

Lukács:

A ponte entre o passado e o futuro

Mauro Luis Iasi

Como citar: IASI, Mauro Luis. **Lukács:** a ponte entre o passado e o futuro. *In:* REI, Marcus Del (org.). **György Lukács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.89-106. DOI: <https://doi.org/10.36311/2013.978-85-7559-344-8.p89-106>



LUKÁCS: a ponte entre o passado e o futuro

Mauro Luis Iasi

No que diz respeito ao indivíduo, cada um é, de todos os modos, um filho de sua época; assim também a filosofia é sua época compreendida em pensamentos. É tão tolo imaginar que qualquer filosofia pode ir mais além de seu mundo atual como um indivíduo saltar por cima de sua época.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹

Em seus comentários críticos de 1967 a respeito do livro *História e consciência de classe*, publicado em 1923, Lukács afirma que a obra assume involuntariamente certo tom de subjetivismo, em especial por dois motivos: de um lado, uma análise empobrecida da questão econômica e, dentro dela, a relativização da noção central de trabalho; e, de outro, certa deformação do conceito de práxis revolucionária que leva, segundo o autor, a uma concepção “verdadeiramente exaltada que correspondia ao utopismo messiânico do comunismo de esquerda, mas não à verdadeira doutrina de Marx”².

Esses dois aspectos estariam associados, ainda na visão de Lukács, a certa assimilação da herança hegeliana não “transformada de forma consequente pelo materialismo e, portanto, não superada e suprimida”³. Ao mesmo tempo, afirmará no texto que um dos méritos da obra em questão é ter resgatado a categoria de totalidade que havia sido relegada pelo oportunismo cientificista da social-democracia. Nosso ponto de partida será este aparente paradoxo: as bases metodológicas da trajetória lukacsiana anterior à sua

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophien des Reichs*, citado em G. Lukács, “Moses Hess y el problema de la dialéctica idealista”, em *Táctica y ética: escritos tempranos (1919-1929)* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005), p. 182.

² G. Lukács. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista* (Lisboa, Escorpião, 1974).

³ *Ibidem*, p. 360.

adesão ao marxismo em 1918, apontadas como causa das distorções descritas, são igualmente, a nosso ver, o diferencial que confere ao autor um papel singular de grande importância na formação do pensamento marxista contemporâneo.

A análise dos textos mais significativos produzidos entre os anos de 1919 e 1929⁴ pode comprovar, tanto no que diz respeito à elaboração teórica como à formulação político-prática, o momento de transição que ligava o passado recente do jovem autor, caracterizado por um anticapitalismo romântico, ao marxismo revolucionário. Acreditamos que a produção desse período revela não apenas os traços do anunciado subjetivismo messiânico, como já os elementos que marcaram a contribuição singular de Lukács.

Os elementos fundamentais da herança intelectual de Lukács

Não nos cabe um exaustivo resgate da formação intelectual e cultural do primeiro Lukács antes de sua conversão ao comunismo⁵, mas devemos ressaltar que, além da intensa e profunda vida cultural, seu anticapitalismo romântico sofre decisiva influência de Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Ernest Bloch e Max Weber, assim como sua base filosófica se fundamenta em Kant, Fichte e, posteriormente, Hegel⁶.

Já em seu *Evolução do drama moderno*, escrito 1908 e publicado em 1911, a forma do drama é problematizada pela separação verificada entre o indivíduo e a sociedade, carecendo de universalidade e imersa em uma não totalidade, principalmente em comparação à epopeia antiga, que revelava a plena identidade do indivíduo e da sociedade. A dualidade que opõe o indivíduo e seu grupo seria típica da forma societal contemporânea, nesse momento compreendida muito mais pela aproximação realizada por Simmel. A não universalidade do drama moderno indicaria, assim, uma época de decadência e a busca da forma estética como redenção.

Essa dualidade assume caráter máximo em *A alma e as formas*, de 1910, que opõe a vida ordinária, empírica, a Vida essencial, fundada em valores absolutos. A forma estética seria a mediação que permite a subjetividade dos valores absolutos, ainda que não possa ser vivida. A cisão entre os valores absolutos e a existência empírica, sempre relativa a compromissos que ferem tais princípios, leva a uma existência “trágica”. Como afirma Tertulian, a contraposição entre uma “existência autêntica” e a “existência comum” leva Lukács a elogiar a tragédia pelo fato de esta personificar “do modo mais puro um momento da existência despojado de toda inessencialidade”, concluindo que, para o autor húngaro, “tal purificação da existência era a condição fundamental da gênese da forma”⁷. E completa:

A oposição entre vida empírica e a vida “autêntica” atinge seu ponto culminante no elogio da forma artística (à qual o filósofo atribui, além disso, uma significação ética, designando-a como

⁴ No presente estudo, centraremos nossa análise principalmente no ensaio *Táctica y ética*, de 1919.

⁵ Ver, a esse respeito, Nicolas Tertulian, *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético* (São Paulo, Editora Unesp, 2008).

⁶ É essencial destacar que as considerações aqui alinhavadas não seriam possíveis se não tivéssemos participado do excelente curso sobre o tema, oferecido pelo professor José Paulo Netto no Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ no primeiro semestre de 2009.

⁷ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 30-1.

o símbolo de uma ordem ideal, acima do caos empírico), a forma como produto de uma subjetividade ideal, *purificada* [...].⁸

Nesse momento, como transparece, a influência filosófica determinante ainda é Kant⁹, mas já a partir de *A teoria do romance*, publicado em 1916, inicia-se a transição de Kant a Hegel¹⁰. A oposição entre vida cotidiana e Vida essencial, própria do neokantismo de *A alma e as formas*, será deslocada para um problema da filosofia da história sob a luz da dialética hegeliana. No entanto, como afirma Tertulian¹¹, essa não é uma mera descoberta intelectual, capaz de deslocar o jovem filósofo da influência dos estudos de Heidelberg, discípulo promissor de Simmel e frequentador íntimo do círculo de estudos de Weber. O pano de fundo do turbilhão intelectual que levará Lukács a Hegel e depois a Marx é a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1914, e, fundamentalmente, a posição assumida por seus mestres diante do conflito¹².

O problema detectado em *A alma e as formas* é agora apresentado às contradições entre “interioridade” e “exterioridade”, entre subjetividade e objetividade, próprias do universo hegeliano. A epopeia antiga representaria a possibilidade de reencontro da harmonia entre esses opostos, pois encarnam um mundo no qual “os fins do indivíduo se encontram em uma relação de concordância total com os da coletividade”¹³. Em contraste com essa descrição, o romance moderno é a expressão de um espaço histórico-filosófico típico de um mundo deslocado que caracterizaria uma “heterogeneidade radical entre exterioridade e interioridade”¹⁴.

O impacto de Hegel ainda não se completaria nesse momento. Vivendo uma época caracterizada como de “perfeita culpabilidade”, segundo a expressão de Fichte, Lukács vê a contradição entre subjetividade e objetividade como seu próprio drama, como o divórcio entre o mundo objetivo que se aproxima da barbárie da guerra e a subjetividade da alma individual em busca de redenção movida por valores absolutos. No entanto, à luz de Hegel, tal contradição mergulha no terreno da história e no movimento dialético das formas, abrindo a possibilidade de se recuperar a harmonia entre exterioridade e interioridade em um patamar superior, no reencontro do sujeito com o objeto.

