

Antonino Infranca

Sabe-se que, marcadamente, a verdadeira e própria virada no *pensamento vivido* de Lukács surgiu a partir de 1930, quando, em Moscou, o filósofo leu os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, de Marx, até então inéditos.

Para um homem que fez da reflexão teórica a estrela polar da sua vida, a descoberta de um texto tão profundo, humano, crítico, representou de fato uma verdadeira e própria revelação, tanto que a definiu como a “revelação no caminho de Damasco” da sua vida. Não é aqui o lugar para explicar toda a amplitude de tal descoberta, mas posso sintetizá-la numa só frase: *Lukács descobriu a concretude ontológica do pensamento de Marx*. Por *concretude* pretendo dizer aquele retomar continuamente às coisas, aos homens, à realidade concreta – seja empírica ou existente –, que estão externos ao Eu; por *ontológica* entendo aquela realidade concreta, uma realidade social e histórica, produzida por um ser social e histórico, que é um ser humano o qual pertence ao gênero humano e se reconhece em tal pertencimento.

Se, até aquele momento da vida, Lukács tinha vivido segundo o mais cartesiano espírito do *cogito ergo sum*, nos *Manuscritos* de Marx descobre que o ser humano antes é e depois pensa. A objetividade da realidade externa modela a subjetividade do ser humano, enquanto o contrário, apesar de não ser impossível, não é habitual na vida cotidiana; provavelmente possa acontecer em momentos excepcionais, que, na condição de excepcionais, não são a norma, sendo raros na existência dos seres humanos. Naquele instante terminou o momento revolucionário de Lukács; quando a sua subjetividade revolucionária entrara em forte contradição com a realidade social, política e econômica a ser transformada, isto é, a realidade capitalista. Com Marx descobre que o capitalismo deve ser compreendido nos seus momentos mais radicais, incorporado e superado. Não que o Marx, então publicado, não tivesse mostrado esta sua capacidade de ler até os alicerces do sistema capitalista, mas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Lukács descobre o momento genético da crítica da economia política, que seria a leitura radical e crítica de Marx aos fundamentos do modo de produção capitalista. Assim, este momento genético lança uma luz clarificadora sobre as obras sucessivas de Marx, fazendo Lukács descobrir a estrutura ontológica do pensamento marxiano. A gênese da crítica da economia política é a descoberta, por Marx, do caráter materialista, insuperável, da vida humana. Lukács sintetiza tal descoberta com esta afirmação:

³⁶ Tradução de Adriano Lopes. Revisão da tradução de Mario Cella.

[...] nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside, não menos importante, no fato de que, pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas.³⁷

Lukács sabe que no alicerce do capitalismo, como em qualquer sistema de produção de riqueza, está o homem, mas não o homem na sua abstrata humanidade, e sim na sua concreta condição de ser humano explorado, alienado e estranhado pelo modo de produção de riqueza.

O capitalismo tem a sua específica forma de produção e reprodução da vida e da existência humana. Esta é a concretude da condição humana *típica* do capitalismo. É uma visão antropológica, porque é uma visão ontológica do ser humano; é o ser-propriadamente-assim do homem na época do capitalismo. Lukács entende que a ação revolucionária contra o sistema capitalista não pode ser concebível em curto prazo, porque o capitalismo impôs a sua ontologia à humanidade, impôs uma forma ontológica capitalista ao ser social. Não entender este aspecto radical do capitalismo significa aguardar a sua crise derradeira em curto prazo. Marx, n'*O capital*, descreveu o lento e inevitável processo de afirmação do capitalismo no curso dos últimos cinco séculos de construção do ser social capitalista; um processo que dificilmente se pode derrubar em pouco tempo. Se esta derrubada pôde ter acontecido na Rússia, na realidade o processo revolucionário tornou somente possível a derrubada, não se caracterizando ainda em ato; está no âmbito dos revolucionários, mas para realizá-lo precisa-se, antes, compreender o ponto de partida da derrubada, isto é, o ser social burguês e depois definir o ser social *tout court*. De fato, deve ser entendido que o comunismo – a dimensão real na qual se realiza o ser social – não está em contraposição à sociedade burguesa, mas é o “reino da liberdade”, como o definiu Marx:

O Reino da liberdade (*Reich der Freiheit*) começa apenas lá onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela finalidade externa; encontra-se [...] *para além da esfera da produção material verdadeira e própria* [...] *para além* disto começa o desenvolvimento das capacidades humanas (culturais) que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade.³⁸



³⁷ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. I, cap. IV, § 1, p. 264.

G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 294-285 (Ed. brasileira. Nota do tradutor).

³⁸ Karl Marx, *Il capitale*, III, cap. 48, tr. it. M. L. Boggeri, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1101-1102.

O Reino da liberdade é o momento no qual a história, até agora conhecida, a pré-história, perpassa pela verdadeira história do homem, pela libertação do trabalho alienado, pela realização do ser humano em toda a plenitude de seu pertencimento ao gênero humano (*Gattungsmässigkeit*). Lukács indica com clareza quando o ser humano entra na condição de pertencer ao gênero:

[...] como a consciência específica humana só pode nascer em relação com a atividade social dos homens (trabalho e linguagem) e como consequência dela, também o pertencimento consciente ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles.³⁹

O homem se sente homem quando age com os outros seres humanos, e a sua co-ação⁴⁰ e interação fundam a humanidade concretamente, isto é, mediante ações práticas livres e não forçadas.

