

Lukács e os dilemas da dialética marxista^{*}

GUIDO OLDRINI**

O título do presente esboço, *Lukács e os dilemas da dialética marxista*, não quer, de forma alguma, significar que a dialética seja, para Lukács, um dilema. No curso do desenvolvimento de seu pensamento, há todo um longo período inicial em que a dialética não aparece de forma alguma, e um outro, subsequente, em que, por outro lado, ela ocupa um lugar central. Mas, nem lá nem aqui, ela pode suscitar dilemas: lá não, porque ela não existe ainda; aqui também não, pois é aceita e ocupa lugar central, sem questões de nenhuma ordem. Os dilemas da dialética consistem, antes, apenas em que é a própria dialética a mostrar-se um dilema. Excetuando-se a palavra “historicismo” (fonte de equívocos e mal-entendidos sem-fim), em filosofia não conheço termo mais escorregadio e indeterminado: não só porque – como é bem sabido – a dialética veio, pouco a pouco, assumindo significados múltiplos, sempre diferentes entre si, mas porque, também, nos pensadores em que aparentemente parece designar um complexo problemático orgânico e unitário – Hegel em primeiro lugar –, o seu estatuto permanece impreciso, as suas aplicações apresentam inúmeras variantes e o seu aparecimento é frequentemente não-declarado ou clandestino. Chamou-me sempre a atenção a reticência definitiva de Hegel. De suas obras maximamente sistemáticas, a *Fenomenologia* – toda entrelaçada de relações dialéticas, uma dialética ininterrupta, sem solução de continuidade – não contém nenhuma definição do conceito, a não ser a asserção de que a substância resolve-se – deve se resolver – na dialética do sujeito (do espírito como sujeito); e a *Enciclopédia*, na qual a sistemática se rege inteiramente sobre a articulação dialética,

^{*} Tradução do italiano de Zaira Rodrigues Vieira. Revisão técnica de Sérgio Lessa.

^{**} Professor de filosofia da Universidade de Bologna. Endereço eletrônico: guido.olderini@unibo.it

identificando-se com ela, maltrata a dialética do modo mais desarrazoado possível: confina seu tratamento em um lugar errado, sob um título anódino, e a restringe a poucos, breves e crípticos enunciados, aos limites da compreensibilidade: quase como se a preocupação do autor fosse mais de escondê-la que de evidenciá-la, de exibir seu papel determinante.

As coisas não melhoram muito com o marxismo, digamos que até pioram. Marx está bem longe de nos ajudar. Do mesmo modo que 90% das suas outras promessas, também a promessa, na maturidade, de encontrar o tempo para voltar a ocupar-se de Hegel e da dialética termina, como bem se sabe, não-cumprida. Todos os marxistas sérios que se põem ao seu lado ou que o seguem – Engels, Labriola, Mehring, Lênin, Gramsci, Lukács – devem se virar por conta própria; para todos, o ponto principal permanece o se, como, até que ponto e em que sentido a dialética marxista constrói um caminho autônomo, diferente daquela de Hegel. A este inconveniente comum, fonte de entraves e dilemas infinitos, de nós problemáticos irresolutos, se acrescenta, em Lukács, a circunstância de que não começa e não desenvolve a sua atividade principal como filósofo. O que o ocupa, em grande parte de sua carreira, é mais a crítica literária ou, no máximo, a problemática estética em geral; mas aquela problemática estética, que, durante seus anos juvenis, chega até à filosofia (refiro-me notadamente à *Filosofia da arte* de Heidelberg), possui pressupostos neokantianos, muito distantes, portanto, da dialética. Esta última começa a desempenhar um papel de primeiro plano só com o seu protomarxismo e desenvolve-se, em seguida, continuamente, até toda a fase sistemática tardia, última, de seu pensamento, da grande *Estética* em diante (Lukács tem, então, quase setenta anos), quando a urgência dos problemas o obriga a confrontar-se novamente de perto com a filosofia e a dialética.

1. De minha parte, não tenho aqui nenhuma pretensão de ir ao fundo das coisas. Nem seria razoavelmente possível. Indicarei apenas, como eventuais pontos de discussão, os lugares em que Lukács coloca diretamente em questão a dialética e em que este colocar em questão se reflete sobre o sentido e o êxito de suas considerações filosóficas. Grosso modo – mas este é mesmo apenas um esquema muito vulgar – indicarei a articulação que a função da dialética desenvolve ao longo das três fases seguintes: no Lukács hegeliano-marxista de *História e consciência de classe* (1923), no marxismo do Lukács crítico literário e histórico da filosofia, em Moscou após 1930, e na sua sistemática marxista madura, de cunho ontológico (especialmente em *Para a ontologia do ser social*, 1968-71).

Começemos do protomarxismo. A dialética já está totalmente em ação em *História e consciência de classe*. Energicamente reivindicadas – contra toda forma de sociologismo vulgar (herança da II Internacional), bem como de revisionismo à

la Bernstein, ambos antidialéticos – são as categorias hegelianas de “totalidade” e “mediação”, agora, na acepção especificamente marxista de “totalidade concreta”¹. Em toda parte são reconhecíveis e fecundos os traços próprios da dialética (a influência exercida pela mediação sobre a imagem do mundo, a identidade entre processo dialético e desenvolvimento histórico). Sua função precípua, aquela de representar o fenômeno da reificação (tema já no centro dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, por sua vez, ainda não vindos a público quando Lukács deles se ocupa), ou seja, a essência da estrutura de mercadoria das relações entre os homens na organização capitalista da sociedade.