O salto é significativo. Tratando do impacto da leitura hegeliana em *A teoria do romance*, Tertulian afirmará que, para Lukács, “o romance seria a expressão de uma

⁸ Ibidem, p. 34; grifo meu.

⁹ Não podemos desconsiderar que a natureza das questões levantadas por Lukács nesse momento de sua produção o aproximam da problemática existencialista, notadamente por influência de Kierkegaard. O próprio Lukács afirma: “Kierkegaard desempenhou um papel considerável na minha evolução de juventude; em Heidelberg, nos anos que imediatamente precederam a guerra, cheguei até a pretender consagrar um ensaio à sua crítica de Hegel” (G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit., p. 350). Tertulian (*Georg Lukács*, cit., p. 30) afirma que é possível identificar em *A alma e as formas* certa prefiguração do existencialismo, e Lucien Goldmann “não hesita em designar *A alma e as formas* como primeira obra existencialista” (idem).

¹⁰ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 34.

¹¹ Idem.

¹² Weber teria dito a respeito do conflito mundial: “Apesar de tudo, foi uma grande e maravilhosa guerra”. Ver Mariane Weber, *Max Weber: ein Lebensbild* (Tübingen, 1926), p. 527, citado em Wright Mills e H. H. Gerth, *Introdução aos Ensaios de sociologia de Max Weber* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979), p. 36.

¹³ Nicolas Tertulian, *Georg Lukács*, cit., p. 35.

¹⁴ Idem.

mesma alteração da relação harmoniosa da consciência e da realidade, da subjetividade e da objetividade”, mas agora se via como possibilidade do “restabelecimento do equilíbrio ao qual aspirava tão intensamente”; no entanto, este “não tinha a ver com a estética, mas era um problema de caráter social e histórico”¹⁵.

Ainda que esse caminho tenha conduzido Lukács à categoria de totalidade – que se converteria na linha mestra de toda a sua reflexão posterior, nesse momento o reencontro daquela totalidade “ingênua” própria dos “tempos felizes” – no plano sócio-histórico, assumia “uma forma puramente utópica”¹⁶. O repúdio da realidade contemporânea própria da civilização capitalista, embora não se manifestasse em resignação, era ocupado pela afirmação de uma “humanidade pura”, na qual o homem voltaria a se apresentar como homem e não como uma interioridade isolada e abstrata, nos termos que vemos em *A teoria do romance*. O indício dessa nova forma Lukács encontrará na literatura russa, em Tolstói e, principalmente, em Dostoiévski.

O elemento que faltava ao processo de consciência de Lukács não poderia vir das reflexões filosóficas nem de seu desencantamento com a realidade, mas de um evento histórico da mais alta transcendência: a eclosão da Revolução Russa de 1917. No entanto, como dizia Brecht, a nova carne é comida com velhos garfos. A Revolução Russa é recepcionada em um primeiro momento pelo velho arsenal metodológico forjado na sociologia alemã, o que leva o jovem filósofo húngaro a questionar a relação entre os fins, considerados justos, e os meios violentos utilizados para sua realização no mundo. Essas reflexões são descritas em um texto significativamente intitulado “O bolchevismo como problema moral”.

No entanto, já no início de 1918, retoma as leituras de Marx e toma contato com os escritos de Georges Sorel e Rosa Luxemburgo. Em novembro do mesmo ano, em uma reunião da chamada Sociedade dos Domingos, um círculo de estudos nos moldes dos encontros realizados por Weber, Lukács anuncia sua adesão ao comunismo nos seguintes termos, descritos por Infranca e Vedda:

encontrei uma causa justa. Sua realidade, diferente da nossa, é uma realidade ativa. Pela primeira vez, encontrei algo que personifica o espírito hegeliano. Isso vive realmente naquilo que estamos discutindo. Isso me demonstrou que nunca pensei em todas as consequências de minhas ideias [...] Farei qualquer coisa por isso. Sempre sustentei que a metafísica é muito mais próxima da realidade empírica. Agora compreendo que só o homem conscientemente redimido pode criar o mundo empírico. Reavaliei todo meu pensamento.¹⁷

Como vimos em outra oportunidade¹⁸, o processo de consciência está diretamente ligado ao movimento contraditório entre as ideias anteriormente interiorizadas e o mundo em mudança. Verificamos nesse movimento um salto de qualidade que costuma estar associado às vivências coletivas, a um tipo qualquer de ação e ao contato com novas ideias, que parecem corresponder ao novo quadro da objetividade em mutação. No entanto, verificamos também que não existem saltos que marcam mudanças surpreendentes, ou

¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Antonino Infranca e Miguel Vedda, “Introdução”, em G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 9.

¹⁸ Mauro Luis Iasi, *As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento* (São Paulo, Expressão Popular, 2006), p. 230-1.

seja, vivemos sempre momentos de transição nos quais se mesclam os elementos de nossas velhas concepções de mundo com os novos valores possíveis a partir da vivência de novas relações. Dessa maneira, os valores próprios da concepção marxista ainda se mesclarão, no momento seguinte, com elementos próprios do universo metodológico no qual Lukács se encontrava envolvido até então.

Ética e política nos primeiros textos de Lukács

Os textos que marcam as primeiras reflexões marxistas do autor só podem ser compreendidos pelo contexto das intensas lutas políticas e sociais que marcam a Europa nesse momento e que levarão à experiência revolucionária dos conselhos na Hungria, em março de 1919. Apesar dos reveses e das derrotas, aos militantes daquela época parecia, nas palavras de Lukács, “que a revolução mundial avançava a passos largos, que em breve todo o mundo civilizado se iria transformar totalmente”¹⁹. No entanto, completa o autor: “Estávamos todos – eu também, eu sobretudo, talvez – intelectualmente muito pouco preparados para assumir essas grandes tarefas; o nosso entusiasmo tentava substituir, conforme podia, o saber e a experiência”²⁰.

É evidente que Lukács tinha uma sólida formação cultural e intelectual, o “despreparo” é associado, na concepção do filósofo, ao desconhecimento político e, notadamente, à ausência de uma leitura aprofundada das obras de Lenin, que só será possível a partir do exílio em Viena e, posteriormente, na URSS. A inexperiência política teria produzido, ainda segundo o próprio autor, uma espécie de “dualismo antitético” em seu pensamento que o levou a erros políticos e “horizontes abstratamente utópicos” no trato teórico da questão da política cultural²¹. O que vemos nos textos de 1919 e 1929 é claramente um período de transição, que Lukács caracteriza como “dualismo”. Em suas palavras:

Fausto tem realmente duas almas no seu peito; por que é que um homem, ainda por cima normal, não teria o direito de ter em si várias tendências intelectuais contraditórias, quando em plena crise mundial se prepara para passar de uma classe social para outra? Pelo menos no que me diz respeito, e se as minhas recordações deste período são exatas, encontro simultaneamente no meu universo intelectual de então, por um lado, tendências para a aquisição do marxismo e para a atividade política, por outro, tendências para a intensificação contínua de problemáticas éticas, puramente idealistas.²²

Nossa afirmação é que, nesse dualismo, a unidade de contrários assume uma forma muito mais complexa do que pode parecer a princípio, ou seja, não podemos supor, como superficialmente se poderia pensar, que os elementos da formação filosófica e sociológica anterior à adesão ao marxismo operem exclusivamente no reforço dos elementos idealistas e messiânicos, enquanto as novas e velhas leituras de Marx e da teoria radical reforçam a tendência que apontava para práticas políticas de esquerda. De fato, a influência de Simmel e Weber operam decisivamente na compreensão de uma ação social motivada por valores e, portanto, relativa à dimensão da ética; no entanto, é igualmente verdade que a bagagem cultural e filosófica de cunho neokantiana e depois hegeliana sempre operou em

¹⁹ G. Lukács, cit., p. 353.