Marx já analisou e descreveu os alicerces da sociedade capitalista na sua crítica da economia política, mas naturalmente não descreveu o ser social do capitalismo, a não ser em traços gerais e em singulares e específicas indicações, ao longo das suas obras. Lukács se põe a tarefa, não de continuar a crítica da economia política, que, em contrapartida, havia continuado Lenin, sobretudo em relação à economia agrícola, mas sim de analisar e descrever a ontologia do ser social burguês. Hegel havia descrito esta ontologia social, mas a ocultou sobre⁴¹ a sua lógica, afirmando, justamente, que lógica e ontologia sejam a mesma coisa. Lukács não se pôs a analisar ponto a ponto a Lógica de Hegel para invertê-la e fazer emergir a ontologia que está em seu alicerce. Seria um grande trabalho e espero que a qualquer momento algum marxista o faça, algum marxista que queira continuar a obra de Marx e de Lukács, algum marxista que queria deixar o seu nome na história, ainda em curso, do marxismo. Digo também Marx, porque pelo menos sobre algum ponto da Lógica de Hegel alguns completaram este trabalho de desvelamento da ontologia do ser social capitalista. Refiro-me a Enrique Dussel e ao seu breve ensaio *Semelhanças de estrutura da lógica de Hegel e O Capital de Marx*, no qual mostra que o ser hegeliano tem como seu fundamento o valor, por conseguinte, tem a sua *fonte originária* (*Urquelle*, escreve Marx) no trabalho. Mostra, ademais, que o *ser-aí* ou o *ser determinado* tem como fundamento a mercadoria, bem como aponta que a *qualidade* tem como fundamento o valor-de-uso, que a *quantidade* tem como fundamento o valor-de-troca e que a *medida* tem como fundamento o dinheiro. Ainda expõe que a *essência* tem como fundamento o capital, porque a passagem à essência é a transformação do dinheiro em capital, e que a *essência como reflexão em si mesma* é a produção.

³⁹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, cap. IV, § 3, p. 381. (Ed. brasileira. G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 400. Nota do tradutor).

⁴⁰ Aqui no sentido cooperativo; co-ação, uma ação em conjunto. (Nota do tradutor).

⁴¹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, cap. III, § 1, p. 195.

“[...] dando expressão à sua nova ontologia nessa nova lógica, ele sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas” (Ed. brasileira. G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 212. Nota do tradutor).

⁴² Este ensaio está contido na antologia de E. Dussel, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva America, 1994, pp. 187-201.

Além disso, indica que o *mundo fenomênico* é aquele da circulação de mercadorias e do dinheiro, isto é, circulação do capital, e que a *realidade como unidade da essência e da existência* é a realização do capital como unidade do processo produtivo e circulante; reassumindo, em termos gerais, a análise de Dussel, que deveria ser retomada passo a passo pela Lógica de Hegel e *O Capital* de Marx. O qual conclui com simplicidade marxista:

Marx tem Hegel em mente porque no discurso dialético afirma uma positividade não incluída no processo dialético do dinheiro nem do capital. O dinheiro se converte em capital, porque o trabalho vivo foi subsumido (formal e realmente, segundo os casos) nesta dialética⁴³

Lukács, na sua *Ontologia*, afirma que “o trabalho, por conseguinte, pode ser considerado o fenômeno originário [*Urphänomen*], o modelo [*Modell*] do ser social”⁴⁴. Lukács usa o conceito de trabalho como Marx havia usado, isto é, como *fonte originária* do capital e como o havia usado Hegel, isto é, como o ser que se transforma no nada. Mas esta estreita relação entre Hegel e Marx para Lukács se tornará clara apenas depois da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

Lukács, depois de o nazismo tomar o poder na Alemanha, será forçado a deixar Berlim, onde vivia, para se transferir ao único país que lhe podia oferecer asilo, isto é, a União Soviética, que não reconhecia o regime fascista húngaro de Horthy, o qual havia condenado Lukács à morte. A URSS nunca extraditou Lukács para a Hungria, procedimento que a Áustria tinha iniciado no final da década de 1920 e que havia forçado Lukács a se transferir para a Alemanha. Em Moscou, no ano de 1933, o clima político estava marcado pelo início do stalinismo e, no âmbito da cultura, pelo zhdanovismo. Por isso, qualquer manifestação que não fosse na linha do DIAMAT era considerada um ato de infidelidade política que poderia custar a vida. Lukács, que no passado havia tido várias divergências no interior do partido Comunista Húngaro, conduziu uma pesquisa e uma produção científica extremamente prudentes, apesar de nunca estar alinhado com as diretrizes dos dirigentes stalinistas. Aqui é suficiente lembrar a sua análise do pensamento do jovem Hegel, totalmente em oposição à interpretação oficial vigente que via em Hegel o máximo representante da Restauração alemã. Da mesma forma, a sua análise preferindo o realismo literário burguês àquele socialista.

