idem*, pp. 53/54.

⁴⁸ *Idem*, p. 70. Encontra-se aqui uma clara homologia entre o utopismo do jovem Hegel e o do jovem Lukács, expresso em *A Teoria do Romance*. Sobre esta questão, cfr. o meu ensaio «A Teoria do Romance do Jovem Lukács» (*Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, Dezembro de 1976).

⁴⁹ *Idem*, p. 49.

⁵⁰ *Idem*, p. 121.

⁵¹ *Idem*, p. 117.

⁵² *Idem*, p. 130.

⁵³ *Idem*, p. 118.

⁵⁴ *Idem*, p. 193.

⁵⁵ *Idem*, p. 225.

⁵⁶ *Idem*, p. 221.

⁵⁷ *Idem*, p. 199.

⁵⁸ A definição é de Lukács; cfr. *El Joven Hegel*, ed. cit., p. 136.

⁵⁹ *El Joven Hegel*, ed. cit., p. 212.

⁶⁰ *Idem*, p. 165. Reenvio o leitor à observação que fiz na nota 48.

⁶¹ *Idem*, pp. 168/169.

⁶² *Idem*, p. 226.

⁶³ *Idem*, p. 262.

⁶⁴ *Idem*, p. 227.

⁶⁵ *Idem*, ibidem.

⁶⁶ *Idem*, p. 228.

⁶⁷ *Idem*, p. 267.

⁶⁸ Durante toda a sua vida, Hegel manterá para com a religião atitudes dúbias. E só no final da sua evolução é que inverterá a posição de Frankfurt : no seu período berlinês, a religião virá a ser resolvida na filosofia. Esta questão cai fora do âmbito do estudo de Lukács.

⁶⁹ *El Joven Hegel...*, ed. cit., p. 269.

⁷⁰ *Idem*, p. 392.

⁷¹ *Idem*, p. 393.

⁷² *Idem*, p. 348.

⁷³ *Idem*, p. 331.

⁷⁴ *Idem*, p. 354.

⁷⁵ *Idem*, p. 411.

⁷⁶ *Idem*, p. 459.

⁷⁷ *Idem*, p. 456.

⁷⁸ *Idem*, ibidem.

⁷⁹ *Idem*, p. 437.

⁸⁰ *Idem*, ibidem.

⁸¹ *Idem*, p. 449.

⁸² *Idem*, p. 243. Apesar de uma formulação tão cristalina e meridiana, lê-se num laureado catedrático brasileiro : «Lukács, rastejando na esteira ideológica, repete a legenda marxista de que a especulação de Hegel cumpria seus deveres para com o Estado prussiano» (Djagir Meneses, «Introdução» a *Textos Dialéticos de Hegel*, ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1969, p. 24). Como teremos oportunidade de ver mais adiante, esse lamentável despreparo intelectual, onde a ignorância nem sempre está isenta de má fé, no trato com Lukács, não é exclusivo apanágio de «autoridades» universitárias brasileiras.

⁸³ As minhas citações serão retiradas da versão espanhola *El Asalto a la Razón* (ed. Grijalbo, Barcelona/México, 1968).

⁸⁴ *El Asalto ...*, ed. cit., p. 4.

⁸⁵ *Idem*, p. 10.

⁸⁶ *Idem*, p. 4.

⁸⁷ *Idem*, p. 29. Lukács retoma aqui as interpretações que os fundadores do materialismo histórico desenvolveram sobre a evolução histórica da Alemanha, especialmente em *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, A Questão Judaica, A Ideologia Alemã e Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*.

⁸⁸ *Idem*, p. 8.

⁸⁹ *Idem*, p. 84.

⁹⁰ *Idem*, p. 103.

⁹¹ *Idem*, p. 6.

⁹² *Idem*, ibidem.

⁹³ *Idem*, p. 9.

⁹⁴ *Idem*, p. 8.

⁹⁵ *Idem*, p. 83.

⁹⁶ É o que se lê no prefácio à primeira edição da *Wissenschaft der Logik* (cfr. edição castelhana, *Ciência da Lógica*, ed. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 29).