²⁰ Ibidem, p. 352.

²¹ Idem.

²² Ibidem, p. 350.

Lukács uma sólida convicção antipositivista – o que será essencial para compreendermos os embates políticos e teóricos contra a social-democracia e os desvios oportunistas no interior do próprio movimento comunista.

Além disso, a bagagem intelectual anterior consolida em Lukács uma consistente referência anticapitalista que, ainda que notadamente romântica²³, sustenta sua decisão à esquerda de forma muito mais sólida do que a que marca muitas trajetórias de supostos grandes conhecedores do marxismo. Como Lukács afirma:

Nunca caí no erro de deixar que o mundo capitalista acabasse por me subjugar, erro que pude observar muitas vezes em muitos trabalhadores e intelectuais pequeno-burgueses. O ódio e o desdém que desde a infância eu nutria pela vida no capitalismo disso me preservou.²⁴

As reflexões marcadamente éticas não podem ser compreendidas apenas como uma herança mal digerida que ainda atua de modo negativo na formação do pensamento marxista, pois, como afirma o próprio autor, “nem toda confusão é o caos” e certas tendências que podem atuar como contradições internas acabam por contribuir com a solução. Dessa forma, as reflexões éticas indicavam “o caminho da práxis, da ação e, por conseguinte, da política”.

O dualismo a que se refere Lukács expressou-se na prática política naquilo que ele descreve como um tipo de sectarismo. No entanto, faz questão de diferenciá-lo de outro sectarismo, aquele que marcaria a política comunista a partir do fim dos anos 1920 e no período stalinista e pretendia, acima de tudo, manter as relações de forças estabelecidas – e, portanto, era essencialmente conservador. Ao contrário deste, o desvio sectário do início da década de 1920 era profundamente antiburocrático, e sua convicção na rápida vitória das forças revolucionárias em toda a Europa dava-lhe um caráter messiânico e utópico, mas não conservador, aproximando-o mais do esquerdismo do que do oportunismo. Como se vê na prática e nas formulações da revista *Kommunismus*, editada pelos emigrados em Viena, esperava-se a adoção de “métodos radicais, proclamando em todos os domínios uma ruptura total com todas as instituições, formas de vida etc. geradas pelo mundo burguês”²⁵, como forma de desenvolver “uma consciência de classe não falsificada”.

O dualismo em *Tática e ética* (1919)

O primeiro elemento que nos chama a atenção no ensaio *Tática e ética*, de 1919, é a referência essencial ao chamado “fim último”. Conceituando a tática como o meio escolhido por determinados grupos atuantes para realizar seus objetivos, isto é, como “laço que une o fim último e a realidade”²⁶, o autor afirmará que o significado da tática é muito diverso se considerarmos “a estrutura e o papel” dos diferentes partidos e classes no

²³ Aqui o termo “romântico” poderia servir a interpretações equivocadas, uma vez que, em Lukács, sempre houve uma crítica ao romantismo. Assim, o anticapitalismo dito romântico deve ser compreendido como aproximação ética-moral de posições idealistas, e não no sentido que é dado ao termo na crítica literária.

²⁴ G. Lukács, cit., *História e consciência de classe*, p. 351.

²⁵ *Ibidem*, p. 354.

²⁶ *Idem*, *Tática y ética*, cit., p. 27.

plano da filosofia da história”²⁷. Tal diferença encontra sua forma mais intensa na medida que o fim último escolhido se define “dentro de uma realidade social dada ou mais além dela”.

Parece evidente que a influência da sociologia compreensiva alemã empresta ao jovem autor húngaro algumas ferramentas importantes, notadamente a compreensão da ação social como resultado da escolha racional movida por valores, ou seja, uma ação ética. No entanto, o velho garfo está diante de uma carne nova. A relação entre meios e fins levará Lukács à caracterização de um dilema essencial, assim descrito por ele:

Esta imanência ou transcendência do fim último contém, antes de tudo, em seu interior, a seguinte diferença: no primeiro caso, a ordem legal existente se encontra dada como um princípio que determina necessária e normativamente o marco tático da ação; contrariamente, no caso de um objetivo social-transcendente, tal ordem se apresenta como realidade pura, como poder real, e o fato de poder contar com ele pode ter, no fundamental, um sentido utilitário.²⁸

O universo compreensivo começa a sair dos trilhos. Não se trata de uma simples escolha racional, a imanência ou a transcendência do fim último; isto é, se o objetivo escolhido se encontra dentro ou fora de certa ordem legal estabelecida, ele não pode ser colocado no mesmo nível, como o faz, nas palavras do jovem marxista, “uma sociologia totalmente abstrata e desprovida de quaisquer valores”²⁹. Como o Caliban de Shakespeare³⁰, apropria-se de uma linguagem para atacar aquele que a ensinou.

Nesse momento um elemento da bagagem intelectual anterior se reapresentará, mas de forma substancialmente diversa. A diferença entre a vida cotidiana, ordinária, e a vida essencial se transubstanciará na contradição entre realidade social estabelecida, com seu marco legal definido, e a possibilidade histórica de emancipação, ou seja, um objetivo que transcende tal ordem societária e, portanto, não pode se limitar pelas fronteiras do estabelecido. Diz Lukács:

Para aquelas classes e partidos cujo fim último já tenha sido na realidade alcançado, a tática se rege, necessariamente, de acordo com a factibilidade dos objetivos atuais e concretos; para eles, aquele abismo que separa o objetivo atual do fim último, aqueles conflitos que surgem dessa dualidade simplesmente não existem. Aqui se manifesta a tática sob a forma da *Realpolitik* legal [...].³¹

Eis que os velhos instrumentos servem ao autor para se posicionar contra o pragmatismo político (a *Realpolitik*), contrapondo a esse desvio uma prática revolucionária para a qual a tática não pode ser regrada de acordo com vantagens momentâneas possíveis no quadro presente; diz o autor que até mesmo certos acordos devem ser rechaçados, caso venham a “colocar em perigo o que é verdadeiramente importante, o fim último”³². Note-

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

²⁹ Ibidem, p. 28.

³⁰ A peça aqui mencionada é *A tempestade* (3. ed., São Paulo, Scipione, 2010), na qual o personagem Caliban é um nativo que aprende a língua daquele que o domina para xingá-lo.

³¹ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 28.

³² Idem.