Entretanto, sua estrutura mostra, ainda, um contexto viciado pelo pressuposto idealista hegeliano do sujeito-objeto idêntico. Vem reproduzido ali, com todas as variantes do caso, o mito filosófico do sujeito que produz por si mesmo o mundo para retomá-lo e reabsorvê-lo novamente em si. A filosofia clássica alemã – lê-se em *História e consciência de classe* – alcança, em Hegel, o ponto de vista pelo qual a gênese da realidade vem entendida como “ação” (*Tathandlung*):

a unidade do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, que a ação se resolveu a provar e a mostrar, encontra realmente o lugar da sua realização e do seu substrato na unidade entre a gênese das determinações pensadas e a história do devir da realidade. No entanto, para se compreender esta unidade, é necessário não só assinalar na história o lugar metodológico da solução provável para todos estes problemas, mas mostrar também *concretamente* o “nós” que é sujeito da história, esse “nós” cuja ação é realmente a história².

Agora, em *História e consciência de classe*, aquele “nós” é o proletariado. Ao invés de perder-se “no labirinto sem saída da mitologia conceitual” de Hegel, isto é, no espírito do mundo como sujeito fantástico, Marx indica a nova perspectiva. É o proletariado, como “sujeito real da práxis subversiva” (para usar uma locução posterior de Lukács, extraída do seu ensaio de 1926 – *Moses Hess e os problemas da dialética idealista*), o veículo do processo de compreensão das leis objetivas do mundo. Lê-se em *História e consciência de classe*:

¹ Cf. István Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, The Merlin Press, 1972, pp. 61 ss. (parcialmente traduzido na antologia de ensaios, organizada por mim, *Lukács*, Milão, Isedi/Mondadori, 1979, pp. 141ss.).

² György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlim, Malik Verlag, 1923 (repr. Londres, Red Star Press, 1997), p. 161; agora, in György Lukács, *Frühschriften II (Werke, Bd. 2)*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 327-8 (*Storia e coscienza di classe*, trad. di G. Piana, Milão, Sugar, 1967, p. 192). *História e consciência de classe*, trad. T. Costa, Porto, Escorpião, 1974, pp. 164-165.

Na medida em que a sua consciência surge como conseqüência imanente da dialética histórica, ele próprio aparece como dialético. Por outras palavras, esta consciência é apenas a expressão da necessidade histórica. O proletariado “não tem ideais a realizar”. Transposta para a práxis, a consciência do proletariado só pode dar vida àquilo que a dialética histórica forçou a entrar em crise; pelo contrário, nunca poderá colocar-se “praticamente” acima da marcha da história e impor-lhe simples aspirações ou simples conhecimentos. Pois, ela mesma não é senão a contradição do desenvolvimento social que se tornou consciente³.

Equivale a dizer que o carácter essencial da “dialética proletária” é que “a consciência não é, aqui, consciência de um objeto que se lhe contrapõe, mas auto-consciência do objeto mesmo”; que “a consciência do proletariado se eleva à auto-consciência da sociedade no seu desenvolvimento histórico”⁴. A posterior autocrítica de Lukács a esta “construção puramente metafísica” (no Prefácio de 1967 à reedição do texto) soa como radical e definitiva:

O proletariado como sujeito-objeto idêntico da história real da humanidade não é (...) uma realização materialista que supera as construções intelectuais idealistas: trata-se de um hegelianismo mais hegeliano que Hegel, de uma construção que quer objetivamente ultrapassar o próprio mestre na audaz elevação do pensamento acima de qualquer realidade⁵.

Além disso, enquanto tal, enquanto expressão idealista da historicidade do mundo social, a dialética não é algo que possa ter a ver com a natureza; há uma dialética do social, ou melhor, o social não se exprime senão dialeticamente, mas não uma dialética natural. Carecendo a natureza de toda interação entre sujeito e objeto – com justificada perplexidade de Gramsci (o qual, aliás, fala do livro só por ouvir dizer)⁶ – a dialética da natureza permanece excluída de *História e consciência de classe*.

2. Segundo o prefácio autobiográfico de Lukács acabado de citar⁷, os preconceitos idealistas de *História e consciência de classe* caem, ao mesmo tempo, todos juntos, com a “viragem filosófica geral”, que intervém em seu pensa-

³ Ibid., p. 194 (reimp., p. 362; trad., p. 234). Trad. de T. Costa, p. 198.

⁴ Idem, ibidem, p. 198 (reimp., p. 366; trad., p. 238).

⁵ György Lukács, *Vorwort* [1967] à reed. de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, Bd. 2, cit., p. 25 (trad., p. xxiv). Tradução portuguesa inteiramente modificada por nós.

⁶ Idem, ibidem, p. 18-9 (trad., p. xvi-xvii). Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, organizado por V. Gerratana, Turim, Einaudi, 1975, II, p. 1449.

