

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ÉTICA E VIOLÊNCIA
A FILOSOFIA POLÍTICA DO JOVEM
LUKÁCS (1908 a 1923)

RICARDO BINS DE NAPOLI

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Filosofia ao Curso de Pós-graduação em Filosofia sob orientação do Prof.º Dr. Ernildo Stein.

PORTO ALEGRE, 1988

RICARDO BINS DE NAPOLI

ÉTICA E VIOLÊNCIA
A FILOSOFIA POLÍTICA DO JOVEM
LUKÁCS (1908 a 1923)

DISSERTAÇÃO APRESENTADA PARA
OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM
FILOSOFIA AO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA SOB ORIENTAÇÃO DO PROFº DR. ERNILDO STEIN.

PORTO ALEGRE - 1988

"Mas agora, no isolamento do cativo, (Raskolnikov) refletia de novo sobre o seu procedimento passado e já não o achava tão odioso nem tão estúpido.

'Em que era minha idéia', pensava', mais estúpida que as outras idéias e teorias que se debatem desde que o mundo existe? Basta ver o caso sob um ponto de vista largo, independente, sem preconceitos e então certamente essa idéia já não parecerá tão ... singular.

Oh! Vós que vos dizeis livres-pensadores, filósofos de cinco copeques, por que parais a meio caminho? E por que classificam de vil o meu ato?

Porque é um crime? Que significa a palavra crime? A minha consciência está tranqüila. Sem dúvida foi um ato ilegal, violei a letra da lei, derramei sangue; pois bem enforcem-me... e acabou-se!

Então, nesse caso, muitos dos benfeitores da humanidade, daqueles que não tiveram o poder por herança, mas que se apoderaram dele à força, deveriam ter sido supliciados. Mas esses foram até o fim e isso os justifica; enquanto que eu não prossegui. Por conseguinte, não tinha o direito de começar." (DOSTOIEVSKI, Crime e Castigo)

Para minha esposa Rosane e mi-
nha família:pais e irmãos.

Agradecimentos aos:

Profº Dr. Ernildo Stein, pelos ensinamentos de filosofia e vida;

Profº Dr. Denis Rosenfield, pelo apoio como o Coordenador do Curso;

Profº Dr. Álvaro Valls, pela conversa sobre Kierkegaard;

Profº Dr. Donald Schüller, pelo apoio na compreensão da literatura.

e ainda:

Ao M. Alexander Roche,
à Gerlinde Aschau e
à Dra. Neuma Bezerra,
que muito me foram importantes.

COMISSÃO JULGADORA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PRIMEIRA PARTE	
CAPÍTULO I - O modelo gnoseológico: Lukács e as Geisteswissenschaften.....	16
CAPÍTULO II- Ensaio e Tragédia: forma e gênero da vio- lência.....	32
1. O ensaio	32
2. A tragédia	41
Notas da primeira parte	64
SEGUNDA PARTE	
CAPÍTULO I - A violência como colapso de mundo objetivo	69
CAPÍTULO II - Literatura e filosofia	110
Notas da segunda parte	121
TERCEIRA PARTE	
CAPÍTULO I - O ponto de vista metodológico; as bases da filosofia da violência	128
1. Introdução	129
2. Totalidade e dialética	132
3. A teoria da consciência de classe	148
4. A teoria da reificação	157
4.1 O conceito de reificação	157
4.2 A objetividade e a subjetividade reificada	163
4.3 Conhecimento reificado e práxis	170

CAPÍTULO II - Ética e violência	189
1. Introdução	190
2. Satã ou Belzebu: o dilema da moral revolucionária ..	199
3. A violência em "História e consciência de classe ..	216
Notas da terceira parte	246
CONCLUSÃO	253
BIBLIOGRAFIA	264

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a violência é uma questão filosófica sobre a transformação do mundo e do homem que nele vive.

Esta questão está presente na literatura universal como Dostoiévski, Goethe, Sartre, Dante. Está presente na tragédia grega e no romantismo alemão.

É uma questão que envolve também as ciências humanas como a Sociologia, a Antropologia e a Política. Aparece também na Psicanálise.

Onde o ético é o belo, a atitude do "revolucionário" se apresenta com um halo magnífico. A revolução se transformou em mito.

Apesar da amplitude do tema da violência que poderia nos levar a pensar a violência urbana, a violência da guerra, a violência psicológica dos meios de comunicação, a violência policial, a violência política-tortura, a violência social produzida por sistemas econômicos, sociais e políticos injustos e discriminatórios, nos resumiremos a pensar a violência no pensamento de LUKÁCS no período de 1908 a 1923.

Buscaremos as origens históricas e filosóficas de

seu pensamento e sua relação com algumas correntes que nos pareceram importante para a compreensão da sua obra neste período inicial da vida intelectual de LUKÁCS, de modo a encontrar aí as raízes do tratamento do tema da violência.

Devido ao fato de LUKÁCS, na sua juventude ter se voltado para estudos literários não poderemos nos furtar a analisar estes textos no intuito de descobrir, na difusão literária, alguma problematização da violência. Pelo menos a "poetização da violência". Por isso a filosofia se encontrou com a literatura (PARTE II).

Procuraremos também mostrar que, devido a suas preocupações sociológicas, LUKÁCS sempre procurou fundamentar seus posicionamentos em um método filosófico. Neste sentido tratamos na PARTE I da sua relação com a escola das "Ciências do Espírito" (Geistwissenschaften) alemã, e na PARTE III com o método hegeliano-marxista.

Sobre a relação da violência política ou revolucionária e ética buscaremos mostrar que ela se constituiu em uma relação muito íntima de LUKÁCS com IMANUEL KANT, G.W. HEGEL e KARL MARX, (PARTE III).

Descreveremos também a defesa da violência revolucionária como a única forma, percebida por LUKÁCS, capaz de transformar a realidade no sentido da eliminação da sociedade de classes.

As questões que perpassam toda nossa dissertação que está presente em LUKÁCS podem ser formuladas das seguintes maneiras:

- 1) É possível justificar éticamente a violência como meio de ação?
- 2) Como é possível chegar a "fins" bons através de meios "maus"?
- 3) Como o pensamento marxista (de LUKÁCS) pode primeiro afirmar que o capitalismo é todo o "mal" e depois querer mediar o "bem" e o "mal", admitindo a violência para chegar ao "Reino da Liberdade ou do "bem"?
- 4) É possível a "boa" violência?

Estas parecem ser as interrogações que estão no núcleo do pensamento ético e político de LUKÁCS no seu período de juventude.

LUKÁCS foi sempre, na sua juventude, um ensaísta, não produziu um sistema filosófico. Esta pequenez não pode esconder a sua grande influência no contexto do pensamento europeu de língua alemã do início do século, nem a sua influência posterior no resto da Europa.

A crítica do marxismo, pela rejeição da violência e

da luta de classes não resolveu o problema no contexto do próprio capitalismo. Para os marxistas, isso parece não constituir problema, sempre foi evitado, pois segue-se naturalmente da luta de classes que a violência proletária é justa. A mediação, o partido, ou o que quer que seja, esconde o problema que nos parece ir além da própria questão social e política.

PRIMEIRA PARTE

I - O MODELO GNOSEOLÓGICO:
LUKÁCS E AS GEISTESWISSENSCHAFTEN

No prefácio de "Teoria do Romance", obra que Lukács escreveu entre 1914 e 1915, é mencionada uma série de influências que ele recebera na sua juventude.

"Me encontrava então eu num processo de transição de Kant a Hegel, mas sem mudar por isso em nada minha relação com os métodos das ciências do espírito, como se dizia; esta relação se baseava essencialmente nas influências juvenilmente recebidas dos trabalhos de Dilthey (Das Erlebnis und die Dichtung, 1905), Simmel e Max Weber. A "Teoria do Romance" é, com efeito, um produto típico das tendências das ciências do espírito." (1)

Ao analisarmos a obra, vemos que os ensaios tratam de problemas estéticos, dos quais Lukács procura, a partir do conceito de vida e vivência (Erlebnis), compreender o mundo que o cercava.

Gadamer diz que o conceito de vivência está diretamente relacionado com a irrupção de um movimento juvenil frente à cultura burguesa e suas formas de vida. A influência de Bergson e Nietzsche orientou-o nesta direção. Diz ele, ainda, que viver

e vivência tornaram-se palavras redentoras de ressonância quase religiosa. Este movimento seduziu-se pelo apelo de Schleiermacher ao sentimento vivo frente ao frio racionalismo da Ilustração, o chamamento de Schiller para uma liberdade estética, a oposição hegeliana frente à 'positividade'.

Segundo Gadamer(2), o conceito de Vivência aparece na década de 70 do séc. XIX, em uma carta de Hegel, na biografia de Schleiermacher, escrita por Dilthey (1870), na biografia de Winckelmann, por Justi (1872), e no Goethe de Hermann Grimm (1877). Antes disso, aparece nos anos 30 e segue sendo um conceito não habitual até 1870. O conceito de vivência em Dilthey está impregnado de idéia panteísta e da idéia positivista. Devido a isto, ele se caracteriza por uma ambigüidade entre a especulação e a empiria. Como Dilthey está preocupado em justificar epistemologicamente as Ciências do Espírito, o conceito de vivência serve exatamente para isto. Adotando uma idéia de estranhamento com relação à história e às Ciências do Espírito, Dilthey formula este conceito

"pela reflexividade, pela interiorização, e tenta justificar epistemologicamente o conhecimento do mundo histórico, a partir deste modo particular de estar dos seus dados".(3)

Entretanto, ao contrário das ciências naturais, as Ciências do Espírito não conduzem à interpretação dos dados através da experimentação e da medição, mas da interpretação dos objetos históricos como unidades de significado. Daí o conceito de vivência. "Se trata de unidades vivenciais, que são em si mesmas u-

nidades de sentido."(4) A verdadeira expressão do dado não é a sensação como em Kant e a epistemologia positivista do séc. XIX, mas a unidade vivencial. Na teoria do conhecimento se enuncia, assim, um conceito de vida que se objetiva em formação de sentido, escreve o autor de "Verdade e Método".

Gadamer também diz que o conceito de vivência talvez possa ter penetrado na Alemanha e influenciado Dilthey, através da leitura que teria feito das "Confissões" de J.-J. Rousseau.(5)

Da mesma forma que em Dilthey, em Husserl "o conceito de vivência se converte no título que abarca todos os atos da consciência, cuja constituição essencial é a intencionalidade."(6)

O significado de vivência é dado no momento tal da vida que o faz distinguir-se de outros, o que não permite que seja esquecido facilmente. A vivência está presente na consciência como uma marca, uma recordação. É algo "insubstituível, fundamentalmente inesquecível para a determinação compreensiva de seu significado."(7)

A pergunta pelo significado da vivência nos remete para outro elemento fundamental nas Ciências do Espírito, que é a compreensão. A compreensão e a interpretação se desenvolveram antes da idade moderna por caminhos distintos. Um deles foi a hermenêutica bíblica, e o outro, a filologia; esta última utilizada nas traduções de antigos textos clássicos. Estas duas formas de estudo visavam esclarecer o sentido original dos tex-

tos. Houve, ao longo do tempo, uma transformação de ambas as modalidades da hermenêutica no sentido de tomar como postulado interpretativo o conjunto mais amplo da realidade histórica, em cuja totalidade pertence cada documento histórico individual. Desta forma desapareceu a diferença entre a interpretação de escritos sagrados e profanos. (8)

A interpretação, a compreensão tem como princípio um entender-se uns aos outros. "Compreensão é, para começar, acordo." Por outro lado, esta compreensão exige algo sobre o qual se entra em acordo. Este acordo é normalmente um processo de discussão, argumentação, conversa em busca da compreensão. Exige chegarmos ao final de uma cadeia de raciocínio, a partir da pergunta de como chegou o outro à sua opinião. Daí que a compreensão de um texto exige a interpretação histórica no espírito do outro.

Segundo Gadamer, os precursores da hermenêutica foram Spinoza, Chladenius, Schleiermacher, Ranke e Droysen.

Spinoza no "Tratado Teológico-Político" procura na interpretação da Bíblia à luz da crença dogmática na razão, isto é, trata-se de uma afirmação da ciência a partir de uma análise histórica da Bíblia.

Para Chladenius, a interpretação se ocupa de discursos racionais. Para ele, a interpretação correta permite um entendimento que possibilita a compreensão. Entretanto, para este au-

tor a norma para a compreensão de um texto não pode estar naquilo que seu autor quis dizer exatamente, porque ele pode ter escrito algo que vá além daquilo que ele pensava no momento. Da mesma forma, ele pode ter pensado coisas que não estavam escritas no seu texto.

Já em Schleiermacher, não existe uma separação nítida entre interpretação e compreensão. Ele encara o texto como uma forma de expressão artística. Aqui há uma preocupação com a verdade que se oculta no texto. Para Schleiermacher a compreensão implica em um ato adivinhatório, porque, para ele, o artista é um produtor genial de novas regras. Entretanto, é sempre difícil dizer os limites entre algo que é produzido genialmente e algo que não o é, pois sempre qualquer criação é produto de uma individualidade. Por isso, a compreensão precisa ser também um método comparativo (9). Outro elemento da compreensão introduzido por Schleiermacher é a idéia do círculo do relacionamento constante do todo com as partes. A compreensão, por isso, é um todo relativo que está sempre se ampliando. A integração de cada coisa em nexos cada vez maiores afeta também sua compreensão.

Gadamer, então, coloca a pergunta se este método hermenêutico poderia servir para o historiador, tomando agora a história e seus documentos como elemento deste todo.

É evidente que as Ciências do Espírito (concepção histórica do mundo) se apóiam na teoria romântica da individualidade e

na hermenêutica. Para Gadamer (19), esta concepção não ficou bem elaborada nem em Ranke, nem em Droysen. Somente com Dilthey, ela atinge seu ponto mais elevado. Na medida em que a hermenêutica romântica se transforma em metodologia histórica, passa a ser mais uma teoria do conhecimento.

Dilthey aplicou a hermenêutica à história. Os fundamentos desta, a metafísica panteísta da individualidade, foram determinados para a investigação histórica no séc. XIX. Marx foi o único que esteve fora desta corrente.

A escola histórica parte também da crítica a Hegel e aos postulados a priori existentes da história universal. Diz Gadamer:

"... a resistência contra a filosofia da história universal os acabou levando aos leitões da filosofia. Seu orgulho estava em que tal metodologia não pensava o nexos da história universal teleologicamente, desde um estado final, como era o estilo da Ilustração pré-romântica e pós-romântica, para a qual o final da história seria o dia final da história universal. Pelo contrário, para ela não tem nenhum final e nenhum fora da história. A compreensão do decurso total da história universal não pode-se obter a não ser a partir da hermenêutica filológica que o sentido de um texto tinha que compreender-se a partir dele mesmo. Em consequência o fundamento da história é a hermenêutica." (11)

Não há necessidade de ampliarmos mais esses aspectos da história. É importante, apenas, salientar que é sob este aspecto que queremos mostrar que as Ciências do Espírito constituíram um avanço em relação à tradição hegeliana, na medida que

retiraram, já desde o início, o problema que a tradição marxista, no caso Lukács, enfrentaria nos anos vinte: a filosofia marxista da história oriunda de uma interpretação invertida de Hegel teria, necessariamente, que apelar para um fim, a priori colocada de fora como uma meta para o movimento operário. Este fim é um postulado ético.

O que Dilthey pretendia era completar a "Crítica da Razão Pura" de Kant, com uma crítica da razão histórica.(12) Ao mesmo tempo, achava inaceitável o dogmatismo da construção especulativa racional da história de Hegel.(13) Dilthey compartilhava, embora de forma diversa, do antihegelianismo de Schopenhauer e Kierkegaard e do neocriticismo das escolas de Marburgo (Cassierer, Natorp e Cohen) e Baden (Rickert e Windelband). Ele procurou pelas categorias do mundo histórico que pudessem dar conta da construção deste nas Ciências do Espírito, como já dissemos.

O conceito de vivência é o ponto de partida de Dilthey. Para ele não existe um sujeito geral, mas só indivíduos históricos. O indivíduo através de sua consciência que compreende o nexa da vida, que se funda na significação das vivências. A vida se desenvolve e se conforma em unidades significativas. O nexa da vida é um centro organizador que Dilthey transpõe para o contexto histórico.

Dilthey procura diferenciar o nexa das Ciências do Espírito a partir das idéias de compreensão e expressão. A compreen-

são da expressão cria um nexó distinto da relação causa e efeito das ciências naturais, uma vez que aquilo que é expresso, o expressado aparece na própria expressão. Compreende-se quando se compreende a expressão. Através da influência de Husserl, Dilthey pode mostrar até que ponto o nexó estrutural (diverso do nexó causa-e-efeito) está dado. Segundo Gadamer, Dilthey não tomará o significado como um conceito meramente lógico, como fez Husserl. O significado entende-se como expressão da vida. Diz Gadamer:

"A vida mesma, esta temporalidade em constante fluir, está referida à configuração de unidades de significado duradouras. A vida mesma que se interpreta, tem uma estrutura hermenêutica." (14)

A noção de vida de Dilthey procura o progresso da cultura. Ela compreende: linguagem, costumes, todo tipo de forma de vida e estilos de vida, assim como a família, a sociedade civil, o Estado e o Direito e mais a arte, religião e filosofia (como formas de expressão da vida).

A diferença fundamental de Dilthey com relação a Hegel é que no conceito filosófico, Hegel leva a termo o retorno do espírito a si mesmo, enquanto que para Dilthey o conceito só tem significado expressivo e não cognitivo. A vida, para Dilthey, já contém em si mesma a filosofia, pois a arte e a filosofia são expressões da vida. Sendo expressões puras que fornecem elementos para a compreensão.

Dilthey, em seu livro "Das Erlebnis und die Dichtung" (1905), o qual Lukács diz tê-lo influenciado, diz que assim como em Lessing, em toda a literatura alemã, a poesia desenvolve-se na medida em que o pensamento avança. Daí o porquê da relação muito forte entre a poesia e filosofia ou poesia e vida. Lessing, como mostra Dilthey, desenvolveu a mentalidade iluminista na poesia e na filosofia. Na primeira, criando uma teoria estética. Esta procurou as formas puras do gênero literário. Buscou os princípios mais profundos para estabelecer as diferenças dos gêneros, sendo influenciado por Diderot, Harris e Mendelssohn. Buscou em Aristóteles as suas bases, sendo o ponto culminante de sua "Teoria Estética do Trágico". Com relação à filosofia, Lessing procurou separá-la da teologia, partindo para uma crítica da religião, tanto na sua forma esclarecida como ortodoxa, recebendo influências de Spinoza e Leibniz.

Não é por acaso que Lukács partiu para a filosofia da literatura. No seu primeiro enorme livro "História do Desenvolvimento do Drama Moderno" (1911), seguiu não só a tradição das ciências do espírito, mas também soube assimilar a tradição literária alemã, desde o Iluminismo até o Impressionismo.

Lukács, influenciado por Dilthey, escreveu:

"O verdadeiramente social da literatura é a forma. Somente a forma permite que a vivência dos artistas com os outros, com o público, transforme-se em comunicação, é graças a esta comunicação que a arte chega a ser - primariamente - social. É indiscutível que, na realidade, surjam muitas dificuldades, porque a forma jamais

se converte em vivência consciente no sujeito receptor e mesmo no seu criador." (15)

O que Lukács procura dizer é que a forma adquire uma dimensão absoluta e atemporal, tornando-se, assim, social. (16) O que Lukács afirma é resultado da aplicação da concepção de Dilthey. A forma da arte é uma objetivação das diversas vivências que se comunica. A Vivência (Erlebnis) é a unidade constitutiva da noção genérica da vida. Esta unidade torna-se coerente através do sentido. A memória possibilita o sentido, pois ele vincula o vivido. O significado final só pode ser produzido após a morte do indivíduo e, portanto, deve ser feito por outra pessoa. Por isso, a forma jamais se converte em "vivência consciente" no receptor e seu criador. Só através da compreensão é possível chegar-se à "vivência consciente". Essa, por sua vez, resulta das relações intersubjetivas com outras pessoas e da memória das vivências no tempo. Dois eixos portanto, um horizontal e outro vertical. É através da caminhada contra a corrente que se chega ao resultado da criação, isto é, em um processo de decifração incorrente ao mundo cultural. É o diálogo entre o intérprete e o outro que produziu a obra. A forma é um elemento unitário produzido socialmente, mas só o intérprete a capta.

No ensaio sobre Goethe, Dilthey praticamente explica porque dá tanta importância à poesia (Dichtung, que em alemão tem um sentido mais amplo que em português):

"A poesia é representação e expressão da vida. Expressa a vivência e representa a realidade externa da vida (...) Na vida o meu eu se

me dá dentro de seu meio ambiente, o sentimento de minha existência, uma atitude e uma posição diante dos homens e as coisas ao redor; estes homens e estas coisas exercem sobre mim uma pressão ou me infundem força e alegria de existir, postulam de mim algo e ocupam um lugar em minha existência." (17)

Da mesma forma para Lukács, a literatura é expressão do social, ou melhor, da vida. A compreensão que parecemos ter da arte, segundo Lukács, não se deve primordialmente ao conteúdo, mas principalmente à forma. Ela é um elemento importante para o autor. As formas estão ligadas à vida, porque as formas são expressões, modos típicos pelos quais se manifesta nossa relação com o destino. O modo de sentirmos e o valorizarmos depende da vida. Por exemplo, segundo Lukács, poderíamos dizer que a tragédia grega corresponde à maneira grega de ver o destino como algo inexorável. O romance, como veremos mais tarde ou mesmo o conto, são formas da sociedade moderna individualista, inessencial. As formas dependem, portanto, para Lukács, de uma determinada concepção de vida. Cada época produz uma certa concepção de forma.

"As formas da literatura correspondem aos modos típicos, pelos quais se manifesta a nossa relação com o destino; mas o quadro geral do que qualificamos como destino, a intensidade como sentimos e a modalidade como o valorizamos - tudo isto é determinado pela vida. Em certas épocas históricas só são possíveis certas concepções da vida e a Sociologia da Literatura, embora não possa dedicar-se à pesquisa da causalidade destas concepções, constata o fato de que determinadas, possibilitam-nas - e, do mesmo modo, excluem outras a priori." (18)

parte, como se pode notar, com uma preocupação sociológica na abordagem da literatura. Seu método é o das Ciências do Espírito e não um método dialético. Não pode ser chamado de a-histórico, porque relaciona a forma com a concepção de vida. A forma já é a expressão histórica de um mundo determinado. Tem mais uma tendência existencial do que positivista: não pode dedicar-se à pesquisa da causalidade das concepções de vida, como diz Lukács.

Além disso a forma guarda também, segundo este texto que mencionamos, relação com os diferentes tipos de camadas sociais e a concepção que elas têm do destino, isto é, daquilo que está por vir e que pode ou não acontecer. A forma literária é expressão de um princípio cultural que organiza uma sociedade em um determinado momento histórico.

A forma é tão importante para Lukács, porque ela é o "centro invisível", pois não existe nada in-forme. Os sujeitos receptores não estão conscientes de que aquilo que sentem como efeito de conteúdo só o é em mínima escala. Da mesma forma o artista não é consciente da forma. O que os artistas denominam de "vivências", vida nunca está livre da forma. (19)

A visão que Lukács tem do verdadeiro artista é que ele só apreende os objetos porque tem a forma como um a priori. Em suma, em Lukács

"a forma é uma realidade única que participa ativamente da vida da alma e, como tal, não so-

mente desempenha um papel como fator que atua sobre a vida e transforma as vivências, mas, ainda como um fator estruturado pela vida." (20)

Existe, portanto, uma influência recíproca entre "vida" e "forma".

Lukács diz que as influências das condições econômicas estão subjacentes aos tipos de drama examinados por ele. Os limites das camadas sociais influenciadas pelo drama estão na ideologia. (21)

Simmel, em um artigo publicado no "L'Année Sociologique", em 1898, que era dirigido por Émile Durkheim, diz que a sociologia deve buscar seus problemas não na matéria da vida social, mas na forma. A forma é que confere, segundo Simmel, o caráter social de todos os fatos das ciências. A sociologia existe graças à forma.

Lukács incorporou a sociologia de Simmel e também a metodologia do Weber, elaborando em seus ensaios os tipos ideais. A utilização dos tipos ideais por Lukács deve-se ao fato que ele sempre estava preocupado com o mundo das idéias puras, perfeitas, das essências. Esta preocupação desemboca sempre em dois lugares: metodologicamente em Weber, mas em termos éticos em Kant.

"Mas como o gosto, no fundo, é uma faculdade de julgar a sensibilização das idéias morais (por meio de uma certa analogia da reflexão sobre ambas), e como desta faculdade, assim como

da maior receptividade que nela se funda o sentimento (chamado moral) dessas idéias morais se deriva do prazer, que o gosto declara valioso para a humanidade em geral e não só para o sentimento privado de cada qual, resulta que se vê claramente que a verdadeira propedêutica para fundar o gosto é o desenvolvimento de idéias morais e a cultura do sentimento moral, pois que somente quando a sensibilidade é posta de acordo com este, pode o verdadeiro gosto adotar determinada forma individual." (22)

A mesma preocupação de Kant há em Lukács. A forma só é possível quando o indivíduo tem sensibilidade moral. O gosto só julga a partir de idéias morais. O gosto nada mais é do que a forma determinada e invariável.

Em uma carta de junho de 1909, Léo Popper (23), amigo de Lukács, escreve-lhe dizendo que não é preciso perguntar às pessoas como Kassner pode simbolizar o próprio Lukács, isto é, o platônico.

Rudolf Kassner é um escritor sobre o qual Lukács escreve um ensaio em "Almas e as Formas" (1911), intitulado "Platonismo, poesia e as formas".

Neste ensaio, Lukács diz que na obra de Kassner há sempre dois tipos anímicos de homens: o poeta e o crítico, ou o poeta e o platônico. Para cada tipo anímico existe um tipo de expressão: o poeta escreve em verso e o platônico escreve em prosa. Na poesia existem leis, por isso o poeta "vive em uma estrutura legal da segurança rigorosa". A prosa desenvolve-se nos torvelinhos da liberdade. O poeta vive no "brilhante e feiti-

ceiro ser-perfeito - em si", às vezes toma as coisas em sua mão e as contempla, mas na maioria das vezes voa sobre elas. O segundo, vive nas ondas eternas da relatividade, sempre está perto das coisas e eternamente longe delas, parece poder possuí-las, mas sente sempre nostalgia delas. Enquanto o poeta, da mesma forma que o crítico, está fora da vida, vive um mundo absoluto, mas que pode vivê-lo; o platônico tem um mundo sem nenhuma substancialidade. O destino do poeta pode ser trágico, mas o do platônico nem isto pode. (24) O poeta realmente típico não é problemático, quanto ao platônico é representado por aqueles que decidem viver sua vida até o seu limite mais extremo.

O que vemos aqui, senão a teoria dos tipos ideais de M. Weber? O platonismo é uma metáfora para o pensamento do filósofo húngaro em 1909. Dizia Lukács:

"Em que consiste o problema? E onde está a solução? Nos tipos puros coincidem o trabalho e a vida, ou dito mais exatamente:

"O único que tem vigência arrancando de sua vida, o único que leva em conta é o que se pode referir a esta união. A vida é puro acaso e a obra a necessidade mesma." (25)

Max Weber utilizou a construção de tipos ideais como recurso metodológico para a sociologia. O poeta e o platônico são duas construções feitas a partir de determinados traços da realidade em questão. Para Weber o conceito é um limite, uma medida que se usa para comparar a realidade e, a partir daí, esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importan-

tes. Por isso também o tipo ideal tem um conteúdo utópico na medida que é uma possibilidade objetiva. O tipo ideal, por isso, não é um exemplar no qual se pode incluir a realidade. Weber salienta também que a construção de tipos deve ser vista como um meio e não como um fim em si mesma, principalmente para aqueles da escola histórica, na qual ele mesmo se inclui, para o desenvolvimento da ciência. O critério da eficácia é o único meio de se decidir se a construção de tipos constitui um avanço para a ciência. Não existem critérios a priori.

Weber, Simmel e Dilthey, sociologia e filosofia, serão as influências e as origens da construção metodológica de Lukács nos seus anos de juventude. A influência desta formação inicial na Alemanha e na Hungria permanecerá na vida intelectual de Lukács.

II - ENSAIO E TRAGÉDIA: FORMA E GÊNERO DA VIOLÊNCIA

Ensaio e tragédia são as primeiras expressões da violência na obra de G. Lukács. O ensaio porque é doador de forma, tendo como critério a idéia. Esta é configuradora do mundo e, portanto, crítica de tudo que se distancia dela. A tragédia porque esta é representação do aniquilamento e doadora de sentido.

1. Ensaio

Helga Bleckwenn define o Ensaio como:

"Um texto literário estético em forma de prosa de curta ou média extensão sobre um tema qualquer como foi recebido no 'Sprachraum' alemão desde o meio do século XIX nas revistas ou em obras escolhidas (...) O estímulo deste gênero veio das leituras francesas e inglesas e provavelmente é demonstrável pela influência dos textos da segunda metade do séc. XVIII. O ponto temático principal do ensaio situa-se no âmbito da vida cultural (Bildungssessay) e desloca-se desde aquela época até a 1ª Guerra Mundial, de maneira crescente, para a Crítica (Kulturkritischer Essay).

"A fim de consumir-se possivelmente uma mudança estrutural para o tratado, uma teoria do Ensaio pode sair da concepção de ensaio como a-

firmação de possibilidade (Musil, cf. Haas), que alcança a relação do autor com o seu objeto de forma intuitiva e associativa, e a fim de tirar uma delimitação do procedimento do método, possibilita a afirmação científica falseável." (1)

Segundo a mesma autora o ensaio assim caracterizado atua também na área da literatura. Historicamente o ensaio aparece com Montaigne com seus "Essais" (1580) e Francis Bacon com "Essayes or Counsels Civill and Morall" (1597). Adquiriu maior importância na Inglaterra do séc. XVII, no âmbito científico e filosófico. A influência de Montaigne e Bacon na Alemanha não estava até 1976 ainda suficientemente explorada. A palavra alemão "Versuch" é ambígua podendo significar tanto uma germanização para "essay" como para o latim "experimentum" (que é uma exploração científica).

A recepção do gênero "essay" na Alemanha é demonstrável tardiamente com Hermann Grimms "Essays" (1858-97). Entretanto se procura falar dos "essais avant la lettre", ou seja, no seu estado ainda de formação, podemos identificar a presença do ensaio em Lessing, "Cartas a respeito da nova literatura" (1762-65); em Herder, "Cartas sobre a educação estética da humanidade" (1795). Da mesma forma, os aforismos de Nietzsche podiam ser incluídos. Friedrich Schlegel fez uma reflexão profunda sobre o ensaio nos seus "Fragmentos Filosóficos". Para uma descrição histórica do Ensaio no séc. XIX e XX fez-se uma seleção consensual dos grandes ensaístas. Os anos após 1850 foram escolhidos por alguns como o período clássico do ensaio alemão. Rohne, por exemplo (Der Deutsche Essay: Materialien zun

Geschichte und Ästhetik einer literarischen Gattung), apontou Hermann Grimm, Karl Hillebrand, Jacob Philipp Fallmerayer, Victor Hehn, Ferdinand Kürnberger, Otto Gildemeister. Outros ampliam a lista acrescentando Nietzsche por causa de seus aforismos ou do escrito "Ecce Homo". No início deste século se reconhece como grandes ensaístas Hugo von Hoffmansthal, Rudolf Borchardt e Rudolf Kassner, sobre o qual Lukács tem um ensaio em "Alma e as Formas". Além destes, Bleckwenn chama a atenção para Gottfried Benn e Ernst Jünger. Também os suíços Fritz Ernst, Max Rychner e Carl J. Burckhardt. Ernest Robert Curtius é conhecido como um grande representante do ensaio de formação (Bildungsessay). Hermann Broch, Robert Musil e, desde alguns anos, Thomas e Heinrich Mann que introduziram no romance o ensaio. Foi importante também Stefan Zweig.

No ensaio de crítica cultural (Kulturkritikessay) destacam-se Walter Benjamin, Siegfried Kracauer e Theodor Adorno e acrescentaríamos George Lukács que, de certa forma, como diz Rainer Rochlitz, é o inspirador de Benjamin. (2)

No ensaio predomina uma estrutura dialógica, embora em uma situação monológica do falante; em que a maneira de pensar segue aberta e de modo associativo e não sistematicamente completa. (3) A colocação de um parceiro como padrão de argumentação dá a estrutura dialógica. Em termos estilísticos, esta estrutura traz os conjuntivos, partículas relativizadoras, subordinadas reduzidas, bem como o emprego de metáforas. Estas características são muito relativas. Mais decisivo é que segundo Breck-

wenn, o ensaio é a expressão de afirmação de possibilidade, diferenciando-se do tratado que constitui uma forma mais dogmática.

Alguns autores, segundo Breckwenn, dizem que o Aforismo, a Carta, o Diálogo e o Folhetim são os gêneros próximos do Ensaio. Meyer (Stilistik, 1906) define o Aforismo como o ensaio na sua mais alta medida. K. G. Haas (Essay, 1969) diz que o "Abhandlung", o Ensaio e o Aforismo são três formas diferentes possíveis do pensamento. As formas Diálogo, Carta e Folhetim se aproximam do ensaio. Para Lukács, Platão que escrevia em forma de diálogo foi o primeiro grande ensaísta. (4) Este ensaio que Lukács fala de Platão como ensaísta é o primeiro ensaio do seu livro "A Alma e as Formas" é, na verdade, uma carta dedicada ao seu amigo Léo Popper. O ensaio sobre Lawrence Sterne é um diálogo entre três jovens universitários. Dois rapazes apaixonados pela mesma colega se encontram casualmente na casa dela e discutem sobre Lawrence Sterne.

Rochlitz, estudando as obras de Lukács e Benjamin, diz haver um paralelo entre as obras dos dois filósofos e reconhecem em Lukács o predecessor do ensaísmo de Benjamin.

A idéia platônica referida por Lukács

"corresponde sobretudo à necessidade de pensar em nível de indiferença do sujeito e do objeto, uma configuração histórico-filosófica 'anterior' às categorias subjetivas de 'vontade criadora' e de 'produção'". (5)

A idéia é uma "manifestação" diz Lukács. A idéia da forma para Lukács -

"é mais potente e mais real no espírito da crítica que a obra na ocasião em que ele a anuncia, o ensaio vive a tensão entre seu pretexto, uma obra muitas vezes menor, e a imagem perfeita, e-la também, muitas vezes encarnada da mesma configuração existente. Esta é a tensão na Metafísica da Tragédia entre Sófocles e Paul Ernest (...)" (6)

Esta tensão do ensaio que utiliza obras menores explica por que Lukács às vezes também escreveu sobre autores que não eram tão importantes ou tão conhecidos em termos literários como Rudolf, Kassner, Theodor Storm, Stefan Georg, Charles-Louis Philippe, Paul Ernest, Léo Popper etc., ao contrário de Novallis, Lessing, Gerhart Hauptmann, Goethe e Lawrence Sterne.

O ensaio é considerado por Adorno da mesma forma que para Dilthey: manifestação do espírito objetivo. É a reconquista, de uma só vez, de uma imediatidade e de uma distância em relação às obras e a condição mesma da vida histórica." (7) Ele implica na violência destruidora, como diria Lukács, o ensaio é um tribunal" (...) o gosto do ensaio é terno pelo objeto verdadeiro, a idéia da obra firme a respeito da obra efetiva que ele reconstrói, mas autoritário com relação à mediocridade da regressão mítica". É o crítico que julga a partir de seus próprios valores, diria Lukács.

O ensaísta trata da literatura; ele faz da literatura um estudo filosófico. Lukács, como dizia Adorno a propósito de

Benjamin, é um ensaísta que trata os textos profanos como se fossem sagrados. Ou seja, a literatura é usada como material do filosofar. O ensaísta trabalha com a poesia como expressão de vida. Para Dilthey: "a poesia é representação e expressão da vida. Expressa a vivência e representa a realidade externa da vida." (8)

Assimilando também idéias de Kierkegaard, Lukács caracterizou dois tipos de vida: uma empírica e a outra poetizada ou essencial. Vejamos o que ele diz em uma passagem do ensaio sobre Kierkegaard e Regina Olsen:

"Aqui se separa com clareza tragicamente definitiva a poesia e a vida. A psicologia da poesia é sempre unívoca (...) Na vida não existe univocidade, porque nela não existe nenhuma psicologia ad hoc." (9)

A poesia é expressão da vida empírica, é vida poetizada, é unívoca, pois tem um sentido. A vida empírica não; não há nenhuma psicologia na vida empírica. Esta última não guarda nenhum princípio; é necessário que o poeta retire dela o sentido.