Como escrevi acima, Lukács, a partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, começa a elaborar uma própria concepção ontológica do ser social. Não a desenvolve com uma crítica da economia política, preferindo uma análise crítica da ontologia social dos filósofos burgueses e, sobretudo, com uma análise do ser social burguês desenvolvida sobre a grande literatura burguesa. Lukács sempre esteve interessado pela crítica literária. A sua formação intelectual é de crítico literário e teatral antes de ser filósofo. Por esta razão, realiza a sua *intentio* ontológica na análise dos tipos humanos burgueses, assim como estes vêm descritos pelos seus grandes autores das literaturas francesa, inglesa, alemã e russa, as literaturas que melhor conhecia.

⁴³ *Ivi*, pp. 198-199.

⁴⁴ Cf. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, tr. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, vol. II, cap. 1, p. 13. Sobre o sentido de “fenômeno originário”, “modelo”, “princípio”, “fundamento” etc. cf. o meu livro *Trabalho, Indivíduo, História. O conceito de trabalho em Lukács*, São Paulo, Boitempo, 2015.

Como eu disse acima, a concretude da vida humana é o objetivo da pesquisa de Lukács, e nos anos do stalinismo não é possível falar de uma ontologia marxista, mas se pode falar de uma estética marxista, porque a estética é um terreno virgem, onde o regime não havia ainda ditado suas regras, limitando-se a exprimir as normas do realismo socialista. De fato, em 1934, Lukács publica um ensaio muito importante para o posterior desenvolvimento da sua concepção ontológica: *Arte e verdade objetiva*. 1934 é o segundo ano de residência de Lukács em Moscou e é também o ano do 1º Congresso dos Escritores Soviéticos (agosto), onde Zhdanov fixará as normas do realismo socialista. Naquele ensaio, Lukács afirma, a propósito da tarefa do artista:

Quando ele dá a eles a forma de homens e situações exemplares (unidade de individual e de típico), quando torna imediatamente experimentável uma riqueza o quão maior possível de determinações objetivas da vida como caracteres particulares de homens e situações individuais, surge o seu 'mundo próprio', que é o espelhamento da vida na sua movimentação complexa, da vida como processo e totalidade, mesmo porque intensifica e subverte na sua complexidade e em seus particulares o usual espelhamento dos fatos da vida a partir do homem.⁴⁵

Este ensaio se pode considerar como a primeira expressão da concepção ontológica de Lukács, sobretudo porque trata difusamente do problema do espelhamento. Trata-se, também, da vida cotidiana, da sua complexidade, temas que são retomados amplamente na *Ontologia do ser social*, porque a vida cotidiana é, intimamente entrelaçada com o “trabalho, a relação correta do homem com a realidade *essente* em si, transcendente à consciência, [ela] é inteiramente o problema central da vida cotidiana, da práxis cotidiana”.⁴⁶ O mundo do trabalho é o mundo da vida dos seres humanos, porque nele dispõem a maior quantidade de tempo consciente da sua vida cotidiana. A representação artística deste mundo do trabalho e da vida cotidiana dos seres humanos é o ambiente real que o artista deve propor à atenção do apreciador da obra de arte.

Lukács chega ao ponto de sustentar que

quanto mais 'desprovida de arte' é uma obra de arte, quanto mais resulta simplesmente vida, natureza, tanto mais claramente aparece que ela é, de fato, o espelhamento concentrado da sua época, tendo em sua forma, apenas, a função de exprimir esta objetividade, este espelhamento da vida na máxima concretude e clareza das contradições, da qual esta última é movida.⁴⁷

Por desprovida de arte, deve-se entender a redução da representação subjetiva da realidade, que tende a ocultar a realidade, sem cair no oposto do excesso de representação objetiva, isto é, no espelhamento fotográfico. Esta privação de arte permite, então, a emersão da vida e da natureza e a redução da forma a respeito da concretude da complexidade do ser humano vivente. O típico é a categoria que Lukács usa na sua concreção do realismo em literatura e, mais geralmente, em arte.

⁴⁵ G. Lukács, “Arte e verità oggettiva”, in G. L., *Arte e società*, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 160. O ensaio contém as necessárias citações de Stalin que consentiam a publicação. Aparece em *Internationale Literatur*, mas foi escrito provavelmente antes de agosto. Foi republicado por Lukács apenas vinte anos depois, em 1954, isto é, um ano depois da morte de Stalin e do início da desestalinização.

⁴⁶ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, cit., cap. I, § 2, p. 55.

⁴⁷ G. Lukács, “Arte e verità oggettiva”, cit., pp. 176-177.

Aqui cabem duas considerações. A primeira consideração, que, de qualquer forma, é conhecida ou quase: Lukács não foi um pensador de estética em sentido amplo, não teve uma consideração e talvez uma consciência ampla de todas as formas artísticas, mas se concentrou, sobretudo sobre a literatura, com poucas e escassas excursões em outros campos da arte. A sua concreção estética permanece ligada à crítica literária. A segunda consideração é que a sua concepção estética está fortemente articulada ao realismo, por isso cada forma de vanguarda é excluída de sua atenção. Por este motivo grande parte da produção artística do século XX lhe permanece substancialmente estranha. Estas duas considerações não são, naturalmente, absolutas; admitem revogações e limitações, mas me servem para passar às motivações mais profundas da concreção do realismo em Lukács: a procura contínua e constante, por toda a sua longa vida intelectual, pela verdade objetiva.