⁷ Idem, ibidem, pp. 38 ss. (trad., pp. xl ss.).

mento quando, no início dos anos 30, ele se transfere para Moscou. Esta viragem forma historiograficamente o nó central, decisivo, para a justa compreensão da passagem de Lukács do protomarxismo juvenil ao marxismo da maturidade. Retomarei, aqui, brevemente, algo por mim já ilustrado detalhadamente em outro momento⁸. É, aliás, Lukács mesmo a pegar-nos pela mão e a conduzir-nos certamente ao nos proporcionar uma reconstrução autêntica e fidedigna da viragem em inúmeros textos (cartas, entrevistas, esboços autobiográficos, prefácios e posfácios, de cuja sinceridade não há razão alguma para duvidar). Intelectualmente determinante é, para ele, sobretudo, um ponto: a ocasião que lhe é oferecida de tomar contato, no Instituto Marx-Engels de Moscou, com o texto recém-publicado dos *Cadernos filosóficos* de Lênin e com os ainda inéditos, mas já completamente decifrados, *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx. Estas leituras incidem profundamente sobre ele, a ponto de mudar completamente sua relação com o marxismo, de transformar sua perspectiva filosófica; tanto que, a uma distância de quase quarenta anos, no citado Prefácio de 1967, ele se lembra da “impressão perturbadora” recebida das palavras com as quais o Marx dos *Manuscritos* individua e fixa na objetividade “algo de ontologicamente primário”, uma propriedade originária de todos os seres, assim como de todas as relações entre seres [*essenti*] e de todas as suas produções (objetivações): a “quintessência” mesma, crê Lukács, da “teoria materialista marxiana da objetividade”.

Ora, este ponto autocrítico de viragem afeta centralmente, também, sua concepção da dialética. (Latentes traços de autocrítica, lembro *en passant*, se encontram, aliás, mesmo anteriormente, nas suas resenhas vienenses críticas da segunda metade

⁸ Refiro-me, em particular, aos seguintes escritos: *Le basi teoretiche del Lukács della maturità*, no volume, organizado por mim, *Il marxismo della maturità di Lukács*, Nápoles, Prisma, 1983, pp. 65-90; *Giovane Lukács o Lukács maturo?*, in *György Lukács nel centenario della nascita, 1885-1985*, organizado por D. Losurdo/P. Salvucci/L. Sichirolo, Urbino, QuattroVenti, 1986, pp. 19-32; *Alle radici dell'ontologia (marxista) di Lukács*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, LXXVI, 1997, pp. 1-29, e (versão alemã) in *Lukács 1997* (Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft, 2), org. por R. Benseler/W. Jung, Berna, Peter Lang, 1998, pp. 133-62, ao qual remeto também para todos os detalhes bibliográficos. Muito nítida, a propósito, a lembrança do amigo e colaborador próximo de Lukács em Moscou, Michail Lifšic: “Aqui, nele, se realiza a definitiva passagem dialética na sua verdadeira forma, ele encontrou a si mesmo” (M. Lifšic, *Dialoghi moscoviti con Lukács*, organizado por G. Mastroianni, “Belfagor”, XIV, 1990, pp. 549-50). Cf., também, I. Hermann, *Die Gedankenwelt von Georg Lukács*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1978, pp. 176 ss., e os dois textos de L. Sziklai, *Georg Lukács und seine Zeit, 1930-1945*, Budapeste, Corvina, 1986, pp. 91 ss., e *After the Proletarian Revolution: Georg Lukács's Marxist Development, 1930-1945*, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1992, pp. 95 ss.

dos anos 20, especialmente naquelas de Bukárin, Lassalle e Moses Hess)⁹. E aqui tem sua raiz, também, a teoria lukácsiana do realismo em estética. Entre o “realismo como método de criação artística” e a “teoria materialista marxiana da objetividade”, não deformada por vulgarizações, na verdade subsiste, para Lukács, bem mais que uma simples correspondência; uma deriva da outra ou, pelo menos, a ela se conecta de forma muito estreita. Isto nos induz, ao mesmo tempo, a evidenciar o outro lado complementar da teoria, o papel mediador, determinante, que nela representa a dialética. Pois, se a objetividade do realismo quer distinguir-se e, em princípio, se distingue do naturalismo descritivo, da agitação, ou, de um aspecto ideologicamente oposto (mas esteticamente convergente), se distingue do falso objetivismo da literatura burguesa decadente, então ocorre que, superando toda imediaticidade – tanto no sujeito, como no objeto –, toda cogitação puramente voluntarista, bem como todo registro meramente passivo ou fenomênico de eventos, ela se produz como resultado da complexa dialética objetiva de essência e fenômeno, da qual é parte – e parte decisiva – a inter-relação que liga sempre o escritor à realidade representada, sua relação de influência recíproca com a concepção do mundo e o estilo artístico.

Não surpreende a importância que Lukács atribui ao problema. Os seus grandes ensaios crítico-teóricos da primeira metade dos anos 30 (o ensaio sobre *Goethe e a dialética*, aquele sobre Franz Mehring e, sobretudo, aquele de 1935, *Sobre o problema da forma artística objetiva*, que apareceu originariamente na revista moscovita “Literaturnyj kritik”, e que foi, vinte anos mais tarde, vertido do russo para o alemão com o título *Arte e verdade objetiva*, no qual, observe-se, são explicitamente aproveitadas as anotações de Lênin à lógica de Hegel) – tais ensaios insistem particularmente sobre este ponto, sublinhando como o problema teórico central da literatura e da filosofia alemã do período clássico, de Lessing a Hegel, é justamente a “luta pelo desenvolvimento da dialética”. Certo, “uma dialética *idealista*”, que o marxismo – sem renegar, de forma alguma, sua contribuição – deve realizar de modo materialista. Nem surpreende que a ênfase caia, agora, com tanta força, sobre a figura de Goethe, em torno da qual vinha trabalhando, em Moscou, sem interrupção, mesmo durante os anos mais sombrios do stalinismo, em evidente e não-extrínseco paralelo com o seu inovador estudo de Hegel¹⁰. Como ele está, agora, à procura de uma saída teórica de seu precedente marxismo hegelianizado e visa a uma assimilação do materialismo que

⁹ No ensaio sobre Hess, ele insiste, entre outras coisas, abertamente sobre a “viragem do método dialético operada por Marx e Engels” e sobre quanto esta viragem “criou uma teoria de tipo inteiramente novo” (G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, in *Werke*, Bd. 2, cit., p. 681; trad. in Lukács, *Scritti politici giovanili, 1919-1928*, organizado por P. Manganaro, Bari, Laterza, 1972, p. 302).