No primeiro ensaio, a "Carta a Léo Popper", Lukács afirma que também o ensaísta é um artista e que, portanto, o ensaio é uma forma de arte. Diferencia o ensaio da poesia e da ciência. Para ele a arte fala das almas e dos destinos, e é nela que trabalham as formas. A ciência trabalha sobre nós, os conteúdos; nos oferece, também, os fatos e suas conexões. O ensaio é a ciência da arte. É algo nascido do sentimento e diretamente

endereçado à vida. Típicos deste tipo de arte são, para Lukács, os diálogos de Platão e os escritos místicos, os ensaios de Montaigne e as imaginárias páginas de Kierkegaard.

Para nós neste ensaio está colocado o problema de que queremos tratar: uma expressão da violência, isto é, a de que o destino, que é inerente à forma de ensaio, é a vida poetizada pelo ensaísta, a expressão do absurdo do destino individual.

"Todo escrever põe o mundo no símbolo de uma relação com o destino; o problema determina sempre o problema da forma (...) a poesia recebe do destino o seu perfil, sua forma; a forma nela aparece sempre e só como destino; nos escritos dos ensaístas a forma se faz destino, princípio de destino." (10)

Em outras palavras, poderíamos dizer, a forma para Lukács se transforma em uma concepção de mundo, um ponto de vista, "em uma tomada de posição frente à vida que nasceu, em uma possibilidade de transformar a vida mesma e criá-la de novo." (11)

A vida, só é possível a partir da forma como princípio de destino, como princípio criativo, pois é a partir da forma que o ensaio é produzido na sua união com a interioridade, a alma. Este é o "momento místico". "Momento em que todas as vivências recebem uma forma." (12) Assim também a tragédia, a narrativa e a lírica têm seus momentos unificadores. Isto é, momentos de produção do essencial. Este é o ponto nevrálgico da filosofia de Lukács. Só a produção dessa essencialidade pode retirá-lo da decadência vivida no início do século XX. M. Löwy aponta aqui

o anticapitalismo romântico partilhado por Lukács com os demais intelectuais do início do século: Simmel, Weber, Tönnies, Sombart. É a nostalgia da antiguidade clássica que ficará mais evidente em "Teoria do Romance" (1916).

O ensaísta retira suas vivências dos poemas que são expressões da vida que estes captam. O ensaísta busca a verdade. Entre os ensaios não pode haver contradições, pois eles estão em mundos diferentes e lá permanecem. Também não existe um critério externo, como por exemplo o Goethe "real" com o qual não se possa comparar o Goethe de Grimm, de Dilthey ou o de Schlegel. O ensaio aspira a verdade, mas nesta busca o ensaísta encontra o que não esperava, isto é, a vida. (13) Ele trabalha sempre com a ironia e o humor. A verdade buscada pelo ensaísta é uma verdade mitológica, os símbolos do passado estão sempre sendo recriados, por isto existem várias concepções de Renascimento, de Fedra, de Tristão etc. O ensaio ainda não se independizou da ciência, da moral ou da arte totalmente. Platão deu o primeiro passo. Ele "encontrou Sócrates e pode dar forma a seu mito". (14) Sócrates viveu sempre as questões últimas. Diz Lukács:

"Viveu com a energia vital mais imediata os conceitos nos quais inseria toda a vida, e o resto para ele era somente parábola daquela única realidade, somente valioso como meio de expressão daquelas vivências." (15)

A vida de Sócrates não foi uma vida trágica, mas uma vida típica para a forma do ensaio. Para Sócrates "cada aconteci-

mento era ocasião para ver mais claro alguns conceitos, sua defesa ante os juízos é só redução ao absurdo de uns lógicos frouxos." (16)

Por isso, ao contrário da situação do drama - a tragédia - a do ensaio é de abertura e não de fechamento às possibilidades.

Lukács da mesma forma que Schopenhauer teve em Platão um profundo inspirador. Diz que o critério de julgamento do crítico é a idéia. Como já dissemos, é por isso que ele é portador de violência destrutiva e criadora.

"A idéia está presente antes que todas as suas manifestações, é um valor anímico, um motor do mundo e um configurador da vida (...). A idéia é o critério de todo ente. Por isso só escreverá uma crítica profunda e verdadeira o crítico que com ocasião de algo criado revele sua idéia: (...)" (17)

A autoridade do crítico é criada por ele mesmo, mas os critérios de julgamento são despertados para a vida e ação. Segundo Lukács, o ensaísta é inspirado pelo grande determinador dos valores que está sempre para chegar. (18)

O ensaio é o precursor do sistema. Assim o ensaio é um meio necessário para o fim último. Entretanto, o ensaio tem sua autonomia, pois toma uma posição originária e profunda diante da vida.

2. A Tragédia

A busca do essencial, para Lukács, não termina com o ensaio, mas está relacionado com ele. Lukács escreve sobre a tragédia e aprecia a tragédia pelo fato dela trazer ao homem algo que lhe falta na vida cotidiana particularizada.

Pensamos que esta valorização do trágico pelo seu conteúdo universal e essencial é também no fundo uma sedução pela violência praticada pelo destino, uma sedução pelo instante purificador.

O drama já desde Aristóteles tem a preocupação de imitar, assim como na epopéia, "pessoas de caráter elevado" (19). A tragédia é imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídos pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua], não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror ($\psi\acute{o}\beta\omicron\iota$) e a piedade ($\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$), tem por efeito a purificação dessas emoções. (20)

A purificação ou purgação ($\kappa\alpha\tau\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma$, katharsis), palavra que, segundo F. E. Peters, (21) tem conotações religiosas e médicas, foi empregada por Platão no Sofista (226d), quando diz que a purificação é "todo o meio que possamos encontrar para suprimir o mal da alma". (22) Da mesma forma na República (23) Platão vê a purificação na atividade política dos tiranos. Eles surgem quando a democracia se degenera, fazem a guerra contra todos os valorosos, os magnânimos, os prudentes e os ri-

cos "até que haja purgado inteiramente o Estado", diz Sócrates a Adimanto. Só que para Sócrates o que fazem os tiranos é o oposto do que fazem os médicos extirpando o mal. A purificação é também o método de se limpar a alma das falsas opiniões, como aparece no Sofista (230 a-d). (24) Tanto Aristóteles como Platão aplicaram a purificação como meio de alargar a cura de certos estados psíquicos. E finalmente Aristóteles incorporou-a na sua teoria da tragédia.

A tragédia procura fazer com que a ação se desenvolva em "um período do sol". A tragédia é a imitação ou mito. O mito é a composição dos atos ou das ações; por isso, o elemento mais importante é a trama dos fatos. A tragédia é imitação de ações e de vida, de felicidade ou infelicidade. Na tragédia as personagens assumem caracteres para efetuarem certas ações. O mito é o princípio e a alma da tragédia. Os mitos devem ter uma grandeza que possa ser apreendida pela memória. O mito é uma unidade de ação, um todo com começo, meio e fim. Seu limite é o que permite que se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade.

Segundo Aristóteles, o ofício do poeta não é narrar o que aconteceu, mas representar o que poderia acontecer, por isso, difere do historiador. A poesia não tem nada de realidade histórica; é o domínio do verossímil que tem como critério a opinião. É a esta que a poesia segue.

"Por isso a poesia é algo mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere a-

quela principalmente o universal, e esta o particular. Por 'referir-se ao universal' entendo eu atribuir a um indivíduo de determinadas naturezas de pensamentos e ações que, liame de necessidade e verossimilhança, convém a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibiádes ou o que lhe aconteceu." (25)

Para Aristóteles o que é possível é plausível. A universalidade da tragédia repousa na possibilidade. Na possibilidade o espanto diante do paradoxal.

Os elementos do mito complexo são: o reconhecimento - ato pelo qual a personagem passa do ignorar ao conhecer (p. Ex. em Édipo), a peripécia que é a mutação da fortuna no seu contrário, e a catástrofe - ação dolorosa e perniciososa. O herói trágico não é um homem nem muito bom nem muito ruim.

"É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça, se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil ou malvado, mas por força de algum erro; e esse homem há de ser alguns daqueles que jogam grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insígnies representantes de famílias ilustres." (26)

Aristóteles elogia Eurípedes como o mais trágico de todos os poetas. Hauser entretanto situa Eurípedes como o poeta do iliminismo grego. Em filosofia a segunda metade do séc. V a. C. corresponde ao movimento dos sofistas. Na tragédia

"o estilo aproxima-se da conversação de todos os dias e adota o tom impressionista da poesia lí-

rica. As personagens começam a despertar mais interesse do que o entreccho; as personagens complexas e excêntricas atraem mais do que as simples e naturais." (27)

Para Eurípedes o homem é um mero brinquedo do acaso.

"Em vez de se sentir aterrado perante o fatalismo da vontade divina, o espectador pasma perante os estranhos caprichos do destino do homem e fica pálido perante as variações bruscas da fortuna humana a que está sujeito." (28)

Hauser afirma, ao contrário de Aristóteles, que em Eurípedes se completa a destruição da atitude trágico-heróica perante a vida, devido ao fato de que culpa ou não culpa é discutida pelos personagens, impedindo o pavor trágico. Aristóteles privilegia a tragédia em detrimento da comédia e até da epopéia.

As ações trágicas, para Aristóteles, que fazem surgir o terror e a piedade, devem passar-se entre amigos. Pode ocorrer que os personagens sabem e reconhecem o que fazem, mas pode ocorrer que não saibam o que há de malvadez nos seus atos. Há também a possibilidade de que a personagem só conheça o sentido do seu ato na hora em que lhe vai ocorrer.

Eurípedes representou um fenômeno, se comparado aos seus predecessores, inteiramente moderno. "Homem de letras e filósofo, democrata e amigo do povo, político e social como os seus mestres."

Por tudo que representa a tragédia, não é por acaso, en-

tão, que Lukács a elogia, tal como ela o foi para Aristóteles. (29) Dilthey ao comentar a teoria do trágico de Lessing, diz que ela se baseia também em Aristóteles.

A ligação entre Eurípedes e Lessing é possível, na medida que pensamos que também no séc. XVIII os filósofos iluministas se desvinculam da classe dominante buscando a defesa da liberdade e do esclarecimento. Contestam a religião e afirmam a razão. No iluminismo alemão é evidente a preocupação com os valores, com uma nova postura moral diferente da medieval. Uma moral que pudesse estar fundada na liberdade e autonomia do indivíduo. É como se através do drama se pudesse reencontrar o sentido da vida. É através do terror que se pode produzir a purificação. O sentimento de terror só pode ser produzido de fatos violentos, daquilo que é contrário a todo bem.

A tragédia coloca o homem no centro da gênese das suas paixões, dizia Dilthey sobre Lessing. Já desde Aristóteles o drama não é mera representação. A ilustração é o momento em que a compreensão da vida tem como fonte a vida mesma. Segundo Dilthey no iluminismo:

"O espírito se entrega com amor apaixonado à existência deste mundo (...) [o pensamento] deu à fantasia, aos poetas uma base firme com a recompilação, análise e comparação dos fenômenos da natureza humana e deixou caminho livre para que pudesse remontar-se às regiões da interpretação do mundo, da vida e do destino."
(30)

A poesia trágica no iluminismo moderno procura o sentimen-

to moral como eixo.

A preocupação com a educação moral pode ser encontrada em Eurípedes e no iluminismo romântico alemão. Assim, Dilthey vê em Lessing o germe da visão histórica, pois ele atribui à sociedade civil a tarefa de chegar ao desenvolvimento intelectual. A inteligência desenvolvida pode ser o fundamento de atos morais.

Em "Alma e as Formas", no ensaio sobre Novalis, Lukács diz que à sua época se buscava uma ética da genialidade e uma religião, sendo que esta última seria o caminho de acesso à primeira.

Nunca a poesia, segundo Lukács, teve tanta importância como no romantismo. Ela foi, naquele período, um "altar digno de sacrifício". Os românticos substituíram a realidade da vida pela poesia. Permaneceram entre o céu e a terra como anjos. Os românticos fizeram crer que "é possível uma ação sem renúncia e um poetizar na realidade". (31)

O próprio romantismo foi trágico para Lukács. Novalis foi sua expressão mais viva.

"Sua filosofia da vida era uma filosofia da morte e sua arte da vida uma arte de morrer. Pois o abarcar o mundo como aquele a que aspiravam os convertiam em escravos de cada destino, e Novalis nos parece, talvez, tão grande e tão completo, diz Lukács, porque foi escravo de um dominador invencível." (32)

O culto da morte em Novalis é o culto da violência para com a vida real, pois só assim se poderia criar verdadeiros valores.

A perspectiva trágica e não só a tragédia está presente em outros ensaios de Lukács. Com perspectiva trágica, queremos dizer, uma característica maneira de olhar a literatura que analisa em seus ensaios. A literatura para Lukács foi o conteúdo, o meio encontrado por ele para sua crítica cultural. Como já dissemos, a perspectiva trágica é comparável a uma visão do mundo. Por exemplo, o ensaio sobre Richard Beer-Hoffman. Ele conviveu com Hoffmansthal e Arthur Schnitzler. Foi um neo-romântico e viveu, no início do século, o melancólico mundo estético e refinado de Viena. Falando sobre esses autores, Lukács trata da questão da morte, do significado do instante da morte de uma pessoa para outra, para uma pessoa próxima. Enfim, o que pode ser um ser humano para outro. O corte da vida significa eliminação da continuidade, da cooptença e do esquecimento do passado e do futuro. A análise do texto de Lukács mostra como apareceu a morte em seu sentido trágico, isto é, a morte como catástrofe brutal. Daí a relação entre o trágico e a forma: o instante é desprovido de forma, é uma fugaz impressão.

Certamente o trágico, neste momento, assume para as vivências a feição de um instante onde a decadência chega ao seu limite. É o mundo dos anos que antecedem a Primeira Guerra Mundial. E Lukács descreve-o desta forma:

"(...) o mundo do desfrutar de tudo e não poder conter nada, o mundo em que se fundem a realidade e os sonhos e parecem violentamente os sonhos impostos à vida, o reino de Schnitzler e Hoffmannsthal." (33)

Lukács opõe, entretanto, o espírito de Hoffmann aos dos estetas vienenses. Diz que os estetas de Hoffmann são criados a partir da vida e sua riqueza tempestuosa. Em Hoffmann não há renúncia nem resignação. A morte para ele também é um instante trágico que desencadeia o calafrio e a purificação. Entretanto, é neste momento que surge o mais profundo e trágico sentimento de uma nova vida.

Os estetas de Hoffmann são ao mesmo tempo sensitivos e fortes para impedir que a bancarrota dos conteúdos vitais os conduzam à bancarrota de suas próprias vidas. Eles mantêm um ponto fixo e quando as vivências, a grande vivência, a morte, dilacerou as conexões fictícias foi apenas do conteúdo. A forma permaneceu.

"No caso dos demais autores a tragédia consiste em que não há compreensão, e ela não pode haver entre os homens; no seu caso [de Hoffmann] consiste em que a compreensão pode dar-se, existe, mas nenhuma compreensão tem força. Sim, os homens podem entender tudo, penetrar e contemplar com profundo amor e interioridade o que ocorre ao outro e porque ocorre, mas esta compreensão não está nem pode estar em uma relação com o realmente ocorrido. A partir do mundo do compreender não se pode lançar mais que olhadas ao mundo da vida; a porta que conduz a este está eternamente fechada, e nenhuma força da alma pode contribuir para explodi-la." (34)

Para Lukács, a poesia de Hoffmann nasceu desta visão do mundo, na qual o destino nos surpreende, pois estamos sós a respeito de nós mesmos. Podemos ver a vida dos outros, mas não a nossa própria.

As obras escritas para Lukács conduzem a uma marcha até a beira de um abismo: o instante, e isto consiste no sentido mais profundo das formas.

O trágico emerge também no ensaio sobre Lawrence Sterne como a essência condensada de tudo o que existe. É a forma do trágico.

"(...) a forma é a intensificação dos últimos sentimentos, vividos com maior força, até que alcançam significação independente (...). E cada um destes sentimentos, inclusive o despertado pela tragédia, é um sentimento de nossa força e riqueza do mundo, um tônico, como diria Nietzsche." (35)

Estas palavras são de Vicente, personagem do ensaio sob forma de diálogo. Em "Sentimental Journey", de Sterne a riqueza estética aparece como ética. A vida consta somente de instantes, que são cheios de força. As obras de Sterne, para Lukács, são cheias de filosofia da vida. Vicente se opõe a Joaquim, pois este não acredita nisto. Para Joaquim no caos de Sterne não há riqueza, nem ética.

Na primeira parte do ensaio dedicado a Paul Ernest, Lukács faz a defesa da tragédia como forma dramática que tem uma es-

pecial significação: o "drama é uma representação, uma representação do homem e do destino, cujo espectador é Deus." (36) Isto já indica que ele (Lukács) considera neste ensaio não o drama em si, mas a sua significação, uma coisa importante que trata do homem e seu destino. Por quê? A resposta a esta pergunta vem no final da primeira parte desse ensaio de 1910. Para Lukács, o fundamento da tragédia está na nostalgia de uma existência de sentido próprio. É a nostalgia que o homem tem de sua mesmidade. Lukács vê na moderna tragédia lírica o fracasso deste espírito. Esta quis transformar o fundamento em princípio ativo.

"Sua poesia é um devir poético da vida corrente (...), Sua psicologia sublinha o momentâneo e passageiro das almas, sua ética é a da compreensão e o perdão de tudo. É um formoso amolecimento e obscurecimento poético do homem." (37)

Ao espírito da tragédia lírica moderna, Lukács opõe a dureza e o frio do diálogo do verdadeiro trágico. Para ele os que negam a ética trágica não são capazes de negar a própria tragédia. Estes não são capazes de suportá-la na sua mais nua majestade. Lukács afirma que é na verdade trágica que está a riqueza dada pela vivência das coisas em sua maior concentração.

Somente "aqui (no drama trágico) aparecem seres humanos, cujo encontro se converteu em destino." Nela se toma a parte da vida, o momento que se tornou destino. No drama trágico, lirismo e tragédia não aparecem como contrapostos, mas a lírica serve como intensificação para o dramático. (38)

O trágico é a forma de manifestação do destino do homem, é a sua expressão, mas é exatamente esta forma que produz o próprio destino. Se pensarmos na questão que está proposta nestas duas frases, só há uma referência clara para explicarmos o seu conteúdo: o método hermenêutico empregado pela escola histórica.

"Também o grande instante produz um novo conhecimento", diz Lukács, pois este dá aos homens uma nova memória, uma nova ética e uma nova justiça. O conhecimento que a tragédia produz se refere ou pode ser comparado ao conhecimento das ciências naturais. Só pode ser compreensão da expressão contida na tragédia. Ele é histórico porque apaga da memória algumas pequenas coisas e realça outras. Como explica o próprio Lukács, agora os caminhos antes pisados sem nenhuma direção assumem um sentido. Este é iluminado dando à memória uma nova lucidez. O postulado ético fundamental agora é "estar unido com o essencial". É a partir dele que se fará a justiça. O julgamento será implacável. O instantâneo é o momento que elimina os que não seguem o postulado. A essência do trágico para Lukács, é como para Aristóteles o momento purificador, educador. O terror e compaixão produz a catarse. Aqui, Lukács está distante de Kierkegaard em "Temor e Tremor", porque valoriza o ético.

A ética trágica não existe sem a forma.

Em Kierkegaard a ética é substituída ou suspensa porque Abraão não é salvo por um feito heróico, mas porque permanece

em silêncio, calado. É a fé que o salva. (Neste sentido parece que em "Almas e as Formas", não há uma unidade quanto a posição de Lukács). Kierkegaard vê na situação de Abraão um paradoxo, pois segundo as leis de seu povo deve seguir a Deus, mas Deus lhe pede que sacrifique seu filho, o que é contra as próprias leis de Deus. Abraão esconde sua tarefa e com isto sofre. Considerado assassino pela comunidade e pelas leis de Deus, ainda assim segue a ordem que lhe foi dada. A salvação lhe vem do reconhecimento de Deus pela sua fé. Na tragédia grega não existe o elemento oculto.

Neste ensaio de Lukács, parece haver um distanciamento de Kierkegaard, mas ele possui mais elementos importantes. A tragédia aparece onde Deus não mais existe, é a idéia presente em Paul Ernest, que Lukács traz para a reflexão. Ela é a nostalgia de Deus. A tragédia é a extinção do acaso, mas ao mesmo tempo ela não existe sem ele. O acaso foi engolido pela tragédia, diz Lukács (39), ou seja, no acontecimento trágico ele surge (como acaso), mas quando surge se transforma em necessidade implacável, abolindo toda e qualquer ação livre ou contingência.

A tragédia é entendida por Lukács como vida poetizada oposta a vida empírica inessencial. A tragédia é uma vivência (Erlebnis). Ela é a pergunta pelo ser e pela essência. Lukács diz que há um paradoxo na tragédia, porque o drama dá forma a homens reais e, ao fazer isto, retira-os à existência. (40) A vida se torna tão mais real à medida que corresponde à sua idéia. Aqui, para Lukács, não se trata de uma questão de teoria

do conhecimento, mas da própria verdade vivida nos grandes instantes. "A essência destes grandes instantes da vida é pura vivência da mesmidade." (41) Os grandes instantes, como já foi dito, são fruto também do acaso, tudo o que é cotidianamente poderia ser de outro modo, o que parece necessário é somente o passado. Mas este o é verdadeiramente? Para responder a esta questão Lukács explica o tempo.

O instante que é o fundamento da concentração temporal da tragédia. Para Lukács o drama é eterno e rigidamente repouso. "(...) a separação de seus momentos é mais copresença que sucessão, não há nada mais no plano das vivências temporais." (42) Refere-se ao retorno do igual de Nietzsche. Cada momento é um símbolo, dobra o começo e o fim em um só instante e realiza sua estilização. O instante vivido no drama é começo e fim reunidos, pois o homem está sempre diante do Juízo Final. Os heróis da tragédia já estão mortos antes de morrerem, por isso a serenidade ou entusiasmo ante a morte é só uma aparência.

É a vivência do limite, da morte que traz a resposta a respeito da relação entre ser e existência.

Na segunda parte, Lukács passa a falar da tragédia escrita por Paul Ernest, Brunhilde, como o "primeiro cumprimento ao trágico" do autor. "É o seu primeiro drama grego", diz Lukács.

Neste drama, ao contrário dos anteriores, Ernest "renuncia a toda beleza sensorial para penetrar até a profunda, não sen-

sorial, de seu último sentido; a renúncia a todo material para poder contemplar o puramente anímico das formas puras." (43)

Para Lukács, Ernest representa um renascimento da tragédia clássica. É a união de Sófocles e Shakespeare. Através da condensação do tempo, é um apelo ao eterno e grande modelo da dramaturgia que "busca a alma da forma, o Édipo de Sófocles". (44)

Brunhilde é um drama em que há também uma condensação interna, pois em nenhum lugar há um excesso de ornamentos. Há somente necessidade. Nela se encontram homens superiores e inferiores. Os superiores buscam o amor de seus iguais, é o amor que eleva. Os inferiores buscam o amor dos desiguais, o que rebaixa. Estes últimos são os homens dos pequenos instintos. A tragédia é um privilégio dos grandes homens, nela não há lugar para os fracos, "pois vã foi a tentativa democrática de abrir o reino dos céus aos pobres de alma". (45) Os democratas com a sua reivindicação de direito igual para todos rechaçam a tragédia.

A tragédia de Ernest mostra, para Lukács, que a grandeza quer a perfeição, os grandes homens são queimados na mesma pira. Vivem o limite, a morte, como destino. A tragédia é o eterno ciclo das ondas do mar: uma vez no topo para depois ir às profundezas e novamente ressurgir. "O homem que sabe seu destino chama este saber de culpa." (46) Mediante esta, o homem diz sim a tudo o que ocorreu. A sensação de que sua ação é sua culpa toma conta do grande homem e torna sua "culpa como limite en-

tre sua vida e o todo". (47) Daí a tragédia. Para os pequenos homens a culpa é sempre algo externo, pois os outros são os culpados. Suas vidas carecem de uma forma. Para os grandes homens a culpa é só destino. É o mistério destes dois elementos.

O mesmo se dava na visão de Aristóteles, pois a tragédia para ser bela tinha que ter grandeza e ordem. A grandeza consiste exatamente na característica do herói trágico. O belo é também ordem, equilíbrio das inclinações individuais. A virtude é o bem subjetivo que transparece nas ações. Por isso o herói é também um homem virtuoso. Isto nos faz pensar que deste ponto de vista os que são heróis não atingem virtude da mesma forma que os inferiores.

Ernest, entretanto, na sua tragédia consegue através de uma personagem unir por fios esta rígida dicotomia entre o baixo e o alto. Aqui difere de Aristóteles.

Lukács trata da relação entre história e tragédia. Para ele esta relação é um dos paradoxos mais profundos da forma dramática: na história as idéias estão presentes nos fatos. O ser histórico é puro, pois como é, exclui qualquer "a priori de um entendimento ordenado". (48) A intrincada trama da história existe como que a espera de que alguém pronuncie o sentido desde logo esboçado, mas que ninguém ousa dizê-lo. A história parece ser um símbolo profundo do destino, da sua causalidade, da sua tirania e arbitrariedade.

Por outro lado, a tragédia procura encontrar seu destino na história. Entretanto, existe uma diferença de necessidade entre as duas: a história é sempre, para Lukács, mais parecida com a vida; é exterior. A tragédia, ou a ação, brota do exterior. A história é, aqui, para Lukács, uma evolução de fatos que se determinam.

Entretanto, apesar da diferenciação feita por Lukács, a concepção histórica que aceita uma necessidade imanente não deixa de se aproximar da tragédia, como, por exemplo, para Marx e Hegel, no sentido que a liberdade está apenas no fato dos indivíduos poderem tomar parte do processo, mas como este último não segue leis individuais, mas coletivas e globais. O processo acaba no confronto entre o universal e o particular e na aniquilação do segundo. (49)

Os dramas de Paul Ernest estão marcados pela tentativa de unir o histórico e o trágico. São os dramas históricos. Neles os heróis não têm a mesma morte. Aqui, a "morte é a salvação do oprimido da impureza da realidade". (50) Na tragédia clássica a morte é a purificação, o herói não se salva, ele é sacrificado.

"A necessidade histórica (...) é a mais próxima da vida, mas a que também está mais distante dela." Porque a realização da idéia que é possível na história é só um pretexto para realização da história e a vida do homem é apenas um rodeio para a realização de metas mais superiores. Ou seja, para Lukács, pai-

ra uma ambigüidade sobre a história; ela é realização do inverso daquilo que se postula: quando se pensa uma idéia, ela realiza o seu sentido, quando se pensa o homem e sua vida, realiza-se metas superiores.

Para Lukács, as duas partes da necessidade histórica não podem ser conciliadas. Paul Ernest tentou unir Shakespeare com Sófocles. Lukács então censura Ernest:

"A forma é o juiz supremo da vida: a tragédia que se expressa na história não é completamente pura e não há técnica dramática que possa superar esta dissonância metafísica (...) A forma é a única relação pura das vivências mais puras (...)" (51)

O núcleo da obra de Ernest é a ética do poético. Ernest é um trágico apesar de ter abandonado o trágico e se precipitar para a vida. (52) Para Lukács,

"a forma é o juízo supremo da vida. O poder dar formas é uma força julgadora, algo ético, e em toda configuração está contido um juízo de valor. Todo tipo de doação de forma, toda forma de literatura é uma etapa na hierarquia das possibilidades da vida: a palavra que tudo decide sobre o homem e seu destino fica dito enquanto se determina que forma suporta suas manifestações de vida e que pontos culminantes exigem." (53) (O grifo é nosso)

Portanto, a forma é que pode amoldar as vivências. Na tragédia as vivências são puras porque é pura a forma. Ao contrário do que ocorre na história que se aproxima da vida.

Esta busca do essencial através do trágico, elemento necessário para atingir um estado de espírito superior, aparece nas reflexões que Lukács escrevia no seu próprio diário, a propósito de sua vida pessoal. Em 23 de novembro de 1911, questionava-se a respeito da alternativa de se suicidar.

"E quanto mais intensamente reflito sobre mim mesmo, tanto mais claramente percebo: só a morte é uma decisão; se eu possuísse uma verdadeira integridade intelectual, uma verdadeira pulsão para o conhecimento, então eu devia matar-me, desta maneira poderia impor a solução que o destino sempre me arrebatava, poderia alcançar a realidade inconcebível que por todas as partes me foi negada. (...)

.....

"Hei de permanecer sempre nesta indeterminação? Sim, se tivesse o 'pathos' necessário para a teologia negativa! Para realizar a estética da nostalgia pura, (...)." (54)

Lukács diz que o que o impede de matar-se é a sua fome de realidade e de substância. Foi também sua ética que o impediu de seguir aquilo que seus instintos indicavam. A nostalgia pura de Lukács se refere certamente ao sentimento que toda a burguesia, no início do século, passou a sentir. Nas anotações do dia 30 de novembro de 1911, diz Lukács que sua ética da pureza acabava por identificar a diferença entre "o mundo exterior claramente observado" e "realidade efetivamente vivida" (55). Diz que a obra Brunhilde de Paul Ernest representa "a tragédia do destino da burguesia desenraigada", e a nostalgia de Weber é carente de conteúdo.

A nostalgia marca toda obra de Lukács neste período. As

vezes fica quase impossível separa a filosofia de Lukács de seu estado de espírito. Ele próprio diz em anotações do seu diário de 20 de maio de 1910:

"O ensaio sobre Philippe está amadurecendo de uma maneira estranha. Parece que será um genuíno ensaio sobre Irma. A expressão do estado de ânimo no momento do envio da carta, do par de dias precedentes e seguintes. E também dos presentes: George, Beer-Hoffmann, Kierkegaard, Philippe. Posto que a correlação de Irma com os outros é muito mais vaga. Novalis: o estado de espírito do encontro; Kassner: Florença e Ravena; Storm: cartas de Nagybánya. Todavia mais longe; Sterne: a vacuidade, os estados de espírito "frios" do inverno seguinte a ruptura; Ernest: as horas de resignação e ajuste de contas." (56)

Até que ponto a tragédia está relacionada com estes estados não podemos dizer. No dia 29 de maio, Lukács falando da experiência de vida que teve através de Irma e Léo Popper, opondo esta experiência à experiência "a-sensual, assexual e racional" como intelectual, acaba por concluir que tudo desemboca na diferença entre a vida e a vida. A primeira, poética; a segunda, empírica.

"A vida apaga tudo? O tempo, a evolução, os momentos se combinam e mantêm unidos seres humanos que estão empiricamente destinados uns aos outros (descartando o que tem para descartar). A vida não 'descarta' nunca nada. Está fora do espaço e do tempo. Não há esquecimento, perdão, não há estados de espírito. O essencial entra em contato com o essencial." (57)

Ainda questiona Lukács se o conhecimento do mundo tem um lado mais profundo que o trágico-dramático. Contudo, é exata-

mente esta diferenciação entre a vida poetizada e a vida empírica que utiliza na análise do ensaio de Kierkegaard e Regina Olsen.

Kierkegaard havia prometido casamento à filha de dezoito anos do conselheiro do Estado de Olsen em 1840. Um ano após, Kierkegaard anula o compromisso, tomando uma vida extravagante e, segundo Lukács, tornando-se motivo de pilhéria. Seus escritos encontraram admiradores, mas foram odiados pela grande maioria das pessoas na época por serem 'imorais' e 'frívolos'.

Regina Olsen, então se casa com um antigo admirador seu e Kierkegaard poetiza sua relação com ela. Ao desfazer o compromisso ele disse que não a amava, já era velho demais para ela. Entretanto, no entendimento de Lukács, Kierkegaard a amava, porque quando ela se casou, ele alegou não haver marido mais fiel que ele próprio.

É neste gesto de Kierkegaard que Lukács encontra a expressão trágica daquele que deseja viver uma "paixão", mas não consegue, ou não quer devido a uma fidelidade ainda maior. A violência neste caso é contra si próprio, que se obriga por um valor ético superior a controlar suas paixões.

O mesmo fez Lukács em relação ao seu próprio suicídio. A ética controlou suas paixões, seu impulso para a morte e o desespero. A sua dúvida não permitiu que ele vivesse a tragédia na vida empírica.

Kierkegaard, como já dissemos, substituiu a ética pela fé. A ascese foi a saída para a vida do antigo sedutor. Ou uma vida ou outra.

"A única diferença essencial entre [a] vida e vida consiste em que ou seja absoluta ou meramente relativa; em que os opostos excludentes estejam separados por linhas claras ou não estejam. Esta é a diferença entre os problemas vitais que se colocam na forma 'ou um ou outro'; ou a expressão real (...) 'tanto um quanto outro'." (58)
(o grifo é nosso)

Esta é a forma radical da filosofia de Kierkegaard. Separar os caminhos, evitando qualquer forma de mediação ou compromisso. Os grandes problemas são sempre face às alternativas diante das quais temos que decidir. A decisão sempre tem suas conseqüências. A opção gera o conflito. No caso de Kierkegaard e Lukács, resulta nas situações trágicas.

Lukács como Kierkegaard poetizou sua relação com Irma Seidler. A opção pelo puro, pelo absoluto resulta como no herói trágico na situação trágica ou na visão trágica do mundo. Daí a violência. O heroísmo de Kierkegaard, para Lukács, consistiu em dar formas à vida. Em uma passagem, que lembra Dilthey, diz Lukács:

"Aqui se separa com clareza tragicamente definitiva a poesia da vida. A psicologia da poesia é sempre unívoca, inequívoca (...). Na vida não existe univocidade, porque nela não existe nenhuma psicologia ad hoc(...)" (59)

A sinceridade de Kierkegaard foi escolher o caminho que

percorreu até o fim; e sua tragédia foi querer viver o que não pode. A sua vida foi como a idéia de Napoleão vencer os russos. Entrou no deserto vendo a aparência da vitória. O deserto, no fundo, o devorou.

Em um texto intitulado "Da Pobreza de Espírito", Lukács narra um episódio trágico: um homem foi incapaz de prever e impedir o suicídio da mulher que ama. O desespero metafísico e místico, entretanto, leva-o ao suicídio. Da mesma forma, em 1911, sua companheira Irma Seidler havia se suicidado. Lukács procura neste texto mostrar a saída para o reino do essencial. A salvação é através da Bondade que é a pobreza de espírito. Influenciado por mestre Eckart (Beati pauperis spiritu), Lukács busca a "premissa, o negativo, o caminho para sair do mau infinito."
(60)

Em síntese, a tragédia, o trágico, a salvação mística ou heróica são os elementos da filosofia do jovem Lukács. De 1907 a 1923, Lukács vive um período de muitas influências, de muita discussão e muita luta por afirmação pessoal como intelectual. Suas idéias mais fortes são as mais radicais, mais profundas e violentas. A sua filosofia se confunde com sua própria vida, assim como ele falou a respeito de Novalis.

Aristóteles, Platão, Kant, Kierkegaard, Dilthey, Simmel, Weber, Shopenhauer, o romantismo e toda a literatura dramática foram os componentes de sua concepção de mundo.

Lukács herdou uma tradição filosófica e intelectual tão grande, que não podemos nos contentar em ver e aceitar que tudo isto foi abandonado e convertido em marxismo. Sua herança trágica é muito mais rica que aquilo que o marxismo tinha produzido até então.

Ainda que vinculada à literatura, a filosofia de Lukács tratou da violência. No ensaio procurou a forma, na tragédia enquanto gênero dramático, procurou as representações para a vida.

Sua filosofia carecia de uma sistematização, seu estilo não o permitiria. Fazia parte dele próprio não ser sistemático. Lukács foi, neste período, um amante das formas.

NOTAS DA PRIMEIRA PARTE

Capítulo I

1. LUKÁCS, G. La Teoria de La Novela. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975. Vol. I, p. 282-83.
2. GADAMER, Hans-Georg. Verdade y Metodo: fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Espanha, Sígueme, 1977, p. 96.
3. Ibidem, p. 101-2.
4. Ibidem, p. 102.
5. Ibidem, p. 98.
6. Ibidem, p. 103.
7. Ibidem, p. 104.
8. Ibidem, p. 239.
9. Ibidem, p. 244.
10. Ibidem, p. 254.
11. Ibidem, p. 254-55.
12. Ibidem, p. 278.
13. Ibidem, p. 279.
14. Ibidem, p. 286.
15. LUKÁCS, G. História do desenvolvimento do drama moderno. In: Lukács: Sociologia. São Paulo, Ática, 1981, p. 174.
16. YVARS, J. F. Del Alma a las formas. Los años de aprendizaje de György Lukács. In: LUKÁCS, G. Diários de 1910-1911. Barcelona, Península, 1985, p. 20.
17. DILTHEY, Wilhelm. Vida e Poesia. (Das Erlebnis und die Dichtung). Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Economica, p. 128.
18. LUKÁCS, G. História do desenvolvimento do drama moderno. In: LUKÁCS: Sociologia. São Paulo, Ática, 1981, p. 175.