-se que a diferenciação entre a vida empírica e a Vida essencial aparece aqui como a dualidade entre o real e o projeto, mas a projeção do objetivo para além do empiricamente existente, ainda segundo Lukács, não pode ser confundida com o utópico, devendo ser vista como a “realidade que deve ser alcançada”, e completa:

A postulação do fim último não pode significar nenhuma abstração da realidade, nenhuma tentativa de impor certos ideais à realidade, mas antes o conhecimento e a transformação prática daquelas forças que atuam dentro da realidade social; daquelas forças, portanto, que conduzem à realização do fim último. Sem esse conhecimento, a tática de qualquer classe ou partido revolucionário oscila sem orientação entre uma *Realpolitik* desprovida de ideias e uma ideologia sem conteúdo real.³³

Assim, a perspectiva socialista teria encontrado a síntese dialética nesse aparente paradoxo, pois, segundo Lukács, o fim último socialista seria ao mesmo tempo utópico e não utópico. Ele o seria na medida em que não se limita aos marcos do estabelecido, às determinações econômicas, legais e sociais da sociedade atual, só podendo ser realizado para além da atual ordem e através de sua destruição; não é utópico no sentido que implica a “realização de ideias que se inserem, ainda que vacilantes, além dos limites da sociedade e contra ela”, isto é, ideais cujo conteúdo real está no devir, mas não é menos real por ser devir.

Assim, o critério revolucionário para que possamos julgar a pertinência ou não de uma tática passa a ser essencialmente, para Lukács, sua relação com o fim último. Ele conclui taxativamente:

O verdadeiro parâmetro só pode ser como a ação serve em um caso dado para a realização deste fim, do sentido do movimento socialista; por certo – posto que para este fim não servem meios qualitativamente diferentes, uma vez que os meios em si já significam a aproximação em direção ao fim último – hão de ser bons todos os meios através dos quais este processo no plano da filosofia da história é despertado para a consciência e a realidade; ao contrário, hão de ser maus todos os meios que obscurecem essa consciência (como, por exemplo, os interesses materiais momentâneos do proletariado, aqueles que ofuscam a consciência correta e a continuidade da evolução “histórica”). Se existe um movimento histórico para o qual a *Realpolitik* é funesta e sinistra, esse movimento é o socialismo.³⁴

A nova carne permite ao jovem marxista a adesão à causa socialista, os velhos garfos favorecem a definição por um dos lados que a compõem, exatamente aquele que se opõe ao pragmatismo social-democrata, levando-o a uma crítica profunda da *Realpolitik*, essa prática “funesta e sinistra”. No entanto, para permanecermos nos limites da metáfora, os talheres não deixam de impor sua marca à nova comida e podem tanto ajudar como prejudicar a digestão. A bagagem intelectual de Lukács – não apenas o anticapitalismo, mas nesse aspecto a incorporação da dialética e da filosofia da história de Hegel –, embora essencial para a compreensão que o afastaria do pragmatismo, acaba ao mesmo tempo por impor, desde já, as marcas daquilo que a crítica de 1967 identificará como subjetivismo e messianismo.

³³ Idem.

³⁴ Ibidem, p. 29-30.

Contraditoriamente, e não há nenhum juízo negativo nesta afirmação, a bagagem que lhe permite a viagem é a mesma que lhe pesa nas costas. Em uma passagem reveladora, Lukács defende que, ao afirmar a relação utópica, não utópica do objetivo socialista, a “teoria marxista da luta de classes, que nesse aspecto segue escrupulosamente a obra conceitual hegeliana, converte o objeto transcendente em imanente; a luta de classes do proletariado é o objeto e, ao mesmo tempo, sua realização”³⁵.

Salta aos olhos do observador atento a transposição direta da famosa teoria hegeliana do sujeito-objeto idênticos, ou seja, da possibilidade de superação do estranhamento pelo reencontro do sujeito com o objeto exteriorizado e distanciado. A possibilidade de o meio não ser alheio ao fim está diretamente associada ao movimento em direção ao fim último como “autorrealização”. Não é por acaso que o parâmetro para julgar as diversas táticas só possa ser a aproximação e a coerência em relação ao fim último, pois é somente neste que o movimento se realiza, a ideia encontra a realidade e com ela se identifica. O problema – além do evidente idealismo que supõe uma essencialidade que precede sua realização, pois o objeto é apenas uma substância que se alienou – é que, lida por esse ângulo, a relação entre a tática, a estratégia e o objetivo final converte-se em uma questão eminentemente ética.

Aqui também a herança assume uma dualidade muito mais complexa do que pode parecer. De fato, não se pode reduzir a questão tática e suas relações com os objetivos estratégicos a uma mera questão ética, mas não podemos desconsiderar que há um elemento ético/moral na definição dos caminhos revolucionários. O primeiro risco, o de superestimar a dimensão ética, poderia levar ao caminho da redução individual da ação. No quadro conceitual da sociologia compreensiva, tal como proposta por Weber, a busca do sentido da ação social remete ao conjunto de valores que orientam tal ação e, o que nos interessa diretamente aqui, a definição do indivíduo como sujeito da ação social. Uma vez que o sociólogo compreensivo alemão define que a concepção de mundo que orienta a ação do indivíduo é formada por um conjunto de valores (uma moral) – que não são impostos mecanicamente por certa ordem social, como imaginava Durkheim, mas são fruto de uma dinâmica de escolha, de uma afinidade eletiva –, isso só pode levá-lo à conclusão de que o sujeito da ação social é o indivíduo que orienta sua ação em determinada direção movido por essa visão de mundo, portanto uma ação ética.

Aqui também é possível ver que o universo conceitual da sociologia alemã continua a oferecer ferramentas ao jovem Lukács em seus primeiros esforços no campo do marxismo. Contudo, da mesma forma como se apontou anteriormente, tais conceitos se tornam uma ponte que o leva além dos limites desse universo conceitual. A filosofia da história de Hegel impõe uma dinâmica que não pode ser reduzida à ação de indivíduos, ou mesmo a ações coletivas derivadas da conjunção de ações individuais. Depois de Hegel, o todo não pode mais ser confundido com a soma das partes. Portanto, quando se fala de escolhas e determinados valores que orientam a ação ética, não estamos mais nos referindo à dinâmica individual da escolha racional. Ao questionar a pertinência da escolha de certos meios táticos tendo como parâmetro o fim último, parece evidente que estamos

³⁵ Idem.

nos referindo a “forças impulsionadoras internas da ação”, nas próprias palavras de Lukács, e, ainda mais evidente, que isso nos leva a formular a questão tática à luz da “certeza subjetiva e [d]a consciência da responsabilidade”, isto é, como averiguar se é correto ou incorreto o que fez ou quis fazer um ser humano, ou ainda “por que o fez ou quis fazer”.