¹⁰ Entre os seus principais trabalhos sobre o tema estão *Goethe und die Dialektik*, “Der Marxist”, II, 1932, nº 5, pp. 13-24 (agora in G. Lukács, *Eszttéikai írások 1930-1945*,

não signifique renúncia à dialética, Goethe lhe oferece, em muitos sentidos, o apoio procurado. Os esforços de Goethe para elaborar uma ciência da evolução na natureza e para estabelecer um estreito nexos entre filosofia da natureza e estética; a sua inclinação instintiva, espontânea, para o materialismo, que se põe, também, espontaneamente sob forma dialética (embora permaneça, no plano social, sempre muito atrás em relação à dialética de Hegel); sua fecunda relação de continuidade, mas também de superação no que diz respeito ao Iluminismo; sua valorização – contra Schiller – do simbólico *versus* o alegórico, da categoria da “particularidade” na arte e outros traços característicos de sua teoria e práxis artística, são, todos, elementos destinados a incidir profundamente sobre a reflexão estética de Lukács.

Goethe ocupa uma posição singular, privilegiada, extraordinariamente esclarecedora para o Lukács posterior à viragem de 1930. A superioridade da posição goethiana em relação, digamos, às suas fontes iluministas, ele a localiza exatamente no fato de que, como pensador, mas também como artista, como grande realista, Goethe pode “mover-se livremente na matéria, refletir o movimento, o automovimento da matéria, essencialmente e sensivelmente, como automovimento”. Desta forma, Lukács, encontra, aí, num certo sentido, o modelo que o arranca à constrição idealista de Hegel e o reconecta, nos problemas concretos, à objetividade, ao estudo do manifestar-se imanente da dialética no real; correlativamente, ele vê como as geniais intuições dialéticas de Hegel servem para influenciar, corrigir, integrar, em muitos pontos, a tendência apenas espontânea de Goethe à dialética. É comum, de todo modo, em ambos, esta “idéia fundamental” de “partir do trabalho humano como processo de autoprodução do homem”.

Para Lukács, a concretização teórica dos problemas da dialética, a descoberta e o esclarecimento do nexos dialético entre essência e fenômeno (elevado, pelo marxismo, “à concretização do conteúdo social, do significado de classe de essência e fenômeno”¹¹) passam por aqui. Que Goethe e Hegel estejam tão decidida e abundantemente no centro de seus interesses é apenas mais um sinal de sua pro-

organizado por L. Sziklai, Budapeste, Kossuth, 1982, pp. 267-78; trad. por A. Gargano in *Lessing e il suo tempo*, Cremona, 1973, pp. 267-84); os estudos reunidos in *Goethe und seine Zeit*, Berlim, Aufbau-Verlag, 1950 (particularmente aqueles sobre *Faust*, em que o paralelo é com a *Fenomenologia do espírito*); e certas páginas, em especial as conclusivas, de *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlim, Aufbau-Verlag, 1954, pp. 249-51, 645-6 (*Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. de R. Solmi, Turim, Einaudi, 1960, pp. 297-9, 783-5).

¹¹ György Lukács, *Zur Frage der Satire* [1932], in *Essays über Realismus (Werke, Bd. 4)*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1971, p. 89 (reimpresso em apêndice a A. Klein, *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*, Berlim-Weimar, Aufbau-Verlag, 1990, p. 305).

nunciada originalidade como marxista e – seja o que for que se pense e diga boa parte da literatura crítica – uma outra prova irrefutável da distância quilométrica que o separa, já nos anos 30 (e ainda mais naturalmente depois), dos slogans oficiais do stalinismo. Nem aqui nem posteriormente, a tendência objetivista de seu marxismo e seu uso constante e coerente do materialismo dialético têm a ver com as degenerações pseudomarxistas que penetraram a doutrina durante o stalinismo; pelo contrário, opôs-se a elas, contribuindo energeticamente para as eliminar. Longe de ceder a qualquer tipo de fetichismo, Lukács oferece, nos moldes dos mais genuínos ensinamentos de Marx e Lênin, um marxismo em que a subjetividade, a consciência, a livre autodeterminação do homem recebem sua garantia e seu (relativo) estatuto e aparecem ao mesmo tempo, em relação ao papel hipertrófico – mas abstrato – que ainda desenvolviam em *História e consciência de classe*, aprofundadas, enriquecidas, intensificadas, ou seja, concebidas em toda a plenitude de suas concretas determinações objetivas.