19. Ibidem, p. 174.
20. Ibidem, p. 175.
21. Ibidem, p. 176.
22. KANT, I. Crítica del Juicio. Trad. Manuel Garcia Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 265-6.
23. LUKÁCS, G. Correspondence de jeunesse 1908-1917. Paris, Maspero, 1981, p. 55.
24. Idem. El Alma y Las Formas. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975, Vol. I, p. 45-6.
25. Ibidem, p. 47.

Capítulo II

1. BLECKWENN, Helga. Essay. In: Krywalsky, Dieter, (org.). Handlexikon zur Lietraturwiesenschaft. München, Eliverwirth, 1976, p. 121-22.
2. ROCHLITZ, Rainer. Lukács et Benjamin: De la philosophie comme critique littéraire. In: Revue d'Esthethique. Toulouse. Privat (1):41-59. 1981.
3. BLECKWENN, Helga. op. cit., p. 124.
4. LUKÁCS, G. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975, vol. I, p. 32.
5. ROCHLITZ, Rainer. op. cit., p. 42.
6. Ibidem, p. 42.
7. Ibidem, p. 43.
8. DILTNEY, W. op. cit. , p. 31.
9. LUKÁCS, G. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975, vol. I, p. 73.
10. Ibidem, p. 24.
11. Ibidem, p. 25.
12. Ibidem, p. 25.
13. Ibidem, p. 30.

14. Ibidem, p. 32.
15. Ibidem, p. 33.
16. Ibidem, p. 33.
17. Ibidem, p. 36.
18. Ibidem, p. 39.
19. ARISTÓTELES. Poética. 1. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1973, (Col. "Os Pensadores"). Cap. III.
20. Ibidem, cap. VI.
21. PETERS, F. E. Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico. 2. ed. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian. 1983, p. 12.
22. PLATÃO. Sofista. 1. ed. São Paulo, Abril, 1973, p.150-2.
23. Idem. A República. Trad. Eduardo Menezes. São Paulo, Hermes, s/d, p. 242-45.
24. Idem. Sofista. 1. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 154-5.
25. ARISTÓTELES. op. cit., p. 451.
26. Ibidem, p. 454.
27. HAUSER, Arnold. História Social da Literatura e da Arte. São Paulo, Mestre Jou, s/d. Vol. I, p. 133.
28. Ibidem, p. 136.
29. LUKÁCS; G. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975. Vol. I, p. 263.
30. DILTNEY, W. Vida y Poesia. (Das Erlebnis und die Dichtung). Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, p. 55.
31. LUKÁCS, G. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975. Vol. I, p. 91.
32. Ibidem, p. 96.
33. Ibidem, p. 179.
34. Ibidem, p. 184-85.
35. Ibidem, p. 228.
36. Ibidem, p. 243.

37. Ibidem, p. 257-8.
38. Ibidem, p. 258.
39. Ibidem, p. 248.
40. Ibidem, p. 248.
41. Ibidem, p. 249.
42. Ibidem, p. 252.
43. Ibidem, p. 259.
44. Ibidem, p. 259.
45. Ibidem, p. 272.
46. Ibidem, p. 261.
47. Ibidem, p. 262.
48. Ibidem, p. 264.
49. Ver análise de MATA, Roberto. Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis, Vozes, 1981, p. 46-7 e SAVATER, Fernando. La tarea del héroe. Madrid, Taurus, 1983, cap. III.
50. LUKÁCS, G. El Almas y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975. Vol. I, p. 268.
51. Ibidem, p. 271.
52. Ibidem, p. 272-3.
53. Ibidem, p. 272.
54. Idem. Diário de 1910-11. Barcelona, Península, 1985, p. 116.
55. Ibidem, p. 120.
56. Ibidem, p. 84.
57. Ibidem, p. 89.
58. Idem. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975. Vol. I, p. 61.
59. Ibidem, p. 73.
60. LÖWY, Michel. Para uma Sociologia dos intelectuais revolucionários: evolução política de Lukács (1909-1929). São Paulo, LECH, 1970. p. 109.

SEGUNDA PARTE

I - A VIOLÊNCIA COMO COLAPSO DO MUNDO OBJETIVO

Esta segunda concepção da violência está associada com a idéia de decadência da sociedade burguesa e com o sentimento de nostalgia.

Como já dissemos, interpretamos a reflexão filosófica de Lukács sobre a literatura como nada mais do que o conteúdo, o material utilizado para uma reflexão mais geral sobre a cultura de seu tempo.

Esta reflexão pode ser percebida no ensaio de Lukács sobre Theodor Storm em "Alma e as Formas". Entre o Espírito Burguês e l'art pour l'art, não existe nada mais de contraditório.

A vida burguesa, a natureza burguesa, a ordem burguesa, o espírito burguês, enfim, é uma luta contra os instintos vitais. Ela é uma máscara. Ela é a consumação da vida mesma. A configuração burguesa da vida, o rebaixamento da conduta à medida do estritamente burguês, não é mais que um meio de aproximação à perfeição ou a nostalgia desta, expressa pela obra

de arte.

O burguês luta contra os instintos vitais. A vida burguesa é uma máscara. É a consumação. "O caráter burguês é um castigo que empurra o trabalho duradouro ao negador da vida." (1) Por trás da máscara está a dor de uma vida fracassada. O valor da vida burguesa não está nela mesma, mas só naquilo que ela produziu. Em outras palavras, só aquilo que é resultado da profissão tem valor. Por trás da máscara se esconde a "mais própria e anárquica preocupação com o Eu". (2) Para

"o verdadeiro burguês sua profissão burguesa não é uma ocupação, mas forma de vida, algo que, por assim dizer, determinava, com independência o conteúdo, o tempo, o ritmo, o contorno, em uma palavra, o estilo de vida." (3)

A profissão burguesa é interação de formas de vidas e vi-
vências típicas que penetra profundamente toda criação, diz Lukács. Esta profissão é antes de tudo

"o primado da ética, que a vida esteja dominada pelo que se repete sistematicamente, regularmente, pelo que sempre retoma de acordo com o dever, pelo que se tem que fazer sem levar em conta o prazer ou desprazer." (4)

É a vida contrária à genialidade alimentada de sensações. É a vida entregue à "solidão egocêntrica". É entrega independente dos outros, é isolamento. A ética impõe o sentimento de comunidade, este sentimento de valorização do trabalho. A criação genial é vista como irracionalidade e a vida burguesa o-

põe-se à vida baseada no talento voltada para o interior, que constrói uma solidez interior. Ela tem medo da vida interior porque nesta, o trabalho é sempre inseguro e seus vãos podem produzir as piores depressões dos nervos e do espírito. Na vida interior "a obra é meta e o sentido da vida".

A vida burguesa é a da exterioridade. Ela descola a relação vida e trabalho. Traz a segurança e o centro de gravidade passa para o terreno ético, diz Lukács. Entretanto o trabalho só aborrece parte da vida.

Para Storm, o trabalho era uma questão de higiene mental, isto é, o trabalho profano. Para ele era impossível que um homem se dedicasse somente a um trabalho que exige fantasia e sensibilidade, como a poesia ou a literatura em geral. Por isso, Storm era juiz e só determinadas horas se punha a escrever. Storm, segundo Lukács, está longe da tragédia. Esta só "existe onde deixa de ter sentido distinguir entre o doce e o amargo, entre a saúde e a doença, entre o perigo e a salvação, entre a morte e a vida".

Lukács quer salientar o fato de que a vida burguesa só permite a harmonia, a estabilidade, a rotina. Não se pode perder-se, é necessário manter as referências cotidianas, os pontos de apoio. O delírio não é permitido.

Storm se definia como um homem não problemático que, mesmo após a morte de sua mulher, consegue continuar vivendo.

"Era sensível e sensitivo, as menores ocasiões externas o comoviam profundamente, mas sua sensibilidade não pode influir nas linhas retas de sua conduta." (5)

Storm, como outros escritores do realismo alemão (Mörike, Keller, Klaus Groth e Fontane), segundo Lukács, desenvolveu a estética do artesanato cuja meta é a "consciência do trabalho honrado e aplicado".

"A perfeição do trabalho é só um símbolo, só o caminho mais seguro e mais querido para aproveitar as possibilidades da vida; o símbolo de que se alcançou o ideal de vida burguês, a consciência do trabalho bem feito." (6)

Storm não contempla a vida como um jogo de casualidades imprevisíveis. Sua concepção é a de um encadeamento casual de circunstâncias casuais.

A arte dos poetas está relacionada com a "psicologia" que na época dominava.

"A poesia está determinada pelas correntes da época mais internamente que qualquer outra arte e também a circunstância de que aqui podia brotar algo que recorda a arte antiga (...) tem seus fundamentos na psicologia da época." (7)

A Alemanha, de fato, demorou - segundo Lukács - para desenvolver novas formas de sociedade. Nas cidades da periferia havia ainda aquela antiga burguesia, no seio da qual haviam nascido os poetas. "Neles as impressões históricas se converteram em sentimentos vitais, em fatores eficazes da vida; que a pá-

tria (...), a procedência genealógica, a classe eram sua vivência-determinante." (8)

Lukács vê em Storm algo do qual ele próprio faz parte, ao menos espiritualmente. O pai de Lukács, Jozsef Löwinger, foi, primeiro, presidente do Banco Anglo-Austriaco de Budapest, e, em segundo, do Banco de Crédito da Hungria, recebendo em 1899 o título de nobre tornando-se "von Lukács". Entretanto, a burguesia húngara mais do que atração para o alto tinha medo "de baixo", das "classes perigosas", o que a tornava extremamente conservadora. Além disso, como Michel Löwy bem identificou, na Hungria articula-se o desenvolvimento capitalista com estruturas ainda semifeudais, nas quais não existe uma burguesia revolucionária. Os intelectuais que aspiravam uma mudança radical das condições sociais, se vêem frustrados, pois não havia também um proletariado suficientemente desenvolvido que permitisse de imediato a revolução.

"Até 1917 quanto mais radicalmente opostos estavam estes pensadores, escritores, filósofos etc., ao status quo feudal e burguês, mais o seu isolamento e impotência diante da estabilidade do sistema conduziu a um sentimento de desespero, a uma visão trágica do mundo." (9)

Daí que a decadência da burguesia ou a sua impossibilidade de exaltação produzindo condições ideais para o desenvolvimento capitalista, encaixa muito bem na percepção do jovem Lukács, isto é, seja na Hungria ou na Alemanha, mesmo que por situações históricas um pouco diversas, a intelectualidade radical compartilhava de sentimentos de frustração semelhantes.

Lukács vê em Storm um representante da decadente antiga burguesia alemã. Os acontecimentos abalam somente o indivíduo nunca a totalidade, o resto da vida segue seu curso normal.

(...) seu gesto mais viril consiste em ver como algo desaparece, a vida, a felicidade ou a harmonia, e apesar disso permanecer forte e contemplar tudo isso com os olhos escurecidos pelas lágrimas reprimidas.." (10)

Até mesmo as paisagens descritas por Storm, revelam para Lukács, o estilo de vida e a visão de mundo burguesa. Tudo é tranqüilo e cinza. Os homens parecem ter o mesmo destino. "Cada destino parece ser o mesmo porque os homens são muito taciturnos e seus gestos vitais os aparecem muito profundamente." (11)

Tudo que provoca perguntas, questionamentos aos homens vem de fora, é algo exterior. Da mesma forma é o seu destino. O destino, como diz Lukács, pode destruí-los, mas não quebrá-los.

Aqui podemos comparar as duas expressões com a idéia da tragédia antiga. Na tragédia o destino é inexorável, mas quem toma a atitude, quem tem o conflito moral é o indivíduo, o herói. O herói trágico, devido aos seus conflitos internos, é quebrado pelo destino, porque este conflito implica em aceitar primeiro o valor, a lei dos Deuses para que no sacrifício, na ação trágica, o conflito interno estilhace as entranhas do herói. No homem burguês não há conflito interno. O destino, os valores são impostos exteriormente. A interioridade é anulada de certa forma. Por isso Lukács disse que em Storm não há al-

ternativa senão a resignação. "A vida de Storm é a vida cotidiana, sua poesia(...) [é], a poesia da sagrada cotidianeidade." (12)

O destino fica reduzido a relações sociais (exterioridades), pensamentos humanos, acordos, preconceitos, costumes, e mandamentos morais. Não existem lutas de poderes contraditórios dentro da alma humana. Só uma situação externa põe para o homem uma encruzilhada. A ética se torna uma função vital, tão natural como respirar. Uma ação não ética é impossível. Só que esta é baseada no imperativo categórico, na consciência do dever que dá segurança à vida.

O estado de espírito é a decadência.

As formas de Storm, para Lukács, são a lírica e a poesia curta. Esta última se assemelha ao escrito científico. É uma soma de episódios da vida humana, mas são restritos, não conseguem abarcar o todo, porque não são simbólicos. Só existem fatos, acontecimentos externos. É a decadência do mundo interior e do mundo; a incapacidade do homem moderno produzir algo de significativo, de essencial. A análise de Lukács revela uma segunda concepção da violência: o sentimento de desagregação do mundo.

Tal aspecto fica expresso com toda a clareza no seu livro "Teoria do Romance".

Para mostrar o que significou esta desagregação, Lukács contrapõe o mundo da Antigüidade Clássica (a Grécia Antiga) ao mundo moderno do capitalismo desenvolvido, do individualismo e da solidão. O mundo moderno é um mundo de fragmentação, no qual não existe mais o cosmos grego. Daí que a nostalgia presente nos ensaios de "Almas e as Formas" (1911) pode ser ao mesmo tempo nostalgia ou do tempo em que o capitalismo era nascente, que no início do século iria deflagrar no expressionismo sua apologia seja "ingênua" ou mesmo facista como foi na Itália, ou do mundo antigo como se expressará em "Teoria do Romance" (1915).

"Teoria do Romance" é o livro da guerra, pois foi escrito durante sua realização. Por isso, é expressão da violência. tentativa de compreensão do mundo marcado pela violência que permaneceu inacabado.

O livro que Lukács pretendia escrever era sobre o escritor F. M. Dostoiévski. Embora não faça referência quase nunca a este livro como um livro sobre Dostoiévski - este fato foi apontado por Ferenc Fêhr (13) e também aparece em uma carta escrita a Paul Ernest em março de 1915. Nesta Carta Lukács diz:

"Finalmente comecei um novo livro sobre Dostoiévski (deixei a estética de lado; por enquanto). O livro terá muito mais que simplesmente Dostoiévski: a maior parte de minha ética [Metafísica] e minha filosofia da história." (14)

A confirmação do livro sobre Dostoiévski pode ser indicada também através de um esboço feito por Lukács e decifrado por

Agnes Heller e Ferenc F  hr e apontado também por Michel L  wy. Este esboço fala de temas como:   tica, filosofia da história, terrorismo, socialismo, tragédia, epopéia, romance, teoria política e religião.

Sobre a opinião de Lukács sobre o livro, sabemos pelo prefácio de "Teoria do Romance" de 1962, que Lukács o condenou por reunir uma   tica de esquerda e uma epistemologia de direita e, também, por considerar que se alguém utiliz  -lo como orienta  o não fará mais do que se perder. Segundo Lukács, seu livro serve apenas como uma "pr  -história das principais ideologias dos anos vinte e trinta". (14)

Em um artigo de 1966, "Methodischen Zweifel", disse Lukács:

"Durante o primeiro ano da Guerra Mundial, escrevi a "Teoria do Romance". O que foi então apresentado havia sido concebido como uma introdu  o a uma apresenta  o histórico-filosófica da obra poética de Dostoiévski. Como fui convocado para o serviço militar em 1915, tive que interromper este trabalho. Nunca mais foi retomado." (16)

Entre outros comentadores de Lukács, em particular deste livro, está Frederic Jameson. No seu livro, "O Marxismo e as Formas", cita uma opinião de Adorno sobre este livro de Lukács. Para Adorno, Lukács pessoalmente está acima de qualquer suspeita, porém seu quadro conceitual é sufocante e sacrifica o intelecto. Susan Sontag, em "Contra a Interpreta  o", diz que Lukács tem muitos pontos positivos, principalmente em suas obras: "História do Desenvolvimento do Drama Moderno", "A Alma

e as Formas" e "Teoria do Romance". Quanto ao que Lukács escreveu após 1923, principalmente devido ao fato que não se pode discutir o marxismo devido à Guerra Fria, devemos ser tolerantes. Sontag vê no Lukács da juventude, assim como Rainer Rochlitz de certa forma, o germe de Walter Benjamin. Este último revela, segundo ela, o que poderia ter sido Lukács como crítico, caso tivesse seguido o caminho de seus primeiros escritos. (17)

Wolfgang Leo Maar, em sua tese de mestrado sobre o pensamento de Lukács "O Coração e as Almas", prefere ver em "A Teoria do Romance" de Lukács as origens de uma noção do político. Diz que "A Teoria do Romance" é "política da convenção, da objetivação, da alienação". (18) Viu como Lukács seguiu Dilthey a partir de sua Filosofia da Vida e seu livro sobre Hegel e Weber com a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (1905), e se posicionou face ao seu mundo e às filosofias anteriores. (19) Diz também que em "A Teoria do Romance" já existe uma crítica da alienação no momento que Lukács, se referindo ao romance de diversão, fala da "segunda natureza": "a das relações sociais". (20)

Nelson Brissac Peixoto, em seu livro "A sedução da barbárie: o marxismo na modernidade", interpreta que Lukács é da opinião que o romance não consegue "ser experiência do conhecimento". (21) O autor se baseia na idéia que Lukács ao criticar, na sua tipologia, os romances "do idealismo abstrato" e o "romance da desilusão", bem como as tentativas de síntese desses

dois tipos, descarta a literatura como a possibilidade de conhecimento do mundo. Para sustentar seus argumentos, Brissac critica Goldman por ter defendido a tese que o romance seria apontado como princípio do conhecimento e da ação do mundo moderno.

Nós, entretanto, achamos que Goldman está correto na medida em que Lukács, em suas obras posteriores, desenvolverá a idéia de que a literatura é algo essencial para a própria vida humana, como diz na seguinte passagem:

(...) nas grandes obras de arte, os homens revivem o presente e o passado da humanidade, as perspectivas de seu desenvolvimento futuro, mas os revivem não como fatos exteriores, cujo conhecimento pode ser mais ou menos importantes, e sim como algo essencial para a própria vida, como momento importante para a própria existência individual." (22)

E também a arte, na qual se inclui a literatura, se revela como autoconsciência da humanidade.

"O reflexo estético cria, por um lado, reproduções da realidade nas quais o ser em-si da objetividade é transformado em ser para-nós do mundo representado na individualidade da obra de arte, por outro lado, na eficácia exercida por tais obras, desperta e se eleva a autoconsciência humana; quando o sujeito receptivo experimenta - da maneira acima referida - uma tal realidade em si, nasce nele um sujeito, uma autoconsciência, (...)." (23)

Além disso, como apontou Wolfgang Leo Maar, Lukács substituirá a sua "Teoria do Romance" por uma teoria da literatura

ou, como aparece acima, uma teoria estética desenvolvida, aí então com categorias marxistas.

A própria noção do Romance como processo se aproxima da idéia hegeliana do processo da autoconsciência na "Fenomenologia do Espírito".

"O processo, que é a forma interna do romance, é o caminho do indivíduo problemático até si mesmo, o caminho que vai desde a obscura prisão na realidade simplesmente existente heterogênea em si, sem sentido para o indivíduo, até o autoconhecimento claro." (24)

Se o romance produz autoconhecimento no processo de elaboração das vivências do personagem, ele só pode produzir efeito semelhante no leitor.

Portanto, "A Teoria do Romance" aparece como um livro sobre Dostoiévski, sendo expressão da barbárie e violência de um mundo em guerra. É um livro que contém uma filosofia da história e uma ética certamente.

A Filosofia da História de "Teoria do Romance" é a de Fichte. Fichte aponta na sua obra "Os caracteres da Idade Contemporânea" que o suposto plano do universo tem como primeira pedra; que o "fim da vida da Humanidade sobre a terra é o de organizar nesta vida todas as relações humanas com liberdade segundo a razão". (25)

Na sua filosofia da história, Fichte fala das cinco épo-

cas fundamentais da vida terrena: "o estado de inocência da espécie humana", "o estado do pecado inicial", "o estado da pecaminosidade consumada", "o estado da justificação incipiente" e o "estado da acabada justificação e salvação".

O primeiro estado, o próprio nome está dizendo, é o predomínio da vida instintiva, animal, voltada apenas para a satisfação das necessidades animais da vida. O segundo, é aquele onde uma força externa de coação impõe uma fé cega e racional, assim como uma obediência incondicional. O terceiro, que é o período em que Fichte dizia se encontrar, assim como todas as pessoas de seu tempo, é o motivo da análise de todo o livro. É o período iluminista, de contestação de todas as verdades, não há direções exatas para as coisas que queremos. A afirmação total da razão é a valorização da verdade. Mas este princípio já forma o quarto estado. A ciência racional se solidifica com a afirmação da verdade. Este estado Fichte chama de "estado da justificação incipiente". E por fim, o quinto estado: "da acabada justificação e salvação". (26) Aqui é construída a humanidade segundo a imagem da razão.

A época em que vive Fichte é a época que Luckács também define estar vivendo. A época da pecaminosidade consumada (*die vorlendete Sündhaftigkeit*) é uma época entre duas épocas, sendo o ponto de união entre as duas épocas anteriores de obscuridade e das posteriores de claridade, unindo ainda o mundo da coação e da liberdade, entretanto, sem pertencer a nenhum dos dois.

Esta Idade da libertação é feita através de um instrumento, ou seja, o conceito. Ele que se opõe ao instinto e à autoridade das épocas anteriores, diz Fichte. Enquanto na idade anterior, que certamente coincide com o período medieval europeu, a Igreja dominava exigindo a fé e a obediência, o princípio desta nova época da libertação é "não admitir como existente e obrigatório absolutamente nada mais que aquilo que se compreende e concebe claramente". (27)

Para Fichte, a terceira época se liberta do instinto racional, mas como não coloca em seu lugar nenhuma outra forma de razão, só resta a vida do indivíduo e o que com ela se relaciona e a ela se refere.

A terceira idade é também a idade da experiência, tomada como a única fonte de conhecimento. A mera experiência, como explica Fichte, deve ser distinguida do conceito a priori, isto é, aquilo pelo qual se pergunta, que é capaz de orientar a experiência. Na sua época as pessoas negavam-se a reconhecer o a priori como um elemento fundamental para o conhecimento. Mesmo um touro que pasta, passa por cima das ervas que não o interessam, escolhendo para comer somente aquelas que para ele são boas. Se nós tivéssemos que atribuir a ele um tipo de conhecimento, diz Fichte, diríamos que ele sabe a priori quais são as ervas boas e quais não são. O homem da terceira época insiste em experimentar tudo.

"Se em tal idade o abrissem as idéias a cer-

ca de um mundo superior e de sua ordem, compreenderia facilmente que estas não se acham fundadas em nenhuma experiência, pois está acima de toda experiência." (28)

Sobre a educação, Fichte comenta que estas idéias se ensinavam na escola para os jovens da classe baixa que não têm possibilidade de ver o mundo e para que eles as aprendam para sua vida prática futura. (29)

Quanto ao Estado e sua constituição, a época atual constrói, para o governo dos povos, "constituições políticas sobre abstrações cheias de ar e vazias de conteúdo", governa com frases retumbantes, baseando-se na crítica do passado e de sua nulidade.

Moralmente esta época é um impulso pessoal natural. E conseqüentemente, a religião será apenas para recordar-nos que devemos gozar a vida moderadamente para que isto se prolongue por longo tempo. Deus cuidaria apenas de nosso bem-estar. Esta deve ser também a razão da manutenção da própria religião, pois frearia também a plebe em suas pretensões.

Fichte aponta que, se existe esta maneira de pensar dos homens nesta época, isto se deve ao que eles são, e, para pensar de outra forma, primeiro teriam que se tornar distintos. (30)

A referência de Lukács a esta época, no seu livro sobre

Dostoiévski, se dirige exatamente para mostrar que este é o mundo em que surgiu o romance e é também o próprio mundo de Lukács, uma vez que no final do século XIX vivia-se a forte influência do positivismo, na França por exemplo. Na arte, o naturalismo e, mais tarde, o primeiro expressionismo se aproximam da concepção positivista na medida em que a tecnologia é identificada como fruto da experiência científica e como resultado dela. A influência romântica em Lukács se opõe a este naturalismo e ao positivismo.

"O romance é a forma da época da pecaminosidade consumada, segundo a palavra de Fichte, e tem que seguir sendo forma dominante enquanto o mundo siga sob o domínio desta constelação." (31)

Esta filosofia da história, para Lukács, está, como podemos observar, bem articulada com a sua história da literatura, breve, mas existente em "Teoria do Romance". Estes elementos, Lukács desenvolve primeiro para explicar a passagem das formas antigas para as modernas e, depois, para mostrar sua tipologia do romance que também é história.

Podemos dizer que esta filosofia da história mostra a fase em que se encontra o surgimento do romance.

O primeiro ensaio de "Teoria do Romance" é ao mesmo tempo uma exposição da fase histórica em que se encontra o homem no momento do aparecimento do romance que se opõe à antiguidade clássica por ser um mundo aberto. Vejamos como Lukács apresenta esta questão.

Lukács descreve o mundo grego como o mundo da totalidade fechada. A filosofia tem como tarefa desenhar um mapa ou determinar a forma que corresponde àquelas que surgem da interioridade. (32) A tarefa da filosofia não é tão importante, uma vez que ela é como uma forma de vida, doadora de conteúdo da poesia. A filosofia surge com importância onde existe o desligamento entre o interno e o externo, onde se aponta a diversidade entre o eu e o mundo, e onde aparece a incongruência entre alma e ação. (33)

No mundo grego não há intimidade, porque não existe um "fora". A alma não sabe que pode perder-se e depois ter que reencontrar-se. A alma não conhece nenhum abismo em si mesma. A ação é uma simples roupa da alma determinada pela divindade. Em outras palavras, no mundo grego, segundo Lukács, não há uma separação do espírito, em termos hegelianos, entre subjetividade e objetividade. Este ainda não se desdobrou, não se rompeu. "Ser e destino, aventura e consumação, vida e essência são, então, conceitos idênticos." (34)

O homem grego, segundo Lukács, não conhece perguntas, só respostas, só soluções, mas sem enigmas e caos, somente formas. Neles a "filosofia da história se confunde com a estética, a psicologia e a metafísica se atribui às suas formas uma relação com a nossa época. Para Lukács a topografia transcendental das formas não tem nada a ver com a da sociedade moderna do início do século XX. O fato dos gregos terem respostas está relacionado com as suas vivências estruturais. O sentido é da-

do já previamente pela própria existência nesta sociedade fechada. O erro não tem o mesmo caráter atual. Para eles "o saber é só o levantar dos véus que turvaram a realidade, criar é reproduzir essências eternas e visíveis, virtude é conhecimento pleno dos caminhos (...)". (35)

Os gregos viviam em um mundo homogêneo, onde não existia a separação entre o homem e o mundo, ou entre o eu e o tu. O homem era considerado substância em relação a outras substâncias, de modo que as relações entre os homens são também substâncias. O dever era uma questão pedagógica, não havia abismos diante do homem grego.

O mundo grego era arredondado, um círculo fechado que foi rasgado pelo homem moderno. O fechamento do mundo antigo era sua própria essência transcendental. Essa ruptura foi produzida historicamente, deu-se violentamente, desde a invasão dos Macedônicos, produzindo as formas do pensamento individualista antigo, como o estoicismo (36). Lukács não fala explicitamente disto, mas a separação entre o homem e o mundo que produziu a subjetividade moderna, só se concretizou com o individualismo moderno (37).

Para Lukács, o homem moderno inventou, ainda, a produtividade do espírito. As bases da racionalidade moderna repousa sobre isso. É a razão iluminada que produz seus próprios pensamentos e dá fundamento à própria existência. Abrimos ainda os abismos, ao contrário do mesmo grego, o dualismo moderno se-

parou conhecimento e ação, alma e figura, o eu e o mundo. O mundo tornou-se para nós infinitamente grande. Daí o porquê da nostalgia que Lukács tem do mundo grego: a antiga totalidade foi destruída.

"Nosso mundo se fez infinitamente grande, e em cada ângulo mais rico em dádivas e perigos que o grego, mas essa riqueza levanta o sentido portador e positivo de sua vida, a totalidade. Totalidade como prius configurados de todo fenômeno individual; significa que pode ser perfeito e consumado, algo conclusivo, fechado; perfeito porque tudo aparece nele e nada remete a uma exterioridade superior; consumado porque tudo nele amadurece para a própria perfeição e ao alcançar-se a si mesmo, se submete ao vínculo. A totalidade do ser não é mais possível a não ser onde tudo é homogêneo antes que seja abraçado pelas formas; onde as formas não são constrição, mas consciência, aparição de tudo que dormia, como nostalgia obscura no interior do destinado à forma, onde saber é a virtude e a virtude é felicidade, onde a formosura faz visível o sentido do mundo." (38)

No mundo grego, o metafísico absorveu o estético. Não existe uma verdadeira contraposição entre a história e a filosofia da história. Sua história é um conjunto de estados que correspondem às formas a priori. Seu desenvolvimento cultural é uma filosofia da história.

Assim que as grandes formas paradigmáticas que vão de Homero a Platão são definidas por Lukács como: a épica, a tragédia e a filosofia.

A épica responde a pergunta de como pode-se fazer essencial a vida. A tragédia respondeu a pergunta de como pode se

fazer viva a essência. A essência pura produz a vida no destino do herói trágico. Ela permite alcançar a plenitude da vida. Ela não alcança contudo a vida comum, porque só os grandes heróis podem realizar o mito trágico, não são os homens comuns. Para estes, Aristóteles reserva apenas a comédia. A purificação, como já mostramos, só é possível através dos grandes homens.

A filosofia e o sábio, como Platão por exemplo, demarcaram o herói. "O sábio é o último tipo humano, e seu mundo é a última configuração pragmática da vida que foi dada ao espírito grego." (39)

Na tragédia grega a relação da essência com a vida é mantida. Enquanto na tragédia moderna, como Shakespeare e Alfieri, este conceito na sua relação com a essência mudou, uma vez que a imanência de sentido é expulsa. Nos gregos esta relação estava além dos dilemas da abstração ou proximidade com a vida. O coro teve o papel de essência, plenitude e vida. Manteve a função de fechamento e arredondamento e, mesmo da compacidade. Ele unia liricamente a baixa voz da criatura com a alta supra-racionalidade do destino. O coro e o corifeu, diz Lukács, se unem para formar a lírica e o destino, sem destruir a dialética trágica.

Na idade média, a Igreja se tornou a nova 'polis'. O paradoxo entre o "pecado insalvável" e a "salvação absurda", mas, segura, se converteu na luz do céu sobre a realidade terrestre.

Mesmo as tentativas de Dante, Giotto e outros, não foram suficientes para recompor a "totalidade espontânea do ser". Não há como retornar ou fazer retornar aquele mundo antigo. Ele já foi destruído.

Lukács aponta as limitações da filosofia de Kant para depois propor que a arte assumira nova tarefa: a de reconstruir a totalidade.

"O céu estrelado de Kant não brilha mais na obscura noite do conhecimento puro, não ilumina os atalhos dos caminhantes solitários - que no Novo Mundo ser homem quer dizer solitário. A luz interior não dá evidência de segurança ou aparência dela, mais do que ao passo seguinte." (40)

Kant como filósofo do mundo, cujo rosto foi estilhaçado, não é capaz de recompor a totalidade. O conhecimento puro, a priori, só pode dar pistas do passo que segue, que vem à frente, não o todo. A arte é que pode cumprir tal tarefa. Entretanto, a totalidade não é um dado, por isso "as formas têm que, então, produzir o que era antes simples dado recebido; têm, pois, que criar com suas próprias forças as condições; o objeto é seu mundo circundante (...)" (41)

Lukács pensa que, não sendo mais possível a totalidade da antiga 'polis', a arte não pode esquecer que o mundo não é mais fechado, redondo. Deve partir da fragmentação como pressuposto, mas buscar a recomposição do todo.

Na "Teoria do Romance" procura, então, a partir da litera-

tura, uma teoria da literatura e os critérios que definiram o gênero dramático e o narrativo que poderia, enquanto forma de criação artística e expressão do mundo, recompor a totalidade quebrada. A discussão de uma tipologia do romance também faz parte do livro. Esta discussão finaliza onde começamos, isto é, com Tolstoi e Dostoiévski. Lukács se preocupa em caracterizar a tragédia, antiga e moderna, e a epopéia e também a forma narrativa, que não se presta mais, assim como a tragédia, mesmo a moderna, para ser expressão da recomposição do mundo.

O mundo antigo é caracterizado por uma determinada forma de vida, onde não se conhece, também, alguns dos elementos modernos como a solidão, o crime, a subjetividade, o demoníaco. Estes elementos são a marca do mundo aberto, redondo.

Isto pode ser observado na análise do herói moderno. As personagens modernas não estão mais como na tragédia clássica em sintonia com o todo, com aquilo que é necessário para sua preservação. Os inimigos mortais gregos não se revoltam contra este princípio. No drama moderno a personagem está em direta relação e luta com seu destino, isto é, com a sua própria história. Ela está solitária. O problema trágico moderno surge desta própria solidão. A personagem moderna é condenada a ser só, o que traz novos problemas trágicos, como a confiança. A decepção pela vida, a solidão produz um novo herói.

Lukács prossegue a sua análise da cultura da sociedade moderna neste estudo da transição formal, dizendo que a epopéia

será substituída pelo romance.

"Por isso a tragédia, pese as suas transformações, conseguiu salvar-se, intata na sua essência, até nossos dias, enquanto a epopéia teve que desaparecer e ceder terreno a uma forma completamente nova, o romance." (42)

Isto porque a tragédia, por ser a "totalidade intensiva da essencialidade", é sempre um mundo problemático, enquanto a epopéia, por defender seu fundamento transcendental empírico e uma vez que é "totalidade extensiva da vida", jamais poderá superar-se pela forma. Ou seja, enquanto a tragédia, por estar ligada a um conteúdo essencial, poderá permanecer na modernidade, a epopéia, por ser vida, defende seu período histórico, isto é, a Grécia Antiga.

"(...) já para Homero, o transcendente está indissolivelmente ligado e entrelaçado com a existência terrena, e sua inimitabilidade se baseia precisamente na consecução total deste fazer-se imanente." (43)

O conceito de essência, do qual depende a tragédia, cristaliza um ser superior que se expressa na forma que o protege do acontecer material. O conceito de vida contém tanto a vinculação quanto a autonomia do indivíduo. Por isso pode haver, para Lukács, uma epopéia que contenha parte da totalidade. Assim também o conceito de totalidade não é nascido das formas mesmas. "É um conceito empírico-metafísico que une indissolivelmente a transcendência e imanência." (44)

Lukács afirma também que, na épica, sujeito e objeto estão separados e quem dá o fundamento para a totalidade é o objeto, ou melhor, o conteúdo de sua materialidade. Nas formas épicas menores, como o idílio e o conto, o sujeito se tornou autocrático diante do objeto. (45) Mas "somente a subjetividade receptiva, a que se transforma humildemente em mero órgão receptivo do mundo, consegue a graça, a participação na revelação do todo." (46) O paraíso de Dante é mais vida que a riqueza de Shakespeare, diz Lukács.

Diante da impossibilidade da permanência da epopéia, deve Lukács encontrar as características para a nova forma capaz de recompor a vida em uma nova totalidade, uma vez que o mundo da epopéia clássica não existe mais. A nova objetividade se estabelece uma nova subjetividade, que é o indivíduo problemático. Esta nova articulação entre a objetividade e subjetividade produzirá uma nova totalidade que será expressa pelo romance biográfico.

O Romance é, para Lukács:

"Epopéia de uma época a qual não está dada a totalidade extensiva da vida, uma época para a qual a imanência do sentido da vida se fez problema mas que, no entanto, conserva o espírito que busca a totalidade, a têmpera da totalidade." (47)

Também para Hegel o romance é epopéia, a "epopéia burguesa moderna": (48) Isto quer dizer que o romance no sentido mo-

derno, para Hegel, procura "restituir aos acontecimentos, assim como às personagens e aos destinos, a poesia que a realidade despojou". (49) Para Hegel, a riqueza, a variedade de interesses e estados, de caracteres, de condições de vida têm como pano de fundo um mundo total e a descrição épica dos acontecimentos. Supõe, portanto, uma visão total do mundo e da vida, "cuja matéria e conteúdo, (...), se manifestam por ocasião de um acontecimento individual que forma o centro do conjunto". (50)

Em Hegel, portanto, o romance não é senão uma forma particular da epopéia antiga. Aquela tratava na sua

"parte essencial (...) | de | representações relativas ao mundo dos deuses no conjunto das suas manifestações, e ao mundo humano na totalidade da sua vida doméstica e pública, das suas situações relativas à guerra e à paz, dos seus hábitos, usos, costumes e acontecimento." (51)

A poesia épica também descrevia, para ele, um mundo completo e fechado na sua totalidade. A crença nos deuses dá à epopéia uma força extraordinária e aproxima extremamente do caráter nacional. Em outras palavras, a ação encontra realização no seio de uma comunidade nacional. A ação particular só é possível com esta visão total de mundo. Ou seja, a ação atinge seu termo na relação com a totalidade do mundo.