Para Lukács toda forma de vanguardismo era uma expressão subjetiva da verdade⁴⁸, isto é, aquilo que era verdade para o artista, para um grupo de artistas, para um movimento artístico, mas o objeto real, a coisa em-si, permanecia fora da expressão e da compreensão estética, isto é, do artista e, por seu intermédio, do apreciador da obra de arte. Reitero: para Lukács o artista na obra de arte devia exprimir a verdade objetiva da realidade na qual vivia; por conseguinte, da realidade histórica, social existencial, econômica etc. Uma concreção do gênero não gera consenso, mas dissenso, críticas e oposições. Talvez, também por isto, Lukács não é considerado por aquilo que é: um dos maiores críticos literários do século XX. Também os seus críticos, mais livres de pré-juízos e preconceitos, reconheceram em Lukács grandes capacidades analíticas, possuindo instrumentos teóricos para uma crítica literária, limitada à produção literária do realismo, mas de notável nível teórico.

O ponto de partida da arte é uma constatação que pode parecer banal: “A base de qualquer correto conhecimento da realidade, e não importa que se trate da natureza ou da sociedade, é o reconhecimento da objetividade do mundo externo, isto é, da sua existência independente da consciência humana⁴⁹”. Para a filosofia anterior a Hegel e ao marxismo, a realidade externa ao sujeito ou era concebida como incognoscível em si mesma (Kant) ou era forma espiritual (Berkeley) ou representação subjetiva (Schopenhauer). Lukács, continuando a tradição marxista, considera que a mente humana espelha a realidade externa, o sujeito assume em si o objeto, segundo um processo dialético, que lhe permite antes conhecer e depois transformar a realidade dentro da qual vive. Isto ocorre no trabalho e na arte, que são formas de práxis:

A relação da dialética materialista com a *práxis*, o seu surgir da práxis, o seu controle mediante a práxis, o seu papel primário na práxis dispensam dela profunda compreensão da essência dialética da realidade objetiva e da dialética do seu espelhamento na consciência humana.⁵⁰

⁴⁸ Muitas vezes em suas críticas ao stalinismo, Lukács se prende ao subjetivismo típico do método e do dogmatismo staliniano. (cf. G. Lukács, “Sul dibattito tra Cina e Unione Sovietica”, tr. it. Di F. Codino, in G. L., *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 147-148). O stalinismo era para Lukács uma forma de hiperracionalismo subjetivista no mesmo nível de um vanguardismo artístico.

⁴⁹ G. Lukács, “Arte e verità oggettiva”, cit., p. 143.

⁵⁰ *Ivi*, p. 148.

Por isso os fundamentos da verdade objetiva são dados pela relação dialética entre sujeito e objeto, relação prática que pode se modificar no seu curso, em dependência da realidade externa e das finalidades relacionadas do sujeito agente, bem como da própria reflexão subjetiva.

Segundo a sua concepção, o artista, o intelectual, exprime a realidade objetiva, mediante um reflexo subjetivo dela. Porém, a subjetividade do artista é, por sua vez, limitada pela objetividade da realidade: o artista não pode criar ou produzir uma realidade subjetiva, mas deve sempre refletir a realidade objetiva. Este *deve* não é um dogma, mas a indicação de uma tendência que deve permanecer. Naturalmente os críticos de Lukács mais rígidos mentalmente, ou mais fechados em seus esquemas teóricos, trocaram o *deve* por um princípio dogmático, não compreendendo a fineza da sua concepção. Mas é certo que uma tal concepção não era extensiva à produção artística subjetivista, tão ampla no século XX, que tem como característica uma justaposição mecânica e uma pura contemplação da realidade: “Uma parte da natureza deveria ser reproduzida mecanicamente, isto é, de modo falsamente objetivista, e por isso se tornar poético pelo fato de trazer à luz uma subjetividade simplesmente contempladora, isolada da práxis, da interação prática”⁵¹. Este excesso de subjetivismo desloca a atenção do apreciador, da obra de arte para o seu autor, exige ao expectador um conhecimento profundo do autor, da sua produção e de sua história de vida, enquanto a realidade objetiva não tem mais qualquer importância; ao contrário, é ocultada por sua representação subjetiva. A verdade é que a realidade está sob os olhos de todos e é facilmente compreensível com um ato de intuição imediata.

O central da questão está, para mim, de fato, no uso dos instrumentos teóricos de compreensão da obra de arte: pela produção artística subjetivista, aquela da arte de vanguarda, o apreciador da obra deve se amparar com instrumentos específicos de compreensão e, em consequência, acaba participando da própria obra, porque compreende o sentido deste processo, a tendência, completa a própria obra, chegando ao ponto de atribuir o próprio sentido à obra, frequentemente pondo de lado o sentido que o autor lhe dera, que, aliás, frequentemente não é fácil de compreender. Para a produção artística e objetivista ou realista, a obra é completa em si mesma; o apreciador deve compreender intuitivamente e imediatamente o sentido da obra, porque ele é explícito, claro, objetivo, real; o apreciador participa do mesmo mundo teórico do artista. A produção subjetivista pede o uso de meios teóricos próprios do apreciador, a produção objetivista exige apenas um ato intuitivo ou imaginativo; a primeira não se importa da forma artística, mas da mensagem, a segunda faz a importância da forma artística o máximo da expressão da realidade, porque se não existe realismo na forma, não é possível a compreensão da mensagem.