Filosoficamente, a crítica mais decisiva dirigida por Lukács, até este momento, à dialética de Hegel – e, portanto, ao mesmo tempo, sua mais decisiva autocrítica em relação a *História e consciência de classe* – encontra-se no capítulo conclusivo do *Jovem Hegel*, que se concentra sobre a dialética hegeliana exposta na *Fenomenologia do espírito*: sobre a alienação e seu resgate no sujeito; sobre a objetividade dos objetos enquanto produto – apenas provisório – de uma provisória cisão do sujeito-objeto idêntico; em suma, sobre a confusão de alienação e objetividade, na qual – afirma criticamente Lukács – “é inevitável que o critério da verdade suprema do processo global possa residir apenas na exibição da identidade de sujeito e objeto, na auto-realização, na auto-conquista do sujeito-objeto idêntico”¹². Aqui, bem como depois no ensaio de 1954 sobre o jovem Marx¹³, é relevante também a valorização do papel de Feuerbach – que está, para Lukács, em nítida e justificada relação com o esforço de superação e liquidação de seu marxismo hegelianizado dos anos 20.

¹² Lukács, já ciente da importância desse ponto no Marx dos *Manuscritos*, seguramente aqui também leva em consideração a sua posição anterior em *História e consciência de classe*. Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 610 (trad., p. 742). Sobre o tema, permanece sempre válido o estudo de István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Merlin Press, 1970 (5ª ed., com novo pref., 2005; trad. de M. e E. Cingoli, *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1976), embora aqui e depois (de *Lukács' Concept of Dialectic*, cit., pp. 78 ss., até a obra de sua vida, *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition*, Londres, Merlin Press, 1995, pp. 399 ss., 752 ss.), ele critique injustamente o “utopismo ético” e a ausência de “mediações concretas” no pensamento lukácsiano maduro.

¹³ György Lukács, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-1844)*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, II, 1954, pp. 288-343 (depois, também, num volume seu, Pfullingen, Neske, 1965; trad. no pequeno volume *Il giovane Marx*, organizado por A. Bolaffi, Roma, Editori Riuniti, 1978).

3. Para avaliar adequadamente o sentido do impacto da virada de 30 sobre a dialética marxista de Lukács, não basta focar apenas as conseqüências imediatas de suas particulares intervenções ocasionais, nem limitar-se às opiniões expressas por ele nos trabalhos históricos (*O jovem Hegel*, *O romance histórico*, início da elaboração da *Destruição da razão*, levada a cabo nos primeiros anos da década de 50, o há pouco mencionado ensaio de 1954 sobre o jovem Marx). É preciso ir além, olhar adiante, para a fase da última construção sistemática da atividade de Lukács. Já na grande *Estética* (1963), explorando a viva sensibilidade de Hegel no tocante à dialética, a extraordinária eficácia de seu método – Lukács faz uso, em toda parte, de categorias e complexos categoriais hegelianos –, é formulado e definido, contra Hegel, o novo estatuto marxista da dialética. Não obstante a matriz hegeliana de tantas categorias e complexos, a diversidade das bases filosóficas da qual parte leva também inevitavelmente consigo a diversidade de seu sentido.

Encontram-se, assim, verdadeiras *Aufhebungen* – no sentido hegeliano do termo – na estrutura da *Estética* de Lukács: doutrinas, teorias, categorias hegelianas são, ao mesmo tempo, negadas, conservadas e superadas. Tomemos um exemplo clássico da lógica de Hegel. Aquela que, em Hegel, é a série em-si/para-si/em-si e para-si torna-se, em Lukács, a série em-si/para-nós/para-si, e não poderia ser diferente. Enquanto, na verdade, a falsa teoria idealista do sujeito-objeto idêntico leva Hegel a conceber, desde a *Fenomenologia*, uma correspondência recíproca de em-si e para-nós (um é a mesma coisa do outro, apenas de outro ponto de vista), Lukács fala – de modo materialista – de uma necessária passagem de um no outro¹⁴. Segundo a concepção de Hegel, o em-si é em-si apenas para nós; não o é para o verdadeiro sujeito, para o espírito, em cujos confrontos as duas determinações abstratas – o em-si e o para-si objetivo – aparecem ao mesmo tempo como removidas, refletidas em si mesmas. Mas o materialismo dialético deixa de lado todo sujeito fantástico deste tipo, e o para-nós – como resultado do saber em geral – deve ser, digamos assim, lentamente construído. Só pouco a pouco, do em-si das coisas é eliminada sua indeterminação, só pouco a pouco ele é transformado em um para-nós, ou melhor, em uma multiplicidade infinita de para-nós diversos, limitados e particulares, que reproduzem, o mais exatamente possível, o em-si real; de sorte que – diz Lukács – “apenas a totalidade do para-nós reconduzido à síntese pode valer de concreto antípoda do em-si”. Esta exigência de totalidade reveste apenas o sentido de “um puro postulado”; ela exprime o caráter aproximativo de todo conhecimento, já que “reproduções

¹⁴ György Lukács, *Ästhetik. Die Eigenart des Ästhetischen* (*Werke*, B. de 11-12), Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1963, II, pp. 288-9 (*Estética*, trad. de A. Marietti Solmi/R. Codino, Turim, Einaudi, 1970, II, p. 1096). A seguir, as remissões a esta obra estão inseridas no texto entre colchetes.

sucessivas podem sempre integrar aquelas obtidas precedentemente, corrigi-las ou também eliminá-las completamente” [II, p. 290; trad., p. 1074].