Apesar dessa grande aproximação com Hegel, em nosso entender, Lukács se afasta dele na medida em que inverte a fórmula

hegeliana, de que o desenvolvimento da arte realiza-se no conceito, isto é, na filosofia. O que Lukács está procurando é reconstituir, a partir da forma romanesca, uma totalidade da vida. Esta é mais capaz de apreender este mundo em que a imanência não é mais possível. Mas isto será mostrado com mais detalhes no próximo capítulo.

A imanência do sentido não pode - pois - ser recomposta mais pela filosofia, nem pela tragédia, nem pela epopéia. A violência não tem o mesmo significado na epopéia, na tragédia e no romance.

O crime e a loucura aparecem no romance de forma diferenciada do que aparecem na tragédia e na epopéia. Na tragédia, diz Lukács, o crime é o ponto irradiante, simbolicamente enlaçado, no qual se faz visível a alma como o destino. É o impulso metafísico para a universalidade (a pátria), um símbolo, um elemento de ação, "porta pela qual a alma entre em si mesma". (52) Na epopéia o "mundo é puramente infantil". Disto pode-se apreender, que não há culpa individual." (53) Todo crime é passível de vingança. Não há diferença entre crime e castigo. Segundo Lukács, existe o indivíduo como destino da comunidade, mas ele jamais pode fechar-se sobre si mesmo e descobrir-se enquanto individualidade. Os acontecimentos são avaliados como bons ou maus, somente na medida em que produzirem efeitos bons ou maus para a comunidade.

Na epopéia o herói não ultrapassa muito aos comuns; o he-

rói da tragédia já é normalmente rei. Este último é responsável pelo rumo do destino e é nele que nasce o problema trágico. Daí que em ambas, o indivíduo é resultado do condicionamento da parte com o todo. Na epopéia moderna isto já não é mais possível. O indivíduo é a personalidade solitária e extraviada.

Dante é, pois, aquele que iniciou a construção de uma transição histórico-filosófica entre a epopéia e o romance. (54) Lukács diz que em Dante há uma unificação dos pressupostos do 'epos', ou epopéia, e do romance.

"(...) a organicidade sem postulados cumpridos do velho 'epos' tem em Dante como réplica a hierarquia de postulados cumpridos, do mesmo modo que este poeta é o único que pode prescindir da altura social e visível do herói e de seu destino que codetermina a comunidade, porque a vivência de seu herói é a unidade simbólica do destino humano como tal." (55)

Para Lukács, além disso, o indivíduo se torna o elemento central do romance, por isso ele privilegia o romance biográfico como uma totalidade orgânica.

"A forma externa do romance é essencialmente biográfica. A flutuação entre um sistema conceitual, ao que lhe escapa a vida, é um complexo vital, que nunca consegue chegar ao descanso de sua consumação utópica imanente, não se pode objetivar mais que na aspirada organicidade da biografia." (56)

O indivíduo não tem significado senão em relação com o mundo dos ideais, que só se realiza pelo indivíduo e através das vivências dele. Assim está construída a nova unidade sig-

nificativa da forma romanesca. Ela é a vida do indivíduo problemático.

O ideal, ou mundo dos ideais, sugere a noção estética de Hegel, na medida em que a significação da arte das formas só tem sentido em relação com o ideal que ela realiza.

"Assim entendida, a idéia, realizada em conformidade com o seu conceito, constitui o ideal. (57)

"A idéia verdadeiramente concreta engendra assim a verdadeira forma, e é na correspondência entre uma e outra que reside o ideal." (58)

Entretanto, para Lukács, o romance, como forma que não tem um fechamento perfeito, tem uma relação diferente com a ética. Enquanto nas formas fechadas - tragédia e epopéia - a ética constitui-se em um pressuposto formal, no romance enquanto forma de "virilidade moderna", em oposição à infância normativa da epopéia, a "ética, o espírito e a mentalidade estão visíveis na configuração de cada singularidade, e é, pois, (...) um eficaz elemento construtivo da produção mesma, da poesia romanesca". (59) Assim o romance, diferentemente de outras formas, se apresenta como um devir, como um processo.

A forma romanesca tem um problema que é o fato de não poder distinguir claramente entre problemática do objeto e o ser problemático da produção mesma. A leitura de distração ou o romance de distração é uma caricatura do romance.

A processualidade do romance só exclui fechamento ou perfeição quanto ao conteúdo. Como forma, apresenta a flutuação entre o devir e o ser. A idéia de devir se converte em ser normativo dando-se como pressuposto do processo que ao se definir já constitui o caminhar.

Assim que as categorias da esfera da vida têm grande relevância para o romance.

A totalidade romanesca só pode ser construída através da ironia, uma vez que ela permite que da diferença entre subjetividade e objetividade possa ser constituída a unidade, ainda que formal. Além disso ela permite a superação entre externo e interno, uma vez que obriga o indivíduo a tomar-se a si próprio como objeto de ironia.

Da mesma forma Hegel parecia delinear a arte como tal, dizendo que a verdade da arte não é mera imitação da natureza, mas acordo entre o exterior e o interior, e estes consigo mesmo, de modo a tornar possível a revelação exterior. Em outras palavras, só a animação do espírito que se exterioriza ...

"... permite continuar a ser, na manifestação real interior para si próprio, e, após, a exteriorização, ao regressar a si e em si permanecer."

Hegel, entretanto, jamais foi partidário da ironia romântica. " (...) a ironia que é própria da individualidade genial,

consiste na destruição de tudo que é nobre (...)" (60)

Diz ainda, que a ironia acaba por converter-se na ironia dos próprios irônicos.

Esta forma de totalidade que constrói o romance não é de uma organicidade como a da espécie, que é autêntica por ser uma continuidade orgânico-homogênea. Ela é o discreto heterogêneo e contingente. Isto é, as partes são mais autônomas que as da epopéia. Isto, entretanto, não basta para fixar o romance enquanto estrutura.

É só na forma de romance biográfico que pode ser superada a má-infinitude desta totalidade discreta e contingente do romance. Diz Lukács:

"A forma biográfica realiza para o romance a superação da má-infinitude: por um lado se limita com ela a extensão do mundo mediante o alcance das vivências possíveis de um protagonista, e a massa dos dados se organiza pela orientação que toma o caminho deste personagem para o descobrimento do sentido da vida no autocohecimento; por outro lado, a massa discreta e heterogênea de homens isolados, (...) acontecimentos (...), ganha uma articulação unitária, pela referência de cada elemento singular à figura central e ao problema materializado pelo curso da vida desta." (61)

A totalidade do romance difere da totalidade da epopéia, também pelo papel que tem o indivíduo. Na primeira, ele é importante devido a uma graça que recebeu dos deuses, enquanto que no romance isso se deve porque o indivíduo se transforma

em instrumento, uma vez que sua posição de destaque é devida ao fato dele expressar uma determinada problemática do mundo. Desta forma o romance é expressão do mundo. Ele traz conhecimento sobre o mundo e tem alguma verdade. Além disso, apesar da linguagem e de alguns conceitos serem de Hegel, Lukács mantém ainda as categorias de vida e vivência provenientes da filosofia de Dilthey, como podemos observar na citação acima.

Em síntese, a formação do romance culmina, para Lukács, com o fim dos deuses, com a introdução do indivíduo problemático na sua relação com o mundo. Para que este romance não seja mera diversão e constitua-se em expressão da totalidade do mundo, é fundamental uma ética. Só que o autor como subjetividade criadora precisa de ironia, uma vez que ela não é ...

"... meramente a única condição a priori passível de uma objetividade verdadeira, criadora de totalidade, mas que além disso eleva essa totalidade do romance à condição de forma representativa da época, na qual as categorias estruturais do romance aparecem constitutivamente na situação do mundo." (62)

O romance, para Lukács, é fruto também da mesma época, abandonado por Deus e deuses. É o mundo da emergência do demoníaco. No mundo antigo não há deuses nem demônio como a modernidade veio a conhecer. O romance é identificado como a época em que a alma parte para conhecer-se. Este é o conteúdo dos romances. Formalmente corresponde ao valor da interioridade. O demoníaco aparece neste contexto e acaba se identificando com o deus que o substituiu. Temos como exemplo a citação que Lukács

faz do Fausto de Goethe: "Não era divino, pois parecia irracional; nem humano, pois não tinha entendimento; nem diabólico, pois era benfeitor; nem angélico, pois manifestava alegria com o mal alheio. (63)

Esta frase de Goethe coloca a ambigüidade de mundo que nunca pode ser caracterizado como bom ou mau, ao contrário do que fez o cristianismo ao criar o demônio como símbolo do mal. Toda a ética trata desta questão, uns tentam estabelecer um bem universal, outras negam a separação entre o bem e o mal, como Nietzsche por exemplo. Mas será que tudo para Lukács é tão relativo assim? Cremos que não, pois suas preocupações estéticas buscam uma forma eticamente melhor que outras. Ele quer, na sua utopia, definir por que ela é a melhor utopia. O romance deve ser educativo, expressão da totalidade: isto já não é ético? Para nós o é. E é a partir de valores éticos que Lukács esboça também a tipologia do romance. O romance tem uma função utópica.

A análise do romance tem continuidade no segundo ensaio de "Teoria do Romance", quando Lukács divide os romances em dois tipos básicos: aqueles em que a alma é mais estreita que o mundo e, aqueles em que a alma é mais ampla que o mundo.

O primeiro é o caso do romance do idealismo abstrato, no qual ocorre um estreitamento da alma em relação ao mundo. A possessão pela idéia que se torna realidade única se deve ao fato de que o mundo externo vai se fazendo prosaico. A ação do demoníaco, isto é, da contestação dos ideais religiosos, que se

deu com mais ênfase no período em que Cervantes escreveu Dom Quixote, aos poucos vai se tornando uma surda resistência da interioridade informe.

O idealismo alemão, para Lukács, renunciou a toda relação com o complexo que é a "vida". Por isso, precisou tanto do drama. Queria só o mundo das essências. São típicos também desta forma de Dickens e Gogol. O primeiro não conseguiu senão formar "heróis-tipos ideais de uma humanidade que reconcilia internamente seus conflitos com a atual sociedade burguesa (...)" Gogol permaneceu um fragmento, pois não conseguiu encontrar um contrapeso para o positivo (Chichikov) para compor uma totalidade verdadeira. (64) Balzac também exacerba a inadequação da relação do homem com o mundo, tornando o externo puramente humano. (65)

O segundo caso é o do romance do século XIX, onde a realidade interna é plena de conteúdo e faz concorrência com o exterior devido à sua riqueza e sua vida própria. A separação entre interioridade e mundo é mais radical neste caso. Isto porque:

"(...) enquanto o idealismo abstrato, ainda que não fora mais que para existir genericamente, tinha que transpor-se em ações, entrar em conflito com o mundo externo. Aqui não parece excluída de antemão a possibilidade de evitar o choque." (66)

Assim, enquanto o romance do idealismo abstrato, a estrutura psíquica das personagens era atividade desmedida, para fo-

ra, aqui é uma tendência para a passividade. Aqui tudo tem a tendência de ser resolvido dentro da alma. É a recusa, como juízo de valor, da realidade. É auto-suficiência da subjetividade.

Essa forma coloca um problema ético, isto é, a recusa do mundo. Por isso que essa forma não pode ser superada sem que seja resolvido este problema. Este problema é o da utopia, ou seja, até que ponto, diz Lukács, podemos pensar melhor o mundo. Para Lukács o problema estético se concentra em torno da ação necessária e possível. (67)

O romance da desilusão tem, neste sentido, a priori uma má consciência e a certeza da derrota. O fracasso é consequência de sua própria estrutura interna. Assim a posição dos personagens frente o mundo são líricas: amor e acusação, luto, compaixão e fracasso.

Para Lukács, "o romance da desilusão segue histórico-temporalmente o do idealismo abstrato, mas é, além disso, seu herdeiro do ponto de vista do conceito (...)" (68) No primeiro romantismo, o indivíduo era portador da exigência utópica e foi arrasado pela realidade. O indivíduo se confirma na interioridade através do material exterior. No romance da desilusão:

"(...) o caráter abstrato se faz consciente de tudo que é a priori na realidade: o eu (...) reconhece em si mesmo a fonte de todo dever-ser (...). A vida se faz poesia, com isso o homem se faz também poeta de sua própria vida e expectador desta vida como obra

de arte por ele produzida." (69)

O romance da desilusão é a "poesia da decepção". A interioridade foi impedida de chegar ao exterior.

Para Lukács é a noção de tempo que indica a maior discrepância entre a idéia e a realidade. Assim, em Flaubert, que é para Lukács representante do romance da desilusão, o mundo exterior se forma de fragmentos temporais que se justapõem.

Nem mesmo o "Wilhelm Meister" de Goethe foi capaz de superar o abismo destes dois tipos de romance. Nem mesmo Tolstói o será, como veremos. Talvez Doistóiévski.

Segundo Lukács, o mundo europeu-ocidental se apega, agarra à inevitabilidade das formações que o constitui. Nunca se opôs a si próprio, a não ser polemizando. Foi só na literatura russa do século XIX que esta polêmica resultou criadora. (70) Nos romances de Tolstói se opõe à natureza, na sua mais íntima essência, à cultura.

Em Tolstói, a construção da totalidade é feita na relação entre a natureza e o mundo cultural. Isto é, já que o segundo não pode fornecer nada para satisfazer o homem, ele procura encontrar o essencial na natureza. Entretanto, esta também não garante a plenitude, como em Goethe, através das "Vivências"

Os homens insatisfeitos, como os poetas, buscam no outro

mundo algo que o mundo da cultura possa satisfazê-los. A paradoxal relação do poeta com seu mundo tem como centro uma vivência sentimental, romântica. A natureza de Tolstoi é apenas uma "garantia factual de que mais além da convencionalidade há realmente uma vida essencial, uma vida que se pode alcançar nas vivências da mesmidade plena e autêntica na autovigência da alma, mas a partir da qual tem que voltar a fundir-se irremissivelmente de novo no outro mundo." (71)

Tolstoi também condena que a falta de fins e de substância própria deste mundo não se manifesta só objetivamente para o leitor, que sabe ver como "vivência de progressiva desilusão, mas também como vazio, agitado apriórico e fixo, e como tédio sem descanso." (72)

Para Lukács, a vida essencial com sentido só é produzida por Tolstoi nos momentos que, por exemplo em "Guerra e Paz", as personagens se defrontam com a morte. Esta é a grande vivência.

As personagens de Tolstoi não conseguem viver a sua vivência. Suas vidas não se objetivam. Elas são, portanto, conceitos estéticos limites e não realidades. (73)

Esta afirmação poderia indicar que, para Lukács na literatura, vidas e personagens podem ser tomados como conceitos? Elas são construções como os tipos ideais de Weber. É exatamente isto que ele vê no romance de Tolstoi. É o mesmo que faz Dostoiévski ao construir seus romances. Ele, segundo Mikhail

Bakhtin, construía seus romances a partir das personagens que eram incorporação de idéias.

"A todas as personagens principais de Dostoiévski é dado 'pensar nas alturas e as alturas buscar', em cada uma delas 'há uma idéia grandiosa e não resolvida', todas antes de tudo resolver uma idéia'. E é nessa solução da idéia que reside toda vida autêntica na qual elas vivem; sua imagem será totalmente destruída. Por outras palavras, a imagem do herói é indissolúvel da imagem da idéia e inseparável dele. Vemos o herói na idéia e através da idéia, enquanto menos a idéia nele e através dele." (74)

As idéias de Dostoiévski entram em contato com as idéias dos outros, tornando-se, então, idéias vivas, gerando assim novas idéias. Daí uma comunicação dialogada entre consciências. É o que acontece no diálogo entre Raskolnikov, Porfírio, Razoumíkin e Zamietov em "Crime e Castigo".

Lukács certamente adorava Dostoiévski por seu caráter, por apresentar suas personagens como expressão de idéias, nascidas de idéias. A palavra vida é muito comum em Dostoiévski. Como diz Bakhtin, Dostoiévski "criava imagens vivas de idéias auscultadas, encontradas, às vezes adivinhadas, por ele na própria realidade, (...). Dostoiévski tinha o dom genial de auscultar a sua época como um grande diálogo." (75)

Isto concorda com o fato e com a forma do ensaio. O ensaio é sempre dialógico, podendo ser um diálogo como fez Platão e como Lukács também escreveu em "Almas e Formas".

Não é de se estranhar, portanto, que a filosofia tenha tentado ser pura racionalidade e a literatura, enquanto arte, seja um discurso irracional porque puramente criativo e genial. Mas nem uma nem outra são estes extremos; na racionalidade da filosofia aparecem sempre as incongruências, as antinomias da mesma forma que a criação pura também contém uma certa racionalidade, uma idéia por exemplo.

O que Dostoiévski auscultava na realidade era apreendido e transformado em uma idéia, em uma personagem. A filosofia de Lukács e a sua ensaística é também fruto da vida.

A visão de totalidade, tão buscada por Lukács em "Teoria do Romance" está presente também em Dostoiévski. Diz Bakhtin:

"(...) a ideologia de Dostoiévski desconhece quer a idéia particular, quer a unidade sistêmica. Para o romancista, não é a idéia particular concretamente limitada, uma tese ou afirmação que constitui a última unidade indivisível, mas o ponto de vista integral, a posição total do indivíduo. Para ele, a significação concreta se funde indissolúvelmente com a posição do indivíduo. É como se o indivíduo estivesse plenamente representado em cada idéia. Por isso, a combinação de idéias é a combinação de posições integrais, a combinação de indivíduos.

"Em termos paradoxais, Dostoiévski não pensava através de idéias, mas de pontos de vista, de consciência, de vozes. Ele procurava interpretar e formular cada idéia de maneira que nela se exprimisse e representasse todo o homem e assim, em forma torcida, toda concepção de mundo do alfa ao ômega. Só uma idéia que comprimisse uma orientação espiritual completa era por Dostoiévski convertida em elemento de sua visão artística do mundo; para ele, essa idéia era unidade indivisível. (...) cada idéia representa o homem em seu todo." (76)

Assim como em Dostoiévski, as idéias são materializadas em suas personagens. Sônia, Razoumikine, Raskolnikov e Porfírio apontam, cada um a seu modo, para uma possibilidade de vida. Expressam, ao mesmo tempo, o mundo implacável, onde a cada minuto que passa as possibilidades se reduzem. Como acontece para Raskolnikov em "Crime e Castigo" que ao final não lhe resta saída senão entregar-se à polícia. O romance de Dostoiévski é um diálogo de consciências, um diálogo entre filosofias, visões de mundo.

Lukács busca na idéia de totalidade a possibilidade do reordenamento do mundo. É uma orientação ética que procura. Ele quer uma nova possibilidade, uma nova utopia. Ele está muito próximo de Ernest Bloch neste período.

Segundo Bakhtin, é o ideal de homem que Dostoiévski tem, que organiza as formas. Dostoiévski, entretanto, desconfia das convicções. Este modelo ideal é aberto, isto é, permite a entrada do outro, do diferente.

"O que importa nessas idéias de Dostoiévski não é a sua confissão cristã em si, mas aquelas formas vivas do seu pensamento artístico-ideológico que aqui adquirem consciência e expressão precisa."

.....
 "A desconfiança nas convicções e em sua habitual função monológica, a procura da verdade não como conclusão de sua própria consciência, (...) mas no modelo ideal abalizado de um outro ser, a orientação para a voz do outro e a palavra do outro, caracterizam a ideologia geradora das formas de Dostoiévski." (77)

A impressão que se tem ao comparar Lukács e Dostoiévski é que ambos não conseguem resolver seus problemas. Nem Lukács consegue encontrar a salvação, nem Raskolnikov ser inocentado do crime por motivos justos, isto é, a falta de dinheiro para sua sobrevivência.

Isto, entretanto, não serve para negar que a literatura como tal seja capaz de apreender a verdade do mundo. Isto mostra que Lukács não conseguiu através da "Teoria do Romance" atingir o que queria. Dostoiévski permanece como uma dúvida para Lukács.

Nem "Guerra e Paz" de Tolstoi, nem "Wilhem Meister" de Goethe poderiam ser exemplos de superação dos dois tipos de romance do "idealismo abstrato" e "desilusão".

"Os romances de Tolstoi não são senão tipos exacerbados do romantismo da desilusão (...)

.....
 é uma eclética epigonia de anteriores tipos de configuração, que só parece ter forças produtivas no formalmente inessencial, no lírico e no psicológico." (78)

Tolstoi é para Lukács, por um lado, o ponto final do romantismo europeu e, em segundo lugar, toma o mundo exterior apenas como fundo, da mesma forma que o "nosso mundo dual, social interior, deixou a suas costas o mundo da natureza."

Para o filósofo húngaro a literatura de Tolstoi dava in-

dícios de um novo mundo ou de uma nova época. Toda "tentativa de configurar o utópico como existente termina com a mera destruição da forma sem criar realidade alguma." (79)

No final do livro, Lukács indica que somente a análise formal da obra de Dostoiévski permitirá saber se ele é o Homero ou o Dante deste novo mundo. Se já estamos ou não próximos do abandono do mundo da pecaminosidade consumada.

O romance tem, portanto, dois aspectos: um ético e outro histórico. O ético defende o utópico, o não-existente, exige-o. É a negação da realidade inessencial e dos conteúdos e formas desta realidade inessencial.

O histórico referencia a sociedade como situação. A condição ética para a forma é que ela busque o romance que possa romper a exterioridade, ou com o mundo da mera subjetividade. Lukács, assim como Hegel, busca o concreto. O romance precisa reconciliar o espírito e a matéria, vida e essência. O romance "é a epopéia de um mundo abandonado pelos deuses; a psicologia do herói é o demoníaco". Dante é o ponto de transição entre a epopéia e o romance.

A violência está no mundo que foi rompido, destruído pela destruição da totalidade orgânica da comunidade antiga. A vida foi dissociada do seu sentido. Lukács queria recompor a destruição levada pela história.

II - LITERATURA E FILOSOFIA

Lukács é um filósofo que durante sua juventude preferiu pensar a filosofia a partir da literatura. No fundo, para ele, a literatura traz para aquele que escreve sobre ela, o ensaísta, um conhecimento que tem uma pretensão de verdade.

"Também aqui há uma luta pela verdade, pela corporização da vida que alguém viu em um homem, em uma época, em uma forma; mas depende somente da intensidade do trabalho e da visão que o escrito nos dê uma sugestão desta vida." (1)

A verdade da poesia não está no fato de que ela se assemelha mais ou menos com a vida que ela configura, assim como a verdade de um quadro não está no fato dele ser mais ou menos parecido com a paisagem pintada. O critério de verdade está na própria obra. A vida da obra está nela própria.

Da mesma forma, Lukács vê a verdade do ensaio. Por isso, não é possível que eles se contradigam.

A verdade do ensaio ao ser buscada não será ela própria a encontrada, mas a vida.

"É verdade que o ensaio aspira a verdade, mas igual que Saul, que saiu para buscar os burros de seu pai e encontrou um reino, assim também o ensaísta que é verdadeiramente capaz de buscar a verdade alcançará ao final de seu caminho a meta não buscada, a vida." (2)

E, aí então, Lukács dá o desfecho que o liga diretamente ao mundo grego e a Aristóteles da Poética, que vê na poesia uma afirmação do universal, enquanto na história a afirmação do particular. A poesia que ele se refere é a tragédia. Esta é a imitação de uma ação que é o mito. A tragédia, portanto, encerra um conteúdo também mais filosófico que a história. Ela expressa mais verdade.

"Não se trata aqui da verdade corrente, da verdade do naturalismo, a que melhor seria de cotidianidade e trivialidade, mas a verdade do mito, cuja força mantém em vida arcaicos contos e lendas durante milênios. Os verdadeiros poetas dos mitos buscaram simplesmente o sentido verdadeiro de seus temas, cuja realidade pragmática não podia nem queria tocar. Consideraram estes mitos como hieróglifos sagrados e misteriosos, e sentiram que sua missão era lê-los. Mas não vê que cada mundo por ter uma mitologia própria?" (3)

Não é aqui que, como Aristóteles, Lukács admite que os mitos expressam uma verdade que é mantida durante milênios. Ler aqui pode significar o quê? Transformar em poemas ou interpretar? Em outras palavras, transformar o mito em poesia seria atualizar o mito, admitir sua verdade. Tomar o mito ao mesmo nível do logos.

Para Lukács, Schlegel indicou os mitos alemães de seu tem-

po: a ciência e a arte. Aos poetas como aos críticos cabe estabelecer os novos mitos.

"(...) cada época necessita outros gregos, outra Idade Média e outro Renascimento. Cada época procurará os seus, e somente os sucessores imediatos crerão que os sonhos de seus pais foram mentiras que têm que combater com novas 'verdades' próprias." (4)

Sócrates foi o mito que Platão encontrou.

Lukács com a sua ensaística quer uma "nova reordenação conceitual da vida". Ele procura uma expressão para as vivências da "intelectualidade, da conceitualidade como vivência sentimental, como realidade imediata, como princípio espontâneo de existência; a concepção de mundo em sua desnuda pureza (...) como força motora da vida." (5)

O que Lukács busca então é uma verdade que seja produzida pela vida enquanto tal. Quer que seja conceitual, mas não é exatamente filosofia. Em outras palavras quer exaltar o caráter universal da poesia.

Da mesma forma que Aristóteles identificou na tragédia seu aspecto filosófico o fez Gottfried I. Lessing (1769-1781) Baseando-se na "Poética" de Aristóteles, Lessing defende no século XVIII que a ação trágica deve elevar-se ao plano do universal e do necessário, do filosófico.

Identificamos assim que Lukács foi herdeiro desta tradição

que iniciou com Aristóteles: a de buscar na literatura conceitos universais que possam, resguardando a imediatidade do mundo, produzir algo de essencial. O conceito de vivência (Erlebnis) e vida originário das Ciências do Espírito, como já mostramos no Capítulo I, constituem-se no contexto Lukacsiano da juventude, categorias não tão especulativas como as da filosofia de Kant ou Hegel. São conceitos que guardam a imediatidade do mundo empírico.

Dilthey, no seu livro "Vida e Poesia" (Das Erlebnis und die Dichtung), define a Ilustração como "época em que a compreensão da vida tem como fonte única a vida mesma". E relacionando então filosofia com poesia diz:

"O espírito se entregou como novo amor apaixonado à existência deste mundo (...) | o pensamento | deu à fantasia dos poetas uma base firme com a recompilação, análise e comparação dos fenômenos da natureza humana e deixou caminho livre para que pudesse remontar-se às regiões da interpretação do mundo, da vida e do destino." (6)

Dilthey, portanto, reforça a relação entre a poesia e a filosofia nas obras de Lessing. Embora aqui ele diga que a filosofia deu a base firme para o desenvolvimento da poesia, a poesia mesma, depois, se constitui uma forma de pensamento na medida em que ela pode interpretar o mundo, a vida e o destino. Segundo Dilthey, é na literatura alemã que os poetas aparecem como investigadores científicos, para os quais "o desenvolvimento poético se acha condicionado simultaneamente pelo desenvolvimento de suas investigações."

A filiação e o tributo da filosofia moderna do final do século XVIII e do século XIX à filosofia clássica grega é também apontada por Werner Jaeger em "Paidéia" (1936). Ele fala que foi Schleiermacher quem "assinalou a viragem que havia de levar à descoberta do verdadeiro Platão". (7) Jaeger ao se referir a Schleiermacher o trata como aquele grande teólogo que mantinha vivos laços com a filosofia e poesia alemãs do século XVIII. Platão foi revivido como fonte do pensamento especulativo do mundo que Kant havia impugnado. Já foi mencionado que Schopenhauer desenvolveu grande estudo sobre Platão. Mas o que foi marcante na interpretação de Schleiermacher foi o aparecimento de Platão que não tendia para a forma de um sistema fechado. É exatamente esse o aspecto que fez Lukács considerar Platão como um grande ensaísta, pois a característica do ensaio é a despretensão para o sistema fechado.

"Platão sabia muito bem porque queimou a tragédia que havia escrito em sua juventude. Pois a vida trágica não é coroada senão pelo final, (...) enquanto aqui, em cada diálogo e em toda a vida de Sócrates, o final é sempre arbitrário e irônico. Se formula uma pergunta e aprofunda tanto que se converte na pergunta de todas as perguntas, mas logo está tudo aberto (...)" (8)

Schleiermacher foi importante como intérprete de Platão, diferenciou-se dos filósofos circunscritos à gramática e ao estudo da Antiguidade. Ele relacionou as idéias de Platão com seus adversários, fez com que a ciência histórica do espírito atingisse o seu máximo para compreender o problema platônico. Jaeger salienta que a própria Escola de Marburgo participou das polêmicas sobre Platão. Entretanto, foi no século XIX que a

crítica textual atingiu o grau máximo.

Não é à toa, portanto, o interesse de Lukács pela literatura e um certo desprezo pela filosofia enquanto sistema filosófico. O desprezo existe na medida em que ficando com a poesia guarda também a filosofia, só que de outra forma. Por isso exalta Platão em "Almas e as Formas". Seus diálogos podem ser considerados poesia-filosófica. (9)

Da mesma forma, em "Teoria do Romance" existe uma relação entre filosofia e literatura.

Em primeiro lugar, podemos observar que algo muda em relação às obras anteriores. Aqui a influência de Hegel está ao lado de posições de Fichte, Nietzsche, Schopenhauer, Sorel, Bergson, Kant e Kierkegaard. Permanece a busca de uma verdade que pudesse ser posta no mundo por uma construção da totalidade de relações humanas. Lukács queria recriar um modelo literário que pudesse ser posta no mundo por uma construção da totalidade de relações humanas. Lukács queria recriar um modelo literário que pudesse satisfazer a exigência de reconstruir a totalidade perdida deste mundo.

Esta forma que, como já dissemos, é o romance autobiográfico, sugere um trabalho semelhante ao de Tucídides que, ao escrever a História da Guerra do Peloponeso, produziu os próprios conceitos com os quais analisava a realidade histórica (Ver trabalho Prof. Franciso Murari Pires, apresentado ao Semi-

nário - "Realidade do Mito" - 1987).

Lukács pretende restituir a verdade, imortalizar a literatura da decadência do mundo capitalista no início do séc. XX.

Tanto é verdade que, mais tarde, ele falaria da literatura como autoconsciência da humanidade.

Interessante notar que com "A destruição da Razão" (1956), Lukács rejeitará toda esta "desconfiança" na razão fazendo uma crítica radical contra o romantismo alemão: Schopenhauer, Nietzsche, e de toda Sociologia alemã: M. Weber, Alfred Weber, Tönnies, etc.

A questão da racionalidade retorna sempre à filosofia ou talvez ela seja a base de toda reflexão filosófica moderna. Descartes fez da razão o fundamento do próprio pensar e depois deles, só executando Hegel, a razão foi questionada e limitada. Podemos duvidar desta nova razão, como mais modernamente fizeram Adorno e Horkheimer na Dialética do Iluminismo.

A violência da guerra e das revoluções do início do século XX depõem contra a própria racionalidade.

Lukács quis, através da literatura, falar deste mundo burguês e do mito da técnica, das novas invenções do início do século, expressões da criação racional do homem.

Segundo Jameson, a filosofia não tem para Lukács um papel absoluto como tem para Hegel, na qual todo desenvolvimento artístico desembocaria na filosofia. Para Lukács, o pensamento puro "não possui nunca um valor absoluto como instrumento privilegiado de acesso à realidade. Ao contrário, é a narração que é, para ele, absoluta". (10)

A relação em Hegel da filosofia com a literatura aparece na Estética constantemente.

Na introdução, Hegel diz o seguinte:

"Na música, o tempo reduz ao ponto - ao ponto que nunca é vazio, quer dizer ao tempo -e, enfim uma determinação diferente desta determinação abstratamente sensível aparece na poesia. Mas neste grau supremo a arte ultrapassa-se a si mesma para tornar-se pensamento."

E continua:

"O que em cada obra de arte considerada à parte, as artes particulares realizam são, de acordo com o seu conceito, as formas gerais da idéia do belo em via de desenvolvimento." (11)

Na tradução de 1955 da "Aufbau Verlag" da edição de H. Gustav Hothos (1842) está diferente. Hegel fala em reunião (Vereinigung) da filosofia em relação às artes

"De tal modo estão unificados na filosofia os dois lados, a Arte e a religião: a objetividade da arte, a qual perdeu a 'Sinnlichkeit' exterior, mas por isso distorceu a forma mais elevada do

objetivo, a forma do pensamento, e a subjetividade da religião, a qual se purificou tornando-se a subjetividade do pensamento. Então o pensamento por um lado é a mais interior, mais própria subjetividade - e ao mesmo tempo a mais coisal e objetivista totalidade do verdadeiro pensamento, a idéia, que primeiro no pensamento se compreende enquanto forma ela mesma." (12)

Além disso, para Hegel, a evolução das artes nas suas formas gerais culmina com a arte romântica, começando pela simbólica e passando pela clássica. A penúltima, procura o ideal, a última encontra-o e a romântica ultrapassa o ideal.

"A arte romântica atingiu, do ponto de vista da idéia, o máximo e havia de sucumbir pelos defeitos provenientes das limitações que a si própria, enquanto romântica se impôs." (13)

"(...) o novo conteúdo deixa, pois, de estar ligado à representação sensível e fica aberto dessa correspondência direta, que, de reconhecida natureza negativa, é transcendida, ultrapassada e transformada numa correspondência, numa unidade querida e consagrada do espírito. Neste sentido se pode dizer que o romantismo consiste num esforço de arte para ultrapassar a si próprio sem todavia, transpor os limites próprios da arte."

.....
 "O que caracteriza esta arte é pois o seu em si, o espiritual, o subjetivo." (14)

"Na arte romântica, o elemento espiritual goza da sua plena liberdade." (15)

Portanto, o romantismo é o apogeu da arte enquanto subjetividade, realização da idéia esforçando-se por ultrapassar a representação sensível.

Além disso, Hegel faz relação entre as formas gerais e as

particulares. Caracteriza a arquitetura como o mais vasto campo de aplicação da arte simbólica. A escultura, da arte clássica. E a arte romântica: pintura, música e poesia. A poesia é a forma superior que intervém nas outras formas, para nelas introduzir um elemento novo ou delas extrair este elemento para sua própria formação. A poesia é comum a todas as formas de belo, porque seu verdadeiro elemento é a fantasia.

Hegel dá um valor privilegiado à poesia como forma superior, mas distinguindo-a da filosofia, embora se aproxime dela. A poesia atinge o auge no romantismo alemão.

Na poesia em geral o racional age, mas não sob forma de pensamento racional ou síntese filosófica, mas, animada de vida, ele age sobre o todo.

"Este conceber, formar e exprimir permanece na poesia puramente teórico. Formas e dizer, segundo a fantasia, sem descrever as coisas na perspectiva da existência prática, tal é, como efeito a finalidade e a missão da poesia."
(16)

"(...) a verdadeira intuição e a verdadeira capacidade de sentir só encontram satisfação na medida em que os fenômenos exteriores deixam transparecer a essência das coisas e o verdadeiro. O que é apenas dotado de vida exterior permanece como coisa morta para um sentimento mais profundo, quando não vê transparecer a alma desse exterior, o seu sentido profundo e a sua significação exterior." (17)

Assim a poesia para Hegel também tem uma verdade. Embora ela não esteja referida à existência prática, mas na medida que a poesia deixa transparecer o interior, a subjetividade. Ter u-

ma intuição verdadeira ou sentir é deixar transparecer a alma exterior.