⁹⁷ Lukács, explicitamente, jamais tematizará a categoria da *miséria da razão*. Mas o seu discípulo Carlos Nelson Coutinho, partindo de indicações contidas nas últimas obras do pensador húngaro, formulará com rigor o conceito desta razão miserável e empobrecida (cfr. *O Estruturalismo- e a Miséria da Razão*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1973).

⁹⁸ *El Joven Hegel...*, ed. cit., p. 117.

⁹⁹ *Idem*, p. 175.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 158.

¹⁰¹ *Idem*, p. 161.

¹⁰² *Idem*, p. 158.

¹⁰³ *Idem*, p. 167.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 168.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 203.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 208.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 7.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 283.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 253.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 255/256.

¹¹¹ *Idem*, p. 295.

¹¹² *Idem*, p. 262.

¹¹³ *Idem*, p. 322.

¹¹⁴ *Idem*, p. 313.

¹¹⁵ *Idem*, p. 316.

¹¹⁶ *Idem*, p. 257.

¹¹⁷ *Idem*, p. 373.

¹¹⁸ *Idem*, p. 385.

¹¹⁹ *Idem*, p. 324.

¹²⁰ *Idem*, p. 333.

¹²¹ *Idem*, p. 337.

¹²² *Idem*, pp. 345/346.

¹²³ Sobre a relação de Lukács com a sociologia, cfr. o meu ensaio «Lukács e a Sociologia» (*Revista Contexto*, S. Paulo, Novembro de 1976).

¹²⁴ *El Asalto...*, ed. cit., p. 471.

¹²⁵ *Idem*, p. 397.

¹²⁶ A decidida inserção de Heidegger no âmbito da ideologia pré-fascista custou a Lukács as mais diversas (e duras) críticas. Dentre as mais singulares e elípticas está a de Goldmann: na sua *Introduction a Lukács et a Heidegger* (incluída no volume póstumo *Lukács et Heidegger*, ed. Denoel/Gonthier, Paris, 1973), ele argumenta que Heidegger está para Hitler assim como Lukács está para Estaline (cfr. esp. pp. 77 e ss.). A analogia é tão sedutora quanto falsa. Em primeiro lugar, porque é — histórica, intelectual e moralmente — bem diversa a posição de se alinhar com Hitler ou Estaline. Em segundo lugar, porque o *conteúdo* das formulações lukácsianas opunha-se, de facto, a ideologia estalinista; a filosofia de Heidegger foi, no auge do nazismo, recusada por Hitler tão somente por não ser *imediatamente* instrumentalizável. Em terceiro lugar, mesmo as citações «protoculares» dos dois pensadores são bem distintas: enquanto Lukács se adapta à necessidade de mencionar Estaline naquilo que é comum ao marxismo como um todo, Heidegger — de quem não conheço propriamente citações de Hitler—foi infinitamente mais longe, como se pode ver na seguinte conclamação que dirigiu aos seus alunos: «Que nem teoremas nem ideias sejam regras para a vossa vida. O Führer e somente Ele é a realidade alemã e a lei de hoje e de amanhã» (*apud* G. Rusconi, *Teoría Crítica de la Sociedad*, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 290).

Na *Ontologia do Ser Social*, Lukács, como veremos adiante, retoma a Heidegger, insistindo em que a sua filosofia serve, objectivamente, à manipulação social.

¹²⁷ *El Asalto...*, ed. cit., p. 425.

¹²⁸ *Idem*, p. 424.

¹²⁹ *Idem*, p. 410.

¹³⁰ *Idem*, p. 425.

¹³¹ *Idem*, ibidem.

¹³² *Idem*, p. 426.

¹³³ *Idem*, p. 656.

¹³⁴ Já indiquei, na nota 97, que esta temática é explorada por Carlos Nelson Coutinho.

¹³⁵ Cfr. *As Ideias de Lukács*, ed. Cultrix, S. Paulo, 1973, cap. VII. Pela natureza dos seus comentários, pode-se duvidar que Liohtheim tenha lido qualquer das duas obras.

¹³⁶ Cfr. *Le Marxisme Soviétique*, ed. Gallimard, Paris, 1968, p. 172. Como é frequente nos juízos de valor de Marcuse, não se segue a esta afirmação—formulada numa simples nota de rodapé — nenhum desenvolvimento probatório.