É diferente o caso do para-si na arte. Segundo a concepção dialético-materialista de Lukács, a arte pode ser apenas aquela imediatividade aparente – na realidade, uma mediação –, que é o produto da justa dialética entre espelhamento e criatividade. De um lado está, como premissa e condição indispensável do vir a ser da obra de arte, o justo espelhamento de uma realidade que existe independentemente da consciência e na qual o sujeito deve mergulhar; do outro lado, através da criatividade – ou melhor, daquele seu pressuposto formativo que é o “meio homogêneo” – surge algo de qualitativamente novo, constitutivo daquele “sistema fechado de determinações fundamentais”, que é o mundo próprio e peculiar da obra de arte. Servindo-se novamente da terminologia categorial hegeliana modificada em sentido materialístico, Lukács pode, assim, definir a obra de arte como um “ente para si”, caracterizado justamente por isto: sua imediatividade – uma segunda e superior imediatividade, produzida pela atividade criativa – apresenta-se sob a forma de um novo em-si objetivo, no qual todo fenômeno torna visível e experimentável, imediatamente, a essência que está em sua base e lhe dá forma [II, p. 299; trad., p. 1082].

Na lógica de Hegel, a categoria do para-si emerge, inicialmente, como momento da “qualidade” (completude do ser qualitativo, que vai além do estágio do ser-para-outro e, nessa negação do negativo, vale como auto-affirmação, auto-consciência em geral). Segundo Lukács, ela pertence às geniais descobertas lógicas de Hegel, mas posteriormente ninguém, salvo os marxistas (o próprio Marx, Engels, Lênin), reconheceu sua importância – daí porque ela praticamente desapareceu da filosofia posterior. A importância que Lukács lhe confere na estética é ainda maior. Ela exprime aqui a situação pela qual o comportamento produtivo se objetiva em uma configuração individual, ao mesmo tempo autônoma (para-si, não para-outro) e definitiva, ou seja, em um para-nós que aparece na forma – mas apenas na forma – de um em-si. Como este em-si *sui generis*, de cunho novo – como configuração objetivada –, a arte se diferencia da práxis, sempre, por sua essência passageira; como configuração individual, permeada de subjetividade, se diferencia das objetivações (voltadas ao em-si) da ciência e se apresenta com um caráter pluralista, que a ciência nunca pode ter.

No que concerne, pois, à categoria da “particularidade”, sua importância se revela no próprio fato de que Lukács lhe dedica um volume inteiro preparatório, os *Prolegômenos a uma estética marxista* de 1957 (em alemão, precisamente, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*), como também o cap. XII da grande *Estética*. Aqui, ela é definida como a categoria central da estética, “a categoria em que a essência estrutural do estético encontra sua expressão mais adequada” [II, p. 193; trad., p. 984]. No percurso que, de Hegel, leva a Marx e a

Lênin, Lukács começa por constatar como a tríade categorial de universalidade, particularidade e individualidade – enquanto tríade lógica – exprime não o ponto de vista subjetivo de quem considera, mas a resultante dos nexos internos do objeto considerado; em outras palavras, como aquelas categorias são, antes de mais nada, expressões ditadas pela estrutura do em-si, formas de espelhamento do processo da realidade objetiva.

Ora, se Hegel merece uma especial consideração por parte do pensamento marxista em relação à determinação do sentido e do valor das categorias lógicas, é justamente em virtude da circunstância de que ele tem o mérito de indagar a gênese das mesmas movido pela realidade, pela conexão entre lógica e história. Seu desenvolvimento enquanto pensador testemunha como, desde o princípio, e continuamente depois, é sempre apenas a realidade histórica (com suas referências sociais objetivas, os nexos ou os desequilíbrios entre as classes etc.) a verdadeira fonte última das relações lógicas. Graças à sua base materialista, o marxismo dá, entretanto, um passo além de Hegel no reconhecimento da gênese ontológica das categorias lógicas de universalidade, particularidade e individualidade – não diverso do que foi visto antes a propósito da constelação de em-si/para-nós/para-si: categorias, as últimas, para as quais também Lukács fala de “elementos estruturais muito elementares de toda imagem do mundo” [II, p. 267; trad., p. 1053]. Do mesmo modo que estas, também as outras, é verdade, formam-se como conceitos lógicos que os homens derivam de seus problemas da vida quotidiana. Linguagem e trabalho operam espontaneamente – já muito antes de toda reflexão consciente – no sentido da generalização universalizante das experiências adquiridas, criando uma escala de categorias, do individual ao universal, dentro da qual a particularidade ocupa um lugar intermediário, decisivo para a arte. Tomado com sua negação ou determinação, o universal é um *particular*, isto é, um universal relativo, que não perde, porém, devido a esta relatividade, seu caráter de universal. Assim, também é fixada e mantida por Lukács a reciprocidade dialética de universalidade e particularidade. No quadro da estética, porém, a particularidade não é mais apenas um momento da passagem do individual ao universal (e vice-versa), mas um processo formativo ativo, organizador do movimento, no qual permanece o laço com o *hic et nunc* antropomórfico do sujeito que cria e daquele que, graças à evocação criada, a frui (o receptor). Ao mesmo tempo, a particularidade age de forma a tornar tão típico este *hic et nunc*, este dado concreto, que ele não estaciona mais ao nível da subjetividade individual (autonomia particular), mas se alarga até abraçar, ou melhor, “pôr” a totalidade intensiva das determinações daquela realidade específica que, refletida na obra de arte, “representada artisticamente”, suscita “a evocação estética de um ‘mundo’” [II, pp. 232-4; trad., pp. 1020-1].