⁵¹ *Ivi*, p. 153.

Retornemos à questão central deste ensaio, isto é, à relação entre realismo e ontologia. Lukács retoma de Engels a concepção de que o realismo é o dar forma a caracteres típicos em circunstâncias típicas⁵², de tal modo que o realismo seja a expressão da realidade mais íntima das coisas e dos seres, sobretudo do ser social e histórico dos homens. O típico deve respeitar duas regras:

em primeiro lugar, deve evitar o erro de contrapor o típico, o universal o momento das leis, ao singular, o erro de dilacerar teoricamente a inseparável unidade de singular e universal, que sempre está presente na prática de todos os grandes poetas de Homero a Gorki. Em segundo lugar, precisa compreender que tal unidade de singular e universal, de individual e típico, não é uma qualidade do conteúdo da literatura considerada isoladamente, para a qual a forma artística seria apenas um *expediente técnico* para exprimi-la, mas é, ao contrário, um produto daquela interação entre conteúdo e forma.⁵³

O típico é, por conseguinte, o universal que se exprime nos momentos singulares, de modo a formar uma unidade inseparável de universal e singular, um *in-dividuum*, um indivíduo que nasce da relação de conteúdo e forma. Esta relação é específica somente da arte ou se pode encontrar em outras formas do pensamento humano? Para Lukács a arte tem o mesmo processo abstrativo das formas lógicas, isto é, a representação da realidade é uma abstração como o reflexo da realidade no pensamento sob a forma lógica. Eis porque a arte, como a lógica, procura o universal no singular e exprime o tipicamente real.

Na *Ontologia do ser social*, o típico se apresenta sob a forma do *clássico*: “Marx define como clássico o desenvolvimento no qual as forças econômicas, determinantes em última instância, se expressam de modo mais claro, mais evidente, mais sem interferências, mais sem desvios etc. do que nos demais casos”⁵⁴. Clássico é o desenvolvimento capitalista na Inglaterra. Lukács usa a categoria do *clássico* na investigação sobre o ser social, exprime de forma mais clara que em outra situação as formas típicas do ser social no capitalismo. De tal modo, o *clássico* é elevado a modelo para poder ser utilizado para julgar o nível de desenvolvimento do ser social capitalista numa situação histórica concreta. Assim, Lênin não considerou *clássico* o desenvolvimento do capitalismo na Rússia, adotando o método de Marx, enquanto Stalin

Assim, – em oposição a Lenin – [...] declarou que o desenvolvimento da União Soviética era o desenvolvimento clássico. Desse modo, enquanto vigorou essa concepção, foi impossível avaliar em termos teóricos corretos o desenvolvimento soviético e, portanto, tornar fecundas as importantes experiências desse período. O acerto ou o desacerto de cada passo só podem ser julgados de maneira adequada se vistos no quadro de um desenvolvimento não clássico.⁵⁵

O uso das categorias *típico* ou *clássico* não permite avaliar no interior daquilo que se considera típico ou clássico o nível de desenvolvimento do qual é típico ou clássico. O típico e o clássico são uma espécie de ideias platônicas e no interior das ideias platônicas não se pode discutir quanto seja bem ou quanto seja bela a ideia do Bem ou do Belo. Se pode aplicar o Bem e o Belo à realidade e avaliar o quanto sejam boas ou belas as coisas que se pretende avaliar.

⁵² Cf. Ivi, p. 169.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. I, p. 360. (Ed. brasileira. G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 378. Nota do tradutor).

⁵⁵ Ivi, p. 361. (Ed. brasileira. G. Lukács, *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo, 2012, p. 380. Nota do tradutor).

Sei bem que agora posso ser acusado de considerar Lukács idealista só porque comparei o seu método dialético àquele de Platão. Não tenho dificuldade de tranquilizar quem considera Lukács um materialista, que também eu compartilho tal avaliação. Os stalinistas acusaram Lukács de ser um idealista, enquanto eram eles a serem idealistas, porque avaliavam a realidade subjetivamente. No fundo, o idealismo é uma maneira de fazer filosofia muito fácil; não exige um controle das próprias concepções por meio do conhecimento da realidade concreta e por esta razão se presta a um uso dogmático e despótico, tal como fazia o stalinismo. Como disse antes, a formação de um modelo, que depois se considera típico, à maneira de Lukács, ou clássico, à maneira de Marx, ocorre mediante uma análise da realidade concreta.

Marx estudou a fundo, minuciosamente, o capitalismo inglês e chegou à conclusão de que lá era o sistema capitalista mais avançado da época, porque havia respeitado mais que os outros as regras que o próprio capitalismo inglês havia dado a si mesmo: liberdade de investimento, produtividade crescente, disponibilidade crescente de força-de-trabalho, disponibilidade crescente de mercados de venda e de aquisição de matérias-primas e fontes energéticas etc. À comparação do capitalismo inglês poderíamos pôr o capitalismo francês ou alemão, outras duas formas de capitalismo particularmente avançado, mas nos encontraremos diante de um sistema distorcido a respeito do inglês, sobretudo por causa da presença do Estado como elemento econômico e não de simples regulador do mercado e da propriedade. Considerar clássico o socialismo na União Soviética, num só país, não permitia o confronto nem com formas de socialismo existente no passado, nem existentes no presente, em certo momento histórico em diante – de 1945 em diante –, nem, muito menos, possíveis sob o ponto de vista puramente teórico. Se sabe que toda outra forma de socialismo existente ou pensável era considerada por Stalin e pelos stalinistas uma distorção, ou, melhor dizendo, uma heresia.