É inegável que a busca do sentido está diretamente ligada à relação entre os valores aceitos (certeza subjetiva) e a direção escolhida pela ação e os efeitos que daí resultam (consciência da responsabilidade ou, nos termos weberianos, a ética da responsabilidade). No entanto, aqui a superação não é menos visível. Comenta a esse respeito Lukács:

Essa pergunta sobre o “porquê” só pode surgir a propósito de casos individuais; só tem sentido em relação ao indivíduo, em aguda contraposição com a questão tática da adequação objetiva, que só pode encontrar uma solução unívoca na ação coletiva dos grupos humanos. A pergunta que se nos apresenta é: como se comportam a certeza subjetiva e a consciência da responsabilidade do indivíduo diante do problema da ação coletiva taticamente correta?³⁶

Recordemos que, ao avaliar os parâmetros para julgar a ação tática, seriam justas todas aquelas que permitam “despertar a consciência” e inadequadas todas aquelas que “obscurecem a consciência”. Toda solução de compromisso que condena a ação aos marcos da ordem legal existente, ainda que buscando atender a ditames de uma realidade objetiva (ou mais precisamente por buscar fazê-lo), pode “obscurecer a consciência universal, o despertar para a autoconsciência da humanidade”³⁷. Assim, a questão agora passa a ser formulada nos seguintes termos:

Que considerações éticas produzem no indivíduo a decisão para que a consciência necessária no plano da filosofia da história se converta nele em ação política correta – quer dizer, em elemento de uma vontade coletiva –, desperte e possa também decidir essa ação?³⁸

Apesar de toda a linguagem conceitual compreensiva, essa singela pergunta é um míssil que atinge abaixo da linha d’água a nau da sociologia alemã. O problema da guerra mundial é mais que um pano de fundo para a evolução intelectual de Lukács: é um problema moral. A constatação da iniquidade da ordem capitalista, da decadência e da perfeita culpabilidade dos tempos que se apresentavam como realidade, como certeza subjetiva, levava, pelo menos aos olhos do jovem recém-marxista, a um necessário posicionamento prático contra essa ordem, à adesão a ideias que, uma vez realizadas, pudessem constituir uma nova ordem, capaz de superar a decadência e permitir a emancipação humana. Ora, essa postura é incompatível com os pressupostos de neutralidade axiológica que levam àquilo que, na feliz expressão de Gabriel Cohn, aparece como crítica e resignação.

Em Lukács, isso produz um efeito contrário. Segundo ele, “na ética não há neutralidade nem imparcialidade: aquele que não quer atuar deve responder por sua inação”. Eis que a flecha da ética da responsabilidade se volta contra o peito do arqueiro que a lançou. E ele sentencia:

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

³⁷ *Ibidem*, p. 30.

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

Eticamente, ninguém pode eludir a responsabilidade, alegando ser meramente um indivíduo, do qual não depende o destino do mundo. Isso não apenas não podemos saber objetivamente com segurança – posto que sempre é possível que o dito destino dependa precisamente do indivíduo –, senão que até a essência mais íntima da ética, a consciência e o sentido da responsabilidade, torna impossível um pensamento semelhante; quem não toma uma decisão com base nestas considerações – ainda que em outros aspectos se mostre um ser muito evoluído – encontra-se, do ponto de vista ético, no nível de um instinto primitivo, inconsciente.³⁹

Assim é que o arsenal da sociologia alemã permite que ele vá além da sociologia alemã, como afirmava Leminski quando dizia que “isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além”. Apesar de colocada como uma questão ética, trazendo consigo indisfarçáveis cargas de utopismo messiânico, o que está se apresentando em substância ao jovem Lukács é a questão da consciência, e esta não pode ser reduzida a um mero “saber” derivado da objetividade científica. Quando se trata da luta socialista, essa consciência – “moralmente correta” nos termos então utilizados por Lukács – tem de estar relacionada com o correto conhecimento de determinada situação objetiva no plano da filosofia da história. Em outras palavras, tanto para a ação coletiva quanto para a dimensão do indivíduo que busca tomar essa consciência para si como autoconsciência, trata-se de compreender-se como parte de um todo que é muito mais que a soma das partes. Eis que dois aspectos essenciais das futuras formulações do autor se apresentam: o método – no que se refere à centralidade da categoria da totalidade – e o objeto, isto é, a consciência.

O vínculo com a totalidade como possibilidade de “despertar a consciência universal” só pode atuar no sentido descrito, isto é, responder à pergunta de como as considerações éticas podem despertar nos indivíduos a decisão para que a consciência necessária no plano da filosofia da história se converta em ação política correta, se partir do pressuposto incontornável segundo o qual o desenvolvimento da certeza subjetiva só pode se expressar, nesse caso, como consciência de classe. Conclui daí o autor que “para que a ação correta se converta em uma norma verdadeira e correta, a consciência de classe deve elevar-se acima de sua existência meramente dada e ajustar-se a sua missão histórico-universal e a seu sentido de responsabilidade”⁴⁰. O dualismo da vida cotidiana em contraste com a vida essencial, nos marcos agora definidos como ação tática dentro da ordem e objetivo final para além desta, apresenta-se agora como uma consciência que igualmente corresponde a esses momentos e que levará aos conceitos hegeliano-marxistas de consciência em si e para si, aqui ainda de forma pouco sofisticada – por conta da já descrita ausência de um conceito mais preciso de práxis e, principalmente, de uma melhor compreensão da categoria trabalho como mediação fundante do ser social.

A principal consequência dessa primeira leitura talvez seja a constatação da consciência em si como contraposição um tanto mecânica da consciência para si, isto é, como se a passagem de uma para outra fosse definida apenas por uma adesão à teoria revolucionária – daí os termos quase místicos como “despertar” ou “salvação”. Em um ensaio anexado a *Tática e ética*, mais precisamente o estudo sobre o problema da direção intelectual e os trabalhadores intelectuais, o autor busca definir o conceito de consciência:

³⁹ Ibidem, p. 32.

⁴⁰ Ibidem, p. 33.

Consciência significa aquele particular estágio do conhecimento no qual o sujeito e o objeto conhecido são homogêneos em sua substância; no qual, pois, o conhecimento tem lugar dentro e não fora. [...] O principal significado desse método cognitivo consiste em que o mero fato do conhecimento produz uma modificação essencial no objeto reconhecido: através da tomada de consciência, aquela tendência que se encontrava já antes presente no objeto torna-se mais segura e vigorosa do que era anteriormente, ou do que poderia ter sido sem essa tomada de consciência.⁴¹

Há aqui um evidente exagero. Afirmar que a consciência produz uma alteração essencial no objeto, no caso a classe proletária, pode levar a crer que é a consciência que determina a classe e não o ser da classe que se expressa em diferentes momentos da consciência. Nesse caminho, a passagem para a consciência para si (revolucionária), que constitui a classe como classe, é um mero ato de consciência, ou melhor, de “tomada de consciência”, pois ela já estava “presente no objeto”, ainda que menos segura e vigorosa. Isso levará Lukács a supor inadvertidamente que “cada proletário é, por seu pertencimento de classe, um marxista ortodoxo”⁴².

Deslocados para essa esfera, tanto a consciência como o trabalho político se convertem em uma ação moral, ou melhor, educativa, como transparece nos ensaios “O papel moral da produção comunista”, “A missão moral do Partido Comunista” ou “Oportunismo e putschismo”, no qual Lukács apresenta a revolução como um “grande processo educativo do proletariado”, o que o leva a afirmar que os trabalhadores só podem se converter em classe quando “se desenvolve dentro de si a verdadeira consciência de classe, mas essa consciência só pode nascer da conscientização gerada pela ação adequada à classe, pela ação revolucionária”⁴³.