Assim, embora nenhum dos princípios dialéticos essenciais da estética hegeliana seja perdido ou abandonado em Lukács, uma vez alterada sua base de sustentação, também o conjunto é transformado. Os dois capítulos sobre Hegel da seção histórica da *Ontologia do ser social* vão ainda mais fundo na mesma direção, seja negativamente (desmascaramento do sistema idealista das construções de Hegel, crítica da sua tendência a uma logicização da ontologia), seja positivamente (reconhecimento de que a dinâmica das contradições dialéticas age, já nele, como união entre seqüência dialética e historicidade real). De original, aqui, dá-se sobretudo isto: Lukács concentra-se sobre a generalização da função e do valor daquela que lhe parece a “mais relevante descoberta metodológica de Hegel”, a teoria das “determinações reflexivas”, que, já no *Jovem Hegel*, ele declarava “de fundamental importância para a elaboração do método dialético”¹⁵, ainda que discutida por Hegel apenas no âmbito da lógica da essência (como dialética entre identidade e diferença, essência e aparência). Lukács atribui-lhe outra validade, elevando as “determinações reflexivas” a princípio geral de todo nexos dialético, de modo a arrancar-lhes a veste puramente logicista e torná-las utilizáveis também para a ontologia. Note-se que, já para Engels, aquela seção da lógica de Hegel forma “o núcleo verdadeiro de toda sua doutrina”, como escreve numa carta a Lange, de 29 março de 1865¹⁶. Sem mencionar aqui Engels (mas o tinha feito explicitamente em nota no ensaio sobre Hess¹⁷), Lukács dele retoma a sugestão:

Cremos (...) – são as palavras ditas por ele para comentar a “descoberta metodológica de Hegel” – que esteja, aqui, a questão central de sua dialética, tanto aquela da

¹⁵ György Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 205 (trad., p. 243). Creio que vale a pena reproduzir sua argumentação com elucidações mais extensas: “Hegel considera as determinações da reflexão como necessária parte integrante da dialética, mesmo que, ao mesmo tempo, como uma simples etapa do domínio dialético do conhecimento da realidade [...]. A superação das antinomias do intelecto simplesmente reflexivo resolve suas contradições apenas por descobrir contradições de um estágio superior, mais evoluído, mais rico, o estágio da razão especulativa. A caracterização hegeliana do intelecto reflexivo, da absolutização dos momentos apenas relativamente legítimos, aparece como um momento necessário do próprio método dialético [...]. Esta posição de Hegel em relação à filosofia da reflexão é de fundamental importância não apenas no que diz respeito à elaboração do método dialético – já que estão contidos nela momentos decisivos de uma exata determinação da relação do pensamento com a realidade, da dialética do absoluto e do relativo no pensamento – mas é importante também historicamente” (pp. 204-5; trad., pp. 242-3).

¹⁶ MEW, Berlim, Dietz, 1958-63, Bd. 31, p. 468 (Marx-Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972 ss., XLII, p. 513).

¹⁷ György Lukács, *Moses Hess*, op. cit., p. 673n. (trad., p. 291n.).

dinâmica e estrutura da realidade mesma independente da consciência, quanto a de seus diversos reflexos na consciência subjetiva¹⁸.

E não mais como histórico e crítico de Hegel, mas como ontólogo marxista, pode, dessa forma, concluir:

O ato filosoficamente revolucionário de Hegel, a descoberta das determinações reflexivas e o colocá-las em um lugar central, consiste, sobretudo, no ter eliminado o abismo que separava, em termos absolutos, o fenômeno da essência. Dado que a essência não é entendida nem como algo de transcendente, nem como produto de um processo mental de abstração, mas como momento de um complexo dinâmico no qual essência, fenômeno e aparência convertem-se ininterruptamente um no outro, nesta nova concepção, as determinações reflexivas mostram possuir um caráter, antes de tudo, ontológico (...). As determinações reflexivas corretamente entendidas destroem, assim, não apenas a rígida dualidade, transmitida pela teologia, mas ainda hoje ativa, entre entidades aparentemente independentes, mas também o igualmente velho preconceito segundo o qual as formas objetivas imediatamente fixadas, construídas em analogia à coisalidade, teriam uma certa prioridade ontológica em relação aos puros laços, relações etc. que os separam e os ligam, em que se exprimem suas interações reais. Do ponto de vista ontológico, tais relações possuem o mesmo nível de realidade dos objetos em sentido estrito (...). A ulterior concreção no uso deste novo método conduz-nos diretamente ao coração da dialética [I, pp. 533-5; trad., I, pp. 231-3].

Na dialética marxista da *Ontologia*, a lógica dialética hegeliana é submetida necessariamente a tensões e refutações. De seus pressupostos e de sua estrutura, resulta que certas categorias lógico-dialéticas, como, por exemplo, a negação, nela não encontrem lugar. A negação – repete Lukács várias vezes e em diversos lugares (mesmo na última autobiografia, *Gelebtes Denken*¹⁹) – não é uma categoria ontológica. Sob este aspecto, seria necessário levar aqui novamente em considera-

¹⁸ György Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Werke, B. de 13-14)*, org. por F. Benseler, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1984-86, I, pp. 527 ss. (*Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1976-81, I, pp. 225 ss.). A seguir, as remissões a esta obra estão inseridas no texto entre colchetes.

¹⁹ György Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, red. I. Eörsi, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1981, pp. 167 ss.; ora in Lukács, *Autobiographische Texte und Gespräche (Werke, Bd. 18)*, org. por F. Benseler/W. Jung, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2005, pp. 144-5 (*Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, trad. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 133-4).