Digo *heresia* porque me refiro a um *herético famoso*, isto é, a Galileu. Se se considera o método científico galileiano, um dos métodos científicos reconhecidos universalmente como modelo, então se sabe que as *certas demonstrações*, isto é o uso de figuras geométricas ideais, como uma esfera que desliza sobre um plano inclinado, tocando-o em um só ponto geométrico, são puras abstrações ideais, e é realisticamente impossível que existam, porque uma esfera tocaria o plano sobre uma circunferência. Mas *certas demonstrações*, as abstrações ideais, são necessárias para a formulação de uma hipótese científica. Husserl em sua *Crise das ciências europeias* foi muito claro sobre este ponto e admite que “temos sempre diante de nós um horizonte aberto, a possibilidade de um melhoramento *pensável* que se projeta para além”. O pensar para além é um elemento indispensável da ciência porque permite fazer uma hipótese melhor, que é a superação do bem, como o Reino da liberdade de Marx, que está para além da realidade alienada do mundo em ato. Sabemos que Stalin não queria o melhor para os seus súditos, talvez nem mesmo o bem, não queria confrontos com nenhum outro sistema de produção de riqueza; queria o isolamento e a própria presumida perfeição, como uma verdadeira e própria ideia platônica.

⁵⁶ Husserl Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1975, p. 55.

Sabemos que para Platão a objetividade do mundo era secundária com respeito ao primado das ideias; ideias que podiam ser conhecidas só pelo sujeito. Husserl ainda mais uma vez nos permite compreender a relação entre o ser do mundo e a subjetividade, apesar de, porém, refutarmos suas conclusões: “o primeiro em si não é o ser do mundo na sua indubitável obviedade, [...] *o primeiro em si é, ademais a subjetividade, em quanto* ela põe ingenuamente o ser do mundo e depois o racionaliza, ou (o que é o mesmo) o objetiviza”. Digo *refutar* porque o sujeito deve conhecer o mundo para depois poder racionalizá-lo e para objetivar o próprio escopo ideal; a refutação é necessária para liberar Husserl das incrustações kantianas, mas apesar destas incrustações podemos notar como o seu discurso filosófico se move em paralelo com aquele de Marx, porque também para Husserl é preciso superar a aparência para se desembarcar na essência, para escolher o significado fundamental da realidade. Mas, Husserl nos dá uma imagem precisa daquilo que pode ser uma subjetividade livre da objetividade, como era aquela stalinista. Lukács não se inclinava para uma subjetividade livre, mas sim para uma subjetividade limitada pela objetividade, como escrevi acima.

Concluo este meu ensaio com uma questão de metateoria interpretativa, isto é, com uma questão de teoria sobre teoria da interpretação. A questão é a seguinte: pode-se considerar Lukács um pensador *típico* ou *clássico*? Esta não é uma questão com fim em si mesma, porque envolve a concepção lukácsiana de marxismo. De fato, pôr-se esta questão significa se se pode considerar Lukács um pensador clássico do marxismo, entre os clássicos do marxismo, um pensador tipicamente marxista, ou não. Como se sabe, a herança de Lukács, nos últimos anos, diminuiu bastante na Europa, sobretudo na Hungria, onde é vetado dar o seu nome a qualquer lugar público, como uma praça ou uma rua, e é aconselhável não falar em público sobre o assunto ou publicar obras sobre ele. Se este veto é devido ao fato de que Lukács era um pensador marxista clássico, então o regime de Orbán nos dá uma indicação precisa, mas como se sabe os regimes autocráticos não brilham por inteligência, e aquele de Orbán, com as suas diretrizes, ultrapassa este campo e entra no ridículo, e pelo seu próprio caráter ridículo não se pode usá-lo seriamente no interior da pesquisa científica.



⁵⁷ Ivi, p. 98.

Proponho, para responder às perguntas que coloquei, usar as normas do típico e do clássico, como o próprio Lukács os propôs. O típico nos mostra o universal, na sua riqueza e complexidade, mas também mantendo a particularidade, enquanto o clássico mostra tudo aquilo de modo *mais claro, evidente, livre de interferências, de desvios etc. que qualquer outro*. Por motivos óbvios de espaço, me limitarei a responder a esta pergunta fazendo referência apenas à *Ontologia do ser social*, porque as obras estéticas e de crítica literária de Lukács estão projetadas na própria pesquisa do típico nas obras literárias analisadas, por isso não é possível cumprir um trabalho metateórico sobre ensaios analíticos. Teria sido possível se Lukács tivesse escrito romances, querendo realizar praticamente as suas normas teóricas, mas Lukács nunca foi um romancista. Esta observação nos permite dar conta de que a *Ontologia do ser social* é uma grande obra teórica tipicamente marxista, porque é uma obra prática, isto é, nela Lukács põe em prática as suas concepções filosóficas marxistas.