Há um núcleo de verdade nessa aproximação em si mesma problemática. Quando Lenin afirma que não há revolução sem teoria revolucionária, não há um marxista que se erga para acusá-lo de um desvio hegeliano. Parece-me que, em vez de ser um elemento que o distancie da tradição marxista da época, trata-se de uma noção que ele compartilha plenamente com seus camaradas contemporâneos.

A perspectiva segundo a qual os trabalhadores e as direções que se mantêm nos limites da ordem do capital, sem ao menos se aproximar da totalidade, tendem ao oportunismo reformista ou aos pragmatismos de toda ordem e, portanto, o salto de qualidade da consciência exige a apropriação de uma dimensão teórica é, nesse sentido, plenamente válida. No entanto, tal salto não pode ser compreendido como um mero salto de consciência, mas fundamentalmente como resultado das contradições materiais perfeitamente verificáveis no choque entre o avanço das forças produtivas e as relações sociais de produção e na maneira como essas contradições objetivas se expressam na consciência dos seres humanos e estes lutam para resolvê-la.

Marx já nos alertava de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas que o poder tem de ser derrubado pelo poder material”*, mas, na mesma passagem, lembra com igual intensidade que seu materialismo se distancia em muito do vulgar e até que

⁴¹ Idem, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, em *Táctica y ética*, cit., p. 38, nota 2.

⁴² Idem, *Táctica y ética*, cit., p. 53.

⁴³ Ibidem, p. 89.

* Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo, Boitempo, 2005), p. 151.

ponto a concepção dialética penetrou profundamente em seu pressuposto, afirmando que “a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas”⁴⁴. Parece-nos, no entanto, que a aproximação marxiana se diferencia daquela apresentada por Lukács em um aspecto decisivo. Não é na afirmação de que a teoria, ao se apoderar das massas, torna-se força material, aspecto comum a Marx, Lenin e Lukács, mas no modo como ocorre esse apoderar-se.

Para compreender tal diferença, temos de retornar aos textos de 1919 e refletir um pouco mais sobre a maneira como Lukács coloca a questão. Para o autor húngaro, ela é dúplice:

Por um lado, é preciso perguntar: de que índole podem ser as forças motoras da sociedade e as leis que as regem, a fim de que a consciência humana as conceba, e a vontade humana e a capacidade dos homens para postular fins que possam ser postos em prática de forma razoável? Por outro lado, que orientação e composição deve ter a consciência humana, a fim de que possa ser posta em prática de modo razoável e exercer influência decisiva na evolução social?

Note-se que aqui também a formulação pressupõe o dilema hegeliano como ponto de partida, ou seja, a natureza da objetividade e da consciência que permitiria o reencontro, mas que nos parece ser mais do que apenas isso. A questão central se encontra na busca das formas que permitam à consciência aproximar-se do real para incidir sobre ele, direcionando-o no sentido desejado. Nesse ponto, a solução lukacsiana, ainda que prenhe de certo idealismo que não deixará de impor suas marcas no produto da formulação, é inegavelmente mais sofisticada e complexa do que o mero idealismo vulgar ou mesmo muitos materialismos sofisticados.

O jovem marxista desenvolve seu raciocínio apresentando quatro teses na forma de pressupostos. A primeira afirma que a evolução social é determinada exclusivamente por forças inerentes à sociedade, que se explicam pela luta de classe e pelas transformações nas relações sociais de produção; a segunda diz que essa evolução social tem uma direção que pode ser determinada de maneira precisa, ainda que não seja sempre compreendida; a terceira é que essa direção deve se relacionar com certa tomada de posição no que diz respeito aos fins estabelecidos para a humanidade, e que essa relação pode ser conhecida e levada à consciência de modo que a tomada de consciência exerça influência positiva sobre a própria evolução; e, por último, essa relação seria possível porque as forças motoras da sociedade são “independentes de toda consciência humana individual, da vontade e dos fins dessa dita consciência, ainda que a existência da relação só possa ser pensada sob a forma de consciência *humana*, da vontade e do posicionamento quanto à finalidade humana”⁴⁵.

Pela primeira afirmação, Lukács ataca qualquer princípio compreensivo que remeta para além da própria evolução do real as determinações da “evolução social”; sem se distanciar de Marx, ele não rompe em absoluto com os pressupostos de Hegel, mas, ao localizar a imanência do devir do real no próprio real sob a forma da luta de classes e das transformações nas relações sociais de produção, ele rompe com Hegel e se aproxima de Marx.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ G. Lukács, “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”, cit., p. 37.

A segunda tese, que afirma que a dita evolução tem uma “direção” e pode ser entendida como certa teleologia histórica, não encontra problemas no universo categorial hegeliano e na ideia de “espírito absoluto”, mas pode criar problemas no caso da visão marxista. Enquanto Hegel supõe uma essencialidade humana que se realiza no processo e, portanto, já existia antes e reencontrará o objeto ao fim, em Marx essa afirmação parte de um pressuposto inverso, ou seja, não há essência humana fora daquela que historicamente os seres humanos constroem ou, dito de outra forma, os seres humanos são aquilo que fazem de si mesmos. Mas essa diferença, que nos parece essencial, não implica que não haja “direção” no fluir histórico; ao contrário, é exatamente porque os seres humanos constroem historicamente sua essência que podem dar um sentido a essa construção. De forma mais precisa, se os próprios seres humanos constituíram as bases de sua alienação, podem, através de sua ação histórica, produzir uma sociabilidade não estranhada ou emancipada.

Nesse aspecto, a afirmação de que a história humana tem uma direção, em si mesma, não separa Hegel de Marx, e Lukács não tem de escolher entre eles, mas coloca todos no campo oposto de Nietzsche e, depois, dos pós-modernos. Tal constatação nos remete à terceira e à quarta teses.

É possível conhecer esse sentido e essa direção e elevá-los à consciência, que, uma vez alcançada, pode agir como força decisiva na evolução histórica. No entanto, e isso nos parece fundamental, as forças motoras da sociedade são objetivamente independentes de toda consciência humana individual⁴⁶, ainda que só possam ser compreendidas a partir da consciência e da vontade humana. Isso nos leva à imagem descrita por Marx em seu estudo sobre o fetichismo: fazem sem o saber⁴⁷.

Ora, essa é a base para uma compreensão muito sofisticada do processo de consciência, muito além da suposição kautskiana da consciência como derivada da posição de classe, que, aliás, esta sim se aproxima mais da visão weberiana sobre o tema do que a de Marx. O dualismo da herança advinda da formação intelectual de Lukács e de sua adesão à causa revolucionária socialista opera aqui de forma decisiva.

Uma vez que a consciência dos indivíduos se institui de maneira inconsciente, ou, como se dirá mais tarde, como “falsa consciência”, ou, nos termos utilizados na época, pelo fato de que as leis da evolução histórica e suas determinações “se refletem na consciência dos indivíduos de um modo geralmente encoberto e distorcido”⁴⁸, a função de se apropriar das determinações do movimento histórico e de seu sentido remete-se ao trabalho da consciência sobre a consciência ou, se se preferir, cabe à teoria. Paradoxalmente, essa aproximação leva o autor a uma constatação em si mesma correta e a uma conclusão problemática.