¹³⁷ Cfr. «Lukács y el Equívoco del Realismo», in Vv. Aa., *Polémica sobre Realismo*, ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1972, p. 43. Mais adiante, Adorno acusa Lukács de se valer, em *A Destruição da Razão*, de um «jargão digno de um bedel do período guilhermino». Caberia indagar se, neste ensaio, a linguagem adorniana não é, por seu turno, um jargão digno de um burocrata universitário da social-democracia da Alemanha Federal.

¹³⁸ O nome de Freud, na edição de *A Destruição da Razão* de que me valho, aparece a páginas 190, 254 (onde Lukács lhe toma a expressão «mal-estar da cultura»), 517 e 535.

¹³⁹ Cfr. a primeira parte do capítulo IV de *A Destruição da Razão*. Com maior clareza, Lukács fala, em *Existencialismo ou Marxismo?*, caracterizando o pensamento burguês pós-1848, com desprezo, de «filosofia professoral».

¹⁴⁰ A expressão aparece em *Conversando com Lukács* (ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969, p. 99). A crítica que os pensadores influenciados por Lukács fazem às concepções de Adorno e seus seguidores é constante; Wolfgang Abeodroth, por exemplo, chega a citar «o pessimismo e a educação para a passividade produzidos pela escola de Frankfurt» (cfr. *Conversando com Lukács*, ed. cit., p. 92). Uma réplica inspirada em Lukács às críticas adornianas encontra-se em Leo Kofler, *Zur Theorie der modernen Literatur/Avantgardismus in Soziologischer Sicht* (Newied/Berlim, 1962).

¹⁴¹ No seu opúsculo *Introducción a Lukács*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

¹⁴² *Op. cit.*, p. 71.

¹⁴³ *El Asalto ...*, p. 441.

¹⁴⁴ Bedeschi, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴⁵ Deveriam ser mencionadas aqui, entre outras, as intervenções de H. A. Hodges, P. Rossi. N. Merker e G. Stedmann Jones.

¹⁴⁶ *Ontologia dell'Essere Sociale I*, ed. Riuniti, Roma, 1976 (trata-se da primeira edição mundial, em tradução

de A. Scarponi sobre o original aos cuidados de F. Brody e G. Révai). Deste primeiro volume, já haviam sido publicados, separadamente e em alemão, os capítulos *A Falsa e a Verdadeira Ontologia em Hegel* (1971) e *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx* (1972).

¹⁴⁷ Para maiores detalhes, cfr. o artigo de Istvan Eorsi, «The Story of a posthumous work (Lukács Ontology)» (*The New Hungarian Quarterly*, XVI, n.º 58, summer/1975).

¹⁴⁸ Com este espírito, aliás, Lukács apoiou o aparecimento da chamada «escola de Budapeste». Sobre esta, cfr. o material contido em *Les Temps Modernes* (n.º 337/338, 1974); seja-me permitido destacar aqui o carácter apologético deste material.

¹⁴⁹ Esta necessidade é evidente na *Estética I*, onde a categoria da praxis, distanciada do pensamento lukacsiano desde 1923, aparece retomada e enriquecida. Também nas suas entrevistas com Holz, Abendroth e Kofler, na segunda metade dos anos sessenta, Lukács tematiza amplamente o problema (cfr. *Conversando com Lukács*, ed. cit.).

¹⁵⁰ De facto, ele dedica a Hartmann o capítulo «O Impulso de N. Hartmann em Direcção a uma Verdadeira Ontologia». Aí, Lukács acredita que «Hartmann rompe resolutamente com a impositação unilateralmente gnosiológica do neokantismo. Seu pensamento nunca sofreu o influxo do positivismo e do neopositivismo» (cfr. *Ontologia...*, ed. cit., p. 113). Embora criticando a ontologia hartmanniana, Lukács credita-lhe o mérito de, no seu tempo e solitariamente, haver tentado soluções filosóficas descomprometidas com as correntes ideológicas da manipulação social.

¹⁵¹ As páginas deste texto, que Lukács não chegou a ver dactilografadas, levam o título de *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*.