Vou por ordem. Primeiramente, devo citar Nicolas Tertulian que, ao interpretar a *Ontologia do ser social*, observa: “Lukács pretendia pôr em destaque seja a tradição da *Metafísica* de Aristóteles seja aquela da *Lógica* de Hegel para erguer a própria ontologia. A sua obra, por isso, queria ser simultaneamente uma 'metafísica' e uma 'crítica da razão histórica’”. Mas Tertulian está considerando a *Ontologia do ser social* uma obra que continua uma tradição clássica da filosofia, está julgando o conteúdo da obra confrontando-a com outras obras daquela tradição, não está se perguntando se a *Ontologia do ser social* é uma obra típica do marxismo, porque o confronto não deve ser feito apenas com Aristóteles e Hegel, mas também e sobretudo com Marx e Engels, que são os clássicos do marxismo, assim como Lukács colocou em confronto Kafka com os realistas burgueses, isto é, Thomas Mann. Sabemos que este confronto não foi sempre considerado feliz, mas as pesquisas de Carlos Nelson Coutinho têm mostrado, ao contrário, que Lukács havia, propriamente, uma verdadeira admiração por Kafka, também o considerando um exemplo de uma “decadência artisticamente interessante”. De fato, numa correspondência privada com o próprio Coutinho, Lukács reconheceu que o seu juízo sobre Kafka precisava ser revisto.

Do confronto de Lukács com Marx e Engels emerge a continuidade daquilo que Tertulian indica como *metafísica e crítica da razão histórica*, da qual podemos considerar sendo dois aspectos de uma mesma concepção do marxismo; e de fato diria o mesmo da produção teórica de Lukács. Que o marxismo seja uma teoria crítica, isto é uma crítica da economia política, da filosofia clássica alemã, da política da época, da religião cristã e, por conseguinte, da razão histórica, não é necessário se prender aqui. O caráter crítico é típico do marxismo, e cada pensador marxista o interpretou, renovado e rerepresentado de formas diferentes mas sempre tipicamente críticas.

⁵⁸ N. Tertulian, “Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács”, in *Critica marxista*, n.º. 5, settembre-ottobre 1980, a. XVIII, Roma, p. 90. Também Férénc Tökeire conhece o caráter ao mesmo tempo clássico e renovador da ontologia marxista do último Lukács, cf. F. T., “L'ontologie de l'etrèsociale. Notes sul l'oeuvre posthume de György Lukács (1885-1971)”, in *La Pensée*, n.º. 206, juillet-aout 1979, Paris, pp. 29-37.

⁵⁹ G. Lukács, *Il significato attuale del realismo critico*, tr. it. R. Solmi, in G. L., *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, Torino, Einaudi, 1978, p. 944.

⁶⁰ Cf. Carta de Lukács de 26 fevereiro de 1968 a Coutinho, in *Lukács e a atualidade do marxismo*, M. O. Pinassi e S. Lessa (Org.), São Paulo, Boitempo, 2002, pp. 153-154.

É o caráter *metafísico* que fez escândalo e celeuma e não somente entre os marxistas. É notável a repugnância com que o stalinismo elaborou nos confrontos da metafísica, que foi assimilada à religião, mas sobre o fundamento da concepção filosófica do stalinismo não vale a pena se prender agora; se não tivesse sido um regime trágico, teria sido do mesmo naipe que aquele de Orbán, que precisamente repete como farsa aquilo que se desenvolveu outrora na forma de tragédia. Mas, também fora do marxismo, as críticas para um livro que porta no título a palavra *ontologia* foram ferozes e hoje um silêncio ensurdecedor circunda aquela obra. Como se sabe, para Aristóteles a *ontologia* é uma das formas de metafísica, enquanto as outras são a psicologia e a teologia. Assim, Ágnes Heller, autora de um soberbo livro sobre Aristóteles, condenou sem piedade a *Ontologia do ser social*, apesar de ter retomado os temas e as concepções na sua *Sociologia da vida cotidiana*. Seguiram-na na crítica à *Ontologia do ser social*, mas sem conhecer a obra, Habermas e, com ele, Colletti, o grande senhor da filosofia italiana dos anos setenta e oitenta. É uma verdadeira desfeita que nenhum grande pensador do final do século XX tenha devidamente levado em conta a *Ontologia do ser social*, porque nós, lukácsianos, teríamos podido contar com um juízo seriamente crítico, por isso válido. Também seria válido se tivesse sido um juízo contrário ao de Lukács, talvez até mais válido se fosse uma refutação contrária de alto nível para indicar os pontos fracos da obra, aqueles para aprofundar, continuar, rever, abandonar. Ao invés, estamos convictos de ter entre as mãos uma obra clássica e surpreendente, mas sem uma prova crítica da sua validade surpreendente.