Já quanto ao pensamento especulativo, Hegel diz que tem atividade com a fantasia poética, pois busca o interior, mas:

"Encara as formas da realidade na forma de pensamento puro e até mesmo quando apreende na sua particularidade essencial e na sua existência real, não deixa integrar o particular no elemento ideal que é o único em que o pensamento evolui (...) nele a verdade não se manifesta imediatamente como potência sem ato, nem se dá como pura intuição da alma. O pensar não é mais que uma conciliação entre o verdadeiro e o real no domínio do pensamento, mas a criação poética é uma conciliação que se efetua antes sob a forma de uma representação espiritual, mas no próprio seio da fenomenalidade real." (18)

Mas Hegel, também como os românticos, atribui uma tarefa à poesia:

"Pois a arte poética não deve apenas romper os laços que unem a intuição vulgar ao indiferente e ao fortuito, introduzir a razão nas considerações baseadas no intelecto, nas relações entre as coisas, ou concretizar por assim dizer o pensamento especulativo, no seio do próprio espírito, por um esforço da fantasia, mas deve também, para obter todos estes resultados, transformar em poético o modo de expressão vulgar da consciência prosaica, e apesar de toda a intencionalidade que um semelhante trabalho comporta deve manter a aparência da espontaneidade e liberdade original de que a arte necessita." (19)

Em síntese, a poesia para Hegel tem como tarefa romper com a intuição vulgar, introduzindo o pensamento especulativo, mas tem que manter a espontaneidade e liberdade para a criação,

transformando a expressão vulgar em verdadeira poesia.

O que Lukács difere de Hegel está no fato que ele praticamente inverte o esquema hegeliano, dando prioridade ao poético como a expressão que tem mais vida. Como já dissemos, o ensaísta busca a verdade mas acaba sempre encontrando a vida.

Esta expressão da vida encontrada com grande força na teoria do ensaio de Lukács passa a ser a expressão poética da forma romanesca, isto é, a vida enquanto totalidade só pode ser apreendida agora no processo do indivíduo problemático do romance rumo à consciência de si e de suas relações com o mundo, isto é, rumo à autoconsciência.

Parece, então, que Lukács com "Teoria do Romance" encontrou a maneira para descrever o mundo e falar dele.

Entretanto, no período que segue esta obra, Lukács passou a se interessar, cada vez mais, por política, embora tenha se mantido escrevendo sobre literatura até 1922, mas cada vez mais utilizando as categorias marxistas e se aproximando de uma determinação econômica para a literatura.

O que se pode afirmar é que Lukács havia percebido sua insuficiência conceitual. Talvez o marxismo tenha se transformado em uma saída única. O porquê disto não vamos abordar aqui. Temos a lamentar que na sua passagem para o marxismo algo de grande se perdeu em sua filosofia.

NOTAS DA SEGUNDA PARTE

Capítulo I

1. LUKÁCS, Georg. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975. V. I, p. 100.
2. Ibidem, p. 101.
3. Ibidem, p. 101.
4. Ibidem, p. 101-2.
5. Ibidem, p. 105.
6. Ibidem, p. 108.
7. Ibidem, p. 109.
8. Ibidem, p. 109.
9. LÖWY, Michel. Para uma Sociologia dos intelectuais revolucionários: evolução política de Lukács (1909 - 1929). São Paulo, L. E. C. H., 1970, p. 91-2.
10. LUKÁCS, op. cit. p. 111.
11. Ibidem, p. 113.
12. Ibidem, p. 115.
13. HELLER, A., FEHÉR, F., et alii. Die Seele und das Leben. Baden-Baden, Suhrkamp, 1977, p. 323-24.
14. LUKÁCS, G. Correspondence du Jeunesse 1908 - 1917. Paris, Maspero, 1981. p. 252. LÖWY, M. op. cit., p. 125 (nota 88); FEHÉR; F. Die Seele und das Leben: Studien zum frühen Lukács. Baden-Baden, Suhrkamp, 1977. p. 323.
15. LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975. p. 293.
16. LUKÁCS, G. Methodischen Zweifel. Apud. LÖWY, M. op. cit. p. 125.
17. JAMESON, F. marxismo e Forma: Teorias dialéticas da literatura no século XX. ADORNO, T. W. Noten zur Literatur,

3 vol., Frankfurt, 1950-1965, II, 154. Apud JAMESON, F. op. cit., p. 127.

- ROCHLITZ, Rainer. Lukács et Benjamin: De la philosophie comme critique littéraire. In: Revue d'Esthétique. Toulouse. Privat (1). 1981. SONTAG, Susan. Contra a Interpretação. Porto Alegre, L&PM, 1987.
18. MAAR, W. L. O coração e as Almas: Introdução à leitura da Teoria Política em Lukács: 1918-1929. Mimeo. São Paulo, USP, 1980, p. 51.
19. Ibidem, p. 36.
20. Ibidem, p. 53.
21. PEIXOTO, N. B. A sedução da barbárie: o marxismo na modernidade. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 51.
22. LUKÁCS, G. Lukács Sociologia. São Paulo, Ática, 1981, p. 196.
23. Ibidem, p. 201.
24. LUKÁCS, G. La Teoría de la Novela. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 347.
25. FICHTE, J. G. Los Caracteres de la Edad Contemporánea. (Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters). Trad. José Gaos. Madrid, Biblioteca revista del Occidente, 1976, p. 24.
26. Ibidem, p. 27.
27. Ibidem, p. 34.
28. Ibidem, p. 40.
29. Ibidem, p. 40.
30. Ibidem, p. 43.
31. LUKÁCS, G. La Teoría de la Novela. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 419.
32. Ibidem, p. 298.
33. Ibidem, p. 302-3.
34. Ibidem, p. 298.
35. Ibidem, p. 300

36. Ver TOUCHARD, Jean. História das Idéias Políticas. Lisboa, Europa-America, 1970. Vol. I. p. 111-127.
- Ver também DUMONT, Louis. Essais sur l'individualisme. Paris, Seuil, 1983. Parte I 1.
37. HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
38. LUKÁCS, G. La Teoria de la novela In: Obras Completas.p.302
39. Ibidem, p. 304.
40. Ibidem, p. 304
41. Ibidem, p. 306.
42. Ibidem, p. 308-9.
43. Ibidem, p. 314.
44. Ibidem, p. 316.
45. Ibidem, p. 317.
46. Ibidem, p. 320-21.
47. Ibidem, p. 323.
48. HEGEL, G. W. F. Estética. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa, Guimarães, 1964, Vol. VII, p. 254.
- HEGEL, G. F. W. Asthetik. Berlin, Aufbau, 1955. Vol. II, p. 452.
49. Idem, Estética, p. 255. Asthetik. vol. II, p. 452.
50. Idem, Estética, p. 255. Asthetik. p. 453.
51. Idem, Estética, p. 230-1.
52. LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 328.
53. HEGEL, G. W. F. Estética. Lisboa, Guimarães, 1964. Vol.II, p. 69.
54. LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 335.
55. Ibidem, p. 335.
56. Ibidem, p. 344.
57. HEGEL, G. W. F. Estética. Lisboa, Guimarães, 1964. Vol.

I, p. 145.

58. Ibidem, p. 174.

59. LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas.
Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 335.

60. HEGEL, G. W. F. Estética. Lisboa, Guimarães, 1964. Vol.
II, p. 137.

61. LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas.
Barcelona, Grijalbo, 1975. p. 348.

62. Ibidem, p. 359-60.

63. Ibidem, p. 354.

64. Ibidem, p. 373.

65. Ibidem, p. 374-5.

66. Ibidem, p. 380.

67. Ibidem, p. 383.

68. Ibidem, p. 384.

69. Ibidem, p. 385.

70. Ibidem, p. 412.

71. Ibidem, p. 414.

72. Ibidem, p. 416.

73. Ibidem, p. 417.

74. BAKHTIN, Mikahail. Problemas da Poética de Dostoiévski.
Trad. Paulo Bezerra. Rio, Forense, 1981, p. 73.

75. Ibidem, p. 75.

76. Ibidem, p. 78.

77. Ibidem, p. 83.

78. LUKÁCS, G. La teoria de la Novela. In: Obras Completas.
Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 418.

79. Ibidem, p. 419.

Capítulo II

1. Idem. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 29.
2. Ibidem, p. 30.
3. Ibidem, p. 30.
4. Ibidem, p. 32.
5. Ibidem, p. 23.
6. DILTHEY, W. Vida y Poesia (Das Erlebnis und die Dichtung). Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 55.
7. JEAGER, W. Paideia. São Paulo, Herder, s/d. p. 542.
8. LUKÁCS, G. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Barcelona, Grijalbo, 1975, p.33.
9. JAEGGER, W. Paideia. São Paulo, Herder, s/d., p. 723.
10. JAMESON, F. op. cit., p. 136.
11. HEGEL, G. W. F. Estética. Trad. Orlando Vitorino. 2. ed. Lisboa, Guimarães, 1972, Vol. I, p. 175.
12. Idem, Ästhetik. Berlin, Aufbau, 1955. Vol. I, p. 111.
13. Idem, Estética. Lisboa, Guimarães, 1972. Vol. I, p. 155.
14. Ibidem, p. 158.
15. Ibidem, p. 159.
16. Idem. Estética. vol. VII, p. 40.
17. Ibidem, p. 43.
18. Ibidem, p. 44.
19. Ibidem, p. 45-6.

TERCEIRA PARTE

CAPÍTULO I

**O PONTO DE VISTA METODOLÓGICO
DA REIFICAÇÃO**

AS BASES DA FILOSOFIA DA VIOLÊNCIA

1 - INTRODUÇÃO

Para fundamentar a sua posição com relação a violência, LUKÁCS foi retomar a velha questão da relação entre a filosofia de MARX e HEGEL. Parte da idéia de que MARX jamais abandonou a filosofia de HEGEL e sempre considerou-a de extrema importância para a formulação de sua teoria sobre a sociedade capitalista. Relembra as cartas de MARX a ENGELS de 07.11.1868, onde MARX diz: "É uma infelicidade para ele (Dietzgen) que precisamente não tenha estudado HEGEL"⁽¹⁾; de 11.01.1868:

"Estes senhores na Alemanha julgam que a dialética de HEGEL é um cão morto! FEUERBACH tem, deste ponto de vista, um peso na consciência".

Além disso, diz LUKÁCS, MARX reconhece em 14.01.1858,

"Os grandes serviços que a lógica de HEGEL, que voltara a folhar, prestou ao método do seu trabalho sobre a crítica da economia política (...)"⁽²⁾

Esta importância do método de HEGEL para o marxismo é o que LUKÁCS quer ressaltar. Se trata, para o filósofo húngaro, de ressaltar que a dialética, no contexto do pensamento de MARX,

não foi um mero recurso estilístico, nem apenas um "namoro" dos conceitos hegelianos, mas "que toda uma série de **categorias decisivas** continuamente usadas provém diretamente da lógica de **HEGEL**".

Este fato foi percebido e bem explicado também por HANS-GEORG FLICKINGER no seu livro "Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social" que falaremos mais tarde ⁽³⁾.

Como afirma no prólogo do seu livro "História e Consciência de classe", Lukács quer romper com a idéia que MARX **apenas** 'namorou' a filosofia de HEGEL. Ele buscou efetivamente construir a sua interpretação da sociedade capitalista a partir de HEGEL, ⁽⁴⁾ pensando seu sistema sob a forma de um sistema aberto, como um fato histórico ⁽⁵⁾. Nos primeiros escritos de LUKÁCS havia uma aproximação muito forte entre filosofia e poesia. Pudemos perceber que a ligação entre filosofia e sociologia também foi extremamente importante.

Transitou: entre a filosofia romântica do século XIX e a sociologia marxiana ⁽⁶⁾ em "História do Desenvolvimento do Drama Moderno"; entre o neokantismo (Simmel, Weber, Dilthey, Lask, Cohen, Windelband e Rickert) e a sociologia da literatura em "A Alma e as Formas"; entre hegelianismo e as concepções das Ciências do Espírito, na sociologia do romance de "Teoria do Romance"; entre a ética e a política, nos escritos filosófico-políticos de 1918-1923 e entre a filosofia hegeliano-marxista e uma teoria da sociedade com influência weberiana e marxista, em "História e Consciência de Classe" (1923).

Isto em nada contribuiu para desmerecer sua filosofia, como querem alguns, que foram até mesmo seus companheiros. Como disse MERLEAU-PONTY em 1960:

"O sociólogo faz filosofia em toda medida em que está encarregado, não simplesmente de registrar os fatos, mas de os compreender. No momento da interpretação é já filósofo. O mesmo é dizer que o filósofo tradicional não é qualificado para reinterpretar fatos que não observou desde que tais fatos digam outra coisa e mais do que quanto o investigado científico neles viu. Como diz HUSSERL, não foi com a fenomenologia que começou a eidética da coisa física, foi com GALILEU. E reciprocamente, o filósofo, tem o direito de ler e interpretar GALILEU". (7)

Nós diríamos mais, que a filosofia hoje não subsistiria sem as Ciências Sociais e Ciências Naturais. Há em LUKÁCS esta preocupação. Em "História e Consciência de Classe", está presente a preocupação de relacionar um conhecimento correto a uma causa justa. O conhecimento é dado pela dialética-histórica e a causa justa é originada em uma filosofia da história. Assim o próprio LUKÁCS separou a obra de MARX: uma sociologia e uma filosofia da história.

Além disso, mesmo o seu famoso livro "História e Consciência de Classe" é uma coletânea de ensaios escritos entre 1919 e 1922. Nem por isso também, seus escritos deixaram de ser contundentes. Esta foi uma herança, já recebida da cultura alemã, que ele legará também à chamada Escola de Frankfurt. T.W. ADORNO escreveu um ensaio sobre a questão. LUKÁCS neste período foi um ensaísta⁽⁸⁾.

2 - TOTALIDADE E DIALÉTICA

Do ponto de vista do método, até 1919 LUKÁCS permaneceu sob a influência da filosofia e sociologia alemãs ligadas às Ciências do Espírito. É o ensaio "O que é o marxismo ortodoxo" (1919) que constitui o primeiro passo metodológico de LUKÁCS para romper, ainda que não de forma definitiva, com esta influência anterior. Este ensaio apareceu inicialmente em "Tática e Ética" e depois foi publicado no livro "História e Consciência de Classe" um pouco modificado.

No ensaio mencionado, LUKÁCS procurou definir a posição teórico-prática dos comunistas e dele, enquanto filósofo, em relação a ENGELS, aos automarxistas (MAX ADLER) e ao que determinou de "ciências da reflexão". Definiu a posição gnoseológica de sua filosofia como ciência que pretende dar conta da realidade social que é o "método dialético". Ao que tudo indica, neste texto, LUKÁCS pretendia fazer uma espécie de "Manifesto Comunista" do século XX. Certamente ele é, juntamente com a sua Teoria da Reificação e da Consciência de Classe, a base da filosofia da violência desenvolvida no período de 1918 a 1923.

A ortodoxia, que pretende LUKÁCS, significa apenas a adesão ao método do materialismo dialético. LUKÁCS procura ver no método de MARX o ponto em que ele se tornou uma base racional para a transformação do mundo.

"O marxismo ortodoxo não significa pois uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de MARX, não significa uma fé numa ou noutra tese, nem exegese de um livro 'sagrado'. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao método. Implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, se encontrou o método de investigação justo, de que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido de seus fundadores; (...)" (9)

Este foi, portanto, o compromisso filosófico de LUKÁCS, mas que procurou sempre fugir à vulgarização, a dogmatização e ao positivismo presentes mesmo entre os pensadores marxistas.

Foi este conhecimento e domínio das filosofias de HEGEL e MARX que o afastou das correntes mais rasteiras que fizeram com que o marxismo se tornasse uma "filosofia de botiquim" e uma "ideologia do Estado".

LUKÁCS foi um dos representantes deste "marxismo ocidental"⁽¹⁰⁾ que inspirou filósofos e historiadores na França, Alemanha, Itália e Inglaterra.⁽¹¹⁾ Além desses, críticos de arte e cientistas sociais no Brasil.

Esta sua grande influência se deu exatamente pelos fatos que já comentamos: trabalhou nas fronteiras entre a fi-

losofia e a sociologia, entre a filosofia e a crítica literária. .

Isto não ocorreu por acaso, se deu também devido ao fato de LUKÁCS ter limitado e definido o método como aplicável a realidade social e combatido a interferência das ciências da natureza no estudo da realidade social. Ele justifica seu ponto de vista baseado em duas razões: 1) as Ciências da Natureza não reconhecem a contradição, o antagonismo no seu objeto; 2) e quando aplicadas aos estudo do desenvolvimento social se convertem em instrumento ideológico da burguesia. Estes, em suma, são os pontos de vista que a Teoria Crítica mais tarde se baseou para a crítica do positivismo na sociologia alemã e a crítica à "Teoria Tradicional" (12)

Esta impossibilidade de aplicar o método das ciências da natureza ao estudo da sociedade deve-se ao fato de LUKÁCS fundamentar este estudo na dialética hegeliana-marxiana. A dialética, segundo LUKÁCS:

"insiste na unidade concreta do todo e desmascara esta ilusão (dos sistemas parciais isolados) como uma ilusão produzida necessariamente pelo capitalismo (...)" (13)

A dialética também trata diferentemente as definições conceituais, a causalidade e a relação sujeito-objeto, e isto talvez tenha consistido na sua grande força enquanto método para apreender a realidade histórico-social. Os concei-

tos são definidos e redefinidos na sua processualidade lógica e histórico, a causalidade não é linear, mas recíproca, e o sujeito não é independente do objeto, mas é também objeto no processo do conhecimento. E da mesma forma os objetos. Assim

"No método dialético, a rigidez dos conceitos (e dos objetos que lhes correspondem) se dissolve, (...) a dialética é um processo de constante passagem fluída de uma determinação para a outra, uma permanente superação dos contrários, e a sua passagem de uma definição a outra; que conseqüentemente se deve substituir a causalidade unilateral e rígida pela ação recíproca. Mas o aspecto mais essencial desta relação recíproca [é] a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história (...)"
(14)

A categoria fundamental deste método, para LUKÁCS é a totalidade (Totalität) — unidade concreta do todo.

Esta unidade concreta do todo parte da filosofia marxiana de que o concreto é a unidade do múltiplo ou síntese de diversas determinações.⁽¹⁵⁾ Este todo não é a soma das partes, mas o resultado das mediações, onde o particular é superado (aufgehobt) e preservado no todo. Ela é também, enquanto totalidade dialética, resultado das passagens de uma determinação a outra, ou seja, na relação sujeito-objeto que se inter-determinam, evoluindo para níveis superiores. Este processo é historicamente produzido a partir desta relação sujeito-objeto.⁽¹⁶⁾

"Trata-se, pois, por um lado de desta-

car os fenômenos da sua forma **imediate**, de encontrar as **mediações** pelas quais podem ser referidas ao seu núcleo e a sua essência e **captados** na sua **própria essência** e, por outro lado, atingir a compreensão deste caráter fenomenal, desta **aparência fenomenal**, considerada como forma de manifestação **necessária**. Esta forma de manifestação é necessária em razão de sua essência histórica porque eles se desenvolveram no campo da sociedade capitalista. Esta dupla determinação, este reconhecimento e esta superação simultânea do ser imediato é precisamente a **relação dialética**". (17) (*grifo nosso*)

Por isso que, para LUKÁCS, o dado puro, imediato para a ciência, enquanto, apreensão do concreto, é apenas **aparência**, uma **abstração**. Querer transportar como fatos "puros" os fenômenos da nossa vida para o pensamento é a ilusão produzida pelo capitalismo. (18) LUKÁCS via neste aspecto uma característica histórica da época do capitalismo. A exatidão das ciências naturais propõe existência de constantes (desde Galileu). Assim a ciência que aceita deste modo os fatos como **imediatamente dados**, coloca-se dogmaticamente no campo da sociedade capitalista. Para apreender os fatos na sua **essência** deve-se submetê-los ao tratamento histórico dialético. O científico, portanto para LUKÁCS é o **imediate**, aquele se faz referir a totalidade e com ela se relaciona. A verdade só pode ser produzida a partir da referência a essência da sociedade capitalista.

"Esta concepção dialética da totalidade que tanto se afasta em aparência da realidade imediata e que constrói esta realidade de um modo aparentemente 'não científica' é, de fato, o único método que pode captar e reproduzir a realidade no

plano do pensamento. A totalidade é, pois, a categoria fundamental da realidade" (19)

MARX tratou da mesma questão quando falou no método da economia política. Lá ele comparava a categoria de população com a de classe social. A primeira, embora mais imediata é apenas aparentemente uma categoria da sociedade moderna população é uma abstração na medida que não guarda nenhuma relação com a essência da sociedade moderna, isto é, o fato de ela ser uma sociedade capitalista. Classe sim, é uma categoria que já possui uma relação com o todo, por isso é mais concreta. (20)

Assim, a produção do objeto é uma questão que só pode ser feita tendo em perspectiva a verdadeira natureza do modo de produção atual.

LUKÁCS critica KANT, FICHTE e HEGEL por terem, como MARX, dado um caráter histórico aos fenômenos da sociedade e do homem. A razão atingiu o elemento racional por ter descoberto o seu verdadeiro substrato, a vida humana pode tornar-se consciente de si. Assim a mudança na história, ou seja a mudança na vida humana, segundo LUKÁCS, é produzida, como para MARX, não somente na superfície, mas no conceito. "É o próprio conceito que é corrigido", diz LUKÁCS, citando: "A razão na história" de MARX.

O fato de na sociedade capitalista a sociedade ter-

-se tornado a realidade do homem, permitiu, com a entrada do proletariado na cena social, que a consciência da realidade social do ponto de vista da totalidade se tornasse possível. Uma vez que o conhecimento de si do proletariado enquanto classe se identifica com o conhecimento da totalidade, se identificam sujeito e o objeto do conhecimento ou seja o proletariado é sujeito e objeto do seu próprio conhecimento.

A importância dos socialistas (nem todos)*, já indicada por MARX na "A Sagrada Família", foi não ter tomado os proletários como deuses, mas de ter percebido que a condição operária é o resumo das condições a que foi reduzida a sociedade de hoje:

"Nele (o proletário). O homem se perdeu a si próprio mas ao mesmo tempo não só adquiriu a consciência teórica desta perda como foi imediatamente constrangido pela miséria inelutável (...) à revolta contra esta desumanidade, e é por isso que o proletariado pode e deve emancipar-se. Não pode contudo, suprimir suas próprias condições desumanas da sociedade atual, que se condensam na sua situação".(21)

Para LUKÁCS o método dialético só foi possível porque historicamente surgiu o proletariado como resultado da luta de classes.

Coloca-se desta forma, uma vinculação entre o ser e

* Nota do Autor.

o pensamento. O ser é social, é histórico, que enquanto tal gerou de maneira imanente a sociedade capitalista e suas contradições. O proletariado resume as condições gerais na sociedade sob o capitalismo. O proletariado é no mesmo tempo é uma categoria só possível nesta sociedade específica. Da mesma forma o materialismo dialético vincula-se a sociedade capitalista, é produto dela. Como diz LUKÁCS:

"O ponto de vista metodológico da totalidade que aprendemos a reconhecer como problema central como primordial do conhecimento da realidade, é um produto da história em duplo sentido. Primeiro, só com a evolução econômica que produziu o proletariado, só com o nascimento de próprio proletariado (e, portanto, numa etapa determinada da evolução (Entwicklung) social), só com a transformação do sujeito e do objeto do conhecimento da realidade social que disso advém, pode surgir a possibilidade objetiva e formal do materialismo histórico como conhecimento. Em segundo lugar, só no decurso da evolução do próprio proletariado esta possibilidade formal se tornou uma possibilidade real!"
(22)

A possibilidade objetiva e formal do materialismo se torna possibilidade real à medida que o proletariado toma consciência. Esta é altamente desenvolvida na perspectiva da totalidade. Ou seja, é como se a "filosofia se apoderasse das massas", na expressão de MARX. Assim a classe operária deixa de ser apenas uma classe "face ao capital", mas se torna uma classe "para si".

É assim que o proletariado partindo da consciência

de sua situação injusta, que é apenas uma 'teoria da práxis', parte para a transformação da realidade. A 'teoria da práxis' se transforma em 'teoria da prática' transformadora da realidade. (23). Sua ação tem, portanto, um fim, mas este fim não é:

"Um estado que espera o proletariado no fim do movimento, independentemente deste movimento e do caminho que ele percorre, um 'Estado Futuro', não é um estado que se possa, por conseguinte, esquecer tranqüilamente nas lutas cotidianas e invocar, quando muito, nos sermões de domingo, como um movimento de elevação oposto às preocupações cotidianas; não é um dever, uma idéia que desempenha um papel regulador em relação com a totalidade (com a totalidade da sociedade como processo), pela qual cada momento da luta adquiriu seu sentimento revolucionário, (...) o seu aspecto mais simples e mais prosaico, (...) manifestando sua relação com a totalidade(...)". (24)

LUCÁKS adverte também que querer conservar "sem mácula" esta finalidade última sem estabelecer relações com a existência, conduz a um afastamento da "apreensão da realidade", "da atividade crítica prática"; caindo-se novamente na dualidade utópica do sujeito e objeto, da teoria e da práxis. (25)

O puro e simples empirismo separa o sujeito da ação (Hand - lung) do terreno dos fatos onde se desenrola a ação (Tatsach). Um se opõe ao outro como princípios separados sem mediação possível.

"Assim, o modo como o método dialético aborda a realidade manifesta-se no preciso momento em que aborda o problema da ação como único capaz de indicar uma orientação (Richtung) para a ação." (26)

Isto porque a relação de cada momento com a totalidade, adquire uma coerência apontando para o centro da

realidade - a finalidade última. Passamos a perceber o sentido da ação não como uma realidade imediata, mas como algo mediado, orientado em função dos interesses dos grupos e classes existentes na sociedade.

Para o proletariado a ação justa também se origina desta relação com a totalidade mas deve apontar no sentido da sua libertação. Este caminho se torna cada vez mais árduo a medida que a sociedade se desenvolve.⁽²⁷⁾

Cabe ressaltar que o ponto de vista da totalidade é a questão fundamental do método e não a predominância das causas econômicas. É o primeiro aspecto que distingue o método de LUKÁCS das "ciências burguesas". "O reino da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência."⁽²⁸⁾ É em MARX que a dialética se tornou "álgebra da revolução", pois ela tem por objetivo o conhecimento da sociedade como totalidade.

LUKÁCS diz também que para o marxismo não pode haver separação rígida entre as diversas ciências. São apenas momentos de uma mesma realidade, entendida como totalidade. Para ele não há nem ciência jurídica, economia política, nem história isoladamente, o que existe é uma única ciência que "é história e dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade."⁽²⁹⁾

O ponto de vista da totalidade modifica objeto e o sujeito

enquanto indivíduo é um ponto de vista parcial característico das ciências burguesas. Elas consideram os fenômenos sociais do ponto de vista do indivíduo, e este ponto de partida não produz nenhuma totalidade.

"A totalidade não pode ser encarada a menos que o sujeito que a encarar seja ele próprio nova totalidade; (...). Este ponto de vista da totalidade como sujeito só as classes o representam na sociedade moderna".(30)

MARX foi além de HEGEL na medida que superou a hesitação hegeliana, que ficava entre o ponto de vista do "grande homem" e do "espírito do povo".

O ponto de vista de MARX, no "O Capital" é elogiado por LUKÁCS, justamente por conter a perspectiva da totalidade e não ser unilateral, o que cairia numa outra forma de economia vulgar. Ao contrário do agitador político, que só se vê um dos lados das relações sociais. MARX viu o problema da sociedade capitalista como um problema entre aqueles que a constituem: capitalistas e operários entendidos como um conjunto.

Todos esses aspectos são ressaltados no ensaio " Rosa Luxemburgo, Marxista" de "História e Consciência de Classe".

O método que parte da totalidade é tão importante que sem ele não há possibilidade de uma teoria da consciência não reificada e nem de uma ação não reificada, decorrente desta teoria. Estes aspectos é que vinculam os dois capítulos

desta última parte de nosso trabalho, pois não há como analisarmos a Teoria da Consciência de Classe, e a Reificação, se não partirmos destas categorias básicas do método dialético de LUKÁCS, retiradas de HEGEL e MARX.

A herança hegeliana-marxista é, após 1919, a marca de LUKÁCS, sempre contestando KANT, embora por linhas curvas herdasse também algo da influência passada do Fichte, Schelling e Kant, como mostraremos mais adiante. LUKÁCS jamais abandonará suas exigências éticas, sua necessidade de tratar da política e mesmo da estética sempre guardou relação muito íntima com a ética. Disse em uma entrevista no ano de 1933:

"(...) os objetivos para os quais seus esforços sempre estiveram dirigidos: de apanhar com exatidão, de descrever fielmente e exprimir verdadeiramente, como realmente são os traços histórico-sistemáticos dos fenômenos da vida do espírito"(31) (o grifo é nosso)

.....

"A minha guerra de guerrilhas contra o dogmatismo não apenas preservou a minha relação com a vida e com seus objetivos, como também a promoveu. Se hoje posso trabalhar numa estética e posso sonhar com a realização de uma ética, o devo a esta luta".(32) (o grifo é nosso)

Tanto a estética como a ontologia, LUKÁCS chegou a escrever. O que não conseguiu, foi escrever a ética. Morreu antes disso.

No ensaio "Rosa Luxemburgo, Marxista" encontramos ainda mais algumas explanações sobre o ponto de vista da tota-

lidade.

Para LUKÁCS, Rosa Luxemburgo; ao contrário do austro-marxismo de Otto Bauer, Bernstein e Tugan-Baranovski; foi fiel à tradição iniciada com a "Fenomenologia do Espírito" de HEGEL. Esta obra é ao mesmo tempo uma história do pensamento e um questionamento sobre a história, ou seja, uma história da filosofia e uma filosofia da história-reflexão sobre o sentido dos fatos.

Aos olhos de LUKÁCS, nem os novos fundamentos éticos do socialismo de Otto Bauer e nem o fatalismo econômico do segundo foram fiéis ao método da totalidade.

"O novo fundamento ético do socialismo é o especto subjetivo da ausência da categoria da totalidade, única categoria que pode dar coesão a uma visão de conjunto". (33)

Para LUKÁCS, o indivíduo seja capitalista ou proletário não pode compreender efetivamente o meio circundante social e a natureza, pois elas são coisas completamente estranhas ao indivíduo, pois ele sempre adotou para isto a idéia de que a natureza e meio social são estranhos um ou outro, permanecendo o indivíduo numa posição novamente contemplativa face à natureza.

Destes pressupostos decorrem, para LUKÁCS, duas formas de pseudo-compreensão da ação humana: a primeira é a aceitação de "leis imutáveis da natureza" que conferem ao homem

uma atitude meramente contemplativa; a segunda é a interior, isto é, que o homem só pode mudar a si próprio individualmente por meio da ética, "único ponto do mundo que continua livre".

Isto não significa que LUKÁCS, seja contra a ética, mas contra esta visão particular da ética restrita ao nível individual.

Estas são formas de pseudo-compreensão, pseudo-saídas, porque a mecanização do mundo mecanizou também o homem, transformando as posições éticas dos indivíduos em meras abstrações, pois ele jamais as põe em prática. De fato valem as normas da sociedade mecanizada. Daí que abandonar a totalidade implica em retornar "a ética imperativa abstrata da escola kantiana" (34) Esta continua a não passar de um dever-ser: só tem um caráter imperativo.

A destruição do ponto de vista da totalidade implica na destruição do nexó teoria-praxis. Este nexó foi desenvolvido, segundo LUKÁCS, por MARX nas "Teses sobre Feuerbach" e por HEGEL na "Fenomenologia do Espírito" onde o sujeito aparece como o verdadeiro ser.

O ponto de vista da unidade teoria-praxis tem superioridade sobre as metodologias individualistas. Para LUKÁCS, só a classe pode, pela ação e pela análise baseada no coletivo e na totalidade, transformar a realidade. A "crítica" que se exerce a partir do ponto de vista da totalidade é que pode garantir a unidade da teoria e praxis.

Da mesma forma, este ponto de partida permite ao proletariado, enquanto sujeito do pensamento da sociedade, a destruição do dilema do "fatalismo das leis puras" e da "ética das intenções puras" (35)

A consciência de classe permite ao proletariado a consciência do próprio processo dialético. Ela é a verdade do processo e permite ao proletariado se situar enquanto sujeito deste processo. Da mesma forma que MARX, LUKÁCS acredita que o proletariado é a negação da propriedade privada e, sendo fruto do capitalismo, revela a sentença deste contra si mesmo.

A ética não é esquecida, mas é transferida para o partido revolucionário. Este é o representante da consciência de classe, é o portador da ética proletária, unidade da teoria e da prática.

O partido revolucionário embora, na opinião de LUKÁCS, não possa provocar nem evitar o processo revolucionário, ele pode fazer penetrar no movimento de massa espontâneo a verdade que lhe é imanente.

A verdade, não é uma imposição dogmática, mas a crença na "força moral da consciência de classe justa". (36) Na opinião de LUKÁCS, em 1921, as palavras de ordem ou derrotas políticas do partido tem menos peso que esta "força moral".

O partido é a objetivação da vontade íntima do proletariado. Nem ele, nem a própria política revolucionária po-

dem oferecer garantia material da vitória. O que existe é uma ação metódica, uma "certeza metódica"⁽³⁷⁾ Não há fé cega, mas esta certeza, que pode inclusive levar a derrota.

Esta certeza tem algo da "astúcia da razão" de HEGEL. Independentemente dos indivíduos e dos fatos a história segue seu caminho.

"A pretenção fé religiosa é muito simplesmente a certeza metódica de que, sem se importar com as derrotas e os recursos momentâneos, o processo histórico processa o seu caminho até o fim **nas nossas ações, através das vossas ações!**"
(38) *(o grifo é nosso)*

A totalidade metodológica gera a possibilidade da consciência, da unidade sujeito-objeto, da unidade teoria-praxis. Estes momentos encontram a sua **verdade** da ação coletiva e organizada do partido.

Segundo Gustavo Gazzi, em LUKÁCS existiriam três idéias de práxis:

"1) pensamento; 2) realidade em sua dinâmica; 3) o sujeito. A praxis é o ato revolucionário que realiza o sujeito (o proletariado) como conhecedor e agente ao mesmo tempo e que, simultaneamente, fundamenta a identidade do pensamento e da história". (39)

3 - A TEORIA DA CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Não foi por acaso que MERLEAU-PONTY chamou LUKÁCS de um marxista weberiano no ensaio, que dedicou a este último, de "Les aventures de la dialectique" (1955).⁽⁴⁰⁾

Da mesma forma, ao lermos o título do livro de LUKÁCS "História e Consciência de Classe", pensamos hoje imediatamente em uma concepção de história totalmente enraizada em MARX. Assim, também o termo "Consciência de Classe" nos faz pensar imediatamente em MARX. Entretanto, apesar de LUKÁCS não ser um pensador de grande profundidade, na questão da história e da consciência de classe LUKÁCS foi além da trivial concepção de que os homens fazem a história, mas somente a fazem em determinadas condições.

No ensaio "A Consciência de Classe" (1920), LUKÁCS nos permite concluir que a própria consciência de classe depende da compreensão da história por parte dos homens que a fazem. Em outras palavras, a ação humana racional depende do conhecimento que os homens têm de sua situação em relação a totalidade, mas depende também e principalmente da compreensão da história, como compreensão:

"dos pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido, numa situação vital determinada, se tivessem sido capazes de perceber perfeitamente esta situação e os interesses dela decorrentes (...)"(41).

Esta compreensão se refere tanto aos interesses imediatos como àquela em conformidade com a estrutura de toda sociedade.

Desta forma pode-se também determinar uma tipologia dos tipos fundamentais de homem em função de sua posição no processo de produção.

"Ora, a reação racional adequada, diz LUKÁCS, que deve desta forma, ser adjudicada (zugerechnet) a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe"(42)

Esta concepção de história que se relaciona com a consciência de classe, ou consciência adjudicada, se opõe a concepção de história, demonstrada por LUKÁCS, de burguesa.

Esta concepção burguesa de história é, para LUKÁCS, a supressão do processo histórico porque procura, nas formas do presente, leis eternas que no passado só se realizaram de forma imperfeita. Além disso, ela elimina tudo o que tem sentido e fim se apegando a mera individualidade. Para esta concepção, da qual RANKE é partidário, não existem diferenças de evolução e desenvolvimento entre as sociedades. "Todas estão igualmente próxima de Deus". Não há explicação da história enquanto conjunto de relações interhumanas.

A concepção burguesa procura o concreto no indivíduo empírico, no povo e na sua consciência empírica (psicologia individual ou de massas). Esta concepção "sofre" no fundo da "falsa consciência", porque a pretexto de encontrar o concreto, não faz mais do que afastar-se dele. O concreto é aquilo que faz referência à totalidade e portanto simples superação da descrição de fatos individuais. Por isso para LUKÁCS, a história e a consciência da classe só podem ser entendidos a partir da categoria da possibilidade objetiva. (43)

A idéia fundamental é que para LUKÁCS: a "teoria objetiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objetiva". (44)

A categoria da possibilidade objetiva é, pois, uma categoria weberiana. (45)

A teoria da consciência é a base para a compreensão do problema da violência em LUKÁCS.

Em primeiro lugar temos que considerar que, para LUKÁCS, a violência é colocada de forma distinta para as diferentes classes. Da mesma forma que o problema da consciência também só pode ser colocada tomando-se em conta as diferentes classes.