ção o papel de Feuerbach, embora – recorde – na *Ontologia* Lukács insista continuamente, em acordo com Marx, sobre o duplo *impasse* provocado, em Feuerbach, pela sua posição anti-dialética: a impossibilidade de distinguir e colocar dialeticamente em relação, como já lhe fora reprovado por Engels, as categorias de ser e de essência (uma apologética indireta da situação do presente) [II, pp. 207, 559; trad., II, 1, pp. 232-3, e II, 2, p. 621]; e a impossibilidade de elevar-se, no conceito de “gênero”, do em-si abstrato, próprio à vida animal (gênero apenas como “universalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos *naturalmente*”, segundo as palavras da VI tese sobre Feuerbach de Marx), ao para-si consciente humano, fundado sobre a sociedade e sobre a história. A história é a única via – Lukács insiste energicamente nisso ao longo de toda a segunda parte da *Ontologia* – para a realização, por parte do homem, de sua individualidade autêntica e, da mesma forma, também para a compreensão histórico-dialética da essência do gênero humano não mais mudo [II, pp. 239 ss.; trad., II, 1, pp. 268 ss.].

Como se vê, a viragem de 30 deixa sinais muito precisos na dialética de Lukács. Na altura da *Ontologia*, não são mais possíveis as reservas, as limitações e as exclusões de *História e consciência de classe* nos confrontos da dialética da natureza. Lá, enquanto deformada de modo idealista, a dialética ainda operava apenas como estrutura conceitual. Falta-lhe o substrato ontológico objetivo. Era, assim, introduzido na discussão “o princípio da praticidade” como único meio possível para a realização de todo processo cognitivo, para uma real superação da contemplação; mas esta práxis, privada de substrato, resultava também privada da categoria econômica marxista fundamental: “o trabalho como mediador da troca orgânica da sociedade com a natureza”, núcleo fundante, agora, da *Ontologia*.

Aqui, inconseqüências desse tipo não são mais possíveis. Dito de modo genérico: não é mais possível nenhuma separação metodológica de esferas, o marxismo apresentando-se como concepção unitária do mundo e devendo, pois, também seu método – o materialismo histórico-dialético – valer como método unitário. Este foi, aliás, nos anos 30, o argumento de peso usado por Lukács contra os mais aguerridos expoentes teóricos da esquerda da social-democracia alemã – em primeiro lugar, Franz Mehring (defensor da necessidade de um dualismo metodológico inexcusável entre ciência da sociedade e ciências da natureza). Em harmonia com o princípio marxiano da unidade da ciência da história, ontologicamente a dialética vive, em todo lugar, com igual direito. Se na *Ontologia* Lukács fala pouco ou nada de dialética da natureza, isto acontece não porque, na natureza, não haja dialética, mas porque, de um lado, a obra se ocupa programaticamente – como diz o título – apenas do âmbito social do ontológico, dando o inorgânico e o orgânico por pressupostos, e de outro, porque o autor confessando-se pessoalmente incompetente sobre o plano científico em sentido estrito, prefere deixá-lo,

voluntariamente, de lado – o que não altera em nada o estatuto, a incidência, a função etc. da dialética enquanto tal.

Creio poder, resumidamente, assim concluir. Dos dilemas da dialética marxista, Lukács exime-se com escolhas que, a todo momento de seu itinerário, por motivos sempre diversos, não lhe parecem nunca sujeitas a dilemas. Este itinerário *in dialecticam* atesta, a meu ver, um amadurecimento progressivo contínuo, marcado por um preciso *tournant*, a viragem de 30: nela, para Lukács, começa um caminho marxista novo, que desemboca, quando das obras sistemáticas últimas – *Estética e Ontologia* –, em resultados filosoficamente originais também para a dialética. No marxismo posterior à morte de Marx, seu contributo será especificamente no sentido de elucidar – sem concessões nem compromissos nem ecletismos do gênero daqueles tão difundidos no período da II Internacional (e tão presentes, ainda, em Mehring e Plekhanov) – o fundamento geral do marxismo como concepção unitária do mundo e a dialética marxista como seu método. “Os preconceitos contra a dialética, que imperaram por longo tempo”, observa ele em certo momento na *Ontologia*, “ainda hoje, não foram totalmente extintos” [I, pp. 482-3; trad., I, p. 180]. Por isso, aprovo plenamente a idéia²⁰ de relançar, entre os filósofos, a discussão sobre este problema fora de moda. Por isso aceitei, e aceito sempre com prazer, me engajar, nos limites de minhas capacidades, na luta ao lado daqueles que se batem contra os ainda imperantes preconceitos hostis à dialética.

²⁰ “Do amigo e colega Burgio”, diz o autor neste ponto. Dado o contexto, optamos por deslocar esta referência como nota.

OLDRINI, Guido. Lukács e os dilemas da dialética marxista. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.26, 2008, p. 50-64.

RESUMO: O texto investiga as diversas concepções de dialética que Gyorgy Lukács foi adotando no percurso que, a partir de *Historia e consciência de classe*, o conduziu, ao final da vida, a sua *Ontologia do ser social*. Argumenta que, entre essas diferentes concepções, ha um fio condutor que representa o amadurecimento filosófico do pensador húngaro, levando-o a uma apropriação, no contexto do Século XX, ao mesmo tempo original e cada vez profunda da obra marxiana.

Palavras-chave: Dialética; Marxismo; ontologia.

Marxist dialectics

ABSTRACT: This text investigates the diverse dialectical conceptions that Gyorgy Lukacs adopted from *History and Class Consciousness* to his *Ontology of Social Being*, produced at the end of Lukacs's life. The author argues that between the different conceptions there is a conducting wire that represents a philosophic maturity in the hungarian thinker that is original in a 20th Century context and continues to extend Marxist work.

Keywords: Dialectic; Marxism; Ontology.