Mas, por que é surpreendente? Aristóteles nos responde: “Os homens, seja em nosso tempo ou desde o princípio, tomaram da maravilha a inspiração para filosofar”. A *Ontologia do ser social* é, de fato, uma obra que surpreende pela sua novidade, pelo seu retorno às tradições mais clássicas da filosofia numa época que se deve pensar para além do moderno, no pós-moderno. Os críticos da *Ontologia do ser social* perderam a oportunidade de viver a experiência que descreve Aristóteles: “É indispensável, todavia, que a aquisição da Sabedoria eleve, de certo modo, a um ponto de vista que é contrário àquele que nós nos encontrávamos no início das nossas pesquisas [...] ao ponto de vista contrário, que é também, [...] aquele melhor”. A *Ontologia do ser social* nos dá uma imagem propriamente contrária àquela que se tinha tradicionalmente de Marx, de um pensador antimetafísico e antitradicional, mas era também um Marx com pouca profundidade, o qual o pensamento era facilmente recortado em fáceis citações ou transformado em dogmas, um Marx adaptado ao uso staliniano da filosofia, um uso instrumental que o afasta da pesquisa e não leva à verdade, mas a impõe como se fosse um dogma a quem se pede para crer e não repensá-lo.

Ao contrário, o marxismo que Lukács nos propõe é metafísico, ontológico, no significado mais tradicional e banal de metafísica, isto é, *μετα τα φυσικα*, para além da física, e mostrei antes o que significa para Marx ir para além. Superar a aparência para ir à essência da realidade é a função da ciência. Por isso o marxismo, na condição de teoria crítica, isto é, que queira descobrir a verdade objetiva, a verdade real, para além da aparência fenomênica do mundo das mercadorias – para citar o início de *O capital* –, é uma teoria metafísica porque quer descobrir o trabalho vivo para além das mercadorias. O trabalho vivo é o trabalho do homem, do ser social; por conseguinte o marxismo é ciência, é ontologia do ser social. Mais uma vez, Aristóteles nos ensina que a metafísica é uma ciência com um caráter típico:

⁶¹ Aristotele, *Metafísica*, Libro I A, 982 b 10.

⁶² *Ivi*, 983 a 10-15

É claro que nós nos dedicamos a tal investigação sem ter em vista alguma necessidade que a ela seja estranha, mas como nós chamamos livre a um homem que vive por si e não por um outro, assim também consideramos tal ciência como a única que seja livre, já que ela apenas existe por si só.

Este caráter típico do marxismo, isto é, ser uma teoria crítica e livre, provém propriamente do seu ser uma metafísica, uma ontologia do ser social. Não é um caráter unicamente típico do marxismo, mas de todas as filosofias clássicas, e nós sabemos que os críticos da metafísica, à maneira de Heidegger, foram pensadores que serviram os seus sistemas de pensamento aos sistemas políticos totalitários. Lukács não foi um apoiador do stalinismo, mas um crítico seu, primeiro dentro dos limites de liberdade de pensamento que lhe permitiam dentro do stalinismo, depois, com o passar do tempo, sempre mais abertamente, até o ponto de participar da Revolução Húngara de 1956, isto é, lutando na prática contra eles.

Depois de ter descoberto o pensamento ontológico e metafísico de Marx, Lukács desenvolveu as poucas sugestões que Marx e Engels haviam deixado sobre estética. Mas a luta contra o fascismo o levou a redigir aquela extraordinária obra de crítica filosófica que é *A destruição da razão*. Em seguida, retornando à Hungria, se dedica à construção do socialismo no seu país, mas logo os stalinistas tomaram o poder e iniciaram uma furiosa campanha contra Lukács até o ponto de forçá-lo a se retirar para a vida privada. Para nós, estudiosos, foi uma sorte. Lukács se dedicou à elaboração da monumental *Estética*, uma obra que tem uma típica característica ontológica. Depois da publicação da *Estética*, pensou em escrever uma *Ética*, que teria sido a grande novidade do marxismo; estava desenvolvendo o primeiro sistema filosófico de relevo marxista, um dos poucos do século XX, como aquele de Croce, Gentile, Hartmann. Se dá conta, porém, de que deve antes definir o sujeito ético, isto é, o ser social, e por esta razão se fez necessária a elaboração da *Ontologia do ser social*. A obra não agrada aos seus alunos, a então chamada *Escola de Budapeste*. De fato, o estilo literário de Lukács foi sempre prolixo, mas as críticas dos seus alunos não foram direcionadas apenas ao estilo, mas ao conteúdo que é uma renovação do marxismo. Heller e os seus companheiros estão convencidos de que o regime socialista não é reformável e com ele nem mesmo o marxismo. Lukács escuta as críticas dos alunos ao estilo e se dá conta de que é necessária uma revisão da obra. Por isso escreve os *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, dedicando a esta os últimos anos de sua vida. A morte não lhe permite escrever a *Ética*, e é uma falta enorme no marxismo, um espaço vazio que foi preenchido por ditaduras entre as mais cruéis do século XX, porque se é verdade que o marxismo é uma teoria livre que visa à libertação do homem, não estão indicados os momentos essenciais desta libertação. Faltando esta indicação de princípio, então qualquer ditador pode construir um sistema político que subordina a tarefa da libertação à sua pessoal ou partidária vontade de potência. No socialismo realizado, ocorreu o mesmo que com o capitalismo: fixou-se historicamente alguns direitos humanos indiscutíveis e necessários também num sistema socialista, porque não são capitalistas, mas humanos, como aqueles da liberdade, da fraternidade, da igualdade, aos quais se acrescentam a solidariedade e a dignidade que completam os outros três.

⁶³ *Ivi*, 983 a 20-25.