É evidente que na sociedade capitalista, quando a universalização da estrutura mercantil da mercadoria atingiu seu ponto máximo, que a essência da sociedade pode ser revela-

da. Nas sociedades pré-capitalistas os elementos econômicos, políticos, e religiosos se unem de forma inextricável. A estratificação na sociedade capitalista tende a pura estratificação em classes, uma vez que ela tende a possuir uma organização mais coerente. É esta situação que torna mais possível a consciência de classe nas sociedades capitalistas. Nas sociedades capitalistas, ao contrário das anteriores, as formas jurídicas, políticas, econômicas e culturais estão interconectadas. Falando em termos hegelianos, LUKÁCS diz que nas sociedades pré-capitalistas a economia não atingiu, nem mesmo objetivamente, o nível do ser para-si. Nas sociedades divididas em estados (Stände), a consciência é fixa :

"quer ao nível da pura imediatidade dos seus privilégios (cavaleiros da época da Reforma), quer ao nível da particularidade - também puramente imediata - da parte da sociedade a que os privilégios dizem respeito (corporações)". (46)

Existindo uma "consciência de estado", que é irreal no sentido que mascara a consciência de classe e sua possibilidade de manifestação. Neste aspecto na sociedade capitalista, ocorre o contrário: existe a possibilidade. A relação entre consciência de classe e a história varia muito também da época pré-capitalista para a capitalista.

Na primeira, as classes só podiam ser separadas da realidade imediata histórica pela interpretação do materialismo histórico. No capitalismo, as classes "são esta mesma realidade imediata histórica" (47) Isto porque o interesse

econômico de classe apareceu, na sua pureza. No sentido sociológico pode-se através do materialismo histórico descobrir, mesmo quando encobertas por motivos ideológicos, os interesses econômicos reais das lutas. Assim que no capitalismo (apesar de recalçadas e inconscientes) as articulações puramente econômicas **podem tornar-se conscientes**. Deste modo no capitalismo:

" a luta social reflete-se numa luta ideológica pela consciência, pela revelação ou dissimulação do caráter de classe da sociedade". (48)

Por isso a luta entre o proletariado e a burguesia se tornou para LUKÁCS uma "luta de vida e morte". Na medida em que estas são as duas únicas classes puras da sociedade capitalista a consciência de classe se tornou um elemento fundamental para cada uma delas.

Enquanto nas sociedades pré-capitalistas, as classes dominantes impunham seus interesses imediatos pela violência direta das armas, tarefa que, do **ponto de vista subjetivo** era mais fácil que na situação atual, no presente a burguesia vê-se obrigada a defender da consciência de classe para exercer a dominação. Esta tarefa para a burguesia é **subjetivamente** mais difícil, embora objetivamente acabe utilizando-se da violência.

A burguesia, com o desenvolvimento do capitalismo, encontra-se sob uma situação trágica (tragischen Fluch), pois

seu próprio desenvolvimento enquanto classe, segundo LUKÁCS, gerou a possibilidade de sua extinção.

Esta situação trágica reflete as várias contradições em que ela se encontra enquanto classe. Primeiramente, antes mesmo de ter derrotado seu antigo inimigo — o feudalismo, já teve que se defrontar com o novo que surgiu — o proletariado. Daí que, ao lutar contra um estado de opressão, em nome da liberdade acabou instalando uma nova opressão. Do ponto de vista sociológico, tenta fazer desaparecer a idéia da luta de classes, tendo sido ela mesma a absorvê-la na sua forma pura. A situação ideológica, uma vez que, conferindo importância ao individualismo, acabou por torná-lo inviável através da reificação criada pela produção mercantil.

Além disso a consciência da sociedade do capitalista apega-se a questões secundárias do processo de produção do capital dando maior importância a distribuição. Cria-se também, para o capitalista, um conflito dialético insolúvel entre o **princípio individual** que se reflete nos interesses individuais de cada capitalista (como por exemplo a propriedade) e o **princípio social** que se realiza independente dos indivíduos.

Além disso, a passagem do sistema de crédito para o sistema monetário produziu na consciência burguesa um "pânico prático", que substituiu o antigo "temor teórico". Isto porque a burguesia tomou consciência da impossibilidade de dominar a totalidade dos problemas da sociedade capitalista. O

fundamento cognoscível de tais problemas é que "o verdadeiro limite da produção capitalista é o próprio capital".⁽⁴⁹⁾

A ilusão da burguesia é achar que todos os fenômenos econômicos podem ser dominados. Assim, os "limites objetivos da produção capitalista são os limites da consciência da classe da burguesia".⁽⁵⁰⁾

O proletariado enquanto consciência surge quando a luta de classes se torna um fato inegável na vida histórica. Pela teoria e prática ele atinge a consciência de classe. Face a esta nova consciência, a burguesia toma posição. A "falsa consciência" se transforma em "falsidade da consciência". Enquanto a primeira representava uma contradição objetiva, a falsidade da consciência é uma contradição subjetiva pois agora a burguesia assume sua visão de mundo enquanto "a verdadeira e quer fazê-la eterna e universal. Resulta pois que o antigo problema teórico se torna um problema moral. Para a burguesia torna-se fundamental sua dominação. Para isto cria uma doutrina crescente da economia, do Estado, da sociedade, etc... É necessário uma consciência de interesses para cada questão particular. Daí que faz questão de manter a aparência (Schein) e a consciência confusa. Para isso mantém uma série de idéias como as de que o Estado está "acima" das classes e a de que justiça é "imparcial". Desta forma a burguesia pretende também impor a seus partidários a aprovação dos interesses da burguesia como seus. Assim a fé na sua própria vocação faz aumentar a combatividade da burguesia.

O proletariado, do outro lado, se vê em uma condição delicada. Daí a importante tarefa da consciência proletária. O combate com a burguesia exige: "a justa compreensão da essência da sociedade" (51)

LUKÁCS critica alguns marxistas vulgares por esquecerem o papel importante que tem esta compreensão. Desviaram-se do que é metodologicamente a origem da consciência de classe proletária. Caíram em um "realismo político". Esqueceram-se que toda a ação, a tática sem princípios, coloca a ação "ao nível da consciência da classe burguesa" (52)

É necessário reconhecer o ponto em que a classe proletária se torna superior à burguesia, que o é do ponto de vista intelectual e organizacional, pelo menos.

Para LUKÁCS, a superioridade proletária reside no fato de:

"Ser capaz de considerar a sociedade a partir do seu centro um todo coerente e, por conseguinte, de agir de forma central, modificando a realidade, pelo fato de, para sua consciência de classe, teoria e práxis coincidirem, (e) poder lançar na balança da evolução social a sua própria ação como fator decisivo".
(53)

Desagregar a unidade teoria-práxis é renunciar metodologicamente a dominar pelo pensamento.

A "falsa consciência" da burguesia dá-lhe condições para continuar a luta, embora não possa salvar-se indefinidamente devido as suas contradições e as contradições do próprio capital.

O proletariado tem um papel a cumprir não apenas, no momento em que procura através da violência a mudança radical da sociedade, mas no momento em que aumentarem as crises e as forças cegas da história que conduzem a sociedade ao abismo com uma violência crescente. Só a vontade do proletariado pode, segundo LUKÁCS, preservar a humanidade da catástrofe. Neste caso o proletariado assume uma missão universal. A crise por si só não conduz ao "reino da liberdade" ao fim da "pré-história da humanidade", mas a vontade do proletariado pode conduzir.

Suprimindo a sua condição de classe, as classes em geral serão suprimidas. Por isso, a consciência de classe do proletariado não pode ser apenas uma "bandeira", um pretexto para luta. Ela é a revolução da essência da sociedade. É um princípio da tática e não simples "ideologia". Esquecer isto é cair ao nível da consciência burguesa.

4 - A TEORIA DA REIFICAÇÃO

4.1 - O conceito da reificação

A reificação (Verdinglichung) tal como é tratada por LUKÁCS, não é uma teoria do trabalho alienado como em K. Marx, (54) mas uma teoria do fetichismo das formas objetivas e do "conhecimento alienado", das ciências particulares (história, economia, sociologia, direito, jornalismo) e da filosofia. Em outras palavras, LUKÁCS procura desvendar o mistério não só das formas da objetividade (relações entre coisas e organização social), mas também o mistério das formas correspondentes de subjetividade (direito, economia, jornalismo, história, etc.) determinadas pela estrutura da relação mercantil da sociedade capitalista uma vez que estas atingem a sociedade em todas suas manifestações vitais (Lebensäußerungen) (55)

Para a análise da reificação ou da coisificação (Versachlichung) LUKÁCS não segue o modelo de MARX dos "Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844", porque estes não eram até então (1922) conhecidos. Mais do que isto, LUKÁCS percebeu, como já dissemos, nas categorias do Capital, as categorias da "Ciência da Lógica" de HEGEL. O ponto de partida de

LUKÁCS foi um acerto, na medida que pode atingir diretamente, a partir das determinações reflexivas, a descoberta das relações sociais implícitas no processo mercantil apenas descritas por MARX nos Manuscritos de 1844 como alienação (Entfremdung) do trabalho.

"Sem dúvida nenhuma, MARX conseguiu fixar o lugar decisivo do movimento do trabalho, aquele que o torna alienado pelo impedimento de cumprir a estrutura auto-reflexiva, intencionada desde o início.

Parece-me compreensível, no entanto, a impossibilidade de fundamentar este resultado ancorando-o unicamente numa análise descritiva do movimento material do trabalho concreto, sem dispor das determinações reflexivas para a descoberta dos momentos sociais aí encobertos. O modelo fenomenológico, usado como tal, não deu a MARX os meios conceituais adequados para esta tarefa. Saiu-se bem apenas na descrição e na localização do processo real do trabalho enquanto movimento externo, tornando possível uma primeira aproximação da resposta quanto a gênese da alienação".(56)

Enquanto a alienação (Entfremdung) para MARX é a exteriorização do trabalho; e a negação de si mesmo, do trabalhador, ficando no processo do trabalho fisicamente exausto e arruinado e além disso ser também resultado do trabalho forçado para satisfazer necessidade de outrem; para LUKÁCS, a reificação (Verdinglichung) é resultado da universalização da estrutura mercantil da mercadoria. Se, por um lado, MARX nos Manuscritos de Paris (1844) tratou o problema da alienação a partir da estrutura lógica da "Fenomenologia do Espírito" de HEGEL, isto já não ocorreu no "O Capital". Em "O Capital" MARX também par-

tiu da estrutura lógica da "Lógica" de HEGEL.

LUKÁCS começa seu ensaio sobre a reificação ressaltando que para se pôr a nu o caráter fundamental da sociedade capitalista deve-se partir da análise da mercadoria. (57)

Este caráter fundamental, o problema da mercadoria, é pois a chave para se determinar o funcionamento da sociedade capitalista, pois ele determina todas as suas manifestações vitais (Lebensäusserungen). É a partir deste ponto que LUKÁCS descobriu:

"na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa". (58)

A primeira característica apontada, que é fundamental para toda sua análise é que as relações entre as pessoas, são apresentadas na sociedade capitalista como relação entre coisas, isto é mercadorias. Assim a objetividade se transformou em uma "objetividade fantasmagórica" (gespenstige Gegenständlichkeit). Esta é produzida pelo caráter fetichista da mercadoria ou do capital (enquanto forma mais desenvolvida desta). Por outro lado, o sujeito tomou também uma forma de comportamento derivado que corresponde ao caráter fantasmagórico da objetividade.

Em decorrência, LUKÁCS aponta, surge uma série de problemas de natureza ideológica que atingem o homem e suas re-

lações na sociedade moderna. Atingem inclusive e principalmente os aspectos espirituais do homem. Conseqüentemente a filosofia também é atingida.

Esta é uma semelhança entre LUKÁCS e MARX. Tanto um como o outro procurou fundamentar a crítica à sociedade capitalista com uma crítica também da filosofia. Não haveria sentido em MARX se pensar a crítica da sociedade capitalista sem a crítica da Economia Política Inglesa. Da mesma forma, para LUKÁCS, a crítica do fenômeno da reificação não é só uma crítica das formas objetivas, mas como já dissemos uma crítica das formas subjetivas, nas quais está incluída a filosofia, a história, a economia, o direito e o jornalismo.

A crítica de LUKÁCS, tal como a de MARX⁽⁵⁹⁾, se restringe à sociedade do capitalismo moderno, porque é somente nesta sociedade que o fetichismo tornou-se uma questão específica, uma vez que é nesta sociedade que a forma mercantil do capital evoluiu e se constituiu como forma de dominação real sobre o conjunto da sociedade⁽⁶⁰⁾.

Do ponto de vista subjetivo, a filosofia e as ciências nas sociedades pré-capitalistas não sofreram a fetichização das relações. Correspondendo,

"a um ser social completamente diferente, a problemática e as soluções na filosofia antiga eram qualitativamente diferentes das da filosofia moderna" (61)

Se a sociedade grega, por exemplo, sofreu de alguns fenômenos da reificação, ela não os viveu como formas universais do conjunto do seu ser.

No contexto da relação ética e violência, a reificação vem desempenhar o instrumento fundamental da crítica da sociedade burguesa e da justificação filosófica para a violência revolucionária. Não há nada fora da relação mercantil e a possibilidade da liberdade existe na medida que o conhecimento das condições reais possa estabelecer princípios norteadores da ação. Da mesma forma que era fundamental para MARX a crítica da religião, foi fundamental para LUKÁCS desenvolver a crítica das relações coisificadas na sociedade moderna. Surge então, para LUKÁCS, a necessidade de se produzir uma filosofia radical, a partir de um ponto de vista radical que pudessem dar conta das mediações necessárias à consciência do homem que representasse, pela sua própria existência, a negação essencial da sociedade capitalista. Esta filosofia, para LUKÁCS, tem um ponto de partida: o ponto de vista do proletariado.

"Para falar mais concretamente: na sua imediatidade, a realidade objetiva do ser social é a mesma para o proletariado e para a burguesia. Mas tal não impede que as **categorias específicas da mediação**, através dos quais ambas as classes fazem com que esta imediatidade aceda a consciência, através dos quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas em realidade objetiva propriamente dita, sejam fundamentalmente diferentes, em consequência da diversidade da situação das duas classes no "mesmo" processo econômico" (62)

Aí está a questão chave para LUKÁCS. O velho chavão de que "não há revolução sem uma teoria da revolução", mudaríamos no caso de LUKÁCS, para: "não há revolução sem uma teoria da sociedade e uma teoria da violência". O ponto de vista do proletariado nada mais é do que ambas as coisas: teoria da sociedade, com pontos de apoio na filosofia da violência e nas posições éticas de 1922.

Esté é também o ponto culminante da sistematização filosófica da LUKÁCS, nos limites de um ensaio, quando ele já era militante do Partido Comunista. Ele precisava de mediações teóricas para romper com a imediatidade dos fatos cotidianos.

"Por outras palavras, toda mediação terá necessariamente como um corolário um ponto de vista em que a objetividade por ela produzida reveste a forma da imediatidade. Ora, é o que acontece ao pensamento burguês (*o grifo é nosso*) em relação ao ser histórico e social da sociedade burguesa, ser esse que se foi clarificando e tornando transparente através de múltiplas mediações. Incapaz de descobrir novas mediações e de compreender o ser e a origem da sociedade burguesa como produto do mesmo sujeito, que "produziu" a totalidade compreendida do conhecimento, este pensamento tem, como ponto de vista última, decisivo para o conjunto do pensamento, o ponto de vista da simples imediatidade". (63)

O fato de ser simples imediatidade determina sua qualidade de ponto de vista reificado para LUKÁCS. Permanecer nisto significa permanecer prisioneiro da "falsa consciência", como já falamos. E esta é o princípio da dominação burguesa

sobre a classe trabalhadora. Daí que a liberdade só é possível quando se acabar de forma violenta com esta situação.

"Com certeza nós soubemos e proclamamos, que esta nova ordem -como cada ordem social - somente pode realizar-se através da violência". (64)

Esta violência é a violência revolucionária do proletariado organizado enquanto classe:

4.2 - A objetividade e a subjetividade reificadas

Como já dissemos, a definição da reificação de LUKÁCS, parte do fetichismo da mercadoria presente enquanto fenômeno universal. Por isso a categoria da mercadoria é uma categoria universal para a sociedade capitalista moderna.

"(...) tanto para a evolução objetiva da sociedade como para a atitude dos homens em relação a ela, para a submissão da sua consciência às formas por que se exprime esta reificação, para as tentativas que aqueles levam a cabo no sentido de compreenderem este processo ou de se oporem aos seus efeitos destruidores, de se libertarem da servidão da 'segunda natureza' assim surgida". (65).

Da mesma forma que para MARX⁽⁶⁶⁾ o fetichismo da mercadoria se apresenta como se as características do próprio trabalho humano fossem características das próprias coisas produzidas. É devido ao fetichismo que as características do trabalho humano aparecem como se fizessem parte da natureza dos

próprios objetos. Por outro lado, é como se as relações sociais se transformassem em relação entre coisas. Desta forma, as mercadorias aparecem como objetos metafísicos, suprasensíveis ou objetos sociais.

Como decorrência deste processo, aponta LUKÁCS, duas conseqüências: 1) objetivamente, surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas - o universo das mercadorias e seu movimento no mercado; 2) subjetivamente, a atividade do homem objetiva-se em relação a ele, em outras palavras, o trabalho humano torna-se uma mercadoria igual as outras.

Assim a universalidade da forma mercantil condiciona o plano objetivo e subjetivo. A forma mercantil só é possível porque: a) objetivamente, a permutabilidade das mercadorias acontece, em função da igualdade formal, enquanto produtos do trabalho humano abstrato e, b) subjetivamente, a igualdade formal de trabalhos abstratos contidos em duas mercadorias se transforma em princípio real do processo de produção de mercadorias.⁽⁶⁷⁾

Esta situação a que chegou a produção na sociedade capitalista resulta, pois, de um processo longo que vai desde o artesanato até a grande indústria mecanizada. A evolução ocorreu através de um grande processo de racionalização. Seu princípio foi a possibilidade do cálculo.⁽⁶⁸⁾ Por sua vez estas modificações tiveram, segundo LUKÁCS, efeitos tanto sobre o **objeto** como sobre o **sujeito** do processo produtivo. Por um lado, o objeto foi fragmentado através da divisão do trabalho.

Este trabalho, anteriormente baseado nas experiências acumuladas por um homem apenas, passou, através da ruptura espacial e temporal da produção do objeto, a ser parte incorporado ao sistema mecânico. O homem passou a se submeter a este sistema. LUKÁCS acrescenta ainda que o trabalho passou a ser uma atividade (Haltung) contemplativa. O tempo e o espaço ficam também reduzidos a um denominador comum. O tempo reduziu-se a uma quantidade, uma medida física que mede os trabalhos. "Só a quantidade decide tudo: hora a hora, dia a dia". (69)

Assim, o trabalhador se vê transformado, objetivado em um trabalho parcelar mecanizado, "é transformado em realidade quotidiana duradoura e insuperável, a tal ponto que também aqui a personalidade se forma expectadora impotente de tudo o que acontece a sua própria existência, parcela isolada e integrada num sistema estranho." (70) Da mesma forma a decomposição do trabalho transforma o homem em um átomo isolado e o faz perder a relação orgânica com o trabalho enquanto sujeito deste.

A diferença que possui a mecanização moderna face a épocas mais antigas é que nesta última o destino do operário passa a ser o destino de toda a sociedade (71). A universalidade da estrutura mercantil da mercadoria atua em um só sentido:

"(...) substituir por relações racionalmente reificados as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas" (72)

Entretanto, tudo isto é apenas uma *aparência*, ou seja, o isolamento e atomização do indivíduo são apenas resultados das leis regiosas que se impuseram a toda sociedade. Manter a *aparência* é necessário, pois para o próprio processo é importante que o trabalhador apareça como "proprietário" de sua força de trabalho.

Da mesma forma que os sujeitos se transformam na sua objetivação, os objetos adquirem uma nova objetividade. A sua nova coisidade (*Dingcharakter*), que não tinham em épocas mais remotas, é de mercadorias.

Do ponto de vista objetivo acontece também que o Estado e o direito passam a se reger pelas mesmas regras da empresa capitalista. Wolfgang Leo Maar fala das formas reificadas da política como sendo a ordem jurídica, o parlamento, os partidos burgueses, o eleitor. ⁽⁷³⁾

O Estado se tornou um "Estado burocrático" segundo leis racionais "e o juiz nada mais é do que uma máquina automática de distribuição de parágrafos onde se introduzem dossiers com despesas e honorários por cima para que ele vomite as sentenças por baixo (...)" ⁽⁷⁴⁾ Na era do capitalismo o sistema jurídico, a partir de categorias puramente sistemáticas permitiu a generalização da regulamentação jurídica. Isto foi uma necessidade do cálculo exato. LUKÁCS concorda com as observações de WEBER a propósito do direito e do Estado. Com relação ao direito, salienta que existe um caráter paradoxal que o con-

duz a conflitos com a economia capitalista, qual seja, de que o direito moderno se tornou uma estrutura rígida face as constantes mudanças operadas pelo próprio capitalismo.

No fundo, para LUKÁCS, a estrutura racional da organização da sociedade produz uma estrutura semelhante na consciência dos indivíduos, seja do trabalhador, do empresário ou do técnico. A diferença existente entre eles é apenas de quantidade e não qualidade. Assim, também o burocrata, e os especialistas se tornaram vendedores "das faculdades espirituais objetivadas e coisificadas".⁽⁷⁵⁾ No jornalismo ocorre a "falta de convicção", resultado da prostituição das suas experiências e convicções pessoais.

"A metamorfose da relação mercantil em coisa dotada de objetividade fantástica não pode, pois, limitar-se à transformação em mercadorias de todos os objetos destinados à satisfação de necessidades. Imprime a sua estrutura a toda consciência do homem, as propriedades e faculdades desta consciência não estão ligadas somente à unidade orgânica da pessoa, aparecem como 'coisas' que o homem possui e 'exterioriza', tal como os diversos objetos do mundo exterior. E não há em conformidade com a natureza, qualquer forma de relação dos homens entre si, qualquer possibilidade para o homem de fazer valer as suas propriedades' físicas e psicológicas, que não esteja submetida a esta forma de objetividade".⁽⁷⁶⁾

Até mesmo o casamento aparece como uso recíproco das faculdades sexuais e órgãos por parte dos cônjuges. Fato este já observado por Kant na "Metafísica dos Costumes".⁽⁷⁷⁾

As especialidades perderiam também o sentido da totalidade. Para LUKÁCS:

"(...) quanto mais evoluída é uma ciência moderna, melhor conseguiu uma visão metodológica e clara de si mesma e mais terá de voltar as costas aos problemas ontológicos da sua esfera e eliminá-los resolutamente do domínio da conceptualização que forjou". (78)

Assim que a formalização, a organização racional da realidade acaba, no caso da economia por exemplo, afastando a possibilidade de compreender as crises. A sua incompreensibilidade, a sua irracionalidade, está no fato de que os interesses da classe burguesa a impedem de penetrar na verdadeira essência do funcionamento da economia.

O direito, iniciou sua trajetória na sociedade moderna como uma reivindicação do direito natural. Na Revolução Francesa partiu metodologicamente do fato de que a sua universalidade e igualdade formal - sua racionalidade - têm condições de determinar o seu conteúdo. As novas leis deviam ser baseadas na razão. Partindo disso o direito se tornou cada vez mais formalizado. Tornou-se "um sistema de cálculo, com a ajuda do qual se pode calcular o mais exatamente possível as consequências jurídicas necessárias de ações determinadas. (...)" (79)

Desta forma a gênese se torna algo incompreensível tanto quanto a crise na economia política. Para enfrentar es-

te problema, LUKÁCS vê somente uma possibilidade: uma filosofia que rompesse com todas as barreiras do formalismo "orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido e do que há para conhecer. Para tal seria, no entanto, necessário por em evidência os fundamentos, a gênese e a necessidade deste formalismo".⁽⁸⁰⁾

Se as ciências particulares estivessem também unificadas por um método filosófico isso contribuiria definitivamente como um passo fundamental para decifrar estas estruturas subjetivas do mundo reificado.

Para LUKÁCS, a filosofia deve, se quiser desempenhar este papel, deixar de "ser a tendência (...) de reconhecer os resultados e os métodos das ciências particulares como necessários, como dados, e atribuir à filosofia a tarefa de desvendar e justificar o fundamento da validade dos conceitos assim formados".⁽⁸¹⁾

E concluindo, diz ainda:

"[ao] limitar-se a estudar as condições de possibilidade da vitalidade das formas nas quais se manifesta o ser que é o fundamento, o pensamento burguês moderno fecha a si próprio a via que leva a uma maneira de por os problemas, às questões de gênese e desaparecimento da essência real e do substrato destas formas".⁽⁸²⁾

Esta é em parte a crítica que LUKÁCS faz a filosofia de KANT com relação ao conhecimento. Não basta, para LUKÁCS,

buscar as condições de possibilidade, os fundamentos das ciências, é necessário procurar desvendar o significado destas próprias ciências no contexto mais global da sociedade.

O pensamento que não for capaz de compreender que o processo social na sociedade capitalista assenta na interação entre uma necessidade com relação aos fenômenos particulares e uma contingência relativa ao processo de conjunto não é capaz de revelar a sua essência. Em outras palavras, trata-se de uma interação entre racionalidade e irracionalidade, porque o processo de divisão do trabalho, por exemplo, torna-se cada vez mais racionalizado, e cada tarefa é apenas uma parte submetida ao processo global, mas permanece de certa forma autônoma segundo a lógica de sua especialidade. É disso que deve tratar a ciência que queira compreender o processo na sua totalidade.

4.3 - O conhecimento reificado e a **práxis transformadora**

Compreender o processo na sua totalidade para LUKÁCS significou, como hegeliano e marxiano que era, em demonstrar os limites de todo o racionalismo moderno. Da mesma maneira que ele mostrou como as formas da objetividade na sociedade moderna se encontram determinadas pela estrutura mercantil da mercadoria que se universalizou, assim as formas da subjetividade, entre elas a filosofia, e em particular a filosofia crítica moderna, são a universalização da estrutura reificada da consciência. E isto é fundamental compreender, para LUKÁCS. Para isto precisa-se descobrir:

"(...) a ligação entre os problemas fundamentais desta filosofia e o fundamento antológico do qual se destacam as suas questões (...)" (83)

Para o filósofo o que pode ser um ponto de partida para desenvolver os problemas desta filosofia é o fato do racionalismo querer representar o método universal para o conhecimento da totalidade do ser. (84) Da mesma forma não é por acaso que este racionalismo como método universal fez surgir a necessidade, ou melhor, a exigência do sistema. O modelo de sistema foi o das matemáticas puras. Neste a "relação metodológica entre os axiomas, os sistemas parciais e os resultados desenvolvidos a partir deles corresponde exatamente a exigência" do racionalismo:

"que cada momento particular do sistema possa ser produzido, previsto e calculado exatamente a partir do seu princípio fundamental". (85)

Daí decorre o problema, não resolvido para LUKÁCS, do conteúdo irracional do dado, enquanto elemento contingente. Admite, por outro lado, que a filosofia clássica alemã, conseguiu ao propor os fundamentos metodológicos do método dialético, ultrapassar os pioneiros no tratamento da questão. Refere-se certamente a HEGEL.

A filosofia clássica para poder avançar nesta questão teve que enveredar para a pura interioridade, procurando a partir do puro pensamento, tentando descobrir um sujeito no qual a existência, ou melhor, o ser aí (Dasein) fosse seu pró-

prio produto. Neste caminho a filosofia teve que proceder tão dogmáticamente - determinando a aceitação do conhecimento racional e formalista como única forma possível - para captar a realidade, quanto a metafísica da época precedente.

FICHTE partiu da idéia do sujeito-objeto idêntico, a egoidade (Ichheit), unidade da qual ele pode compreender, detectar a estrutura cindida da objetividade empírica, que ficou como um caso particular da unidade primitiva. Esta unidade para FICHTE é já atividade (Tätigkeit).⁽⁸⁶⁾

KANT ficou com a idéia de que os fatos éticos são fatos da consciência individual. Não resolveu o dilema entre liberdade e necessidade. Manteve para o mundo exterior a necessidade imperiosa, e para o mundo interior a liberdade dos **pontos de vista**. Além disso a dualidade entre o fenômeno e o noumeno dividiu também o sujeito. Daí que a ética resultante é apenas formal e vazia de qualquer conteúdo. Os conteúdos tem que ser buscados na realidade contingente, mas isto acaba por macular os próprios fenômenos.⁽⁸⁷⁾

De KANT não é possível deduzir um princípio para a transformação da realidade. Isto porque sua ética individual, ainda que fazendo aparecer no horizonte "sob a forma de postulados da razão prática, todos os conceitos de um mundo compreendido como totalidade de compostos pela dialética transcendental", permaneceu confinada aos mesmos limites que a crítica da razão".⁽⁸⁸⁾

LUKÁCS por fim resume em cinco pontos sua crítica à filosofia kantiana como representante maior que foi das antinomias do pensamento burguês: 1) "a necessidade objetiva se mantém numa contigência insuportável (...); 2) "a crítica também não pode realizar a interpenetração exigida entre forma e conteúdo"; 3) [a]"liberdade não é capaz nem de quebrar a necessidade sensível do conhecimento, a ausência de alma das leis fatalistas da natureza, nem lhes dar um sentido, (...)" ; 4) "[a] impossibilidade de compreender e de 'produzir', o vínculo entre a forma e o conteúdo", de forma concreta e não apenas formal conduz ao problema indissolúvel de liberdade e da necessidade, do voluntarismo e fatalismo; 5) a ligação entre o devir natural e necessidade compreendida como "leis de bronze eternas" e a liberdade como algo puramente interior aparecem como dados da existência humana, enquanto dados desta existência são irrevogavelmente separados. (89)

Apesar de tudo, LUKÁCS atribui a KANT um grande papel:

"A grandeza filosófica de KANT é não ter dissimulado, em ambos os casos, (pto.5) o caráter insolúvel do problema. Como uma decisão dogmática e arbitrária, fosse em que sentido fosse, mas ter, rudemente e sem lhe esbater a forma, salientado este caráter insolúvel". (90)

As mesmas antinomias de KANT, podem ser expostas de uma forma menos abstrata a partir da idéia de que se por um lado o homem aparece como um produto do meio social, por outro lado o meio social é produzido pelo homem. (91)

Esta formulação do problema precisa ser esclarecida pela situação do homem na sociedade capitalista. O homem nesta sociedade se encontra "face a uma realidade 'feita' - por ele próprio, como classe, como operante uma natureza cuja essência lhe é estranha; entregou-se sem resistência às suas 'leis' e a sua atividade só pode consistir na utilização em seu proveito (egoísta) do curso necessário das leis particulares"⁽⁹²⁾. Mesmo nesta atividade, o homem, continua a ser objeto e não sujeito de devir. O campo da ação é impelido para o interior.

A arte e a estética, para LUKÁCS, esboçaram um dos princípios que teriam permitido a separação desta antinomia.

SCHILLER (1759-1805), ao formular o seu conceito de natureza, definiu-o como "o ser humano autêntico, a verdadeira essência do homem liberto das formas sociais falsas e mecanizadas, o homem como totalidade acabada que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, razão e sensibilidade, entre forma e matéria (...)"⁽⁹³⁾

Como não poderia deixar de ser, o fascínio de LUKÁCS pelo romantismo alemão, encontra aqui mais uma explicação, qual seja, o princípio estético formulado no período foi capaz de dar uma contribuição significativa para a decifração do enigma da reificação.

Diz LUKÁCS que, em SCHILLER, o princípio estético do instinto do jogo (Spieltrieb) contém muitas coisas preciosas

sobre a reificação.

"Porque, há que dizê-lo de uma vez por todas, o homem sô joga (spielt) quando é homem no pleno sentido da palavra e **sô é totalmente homem quando joga**".
(SCHILLER - Sobre a educação estética do homem, XV Carta).

Este é o princípio de Schiller. Jogo (Spiel) aqui, tem o sentido mais amplo no alemão do que a palavra portuguesa, se refere também a interpretação de uma peça por atores de teatro. Por isso SCHILLER, segundo LUKÁCS, ao estender este princípio para além da estética, quer mostrar a necessidade de que o homem "socialmente destruído, fragmentado, dividido em sistemas parciais deve ser recriado em pensamento". (94)

Todavia o princípio estético do instinto do jogo, leva a um outro dilema, diz Lukács:

"ou o mundo deve ser estetizado, o que significa furtarmo-nos ao problema propriamente dito e transformarmos de novo e de outra maneira o sujeito num sujeito contemplativo, reduzindo a 'ação' a nada; ou o princípio estético é elevado ao nível de princípio que informa a realidade objetiva (Gestaltungsprinzip), mas então é preciso mitologizar o entendimento intuitivo assim descoberto". (95)

Para avançar nesta questão, que é em última análise, uma questão de "produzir o sujeito do 'produtor', é necessário apreender as determinações que produzem a reificação, a impene-trabilidade e a rigidez do sujeito e do objeto na sociedade

capitalista. Esta gênese, a "produção do produtor", só pode ser decifrado a partir do método dialético. (96)

Assim que, para LUKÁCS, em HEGEL existe o nascimento de uma nova lógica, ainda que problemática. Esta lógica é a lógica do conceito concreto, a lógica da totalidade.

Esta lógica tem o mérito de resolver as antinomias do pensamento da filosofia clássica alemã e do próprio racionalismo moderno. Nela é apanhado

"o verdadeiro não apenas como substância, mas também como sujeito, quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é ao mesmo tempo produtor e produto do processo dialético; quando, por conseguinte, se move ao mesmo tempo num mundo que ele próprio criou, do qual é figura consciente, impondo-lhe, entretanto, este mundo como plena objetividade, só então o problema da dialética e da superação entre o sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade, etc., se pode considerar resolvido".(97)

A gênese da produção pode assim também ser encontrada na filosofia moderna, não só no método dialético, mas em outro elemento fundamental, este elemento é a história. (98). É "só o dever histórico que supera realmente a autonomia — dada — das coisas e dos conceitos das coisas; assim como a rigidez que dela resulta". Só este devir suprime a autonomia dos momentos — a coisa em si e a totalidade — tomando-os em sua unidade.

Da mesma forma para LUKÁCS, é com este método dialé-

tico e com a história que se desvela a "questão do sujeito da ação, o sujeito da gênese".

"Com efeito, 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"
(99)

A história é, para LUKÁCS, o lugar metodológico da solução. O "nós" que é o sujeito desta história, esse "nós" cuja ação é realmente a história.

A filosofia de HEGEL, apesar de ter muitos méritos, acabou produzindo uma história mitologizada. Isto ocorreu em primeiro lugar, porque o espírito do povo só aparentemente faz a história. A liberdade que o sujeito teria ganho como autor dos atos é logo perdida. Na verdade o espírito do povo é apenas uma determinação natural do espírito do mundo. Àquele caberia apenas corresponder às exigências atuais e à idéia deste último. O espírito do mundo realiza seu atos "através deste espírito do povo e a despeito dele".

Na "astúcia da razão", HEGEL procurou uma explicação para a estrutura da história. Mas, para LUKÁCS, isto não passou de um mito. HEGEL não conseguindo encontrar o sujeito-objeto idêntico na própria história acabou por ter que erigir para além dela esse reinado da razão. A história é um elemento fundamental na filosofia de HEGEL e no método dialético, mas

LUKÁCS critica HEGEL porque no momento em que como forma de auto-reprodução ela surge como filosofia, ela se torna um fato contingente, voltando a cair na facticidade e irracionalidade que acabava de superar. Em segundo lugar, a relação entre o espírito absoluto e a história obriga a HEGEL a criar um fim na história no próprio tempo e no sistema de filosofia, o que indicou para LUKÁCS, que o Estado prussiano seria este fim. Além disso, o método tornou contemplativo e falsificado, pois a gênese e desenvolvimento das categorias dialéticas e a história andaram juntas até o momento em que a filosofia clássica não realizou sua tarefa. ⁽¹⁰¹⁾ Assim a história deixou de ser dominada. O papel demiúrgico do "espírito" e da "idéia" é pura mitologia, pois o demiurgo só aparentemente faz história. Desta forma o pensamento de HEGEL acaba por não desfazer a reificação. O pensamento volta a cair na dualidade contemplativa do sujeito e do objetivo. Conclui LUKÁCS:

"A filosofia clássica não pode, portanto, deixar como herança à evolução (burguesa) ulterior mais do que estas antinômias não resolvidas. A efetivação desta viragem operada pela filosofia clássica e que começava, pelo menos metodologicamente, a apontar para além destes limites, a efetivação do método dialético como método da história ficou reservada à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o "nós" da gênese: ao proletariado". (100)

A questão toda então, está em descobrir **como** esta classe pode descobrir "em si mesma, a partir do seu fundamento vital", a sua própria gênese e conseqüentemente, tomando consciência deste processo, produzir a alteração desejada, qual seja, a sua liberdade deste mundo de relações reificadas.