¹⁵² Da segunda parte, já se conhece o primeiro capítulo, intitulado *O Trabalho*, publicado em alemão (1973). Tanto este capítulo, como os citados na nota 146, foram editados pela Luchterhand Verlag. Há versão inglesa de *O Trabalho*, sob o título «Labour as a Model of Social Practice» (*The New Hungarian Quarterly*, XVIII, n.º 47, 1972).

¹⁵³ Daí a recusa em identificar o projecto marxiano como um historicismo de novo tipo (como o próprio Lukács o fizera em 1923) ou como uma epistemologia.

¹⁵⁴ Lukács escreve: «a viragem materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prio-

ridade ontológica da economia no seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza» (*Ontologia...*, ed. cit., p. 268).

¹⁵⁵ *Ontologia...*, ed. cit., p. 261.

¹⁵⁶ *Idem*, pp. 207/208.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 215.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 187.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 213.

¹⁶⁰ Cfr., na *Ontologia...*, as brilhantes observações acerca do relacionamento ambíguo da ciência com a religião (no quadro do «compromisso belarminiano»), as notações sobre Wittgenstein e Carnap, a reproblemática de Heidegger, a breve consideração da última obra de Sartre, etc.

¹⁶¹ Insisto em que Lukács jamais utilizou, *explicitamente*, a categoria de *miséria da razão*. A sua tematização específica deve-se a Carlos Nelson Coutinho, que afirma: «Por *miséria da razão* queremos significar o radical empobrecimento agnóstico das categorias racionais, reduzidas a simples regras formais intelectivas que operam na praxis manipuladora» (cfr. *Estruturalismo y Miséria de la Razon*, ed. Era, México, 1973, p. 13).

¹⁶² *Ontologia...*, ed. cit., p. 25.

¹⁶³ *Idem*, *ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. o prefácio de A. Scarponi, *Ontologia...*, ed. cit., pp. VIII/IX.

¹⁶⁵ *Ontologia...*, ed. cit., p. 35.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 37. Vale a pena observar que Lukács assinala a generalização dos modelos manipulatórios. O período estalinista é, para ele, em si mesmo, a era da manipulação *par excellence* do socialismo. Não é casual que Lukács julgue o estalinismo como «irrupção do neopositivismo no marxismo» (cfr. *Conversazioni con Lukács*, Bari, 1968, p. 189).

¹⁶⁷ *Ontologia* ed. cit., p. 61.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 65.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 85.

¹⁷⁰ Este roteiro cronológico não é exaustivo; procura apenas fornecer ao leitor uma referência organizada da actividade de Lukács. Além da listagem dos livros, relacionei alguns dos ensaios mais importantes de Lukács não recolhidos em volume. Quanto à tradução dos títulos, levei sempre em conta a sua versão adoptada em edições em línguas neolatinas. Finalmente, cabe esclarecer que—além da excepcional edição das *Obras Completas de Georg Lukács*, ainda em lançamento pela ed. Grijalbo, Barcelona/México — ao leitor

de língua portuguesa são acessíveis os seguintes livros de Lukács: *Teoria do Romance*, Lisboa, sem data; *Existencialismo ou Marxismo?*, S. Paulo, 1967; *Introdução a uma Estética Marxista*, Rio de Janeiro, 1968; *Realismo Crítico Hoje* (versão brasileira de *O Significado Presente do Realismo Crítico*), Brasília, 1969 e *Conversando com Lukács*, Rio de Janeiro, 1969. Estão traduzidos, ainda, vários ensaios de Lukács nas seguintes antologias ou colectâneas: *Ensaio sobre Literatura*, Rio de Janeiro, 1965; *O Escritor e o Crítico*, Lisboa, 1968; *Marxismo e Teoria da Literatura*, Rio de Janeiro, 1968; *Sobre a Consciência de Classe*, Porto, 1973.

Acabou de se imprimir: em 20 de Fevereiro de 1978
Título: Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa
Editor: Empresa de Publicidade Seara Nova, S. A. R. L.
Autor: J. Paulo Netto
Oficinas: E. P. N. C. — Oficinas gráficas
Tiragem: 3200 ex.