Lukács recuperará essa constatação em *História e consciência de classe*, quando afirmar:

Esta consciência (de classe) não é [...] nem a soma nem a média do que pensam, sentem etc. os indivíduos que formam a classe, tomados um por um. E, no entanto, a ação histori-

⁴⁶ “Na produção social da vida os homens estabelecem certas relações sociais, necessárias e independentes de sua vontade”, Karl Marx, *Contribuição à crítica da economia política* (São Paulo, Martins Fontes, 1997), p. 23.

⁴⁷ Idem, *O capital* (São Paulo, Boitempo, 2013), Livro I.

⁴⁸ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 37.

camente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por esta consciência e não pelo pensamento etc. do indivíduo; esta ação só pode ser conhecida por esta consciência.⁴⁹

As formas imediatas — através das quais os seres humanos pensam sobre si mesmos, os outros e o mundo — não passariam de matéria-prima, ainda que muito importante⁵⁰, para a compreensão da consciência de classe. Nesse momento, o autor segue escrupulosamente as pistas de Marx e Engels em *A sagrada família*, quando afirmam que não se trata daquilo que “este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta”, mas “*do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*”⁵¹.

Nesse ponto, a bagagem intelectual de Lukács é essencial à qualidade de suas formulações e está diretamente relacionada com o eixo central das preocupações contidas no conjunto de ensaios que compõe *Tática e ética*. A atuação dentro dos limites de uma ordem legal, sob condições históricas determinadas, que se expressa na prática política do universo das táticas da *Realpolitik*, conforma de igual maneira uma consciência que lhe é própria e que difere essencialmente da consciência de classe revolucionária que coloca para si o objetivo histórico do socialismo. Nos termos em que aparece o problema em *História e consciência de classe*, o proletariado se apresenta, por sua simples existência, como crítica da ordem reificadora do capital; no entanto, até que a crise do capitalismo tenha gerado os elementos objetivos que, uma vez apropriados pelo proletariado, permitam não apenas que este compreenda a crise, mas também que se eleve a “verdadeira consciência de classe”⁵², ele não passaria de uma simples crítica e seria incapaz de destacar-se além de uma simples negatividade de uma parte. Segundo Lukács, o proletariado, quando não ultrapassa a simples negação, “quando, pelo menos, ele não tende para a totalidade, então não pode ultrapassar o que nega, como, por exemplo, nos mostra o caráter pequeno-burguês da maior parte dos sindicalistas”⁵³.

Considerada no conjunto, essa constatação não apenas é correta do ponto de vista teórico, sofisticada em seus pressupostos tanto materialistas quanto dialéticos, mas também se articula de forma coerente com a prática política com que o autor se insere no debate do campo comunista da época, isto é, contra a social-democracia e o oportunismo que reinava na Segunda Internacional.

Entretanto, abre espaço ao mesmo tempo para uma conclusão que, nos limites do arcabouço teórico então disponível, leva-o à teoria da consciência adjudicada. Uma vez que a existência imediata do proletariado se expressa numa consciência “*trade-unionista*”, que opera nos limites da ordem legal existente, e considerando fundamental a perspectiva teórica da totalidade, Lukács só pode imaginar essa consciência como “vinda de fora” do proletariado, o que o leva a fetichizar e mistificar o papel do partido e ver a passagem da consciência em si para a consciência para si como um mero ato de apropriação intelectual. O próprio autor afirmará em seu citado posfácio de 1967:

⁴⁹ Idem, *História e consciência de classe*, cit., p. 65.

⁵⁰ Ibidem; p. 64.

⁵¹ Karl Marx e Friedrich Engels, *A sagrada família* (São Paulo, Boitempo, 2003), p. 45.

⁵² G. Lukács, *História e consciência de classe*, cit., p. 91.

⁵³ Ibidem, p. 91-2.

Só consegui chegar à formulação da consciência “adjudicada”. O que eu pretendia com isso era o que Lenin caracterizava em *Que fazer?*, ao dizer que, por oposição à consciência espontaneamente *trade-unionista*, a consciência de classe socialista é trazida aos trabalhadores “do exterior [...], isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre operários e patrões”. Portanto, o que em mim existia como intenção subjetiva e existia em Lenin como resultado da análise autenticamente marxista, de um movimento prático no interior da totalidade da sociedade, tornou-se na minha exposição um resultado puramente intelectual, donde algo de essencialmente contemplativo. A inversão da consciência “adjudicada” em práxis revolucionária aparece aqui objetivamente como puro milagre.⁵⁴

Ainda que justificada, a autocrítica lukacsiana incorre em certo exagero. De fato, aquilo que ela aponta como porta para um subjetivismo messiânico, como ato puramente intelectual na passagem para a consciência de classe revolucionária revela, na verdade, uma forte reminiscência da antiga oposição entre vida empírica e Vida essencial. Também é verdade que, na esfera da ação política, Lenin não confundiu a constatação de que a teoria revolucionária se desenvolve em outras camadas que não as proletárias com uma ação política que prescindia do proletariado, como fica evidente em sua teoria da organização e da prática política. No entanto, é um equívoco concluir daí que, no que tange à questão da consciência, há em Lenin uma análise “autenticamente marxista” e em Lukács um desvio intelectual contemplativo.

Lenin foi um dos revolucionários e pensadores marxistas nos quais se fundiram de forma mais coerente a teoria e a prática política, mas utilizar as afirmações leninianas como critério de validação de um suposto “marxismo autêntico” é algo que levaria a distorções muito mais profundas e com consequências muito mais danosas ao movimento comunista do que os desvios do “professor” Lukács. Aqui, mais uma vez, a herança própria da formação de Lukács é uma unidade dialética. Ele, que estudou com Weber e se inspirou em Hegel, apresenta desvios idealistas; já Lenin, um autêntico marxista, tem uma visão correta da questão da consciência. Acredito que, nesse aspecto, essa afirmação não se sustenta. A concepção de Lenin sobre a consciência, nesse momento, aproxima-se muito mais da concepção de Kautsky, como fica evidente em *Que fazer?*^{*}. A bagagem hegeliana de Lukács, que inspirará positivamente Lenin em seu exílio em Berna, como demonstra em seus *Cadernos filosóficos*, incide no autor húngaro de maneira a produzir uma formulação que, ainda que não sem desvios e imprecisões, aproxima-se mais da compreensão de Marx do que aquela tangencialmente apresentada por Lenin em 1902.

Em Lukács, assim como na mesma época em Korsh, a dialética é resgatada como elemento essencial do método marxiano em contraposição à positivação do marxismo que viria a se impor no período subsequente. Essa aproximação fará o jovem autor húngaro compreender que Marx, ao tomar da filosofia alemã seu método, fez com que, em seu pensamento, os conceitos não se transformassem em “esquemas rígidos que, uma vez determinados, não voltam a mudar seu sentido”; eles são, nas palavras de Lukács, “realidades vivas”⁵⁵.

⁵⁴ Ibidem, p. 359.