Mas, como já dissemos, tanto o proletariado como a burguesia se encontram imersos no imediatidade. Para o proletariado, se quiser sair

da condição em que se encontra, é necessário sair desta imediatidade.

Aqui se encontra a questão central para LUKÁCS. É uma questão metodológica. Ele foi buscar a solução em HEGEL e MARX. As categorias hegelianas lhe fornecerão o método, mas MARX lhe forneceu a possibilidade de decifração dos conteúdos concretos da realidade, enquanto realidade objetiva - o capitalismo. Para LUKÁCS a categoria básica que fundamenta o método, já mostrada por nós, foi a totalidade (dialética). Esta dialética entretanto não faz sentido se não for dialética histórica, não aos moldes hegelianos, mas aquela que seja concreta, que consiga encontrar o sujeito-objeto idêntico na própria história e não além dela.

O sujeito foi encontrado é o proletariado. Este, ao mesmo tempo categoria lógica e histórica, na mediação com a realidade histórica, produziu-se enquanto autoconsciência, enquanto sujeito livre.

"A única maneira de sair desta imediatidade é a gênese, a "produção" do objeto. No entanto, isto pressupõe já que se mostram as formas de mediação nas e pelos quais se sai da imediatidade de da existência dos objetos dados, como princípios estruturais de construção e como tendências reais dos próprios objetos, que, portanto, gênese em pensamento e gênese histórica coincidem, segundo o seu princípio. Seguimos a marcha histórica das idéias que, no decorrer da evolução do pensamento burguês, tendia cada vez mais a cindir estes dos princípios" (101)

Imediatidade e mediação são apenas dois polos de uma mesma relação "que se contemplam de uma forma recíproca (...) são ao mesmo tempo (...) determinações dialeticamente relativizadas", diz LUKÁCS. A toda mediação corresponde um ponto de vista na qual, a objetividade por ela produzi

da, reveste a forma de imediatidade.

"O mediador, diz LUKÁCS, citando HEGEL, deveria ser aquilo em que os dois-lados são apenas um em que, portanto a correspondência reconhecesse um dos momentos no outro, a sua finalidade e a sua ação no destino, o seu destino na sua finalidade e na sua ação, a sua própria essência nesta necessidade". (102)

O pensamento burguês, isto é, a filosofia clássica aceitou o fundamento ontológico no qual se originaram as antinomias: o sujeito-objeto, liberdade-necessidade, indivíduo-sociedade, forma-conteúdo, etc., por isso a facticidade da existência da sociedade assumiu um caráter de lei eterna na natureza e um valor intemporal. Aceitando isto não mediou realidade e pensamento e perdeu a história.

Uma outra consequência deste fato apontado acima com relação ao pensamento burguês, foi para LUKÁCS, a incapacidade total dos historiadores e pensadores burgueses, apesar de sua competência, para pensar a história. Isto levou-os "ao pior jornalismo de província". Em síntese, como disse HEGEL, "a consciência tornou-se um enigma para si mesma, na experiência em que deveria encontrar sua verdade". Esta é a frase citada por LUKÁCS para definir o caminho do pensamento burguês. O pensamento burguês não mediou, permaneceu na imediatidade, por isso perdeu a história.

Para LUKÁCS, avançar em relação ao pensamento burguês significou explorar mais a fundo na gênese lógica e histórica da sociedade burguesa. Significou, mais do que isso, pensar a interrelação entre o lógico e o histórico. Em outras palavras LUKÁCS quis a partir da idéia de que o lógico (gênese conceitual) e a história (gênese histórica) são apenas momentos do mesmo processo.

"gênese e história só podem coincidir, ou para sermos mais exatos, só podem constituir momentos do mesmo processo se, por um lado, todas as categorias em que se edifica a existência humana (menschliche Dasein) aparecem como determinações desta mesma existência (e não apenas da sua compreensão possível) e se, por outro lado, a sua sucessão, ligação e conexão surgirem como momentos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente". (103)

Concluindo, diz LUKÁCS:

"A sucessão e a articulação interna das categorias não constituem, portanto, nem uma série puramente lógica, nem uma ordem segundo uma faticidade puramente histórica". (104)

Este é o próprio postulado hegeliano de que todo racional é efetivo e que a realidade é racional, mas refeito por MARX na "Contribuição à Crítica da Economia Política", ou seja, que a sucessão categorial é determinada pela relação entre pensamento e realidade com referência na sociedade burguesa. Isto é, que a relação conceito-história é determinada social-

mente.

"Ora isso pressupõe, diz LUKÁCS, por sua vez, que o mundo que se opõe ao homem na teoria e na praxis manifesta uma objetividade que, (...) pode ser captada como momento fluído, como mediador entre o passado e o futuro, assim se evidenciando em todas as suas relações categoriais, como produto do homem, como produto da evolução social". (105)

Aqui se toca uma questão delicada. Como diz LUKÁCS, o fato de se aceitar que a mediação é determinada pela própria sociedade não significa, aceitar, sem possibilidade de mudança a realidade imediata. Para LUKÁCS, o desejo de transformar não pode significar simples insatisfação, "nem puro e simples desejo". Assim o desejo, seria um puro "juízo de valor", mera utopia. Esta assumiu filosoficamente a forma do Sollen, da filosofia kantiana. O Sollen pressupõe um ser a que não pode ser aplicado, pois a liberdade não se pode aplicar aos fenômenos. Esta situação leva ao seguinte dilema colocado por LUKÁCS:

"(...) ou bem se conserva inalterada a existência (absurda) da experiência (...) e o dever toma então um caráter puramente subjetivo; ou, então, há que admitir um princípio transcendente (tanto ao ser como ao dever-se) para poder explicar que haja uma ação real do dever sobre o ser". (106)

A questão, para LUKÁCS, é determinar os princípios por meio dos quais o dever "pode em geral atuar" sobre o ser,

uma vez que a sugestão já proposta por KANT para o dilema aponta um processo infinito. HEGEL dá mesma forma, não resolveu a questão para LUKÁCS.

Para resolver efetivamente o problema é preciso ir além da experiência, isto é, é preciso que os objetos da própria experiência sejam apreendidos e compreendidos como momentos da totalidade, momentos do conjunto da sociedade.

"A categoria da mediação como alavanca metodológica para ultrapassar a simples imediatidade da experiência não é, portanto, algo importado do exterior (subjetivamente) para os objetos, não é um juízo de valor ou um dever que se oponha ao ser, é uma manifestação da sua própria estrutura objetiva". (107)

Em outras palavras, a mediação só é possível porque é já existente na própria estrutura objetiva. O que ocorre é que ela, por um lado, assume uma aparência de imediatidade pela falta da consciência desta própria mediação. Por outro lado os objetos foram "arrancados do complexo de suas determinações reais e colocados num isolamento artificial".

LUKÁCS enfatiza nesta questão as próprias opiniões de HEGEL tanto na Filosofia da Religião quanto na Fenomenologia, que não há saber imediato.

Esta inversão e este isolamento produzidos pela ausência de consciência da mediação e a desvinculação dos objetos de suas determinações, este duplo processo, não é um mero

acaso. Faz parte da própria realidade do sistema social do capitalismo.

As aparências produzidas desta forma só servem para ocultar a verdadeira situação do trabalhador. Da mesma forma que para o capitalista, ocorre uma cisão na sua personalidade: ele é elemento do movimento das mercadorias e ao mesmo tempo espectador deste movimento. A " ascese intramundana", percebida por MAX. WEBER, é ressaltada por LUKÁCS como um elemento do espírito capitalista. Segundo ela o próprio capitalista se sente, pelo seu consumo privado, devedor ao seu próprio capital. Entretanto é para o trabalhador que essa visão do sujeito tem uma forma mais brutal, porque ele é reduzido a mera quantidade, a pura mercadoria, a puro objeto do processo global.

É esta condição que impele o proletariado a ir além da imediatidade. O pensamento proletário se vê na tarefa de apreender a inversão fundamental da sociedade burguesa e todas suas manifestações intelectuais, artísticas como ponto de partida metodológico.

Para LUKÁCS, na vida social do trabalhador opera-se uma passagem da quantidade em qualidade que permite a consciência sobre o objeto se torne autoconsciência. "O conhecimento do trabalhador que se conhece a si próprio como mercadoria é já prático". Em outras palavras, diz LUKÁCS:

"(...) este conhecimento opera uma modificação estrutural, objetiva no seu objeto. O caráter objetivo específico do trabalho como mercadoria, o seu 'valor de uso' (a sua capacidade de fornecer um sobreproduto) que, como todo valor de uso, desaparece sem deixar rastro nas categorias capitalistas e quantitativas de troca, desperta nesta e através desta consciência para a realidade social". (108)

É ao se perceber enquanto núcleo vivo do processo de troca das mercadorias que o trabalhador se torna autoconsciente. Permite assim o conhecimento enquanto conhecimento da totalidade histórica.

Isto só é possível porque o particular na sua própria condição de momento da totalidade contém em si a própria totalidade. Ao desdobrar-se, para sair da imediatidade, nas suas mediações, desenvolve, a partir de si próprio toda a riqueza da totalidade. Esta é a chave metodológica que permite o conhecimento da realidade enquanto totalidade.

Se para o capitalista, a metamorfose de todos os objetos em mercadorias constitui um alargamento deste processo a todas as formas de vida e a totalidade do ser social, permite-lhe "um aumento da quantidade dos objetos do seu cálculo e da sua especulação; para o operário constitui a sua emergência enquanto classe e a visualização do princípio social da totalidade da sociedade, possibilitando-o tornar-se consciente e constituir-se enquanto classe revolucionária.

Para LUKÁCS esta consciência de classe é possível e pode ser provada empiricamente na medida que, como relatou MARX a propósito dos trabalhadores da Silésia, o proletariado tem capacidade para integrar nos motivos das suas ações não só considerações mais imediatas mas também aquelas que espacialmente e temporalmente quer conceitualmente, são mais remotas".

(109)

E desta consciência que nasce a verdadeira práxis. O proletariado surge como portador desta consciência. Esta por sua vez, é apenas expressão da necessidade histórica. O proletariado apenas dá vida a dialética histórica. Ele "é a contradição da evolução social tornada consciente". A necessidade não é apenas causal e mecânica, pois não surge de uma contradição simples, mas dialética. O desenvolvimento histórico que a gerou e que a seguirá não é apenas consequência linear do que veio antes.

A necessidade objetiva da ação do proletariado surge pois de sua consciência do caminho para o qual a evolução histórica aponta objetivamente. Este caminho, entretanto diz LUKÁCS, só pela sua dinâmica interna não seguirá, por isso o proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico da história necessita dar o passo seguinte da evolução.

A liberdade, não vem necessariamente na evolução, assim como a revolução. Ambas dependem da consciência de classe. Esta por sua vez só pode existir a partir da elaboração através do método da crítica da realidade reificada. Esta reali-

dade existirá sempre que o movimento do pensamento e da realidade empírica permanecerem extremidades dissociadas da realidade, sem que se possa encontrar a **mediação** entre elas numa perspectiva de totalidade.

Aqui retornamos a todo o ponto da crítica de LUKÁCS ao racionalismo e sua dificuldade de apreender o dado, não enquanto imediatatez, mas enquanto fato mediado.

Para LUKÁCS, apreender, mediar, significa tomar o fato como um processo. A efetividade (Wirklichkeit) tem que ser compreendida como um "complexo de processos". A efetividade é um vir-a-ser. ("Sie ist nicht, sie werden").

O sujeito-objeto histórico, o proletariado, surge como a possibilidade da mudança radical da sociedade porque ele é:

"capaz de aprender o presente como devir, reconhecendo nele as tendências cuja oposição dialética lhe permite criar o futuro, o presente, o presente como devia, se torna seu presente". (110)

O proletariado pode ter a vontade e a vocação para fazer nascer o futuro, daí que para ele a verdade está no presente.

"(...) para o proletariado, é cada vez mais válido (...) que só a sua própria ação pode ser a transformação e a li-

bertação, 'que o próprio educador tem que ser educado'. A evolução econômica objetiva teria necessariamente de gerar a posição do proletariado no processo de produção, posição que determinou o seu ponto de vista: mas a evolução objetiva teria necessariamente de dar ao proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. E esta mesma transformação terá necessariamente que vir da ação livre do próprio proletariado". (111)

CAPÍTULO II

ÉTICA E VIOLÊNCIA

1 - INTRODUÇÃO

Até agora tratamos da violência no pensamento de GEORG LUKÁCS relacionada mais com a filosofia em geral e a estética em particular. Nesta parte trataremos das idéias ligadas a violência política e suas relações e implicações éticas.

O problema da violência política, violência presente na guerra, violência do Estado sobre os indivíduos, violência econômica e a violência revolucionária são temas que preocupavam o jovem LUKÁCS.

Apesar de toda a influência que recebeu e de ter vivido em um dos períodos mais fecundos da filosofia do início do século, LUKÁCS na sua filosofia política experimentou duas alternativas radicais de pensar o político: a) através de uma relação profunda com a ética - oriunda de influências kantianas ou neokantianas e kierkegaardianas e; b) através de uma relação profunda com a história - oriunda de influências hegelianas-marxistas e weberianas.

Estas duas alternativas entretanto não foram questões que ficaram esquecidas, ultrapassadas, elas permanecem

vivas ainda hoje seja qualquer reflexão que possamos buscar a respeito da ação política.

Escrito nos meados da década de 40 (1947) por T. W. Adorno e M. Horkheimer da Escola de Frankfurt, a "A Dialética do esclarecimento" já apontava os resultados produzidos pela filosofia moral de KANT.

1. "As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para preservar na sociedade quando o interesse falha.

.....

Sua [de KANT] tentativa de derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo -- ainda que empreendida de maneira mais prudente do que toda filosofia ocidental -- não encontra nenhum apoio na crítica".(1)

KANT foi para ADORNO e HORKHEIMER e também será a origem do pensamento que conduziu ao facismo, quando os dirigentes esquecem o imperativo categórico e em harmonia com a razão pura transformam os homens em coisas. Mas a própria razão prática é um mito, segundo ADORNO e HORKHEIMER.

"A raiz do ativismo kantiano, segundo o qual o agir moral é racional mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o terror que inspira a regressão à barbárie".
(2)

A barbárie é o facismo, assim como dirá LUKÁCS em 1952 a respeito do mesmo assunto em "A destruição da razão":

"E quando, no período imperialista, se renovaram as doutrinas dos filósofos do período clássico (KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL), os pensadores burgueses, com certo instinto de classe, os assimilaram precisamente e fizeram passar a primeiro plano seus lados racionários, procurando 'depurar' as velhas filosofias de seus fundamentos e tendências progressivas".
(3)

Esta depuração da filosofia do idealismo alemão reunida às teorias de SCHOPENHAUER, dos românticos e de NIETZSCHE que, segundo LUKÁCS já eram conservadoras no seu nascedouro foram usadas como fundamento de "um bestial" imperialismo para dentro e para fora na "Alemanha fascista".

Esta idéia de LUKÁCS se aproxima de HORKHEIMER e ADORNO que denunciaram a ordem totalitária na filosofia da crítica de KANT à geneologia de NIETZSCHE.

Passado tempos de guerra e do fascismo europeu a própria filosofia hegeliana-marxista começou a se defrontar com a realidade do regime totalitário soviético. Em outras palavras estava-se pondo em questão uma filosofia que tinha como fundamento a crítica do capitalismo e do trabalho alienado de MARX, mas também uma filosofia que ao costurar teoria e práxis projetava sua realização em uma nova sociedade - a socialista, que seria resultado da prática revolucionária, portanto da destruição através da violência do atual modo de produção capitalista e das relações sociais fetichizadas.

Como já falamos na "Introdução" hoje, embora a ve-

lha discussão sobre como mudar a ordem capitalista, tenha tido desdobramentos mais variados (GUATARI, CASTORIADIS, LEFFORT AGNES HELLER, OSKAR NEGHT, GIANOTTI, etc.) a questão ainda não se direcionou para uma alternativa aceita de maneira mais ampla.

Assim que a velha oposição entre KANT e HEGEL no pensamento filosófico de LUKÁCS quando ele passou a análise da política tem desdobramentos e consequências que se fazem notar ainda por estes anos que escrevemos este trabalho.

Evidentemente, LUKÁCS também foi em certo período um crítico de HEGEL, principalmente da sua teoria do Estado. Mas depois aderiu aos resultados da lógica dialética de HEGEL e às "Fenomenologia do Espírito", tendo em vista a riqueza das categorias hegelianas para a análise da sociedade capitalista. Todavia, mesmo tendo aderido ao método dialético, criticou a concepção histórica de HEGEL como uma concepção mitológica.

O que nos interessa, entretanto, nesta questão polêmica dos conflitos entre a filosofia kantiana e hegeliana, é que elas foram pontos de apoio, em diferentes momentos, da argumentação filosófica de LUKÁCS, ora partindo de KANT para criticar a violência revolucionária (o dilema do bolchevismo), ora partindo de MARX-HEGEL para defender a violência.

Ainda que agora se possa pensar HEGEL a partir de um ponto de vista da liberdade⁽⁴⁾, não há como negar que a

dialética possa conduzir ao reino onde "tudo é permitido". Da mesma forma, nas posturas de LUKÁCS podemos deduzir que a filosofia kantiana também pode, como perceberam ADORNO e HORKHEIMER, conduzir à violência. Se na "Metafísica dos Costumes", KANT afirma a autonomia; na "Paz Perpétua", contesta a necessidade da violência, dizendo que é preferível reformas sociais a revoluções violentas. Até quando, na vida política, se pode manter uma atitude de não compromisso radical, uma atitude de negação de todos os acordos negociações que possam gerar a perda da autonomia? A autonomia de KANT é a liberdade abstrata de HEGEL. Este é o sistema hegeliano.

"O fato de que na pré-história a tendência objetiva reine sobre os homens precisamente em virtude da aniquilação do individual sem que até hoje se haja consumado historicamente a reconciliação conceitual entre o geral e o particular sofre nas mãos de HEGEL uma desfiguração, a saber: que com reflexiva frieza opta novamente pela liquidação do particular".(5)

Não há como negar que o "espírito absoluto" e a "astúcia da razão" coincidam com a "volanté générale" de ROUSSEAU: uma vontade ou uma razão sobre os indivíduos. É claro também que HEGEL sempre procura preservar o particular, mas mesmo na filosofia do Direito e principalmente na filosofia da história fica a dúvida se a efetividade realmente coincide com o racional.

A ética, no período da juventude de que nos propomos analisar, jamais deixou de ter um papel importante na reflexão

de LUKÁCS. Ao escolhermos a relação ética e política estávamos já conscientes que LUKÁCS, influenciado por MAX WEBER, percebeu que sempre "toda a política é violenta", portanto não há como pensar suas posições éticas e políticas sem analisar o problema sobre este prisma. Ele é fundamental no período da juventude de LUKÁCS. Esta idéia é confirmada pelas palavras de MERLEAU-PONTY que em um ensaio sobre MAX WEBER disse o seguinte:

"Seu liberalismo é completamente novo porque admite que a verdade deixa sempre uma margem de sombras, que não esgota sempre a realidade do passado e muito menos do presente, e porque admite que a história é o lugar natural da violência".

Assim como WEBER, LUKÁCS tentou justapor a "ordem da verdade e a ordem da violência", isto é a história enquanto ciência e a política enquanto ação. Segundo MERLEAU-PONTY, WEBER acreditava que apesar de distintas as tarefas do cientista e a do político existe algo de comum nas duas atitudes:

"A condição do historiador não difere muito da condição do homem de ação. O historiador se transporta naqueles cuja ação foi decisiva, reconstrói o horizonte de suas decisões, refaz o que fizeram (com diferença que conhece melhor que eles o contexto e já se sabe as consequências)".
(6)

Em termos metodológicos LUKÁCS, não seguiu exatamente a análise weberiana da história. Em WEBER está presente um relativismo da interpretação que não tem a perspectiva da luta de classes ou do ponto de vista de classe como em LUKÁCS:

"As significações, (...) os tipos ideais que introduz o historiador nos fatos, é necessário que não se tome como se fossem chaves de história: somente são precisos para apreciar a diferença entre o que pensamos e o que aconteceu, e para por em evidência o resíduo que deixa toda interpretação. Cada perspectiva se introduz, então, na história para preparar o surgimento de outras. É aceitável somente se fica entendido que [como perspectiva] é parcial e que a realidade está mais além. O saber nunca é categórico, segue sendo apenas como inventário. Nada pode fazer que nós sejamos o passado: o passado é apenas um espetáculo diante de nós; ao qual temos que interrogar".(7)

Enquanto para WEBER a interpretação visa buscar o sentido, enquanto possibilidade típica, para as ações humanas individuais ou de grupos tendo como resultado a compreensão; para LUKÁCS, a interpretação, que, como já vimos deve partir do ponto de vista da totalidade dialética, visa buscar o sentido, a tendência necessária, que pode orientar a ação de uma classe social específica.

LUKÁCS, em primeiro lugar antes de aderir ao método dialético, via na prática, nas ações humanas as decisões absolutas, parciais e injustificáveis. Isto pode ser percebido nas suas análises da literatura e na aproximação muito forte entre poesia e filosofia, na presença forte do romantismo na sua filosofia e crítica literária. Aspecto que tratamos na primeira e segunda parte deste trabalho e veremos ainda presente nas suas posições políticas até o final de 1918.

Após dezembro de 1918 o método dialético, como mos-

tramos mudou sua perspectiva de enfocar a violência. MERLEAU-PONTY comenta que, todavia, LUKÁCS herdou a problemática weberiana.

"WEBER sempre retorna a considerar o vínculo do presente e do passado da nossa representação e da história real como um vínculo vicioso, [que] segue dominado pela idéia de uma verdade sem condições e sem ponto de vista(...)"(8)

LUKÁCS quis, a partir de WEBER, encontrar o absoluto no relativo. Levou a história as últimas conseqüências relativizando as próprias noções de sujeito. No método dialético, LUKÁCS procurou os fundamentos para a teoria e para a ação, a unidade teoria-práxis. A ética não é mais apenas formal, como ele diz a respeito de KANT, mas mediada pela história. As oposições não são mais autinomias, mas momentos do processo totalizador. A ação passa a ser resultado da mediação entre "ser" e "dever-ser", jamais aceitando, como antes o domínio do "puro dever-ser".

Como vimos no capítulo anterior o texto "O que é o Marxismo ortodoxo" foi o ponto de inflexão desta mudança.⁽⁹⁾ A vida real de LUKÁCS neste período também traz uma explicação para esta mudança de opinião. Em meados de dezembro de 1918, LUKÁCS entrou para o Partido Comunista Húngaro. Sobre este fato ele disse em 1980:

"Mesmo tendo idéias perfeitamente claras sobre o papel positivo da violência na história e mesmo não tendo tido jamais nada a objetar aos jacobinos, no momento

em que me defrontei com a questão da violência, no sentido de dever favorecê-la através de minhas atividades pessoais resultou que a teoria na cabeça de um homem não coincide exatamente com a prática. Foi necessário um certo processo, em novembro, para que eu, em meados de dezembro [1918] pudesse aderir ao Partido Comunista" (10).

Naquela época LUKÁCS precisava de outra teoria que pudesse embasar a sua aceitação da violência. Foi então que se voltou para MARX e HEGEL com mais profundidade. Chegou, até mesmo, a dar uma conferência no Partido sobre a questão da violência.

A preocupação com a violência política, como veremos a seguir, não era uma coisa recente.

2 - SATÃ OU BELZEBU:

O DILEMA DA MORAL REVOLUCIONÁRIA

Já em 1915, LUKÁCS preparava um livro sobre Dostoiévski, e sobre o terrorismo. A questão da guerra, o fez produzir um artigo em 1914, assim como a questão do Estado aparece em cartas escritas neste período.

Em 14 de março de 1915 escreveu a Paul Ernest, seu amigo e escritor de Berlim. Destacamos o seguinte trecho desta carta.

"O poder das formações sociais parece estar aumentando como realmente existentes. Mas - e para mim é a lição da guerra, nós não devemos admiti-lo. Nós não devemos parar de sublinhar que a única realidade essencial somos nós, nossa alma e mesmo suas objetivações eternamente apriorísticas não são (segundo a bonita imagem de ERNEST BLOCH) mais do que a moeda de papel cujo valor depende da sua conversibilidade em ouro. Evidentemente nós não podemos negar o poder real das formações [sociais]. Mais um dos pecados capitais contra o espírito, e que domina o pensamento alemão depois de HEGEL, é de revestir todo o poder de um halo metafísico. Certamente, o Estado é um poder - mas isto é uma razão para reconhecer nele uma existência no sentido utópico da filosofia: no sentido essencialmente ativo da verdadeira ética? Eu não creio. E espero poder exprimir meu protesto enérgico nas partes de meu livro

sobre Dostoiévski não se referindo a estética. O Estado (e toda forma que dele deriva) é um poder, mas o tremor de terra e uma epidemia são também poderes. Mesmo assim, nós podemos resistir menos a eles, porque nós não podemos lutar contra eles a não ser por meios mecânicos, enquanto aqui nós dispomos dos meios éticos (eu falo naturalmente do lado filosófico e ético como o entendo; o lado prático e político é muito complicado. Sobre isto é melhor falar do que escrever)"(11)

Já nesta época procurava então LUKÁCS mostrar os perigos da aceitação passiva do poder do Estado. Sua arma de combate era a ética e a filosofia, assim como a experiência da guerra.

Em outra carta a Paul Ernest do mesmo ano, LUKÁCS concorda com seu interlocutor que o Estado, com uma formação do Espírito Objetivo, é uma parte do nosso eu, mas discorda que seja uma parte da alma.

"Tudo com que nós entramos em relação (...) se torna parte de nós mesmo (e até os objetos matemáticos mas o eu cria estes objetos (no sentido da função sintética da razão) e que os associa indissolivelmente a ele é uma noção abstrata, metodológica, válida no domínio imanente da esfera metodológica", (12)

O erro é identificar o eu com a alma. Os conflitos da vida não desapareceriam se dêssemos prioridade para o Estado. LUKÁCS não nega que exista homens nos quais "a alma entre — pelo menos em parte - nas suas relações com o espírito objetivo e suas formações". LUKÁCS protesta contra a tentativa de impor a cada um de nós estas relações com o espírito objetivo.

Ele se posicionou contra o serviço militar obrigatório, considerando-o como a "mais infame escravidão que já existiu".

Nesta mesma carta de 4 de maio de 1915, LUKÁCS fala de um livro de Ropchine como uma espécie de documento, não tanto como uma obra de arte.

Este livro significa para ele :

"a mais nova forma de manifestação do antigo conflito entre a primeira ética (tarefa relativa às formações sociais) e a segunda (imperativos da alma). A hierarquia apresentará sempre complicações dialéticas singulares, quando a alma não é centrada sobre ela mesma mas sobre a humanidade, assim no homem político, revolucionário, em que para salvar a alma - é necessário precisamente sacrificá-la : é necessário, obedecendo a uma ética mística, se tornar um político cruel da realidade e violar o mandamento absoluto, o 'não matarás', que não é uma obrigação contra as formações". (13)

Lei divina e lei dos homens, o conflito antigo que põe em confronto as duas éticas. Se escapamos de sermos punidos por uma por que a seguimos, como fugir da outra?

Em 1918 já podemos encontrar um maior número de textos políticos de LUKÁCS. O texto: "Idealismo conservador e idealismo progressista" é marcadamente influenciado por KANT.

LUKÁCS parte de duas disjunções. Em primeiro afirma a independência total da autenticidade em relação à metafísica e, em segundo, a distinção entre a esfera contemplativa (teo-

ria, estética) e a esfera prática (ética e política).

A diferença entre o autêntico e o metafísico está no fato do metafísico buscar uma realidade mais real que as outras realidades, enquanto a autenticidade significa "independência total das formas de significação (Sinngebilde) em relação a toda a existência." (44)

A distinção entre a esfera contemplativa e a prática existe na medida que na esfera contemplativa é o objeto (do ponto de vista da autenticidade) que é posto como prioridade. O sujeito não pretende mais do que a apreensão deste de forma inalterada. A intenção prática aspira no "fundo à transformação do objeto ou, em todo caso, do sujeito transformado em objeto por seu próprio uso e em função de seus próprios fins." (15)

A autenticidade, para Lukács, significa:

"procurar saber em que medida as ações podem ser justas ou injustas; independentemente de suas causas e conseqüências no mundo real e dos processos psíquicos igualmente reais que as acompanham."

Toda ação traz consigo a questão do dever ser. Isto é, a ação tem, para Lukács, um pressuposto transcendente (independente da existência onde se enraiza seu conteúdo).

O idealismo progressista para Lukács está no fato de que o Sollen é a exigência ética da ação. Toda a sociedade pode ter uma visão de mundo ligada a uma ética que origina várias formas de ação e várias visões de mundo podem ligar-se a uma forma de ação. Lukács diz que há uma independência de éticas e visões do

mundo. Esta tese contraria o que pensa Oscar Jarzi e também Max Weber, no seu livro "Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" (1905).

Lukács defende que a transcendência da ética não é necessariamente conservada. Diz que

"é preciso não esquecer que a consequência pode ser também este imperativo (Sollen), que a realidade transcendente nos apareça como uma tarefa imediata que nós nos sentimos tentados a fazer descer nesse mesmo instante o Reino de Deus sobre a terra (os movimentos anabatistas que se seguiram à Reforma são exemplos muito instrutivos dessa possibilidade)." (16)

Este postulado ético de que fala Lukács permite-nos compará-lo a uma utopia. Assim a causa do caráter conservador das igrejas está nas instituições e não em sua ideologia transcendente.

A atividade ética:

"está voltada para a transformação do interior do homem, a que a intenção interior de suas ações, queridas justas por sua justeza mesma, corresponde a mais pura e claramente possível às normas da Ética."

Já a atividade política:

"Visa a criação, a manutenção ou transformações que, por essência, possuem uma autenticidade constrangedora independente das intenções subjetivas, e cuja existência é relativamente independente da evolução das transformações subjetivas dos homens." (17)

Segundo LUKÁCS os ideais éticos podem servir a causa do progresso, na medida que se orientam para a política para criar instituições que correspondam o melhor possível àqueles ideais. O que este idealismo pode realizar é somente política, ou seja, a criação de instituições que realizem positiva ou negativamente o progresso. À política cabe apenas afastar os obstáculos a realização dos ideais éticos humanos. A ética está voltada para a transformação da alma dos homens. Isto não significa que a saída seja a Realpolitik, ao contrário a única atitude é aquela voltada à adequação das instituições ao progresso ético do homem. As instituições não podem ter um fim em si mesmas, mas devem servir a transformação do homem. Eis a segunda formulação do imperativo categórico de KANT. (18)

Ainda que aqui LUKÁCS seja totalmente kantiano, ao fazer a política ter como direção fins éticamente estabelecidos, ao separar a ética da política, diferenciando de suas posições posteriores, ele guarda neste mesmo período (1915 a 1923), uma unidade, que é a revolta contra toda uma organização social existente de sua época. Como vimos, em 1915, expressa a crítica ao Estado que se impõe aos indivíduos obrigando-os a participarem da Primeira Guerra, e agora, ao buscar que a autenticidade permaneça como base para a atividade prática. A ética deve ser capaz de direcionar transformações interiores nos homens para que eles transformem suas próprias instituições pela atividade política.

Ainda em 1917 e início de 1918, período em que foi escrito, este texto sobre os dois idealismos, LUKÁCS é um crí-

tico de HEGEL. O idealismo ético nega a autonomia da política. A perda da autonomia conduz a renúncia da autenticidade e aceitação de uma Metafísica do Estado ou Nação - HEGEL.

Apesar desta crítica a HEGEL, já nesta época, as teorias socialistas estavam, para LUKÁCS, mais próximas da verdadeira política.

A rejeição de LUKÁCS às posturas hegelianas nas questões éticas e políticas, só podem ser explicadas por este peso maior a autonomia da ética. Em HEGEL é impossível pensar a eticidade sem a moralidade. A moralidade é, no contexto da filosofia do direito, um nível que diz respeito ao indivíduo. Este por sua vez não existe fora da comunidade. Por isso a ética e a política (enquanto atividade dos indivíduos e enquanto instituições) não existem separadas. Já em KANT a ética só pode ser pensada a partir do indivíduo e da autonomia. Em HEGEL, ao nível da vida ética (família, sociedade civil e Estado), o particular está mediado pelo universal..

LUKÁCS via em HEGEL ainda muito mais; uma posição da heteronomia. De uma subordinação do particular ao universal.

A posição conservadora, é portanto aquela que tenta fazer das instituições um fim em si mesmas. Isto é contrário à ética defendida por LUKÁCS. Para ele a exigência essencial da ética - a dignidade humana autonôma - é contra todos os argumentos que pretendem a permanência das instituições como

coisas "naturais". Isto, entretanto, nem HEGEL foi defensor. A exigência de LUKÁCS é de uma revolução permanente, sempre se corrigindo a marcha. Esta é a posição do idealismo progressista.

LUKÁCS, neste texto de 1918, diz exatamente o oposto ao que dirá em 1922 no seu ensaio sobre a reificação. Em 1918 a crítica à ética de KANT e FICHTE é insustentável quando se diz que elas são apenas abstrata e formal e que não permite chegar a conclusões práticas.

A ética de KANT, na sua maneira de ver tem como conteúdo a vontade livre e autônoma, independente de toda força e visa o bem.

A defesa de KANT não é uma defesa isolada e tão diversa do núcleo crítico da obra de LUKÁCS. Ele quer ser um kantiano revoltado e não conformado. Quer que o kantismo sirva como uma recusa a toda forma de heteronomia. Deste modo que para ele:

"(Cada homem) (...) não deve suportar (...) nem em si mesmo e nem nos outros, uma situação ou ação na qual o homem - seja ele mesmo ou outro - perca sua independência, se degrade em simples instrumento de uma dependência, qualquer que ela seja. A crítica progressista de toda a ação e de toda instituição não pode, por sua vez, ser melhor resumida que nesta máxima jamais e por nenhuma razão o homem deve tornar-se um simples instrumento". (19)

Em "bolchevismo como problema moral" (dez/1918), LUKÁCS, fez uma defesa da democracia. Condena a violência, a opressão de classe que resultaria com a revolução proletária. É um texto contra o bolchevismo.

O problema ético, para LUKÁCS, surge não tanto das possibilidades práticas de realização do socialismo do socialismo, mas da questão embutida na **decisão por ele**.

A princípio nem o argumento de que a situação política não está suficientemente madura e nem o fato de que a revolução destruirá a cultura e a civilização existentes poderiam ser levados a sério pelo verdadeiro socialista de modo a impedi-lo de prosseguir em sua opção. Por isso, não há, para o socialista, um problema ético.

O problema ético surge para o socialismo, na reflexão a respeito da retirada da democracia do programa do partido. Este deveria ser para todo o socialista um problema sério. Se trata de saber se a democracia é meramente uma tática para o socialismo ou se é parte integrante dele. Em outras palavras se a democracia é um valor universal para os socialistas ou apenas um meio de chegar até o socialismo.

A argumentação de LUKÁCS é longa e começa por distinguir a filosofia da história e a sociologia de MARX. A sociologia diz respeito ao fato de MARX ter mostrado que toda ordem social tem uma força motriz. A filosofia da história é

um **programa ético** para um mundo novo - o socialismo. E conclui:-

"Portanto, a luta de classe do proletariado, chamado a conduzir essa nova ordem social, enquanto luta de classes, não contém em si mesma a nova ordem" (20)

Em outras palavras, do fato da liberação da classe proletária da opressão capitalista não decorre que toda opressão de classe seja suprimida, da mesma forma que não decorreu das lutas de libertação feitas pela burguesia.

Para que a sociedade chegue ao socialismo ao fim da opressão de uma classe sobre a outra, a vitória do proletariado é apenas **uma** das condições. Por outro lado, a sociologia não realizaria a tarefa sem este querer: a vontade, ou **pathos** do messianismo proletário.

O fato de LUKÁCS distinguir aqui a filosofia da história e a sociologia de MARX é extremamente importante. Este corte traz a percepção de LUKÁCS a respeito de MARX. A sociologia ou a teoria social de MARX trata do conhecimento a respeito da sociedade capitalista, é a análise desta sociedade. A filosofia da história é o seu braço político, é a refuncionalização da própria teoria, dando a ela um elemento prático. Por isso que ela é o dever-ser da teoria. O conhecimento, a sociologia, trata do ser, a ética do dever-ser. Estes dois elementos que MARX uniu, LUKÁCS também integrou na teoria da reificação e na consciência de classe e do partido revolucionário.