* São Paulo, Hucitec, 1988. (N. E.)

⁵⁵ G. Lukács, *Táctica y ética*, cit., p. 41-2. Essa passagem pertence ao ensaio “O que é o marxismo ortodoxo?”, que está presente tanto em *Táctica e ética* (1919) quanto, com modificações substantivas, em *História e consciência de classe* (1923).

Contrariamente, em relação a essa visão dinâmica da teoria, os empiristas e os neopositivistas de toda ordem engessam os conceitos, ossificam os argumentos e esterilizam suas conclusões. A respeito desses senhores, declara Lukács:

Os simplificadores do marxismo e, à frente de todos eles, Bernstein, sob a máscara da ciência, quiseram expulsar a dialética do pensamento marxista. A fundamentação apresentada por eles era que a dialética é uma herança antiquada da filosofia hegeliana, e que não está apta a ocupar um lugar dentro da ciência moderna, que só há de ser construída a partir de “fatos” e da “realidade”. Reprovam, inclusive no próprio Marx, o fato de haver violentado os fatos e a realidade para adaptá-los ao seu método, e demandam um método científico “sem preconceitos”. No entanto, a grandeza e a força revolucionária da teoria marxiana acabam arruinadas com a exclusão da dialética de seu método. Pois nenhuma mera investigação dos fatos – isto é, a mera acumulação de fatos – seria capaz de tornar inteligível ou admissível o caráter inevitável da revolução, a necessidade da ação revolucionária, além da qualidade transitória de um momento dado. Só a dialética é capaz disso.⁵⁶

Atacando os desvios do passado, próprios da Segunda Internacional, Lukács acerta em cheio os desvios da futura forma que viria a assumir o movimento comunista internacional sob o stalinismo. Em geral, na relação com o outro, aquilo que nos incomoda são traços de nossa própria personalidade que projetamos nele; assim, quando nos incomodamos com o autoritarismo do outro, por exemplo, é porque, via de regra, lidamos muito mal com nosso próprio autoritarismo. É interessante que muitos daqueles que acusam Lukács de carregar uma bagagem problematicamente herdada do universo científico e filosófico burguês expressem em si mesmos, de maneira muito mais evidente, tal herança mal digerida, que acaba por se expressar em empirismos, principismos idealistas e oportunismos políticos. Lukács, nesse caso, é mais do que um pensador polêmico: sua singularidade o faz incômodo.

As forças contrárias que marcam a época em que Lukács viveu sua própria transição de uma classe para outra, forças que estraçalham a alma velha para sintetizá-la em nova consciência, são históricas, não respeitam nem o tempo nem as formas dos indivíduos capturados em seu redemoinho. Embora a clara consciência teórica no plano da história e das determinações das leis que regem as mudanças sociais seja uma eficiente bússola nesses tempos de crise, por ser instrumento de uma possível ação na direção que escolhemos, ela é ao mesmo tempo um fardo.

Toda a herança intelectual de Lukács e o dualismo que daí deriva, como procuramos argumentar, produzem uma visão política e teórica dinâmica, sofisticada e polêmica. A marca eminentemente ética na ação política leva, sem dúvida, a um messianismo e a uma visão marcada por certo subjetivismo. Mas há uma coerência nessa dualidade. As separações entre o indivíduo e a sociedade, a vida cotidiana e a Vida essencial, a certeza subjetiva e a consciência da responsabilidade, a tática nos limites da ordem legal existente e o fim último além da ordem, a consciência econômica imediata e a consciência revolucionária são todas e cada uma elementos particulares de um processo que leva o jovem revolucionário húngaro até o marxismo e a causa socialista, e leva-o para ficar.

⁵⁶ Ibidem, p. 42.

Brecht dizia que, ao falar das fraquezas daqueles que nos antecederam, devemos sempre lembrar dos tempos obscuros dos quais escapamos. São muitos os fatores e as vertentes de um tempo histórico tão complexo como aquele que marca as lutas revolucionárias do século XX, e qualquer síntese apressada seria precária. Há, no entanto, um elemento na bagagem intelectual de Lukács que, se não explica, ajuda a compreender sua trajetória e as posições que ele viria a assumir em sua jornada.

O marxista húngaro, com sua formação na sociologia alemã, estava convencido naquele momento de que a ciência e o conhecimento só podem nos mostrar “possibilidades” e afirma que “uma ação moral, carregada de responsabilidade, uma verdadeira ação humana, encontra-se somente no campo do possível”, mas acredita ser necessário acrescentar que “para aquele que capta essa possibilidade, não existe, se é um socialista, nenhuma opção nem vacilação”⁵⁷. Não por crer que a definição de qualquer ética seja capaz de encontrar “receitas” que possam “suavizar ou negar os conflitos insuperáveis e trágicos do destino humano”, mas por ter convicção de que a adesão a um fim último justo – pelo qual, como ele próprio disse, uma pessoa faria qualquer coisa – pode colocar o indivíduo diante de alternativas que o levariam igualmente à culpabilidade. Para Lukács, numa situação como essa – uma situação, em suas palavras, “trágica” –, na qual o indivíduo tem de escolher entre duas culpabilidades, ele encontra o caminho correto quando “sacrifica seu eu interior no altar das ideias mais elevadas”⁵⁸. Portanto, para ele, o verdadeiro parâmetro é o “sacrifício”.

Como já se disse insistentemente e não cabe aqui reiterar, há uma linha teórica que marca coerentemente a trajetória intelectual de Lukács, desde uma “matriz original que [...] penetra todas as etapas de sua reflexão” e pode ser definida pela “apropriação da dinâmica histórico-social pelo homem enquanto ator social concreto”⁵⁹. Afirmamos aqui que a singularidade do pensamento de Lukács é, em grande medida, inexplicável sem esse compromisso ético/moral que o leva a viver em si mesmo o compromisso que espera de sua classe, de maneira trágica e, por vezes, por seu próprio sacrifício diante do “altar das ideias mais elevadas”, como, de fato, foi obrigado a fazer por mais de uma vez.

Por tudo que dissemos, portanto, só podemos concluir que a singularidade de Lukács como pensador marxista não se dá apesar de sua herança intelectual, mas exatamente *por causa* dela. É verdade, como dizia Hegel, que um homem não pode saltar por cima de sua época, mas, como o próprio filósofo alemão lembra: “Empenha-te, tenta mais que hoje e que ontem, e desse modo não serás melhor que sua época, mas sim o melhor de sua época”⁶⁰. Cremos que este é o caso de Lukács.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁸ *Idem*. Logo em seguida, no mesmo texto, o autor cita um romance em que um terrorista se vê obrigado a decidir por uma ação que não “pode”, mas “deve” ser executada, e conclui que só o crime realizado por uma pessoa que sabe que o assassinato não é justificado em nenhuma circunstância pode ser “tragicamente – um ato de natureza moral” (*ibidem*, p. 34).

⁵⁹ José Paulo Netto, “Lukács, tempo e modo”, em *George Lukács: sociologia* (São Paulo, Ática, 1981), p. 40.

⁶⁰ Citado em G. Lukács, “Moses Hess y el problema de la dialéctica idealista”, *cit.*, p. 183.