O fato de ENGELS ter colocado no proletariado o sucesso da filosofia clássica alemã, significando que o proletariado é a materialização do idealismo ético de KANT e FICHTE, foi para LUKÁCS, um grande passo. A questão é então saber se isto consiste apenas em uma nova ideologia ou não. O problema ético decorrente, que não teria sentido se a ordem social sem opressão de classe fosse apenas uma ideologia, é o seguinte: **ou** lutamos para realizar a nova ordem e para isto caímos no terreno da ditadura, do terror, da opressão - o que **equivalaria a expulsão Satã por Belzebu**, **ou** queremos que a nova ordem social seja instalada por novos meios: verdadeira democracia, correndo o risco de esperar, ensinar propagar a fé no socialismo, na expectativa de que um dia a humanidade por si própria faça nascer a nova ordem.

Mesmo assim surge o dilema, tanto uma como a outra alternativa pode nos conduzir a crimes monstruosos e erros incomensuráveis, mas que deverão ser assumidos por aqueles que "foram obrigados a escolher". (21)

Na segunda solução corremos o risco de que, ao desviarmos da trajetória fazendo algumas concessões momentâneas, percamos a essência do pathos da vontade e que a mudança de rumo assuma o controle em detrimento da autonomia.

Para os que optam pelo primeiro caminho resta a questão de se é possível chegar a liberdade através da opressão. A força fascinante do bolchevismo explica-se pela liberação que resulta da supressão de compromisso interno com o

democracia. Esta permanece apenas como um compromisso externo, isto é, não assumindo como algo inerente ao projeto socialista. O compromisso socialista é muito mais com a "ditadura do proletariado". Lukács, entretanto, não acreditava nesse socialismo. Se assim o fosse, o socialismo não passaria de uma satisfação imediata dos interesses materiais do proletariado, porque a opressão de classes continuaria e o resto ficaria apenas como ideologia.

Para Lukács, então, é preciso "aceitar o mal **enquanto** mal, a opressão **enquanto** opressão, a nova dominação de classe **enquanto** dominação de classe." (22)

A opção de Lukács é contra a opressão. Sua definição é admirável em reconhecer que se o socialismo não se implantar por novos meios, os fins constituir-se-ão certamente no mesmo resultado da Revolução burguesa: nova opressão. (23)

A opção de Lukács é pela luta lenta, "aparentemente menos heróica, entretanto carregada de responsabilidades profundas, a luta que trabalha a alma, longa e pedagógica, daquele que assumiu até o fim a democracia". E continua a propósito das alternativas:

"A primeira atitude permite a cada um

conservar (a qualquer preço) a pureza aparente (...) na segunda, esta pureza é sacrificada (...). Repito: o bolchevismo baseia-se sobre a hipótese metafísica: o bem pode surgir do mal, e é possível, como diz RAZOUMIKHINE em Raskolnikov Crime e Castigo, chegar a verdade mentindo. O autor destas linhas é incapaz de partilhar desta fé (...)" (24)

Enquanto o dilema bolchevista é insolúvel a democracia, ainda que exija uma renúncia sobre humana e o sacrifício de si, parece solúvel.

Neste ensaio, LUKÁCS assumiu a defesa da democracia partindo da idéia de que não é possível realizar fins bons através de meios maus. A autonomia radical pode ser sacrificada desde que tenha como resultado a democracia como um regime de liberdade e não de opressão.

A discussão feita nestes dois ensaios de LUKÁCS "O idealismo conservador e o idealismo progressista" e o "Bolchevismo como problema moral" aparece bem claro na peça de JEAN-PAUL SARTRE "As mãos sujas". Nesta peça um militante do Partido Comunista Hugo Barine é escolhido pelos dirigentes do Partido para assassinar um outro militante acusado de traição a causa e colaboração com o inimigo. Hugo chega, na primeira tentativa, quase a matar o "traidor", mas é convencido pelo próprio que aquilo que estava fazendo não era por convicção própria. Hugo que tinha uma amiga e amante, aproveita-se de um momento de fúria, ao encontrar a sua amante Jessica com o suposto traidor (Holderer), e então o mata. Após a morte de Holderer, o Partido local que havia perdido o contato com o

Comitê Central, descobre que a morte de Hoederer não convinha politicamente e Hugo nem sequer é louvado pelo seu ato a favor da causa.

Este é o contexto geral da trama da peça, mas o que nos interessa são os diálogos entre Hoederer e Hugo antes da morte do primeiro. Hoederer e Hugo têm opiniões diversas sobre a política, o partido, a revolução e a ética. Hugo acusa Hoederer de fazer uma política de compromissos e de liquidar o partido que demorou para se construir.

Diz Hugo:

"O Partido tem um programa: a realização de uma economia socialista; e um meio a utilização da luta de classes. O senhor vai servir-se dele para fazer uma política de colaboração de classes no quadro de uma economia capitalista. Durante anos vai mentir, usar e manhas, de rodeios, irá de compromisso em compromisso; vai defender perante nossos camaradas medidas racionárias tomadas por um governo de que fará frente. Ninguém compreenderá: os convictos não abandonam-nos, os outros vão perder a cultura política que acabaram de adquirir. Seremos contaminados, amolecidos (...), os partidos burgueses terão apenas de se dar ao trabalho de nos liquidarem (...) o senhor não pode ter esquecido quanto lhe custou forjá-lo, os sacrifícios que foi preciso pedir, a disciplina que foi preciso impor. Suplicolhe: não o sacrifique pelas suas mãos".
(25)

Hoederer diz a Hugo, então, que a política exige riscos e quem não os quer que não se meta na política. Assim segue a discussão. Enquanto para Hugo estes riscos não devem ser corridos, para Hoederer esta é uma atitude para salvar vi-

das. Hugo quer realizar seus ideais, Hoedever acerta que o único objetivo do partido é o poder, quer fazer uma política "de vivos para os vivos", mentindo se for preciso. Hugo discorda, acha que nem todos os meios são bons. (26). Para Hoederer, não é recusando a mentira que podemos abolí-la, e devemos utilizar todos os meios para suprir as classes sociais, pois luta contra os homens e a sua política.

Ao contestar a resposta de Hoederer, Hugo recebe uma outra que coloca examente o cerne da política e as implicações que ela tem para a vida humana:

"Exatamente. Hoje é esse o melhor meio. Como tu prezas a tua pureza, meu filho! Que medo tens de sujar as mãos! Pois bem, fica puro! Quem é que aproveitará com isso, e porque é que vens meter-te conosco? A pureza é uma idéia de faquir e monge. Vocês intelectuais, os anarquistas, utilizam-na como pretexto para não fazer nada. Não fazer nada, ficar imóvel, apertar os cotovelos ao corpo, usar luvas. Pois eu tenho as mãos sujas. Até os cotovelos. Mergulhei-as na merda e no sangue. E depois? Imaginas que se pode governar inocentemente? (27)

Este é o problema de LUKÁCS até 1918, pois quando entrou no Partido Comunista ainda não tinha feito política. Como já mostramos na passagem da entrevista concedida por ele em 1980.

Por um lado, a posição ética kantiana, o imperativo categórico, seria contrário ao assassinato uma vez que o próprio indivíduo não aceitasse a morte como algo válido univer-

salmente. Agir racionalmente seria seguir a máxima. Um indivíduo que matasse outro não estaria, neste caso, agindo éticamente. Decorre que, aplicando a ética do imperativo categórico para o problema do personagem (Hoederer) da peça de SARTRE, a política realmente seria algo "sujo". Lukács, não por acaso, foi um kantiano até entrar para o Partido Comunista.

Mas por outro lado, a posição kantiana também têm problemas. Para mostrá-los sigamos o que diz Hoederer e as respostas seguintes de Hugo:

- "- Tu fazes do caso uma questão de princípios.
 - Quem é que falou em princípios?
 - Não fazes do caso uma questão de princípios?
 Bom (...). És capaz de riscar cem mil homens de uma penada?
 - A Revolução não se faz com flores. Se for preciso que eles morram
-
- Vês tu? Vês tu? Não é dos homens que tu gostas, Hugo. Só gostas de princípios.
-
- Entrei para o Partido porque a causa que ele defende é justa e, quando deixar de o ser, sairei. Quanto aos homens, não me interessa o que são, mas o que poderão vir a ser." (28)

É possível notar a contradição do pensamento de Hugo. Hoedever percebeu corretamente. Como alguém que tem princípios pode não se importar com a morte de cem mil homens? A pureza, a rigidez do imperativo csteegórico leva a estes dilemas, para não contrariar uma máxima, deixa morrer estes homens.

A questão poderia ser qual dos princípios, eleger o mais importante: a causa ou a vida humana. Este é o dilema bolchevista. Para chegar ao socialismo é preciso se utilizar de meios. Estes meios podem ser maus? A violência é um bem ou um mau?

LUKÁCS apontou que a escolha entre a violência e a democracia leva em ambas alternativas a possibilidade de crimes monstruosos. Para ele, em 1918, a democracia possuía meios bons. Viveu a ética do impasse, do momento de decisão. A necessidade de escolhermos impõe uma decisão. LUKÁCS, na expressão de WEBER, optou por uma ética de responsabilidade (Verantwortungsethik)..

Se somos livres para escolher, a escolha sempre gera a angústia como diz Álvaro Valls. A angústia diante do mal e diante do bem quando se preferiu o mal. Se para KIERKEGAARD o "instante de decisão" é o momento de síntese entre a necessidade e a liberdade, síntese entre o passado e o futuro, este momento é também um absoluto, pois não há como fugir dele. Mesmo que fiquemos inertes, os fatos nos empurram para outro instante. O não decidir já é uma decisão.

3 - A VIOLÊNCIA EM "HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE"

Vejamos agora como LUKÁCS, partindo do método dialético marxiano-hegeliano conseguiu pensar o problema.

A primeira idéia de violência em "H.C.C." aparece no ensaio "A consciência de Classe". Não é por acaso então que a violência se associa a noção de consciência de classe.

A dominação de uma classe sobre outra depende da capacidade desta classe "organizar o conjunto da sociedade em conformidade com os seus interesses de classe a partir desses interesses, a partir da sua consciência de classe". (29)

Isto não implica que se elimine o papel da violência na história, pois, para o autor de "História e Consciência de Classe", muitas vezes a dominação é gerada em meio a violência mais brutal como a acumulação primitiva do capital, isto é, no período inicial da acumulação capitalista. (Inglaterra - Séc. XVII por exemplo). Além disso é nestes instante que a consciência de classe se torna um problema mais decisivo, uma vez que as classes se defrontam em uma luta de vida e morte.

Para LUKÁCS, a **possibilidade de violência** dos príncipes.. na guerra dos camponeses na Alemanha no séc. XVI se deveu muito mais a problemas de consciência de classe. A força brutal da atuação dos príncipes deve-se a própria consciência que tinham na época dos seus interesses. (30)

É coincidente que o problema da violência só surge quando existe a possibilidade de superação, por parte da classe dominada, de sua imediatidade.

À medida que, na sociedade capitalista, o proprietário dos meios de produção faz valer seus direitos de comprador, tornando a jornada de trabalho do seu empregado a mais longa possível e o operário quer limitar o seu dia de trabalho, produz-se, segundo LUKÁCS, uma antinomia; "direito contra direito, que trazem ambos consigo o selo da lei da troca das mercadorias". (31) Daí a conclusão de LUKÁCS: "Entre direitos iguais, decide a violência"

Esta violência adquire significados diferentes para cada uma das classes. Para a burguesia ela aparece como uma forma de irracionalidade impondo certos limites ao racionalismo capitalista. A violência aparece como bloqueamento das leis econômicas. Para o proletariado, a violência bem como sua eficácia, sua possibilidade e seu alcance dependerá da superação das formas imediatas de vida, isto é da extensão e profundidade da consciência de classe.

A consciência é produto da evolução histórica, mas

depende da consciência adquirida para realização das mediações necessárias na intenção de realizar as tendências históricas.

(32) Este é o resultado da aplicação do método dialético à compreensão da violência. A violência fica relativa.

No ensaio "Mudança de Função do Materialismo Histórico" que foi escrito no momento de otimismo (junho 1919) após a vitória da Revolução Húngara, LUKÁCS discute em várias passagens o problema da violência .

Afirma que os domínios, denominados por HEGEL como espírito objetivo, moldam as relações sociais puramente humanas (arte, religião, filosofia). Estas relações nada mais são do que relações do homem com a natureza, quer seja a natureza que o rodeia, quer seja a natureza que encontra em si. A natureza enquanto uma categoria social muda historicamente. Estas relações com natureza mudam conforme a estrutura econômica de uma sociedade, daí que a religião, arte e filosofia também mudam.

Para LUKÁCS, se estas formas não mudarem elas se tornam um entrave a evolução social e terão que ser destruídas pela violência ou então adaptam-se a nova estrutura mudando de função. As formas do espírito absoluto, na terminologia do HEGEL (Enciclopédia das Ciências Filosóficas), a arte, religião e filosofia guardam uma relação muito mais complexa com a estrutura produtiva da sociedade.

LUKÁCS contesta a aplicação das categorias da sociedade capitalista para as sociedades pré-capitalistas. Este tipo de má compreensão produziu, segundo LUKÁCS, uma má compreensão da violência e seu papel na transformação da sociedade. Isto porque a aplicação mecânica do marxismo degenerou em economicismo esperando também que a transição de uma sociedade para outra se desse devido a "leis naturais".⁽³³⁾ Para LUKÁCS a violência é o elemento que permite fugir a estas leis naturais do economicismo. A organização revolucionária dos elementos em classe é a maior força contra a situação existente. A revolta destes setores só pode ser resolvida pela violência.

Para LUKÁCS, violência e economia não se separam, na medida "que não é pensável uma só relação econômica que não esteja ligada à violência latente ou aberta". Mesmo nas épocas ditas normais, MARX já dizia, salienta LUKÁCS, que a própria relação lucro-salário é estabelecida em um clima de luta constante entre o capital e o trabalho.

Não há como se separar economia e violência. O que ocorreu é que as relações fetichizadas ocultaram o caráter das relações entre os homens. A própria "forma jurídica" (também fetichizada) da violência organizada faz esquecer a sua presença latente e potencial em e por detrás de qualquer relação econômica".

As diferenças entre direito e violência, ordem e insurreição, violência legal e ilegal, escondem no fundo toda a

violência comum às instituições de uma sociedade de classes.

Estas diferenças não são do âmbito da filosofia do direito, da ética ou da metafísica, são apenas historicamente definidas no contexto de uma sociedade que já se estabilizou - o capitalismo. A dominação estável da burguesia vivida em nossa época já fez esquecer que o estabelecimento desta ordem foi fruto da mais brutal e grosseira violência, exterior até mesmo a economia. (34) Independente de uma classe, propriamente dita a violência está presente na transição de sistemas de produção. Quando nenhum dos sistemas domina é imprevisível o resultado, uma vez que a velha ordem já perdeu o seu domínio sobre a totalidade e a nova ordem ainda não detém este controle. Assim está-se diante de um estado agudo de luta pelo poder onde a "antiga lei já não é válida e a nova ainda não o é de um modo geral. Sendo raros os momentos em que a violência estatal adquire uma certa autonomia face as classes em luta".

A importância da violência proletária aparece nos momentos de crise da economia capitalista. Estes momentos, para LUKÁCS, são pontos mortos onde o proletariado, poderia, ao contrário das outras crises, abandonar o seu estado da negatividade ou da atividade puramente inibidora das consequências para a classe como um todo e passar para o estado de ação. Neste momento "a violência passa a ser a força econômica decisiva da situação". (35)

LUKÁCS crítica o marxismo vulgar porque este nega o significado da violência como "poder econômico", nega a impor-

tância da violência na transição para um sistema econômico planejado por oposição ao capitalismo anárquico. Nas transições de um sistema produtivo para outro as contradições aí surgidas determinam o "gênero da violência necessária à transformação" diz LUKÁCS. (36)

A "Crítica do Programa de Gotha" traça não só o conjunto de fases previsíveis para a transformação, mas estabelece metodologicamente a postura de MARX. Segundo LUKÁCS, esta crítica

"foi uma clara e consciente antecipação pensada do processo evolutivo adequadamente conhecido, cujas consequências metodológicas vão muito longe na concepção dos problemas atuais". (37)

LUKÁCS procura recuperar estas idéias de MARX sobre o sentido que deve tomar a ação dos homens para sua libertação. Não basta que os homens façam a história, é necessário que tenham um plano e uma vontade de conjunto. Assim também é necessário pensar de modo que o presente possa dominar o passado, descobrindo-se certas "tendências" que no seio do capitalismo permitam a "transição orgânica" para outro tipo de sociedade. A "consciência a posteriori" é típica do capitalismo, por isso a filosofia da história é importante para o pensamento marxista. Ele precisa dela para orientar a ação.

Definir a possibilidade da "ditadura do proletariado" é um passo importante para LUKÁCS. Ela é um meio de acabar com a dominação daqueles que se apropriaram do trabalho vivo do passado, sobre o trabalho vivo do presente, acabar com a obje-

tivação do trabalho.

Para LUKÁCS é preferível uma modesta socialização que seja capaz de abalar a estrutura econômica capitalista, que jamais seria modificada substancialmente, mesmo quando introduzida a planificação. As relações baseadas no capital não são meramente econômicas, mas **sociais** no verdadeiro sentido da palavra, porque "não produzem apenas mercadorias e mais-valia, produzem e reproduzem as próprias relações fundamentadas no **capital**, de um lado o capitalista, e outro o assalariado", como o próprio MARX explica n' "O Capital".

Por isso que LUKÁCS defende uma mudança que possa impedir esta auto-reprodução das relações baseadas no capital. Decorre então a **necessidade** da "categoria da novidade radical, da destruição da estrutura econômica, da mudança de orientação do processo, ou seja a categoria do salto".

"O salto (Sprung) constitui bem mais um processo penoso e a longo prazo. Mas o seu caráter de salto exprime-se no **fato de representar sempre um movimento que se orienta em direção a qualquer coisa de qualitativamente novo**, no fato de a ação consciente cujas intenções apontam para a totalidade reconhecida da sociedade, nele encontra a sua expressão; no fato de, pela sua intenção e pelo seu fundamento, ser seu lar o reino da liberdade". (38)

O salto é a "aceleração consciente do processo [de transformação da sociedade] na sua direção inevitável, aceleração que procede de **um** passo o processo, que lhe não quer impor finalidade, estranhas e utopias artificiais, mas tão só se

apodera do objetivo imanente do processo (...)"

O salto acaba, por fim dissolvendo-se no processo no qual cada instante é a totalidade. É o conjunto de ações movimentada pela consciência da sua totalidade.

Assim o momento da revolução adquire um significado todo especial. A violência, representada neste salto, se justifica para LUKÁCS na medida que o "reino da liberdade" não aparece como um dom que a humanidade sofredora recebe, nem apenas como um objetivo, mas como uma arma de luta. Assim o proletariado, toma conscientemente a história nas suas próprias mãos. Isto, entretanto, só é possível com uma teoria.

"(...) o conhecimento das tendências do curso inevitável da economia já não tem por função acelerar o processo próprio desse curso ou tirar dele vantagens. Pelo contrário, tem a função de combater eficazmente, repelí-lo, desviá-lo, sempre que tal seja possível, para outra direção, ou escapar-lhe na medida e só na medida em que isso se tornou realmente necessário".
(39)

Assim o conhecimento das tendências, do movimento reificado das instituições e da economia tem por função a destruição pela violência da sociedade capitalista.

Na revolução a violência é refuncionalizada. Enquanto na instauração do capitalismo a economia foi sempre o princípio primário e a violência o princípio que a servia.

A violência na construção do capitalismo foi quem o impeliu para a frente e afastou os obstáculos de seu caminho.

Na construção do socialismo a violência está para LUKÁCS, "a serviço do homem e do desabrochar do homem". Esta violência não é um problema que se possa colocar como anterior às mudanças materiais, pois a ela caberia destruir as resistências da estrutura econômica do capitalismo. A violência não é um princípio autônomo para LUKÁCS. Ela só tem sentido porque é a "vontade consciencializada do proletariado de se suprimir a si próprio e suprimir, ao mesmo tempo, a dominação escravizante das relações reificadas sobre os homens, a dominação da economia sobre a sociedade".

Ao vincular a violência com a necessidade de fazer desabrochar o homem e liberá-lo do domínio da economia certamente se soube criar os grilhões para os "novos homens" libertos da situação medieval. LUKÁCS não defende a violência em si mas, a defende como a única forma capaz de abolir a dominação das relações reificadas na economia capitalista. Ele não defende a violência pela violência, mas para suprimir a autonomia da economia. Se a economia no capitalismo foi sempre forma de dominação e motor que, "por cima da cabeça dos homens", forçava sua expressão nas outras formas não econômicas, então ela foi sempre ideológica. Quando o homem se tornar consciente deste processo passará a agir para destruir seus grilhões.

A economia e a violência, assim como o Estado (enquanto violência organizada) deixarão, então, de ter funções. No momento do salto, estes elementos parecerão ainda dominar, mas isto será, para LUKÁCS, o seu último ato. Quando o operariado, enquanto classe tomar o poder, o Estado intervirá como representante de toda sociedade para a aproximação dos meios de

produção em nome da sociedade. Este será seu último ato autônomo...

"O que até aqui acompanhava como simples 'ideologia' o curso forçado da evolução da humanidade, a vida do homem como homem nas suas relações consigo próprio, com os outros homens, com a natureza, pode agora tornar-se, conteúdo próprio da vida da humanidade. É o nascimento-social-do homem como homem" (40).

No ensaio "Legalidade e ilegalidade" LUKÁCS também trata da violência procurando nas motivações e nas tendências a análise do problema do romantismo da ilegalidade e do problema do apego a toda força à legalidade. O primeiro está presente nos grupos revolucionários. O segundo, nos oportunistas.

A análise do problema da legalidade e ilegalidade "remete necessariamente para o problema geral da violência organizada, para o problema do direito e do Estado e, em última análise, para o problema das ideologias".

O enfoque, neste momento, direciona-se para análise da violência e sua relação com o Estado e suas ramificações.

Para LUKÁCS a transgressão particular das leis não acarreta perigo para o Estado. É o caso de um criminoso que sabe transgredir as leis que são válidas também para ele, mas que por motivos pessoais as transgrediu. Em realidade ele aceita as leis. O mesmo caso ocorre quando se aceita o Estado na sociedade capitalista como uma instituição acima das clas-

ses. Em essência se aceita o Estado e mesmo que se faça oposição à ele querendo a entrada em vigor de novas leis, se aceita o Estado. Não adianta, segundo LUKÁCS, pensarmos nas utopias anarquistas. O Estado só pode ser combatido, enquanto Estado capitalista, se o examinarmos historicamente levando em conta os limites do seu poder a fim de identificar "o ponto onde ele pode ser enfraquecido ou minado". E conclui:

"Este ponto de força ou de fraqueza do Estado reside na forma como ele se reflete na consciência dos homens. Assim a ideologia não é um efeito apenas da organização econômica da sociedade, é também a condição da suavidade do seu funcionamento" (41).

Uma vez que o Estado é a violência organizada e enquadra-se no contexto de vida social e econômica das pessoas que vivem em uma mesma sociedade, ele tende a aparecer como um poder tão invencível, e os indivíduos tendem a vê-lo como uma força da natureza, um ambiente necessário a sua existência. Desta forma submetem-se a ele **voluntariamente**, mesmo que não estejam de acordo com esta força. Assim o Estado é mais uma ideologia que mantém a continuidade da sociedade capitalista.

Se o Estado tivesse que se manifestar sempre como violência para impôr-se à vontade dos indivíduos, então se viveria já um estado de revolução. Este é o limite do Estado, para LUKÁCS. Isto porque neste momento "a violência organizada está já em contradição com os fundamentos econômicos da sociedade, e esta contradição reflete-se na mente dos homens de

tal forma que, não vendo já na ordem estabelecida uma necessidade natural, contrapõem à violência outra violência".⁽⁴²⁾ (o grifo é nosso).

Esta "outra violência" é a revolução transformadora que ocorre ao nível ideológico-político, social e nas bases econômicas da sociedade. A revolução ideológica pode preceder ou suceder a revolução na ordem econômica. As vezes a opção dos indivíduos se dá antes da mudança política, que limita-se a consagrar um estado econômico-social imposto, pelo menos parcialmente na realidade econômica, e a substituir pelo novo direito "justo" e "equitativo" a velha ordem jurídica sentida como "injusta". Outras vezes a revolução ideológica ocorre junto com a revolução política, e muitas vezes só após esta. Para LUKÁCS, o homem médio sentirá **realmente** são os efeitos da revolução social, pois esta é radical, na medida que toca profundamente nos seus instintos e ele a vê como uma "ameaça catastrófica contra a vida em geral". Cito LUKÁCS:

"Incapaz de compreender a essência do processo, [o homem] dirige a sua luta contra as **manifestações imediatas** que põem em causa a sua existência habitual: uma defesa cega e desesperada".⁽⁴³⁾

Este é um dos pontos mais delicados de toda a perspectiva filosófica que pretende orientar a busca de liberalização do homem das opressões criadas por eles próprios ao organizarem uma sociedade.

Neste momento aflora um grande número de questões éticas. Por exemplo, podemos nos perguntar quem pode garantir que a sociedade deseja aquela transformação? De que forma, aqueles grupos ou classes que fazem a revolução em nome da liberdade podem impor a nova ordem para aqueles que se mantêm ligados à tradição? O que tem a dizer a filosofia?

Quando nos primórdios do capitalismo se impôs um regime de trabalho insuportável aos operários eles começaram a protestar se voltando contra as máquinas que eles trabalhavam. Sua primeira forma de contestação foi a quebra das máquinas.

O que fariam os pequenos agricultores e grandes, quando tivessem suas terras expropriadas em nome do povo e da revolução? E os empresários, quando perdessem a propriedade privada dos meios de produção? Várias situações históricas já ocorreram e as reações de violência foram os mais diversas.

Qual é o desejo mais íntimo das pessoas que vivenciam uma revolução?

O marxismo, segundo LUKÁCS, neste momento se torna "teoria da revolução". Diríamos, em outras palavras, "teoria da violência" - presumidamente proletária.

Na análise da questão do Estado e da violência, LUKÁCS também vincula a transformação a um conhecimento necessário para quebrar a "força espiritual" do capitalismo que impede a le-

bertação do proletariado. Este conhecimento deve ser entendido no sentido de MARX como uma "atividade crítico-prática" (44)

Esta "força espiritual" do capitalismo é a ideologia que produz a conservação do "sentimento de que o Estado, direito e a economia burguesa são os únicos meios possíveis da sua existência: aos seus olhos, poder-se-ia por certo introduzir-lhes múltiplos melhoramentos (organização da produção) mas, todavia, constituem a base 'natural' da 'sociedade'".

Pelo fato, então, de o operariado ainda estar com esta visão a respeito do direito e do Estado que se torna necessário um conhecimento que desmistifique este naturalismo. A revolução só será possível com a superação desta "concepção de mundo".

Da mesma forma que LUKÁCS criticou o apelo a ilegalidade, ele mostra que o romantismo da ilegalidade não é senão um reconhecimento, ainda que de sinal oposto, às leis. Pois o que ocorre é que a indignação contra a lei enquanto lei, a preferência dada a certas ações por causa da sua ilegalidade significam que, aos olhos de quem assim age, o direito conservou, apesar de tudo, o seu caráter essencial de valor e obrigação". (45) Em outras palavras, diz LUKÁCS, "o direito está ainda em condições de influenciar interiormente a ação".

A questão de definir quando uma ação é legal ou ilegal e a sua oportunidade, é uma questão tática do Partido Comunista. Entretanto não é somente uma questão de adaptar-se

a cada momento, mas de, ao mesmo tempo com uma flexibilidade, ir educando os operários para que adquiram um distanciamento face a questão.

A educação do operariado visa fazer com que o proletariado veja como o capitalismo se constitui um obstáculo à "sã evolução da humanidade". É um obstáculo condenado mas que é "mortalmente perigoso, por isso o processo que visa a auto-educação é tanto mais demorado, segundo LUKÁCS, quanto mais estiver avançado o capitalismo e mais altamente contaminada por ele as formas de vida capitalistas".

LUKÁCS conclui que só a tática realista e lúcida, alternadamente por todos os meios legais e ilegais, pode conduzir "por vias sãs a educação do proletariado".

O que se percebe em LUKÁCS é o seu romantismo quanto à tarefa de educação. Não há como se possa prever o que fará o operariado se for realmente educado. O que LUKÁCS parece propor é ambíguo, ora ele fala em auto-educação ora em educação pela ação do partido e no partido. Não fica claro quem educa quem. A impressão é que o proletariado não educa-se, mas educado por alguém que quer que ele pense de tal maneira. Como posso dizer a alguém o que ele deve pensar e em que sendo ela deve agir?

Seguindo a argumentação de LUKÁCS, a legalidade burguesa deve ser destruída e o proletariado deve ser incentivado

a atuar na direção da sociedade. Ele precisa adquirir "fé na sua vocação própria para dirigir". (46)

A ditadura do proletariado é a substituição de uma legalidade por outra. Esta mudança não é suficiente para fazer com que a burguesia perca o sentimento de sua própria legalidade.

O processo de consolidação da nova legalidade é árduo por isso. E nos primeiros tempos o proletariado adquire consciência do que a burguesia construiu e do trabalho necessário para dirigir a economia e o Estado.

Ao assumir o controle do Estado, o proletariado se vê novamente em dificuldades e em inferioridade para gerir o poder, pois tem muitas limitações já historicamente determinadas. No governo proletário começou a surgir as dificuldades: surgimento da burocracia sindical, corrupção nos soviets, principalmente dos funcionários que queriam um capitalismo "legítimo", continuidade dos contrabandos, propaganda no estrangeiro, pessoas que não são moralmente seguras e educadas, perda do sentimento da legitimidade da revolução. (47)

LUKÁCS conclui o ensaio "Legalidade e ilegalidade" (1920) com um elogio aos revolucionários da Revolução Russa que souberam aos poucos construir a sua legitimidade interna e externa, ganhando o reconhecimento da legalidade proletária consumada pelos Estados burgueses.

No ensaio "Notas Críticas sobre a crítica da Revolução Russa de Rosa Luxemburgo", LUKÁCS analisa os posicionamentos de Rosa Luxemburgo face a uma série de questões políticas e filosóficas.

A primeira questão é a realização da reforma agrária na Rússia após a Revolução de 1917. Para Rosa ao governo caberia realizá-la imediatamente no sentido do socialismo. O que acabou acontecendo foi que os camponeses repartiram a propriedade da terra, mas isto não tinha nada de socialista.

LUKÁCS contesta Rosa dizendo que se os bolcheviques tivessem no momento da tomada do poder, indo contra os camponeses eles teriam contra si a contra-revolução.

"Só havia uma alternativa: mobilizar a revolução proletária as energias libertadas da revolução camponesa elementar ou então, pelo contrário, isolar sem esperança o proletariado e contribuir para a vitória da contra-revolução". (48)

LUKÁCS critica Rosa por minimizar o papel do partido político e da ação consciente e valorizar o movimento pressionado pelas necessidades econômicas. Na análise da questão se os socialistas devem apoiar os movimentos nacionalistas, LUKÁCS diz que o nacionalismo é também uma forma de luta contra a opressão, principalmente para os povos colonizados. LUKÁCS argumenta que o internacionalismo dos oprimidos, uma vez no poder, dará solidariedade aos outros proletários, e isto então demonstrará praticamente o caminho do socialismo. Entretanto,

LUKÁCS é cético com relação ao internacionalismo despertado "por uma antecipação utópica" e contra ações "puramente" socialistas.

Rosa Luxemburgo foi contra a dissolução da Constituinte na Rússia. Segundo LUKÁCS Rosa foi contra a criação do sistema de Conselhos, a supressão dos direitos da burguesia, a falta de liberdade e o recurso ao terror. Todas questões são relevantes politicamente.

A constituinte significa a estruturação dos direitos e das regras que regerão toda uma sociedade e os Conselhos dizem respeito à direção da sociedade. Suspensão de direitos, falta de liberdade e terror são a instauração da violência por um grupo de dirigentes que supostamente fez a revolução para combatê-la. Agora, para LUKÁCS, a violência têm que ser relativizada, na medida que a própria sociedade capitalista produz uma violência econômica. Ao analisar o pensamento de Rosa, LUKÁCS, apresenta argumentos para mostrar que ela reconhece que a transição para o socialismo exige a violência para destruir o muro colocado pelo capitalismo por suas instituições jurídicas e políticas, pela propriedade e pela própria contra-revolução burguesa. Entretanto, não defende a violência como uma atitude pós-revolucionária, da construção do socialismo, como faz LUKÁCS. (49)

LUKÁCS critica o fato de Rosa defender a violência só sobre os aspectos negativos, isto é, sobre os obstáculos a

serem afastados. Diz que é contraditório ser a favor da revolução e opor rigidamente "positivo" e "negativo", "destruição" e "construção". Não há qualquer possibilidade de revolução na Europa, para LUKÁCS, sem o "comunismo de guerra".

LUKÁCS critica Rosa Luxemburgo também por discordar de Lenin e Trotsky com relação a questão da Constituinte. Para LUKÁCS, Rosa não percebeu que a Constituinte não era órgão adequado da luta proletária. Para Rosa, ao contrário, nas revoluções passadas, a constituinte sempre envolveu corpos de representação penetrados pela vontade popular. LUKÁCS parece mais acreditar é na violência com que os grupos progressistas agiram contra os retrógrados, tanto na Revolução Francesa, quanto na Inglesa. Na França isto ocorreu com mais força devido a ação de grupos extraparlamentares. Na Rússia os Soviets não se contentaram em depurar os constituintes, substituíram-nos. Para LUKÁCS o parlamento e a constituinte eram ainda orgãos de luta da burguesia e não proletários como os soviets.

No fundo LUKÁCS vê em Rosa uma sobre valorização dos elementos espontâneos da Revolução, o que certamente se choca com a forte influência de Lenin que ele possuía em 1922.

O direito de voto é outro elemento de polêmica. Rosa Luxemburgo defende que o direito de voto jamais poderia ser abolido na fase da implantação do socialismo. Isto só poderia ocorrer quando a economia socialista estivesse já implantada, o que determinaria uma nova estrutura jurídica. Para LUKÁCS, a missão do governo vitorioso é estabelecer as bases

de uma nova economia socialista. É evidente que não se pode decretar o socialismo, mas a situação tem que ir sendo mudada na luta do dia a dia, diz LUKÁCS. (50)

A diferença está que a passagem do capitalismo para o socialismo não é semelhante àquela do feudalismo para o capitalismo. O capitalismo já tinha minado todas as bases econômicas do feudalismo quando as revoluções burguesas ocorreram. O feudalismo teria caído sem as revoluções assim como ocorreu na Alemanha, diz LUKÁCS. O Estado na revolução proletária tem um papel importante. Por mais semelhante que possa parecer, o capital na sua forma mais concentrada de 'trusts' e cartéis, jamais se tornaria uma economia socialista. A crítica de Rosa à substituição da Constituinte pelos soviets, para LUKÁCS é sem fundamentos, porque para ele, Rosa "vê a revolução proletária sob as formas estruturais das revoluções burguesas".

Entretanto, devido aos resultados que foram produzidos na URSS após a Revolução, isto é, a constituição de um regime totalitário, as formas de representação não podem ser substituídas por qualquer outro sistema. Ao abolí-las ocorre sempre o risco de se perder, da mesma forma que no absolutismo, o controle político do Estado pela sociedade. Isto implicará sempre em violência sem medida. LUKÁCS não se percebeu disto.

Rosa Luxemburgo, descrita por LUKÁCS, criticou ainda outras coisas importantes, como a questão da organização polí-

tica - o partido. Para Rosa, a forma de organização da maioria oprimida não pode ser algo fabricado, mas um resultado orgânico do movimento que cresce. O partido seria apenas um ponto organizacional de todas as camadas contra a burguesia. Assim no interior do partido é que deveriam se confrontar as opiniões divergentes sobre o caminho da revolução. A opinião de LUKÁCS é divergente da de Rosa, pois para ele a ameaça de derrocada do capitalista leva os muitos grupos que antes estavam ao lado do proletariado a passarem para o lado da burguesia. Isto exige uma posição enérgica segundo LUKÁCS, porque eles não podem mais simplesmente ser mantidos no partido se ocultamente apoiam a burguesia. A visão de Rosa, segundo LUKÁCS, é que a medida que o capitalismo entra em crise, aumenta o desespero de vários grupos.

"Camadas cada vez mais vastas se destacam do edifício aparentemente sólido da sociedade burguesa, desencadeiam movimentos que, embora por si próprios não tendam para o socialismo podem acelerar muito pela violência com que rebentam, aquilo que é condição do socialismo, isto é, a derrocada da burguesia". (51)

Para LUKÁCS, esta idéia de Rosa está morta, pois não é isto que aconteceu, mas o inverso: vários grupos passaram ao confronto direto contra os socialistas.

Todos estes temas, reforma agrária, voto, constituinte, o papel do Estado, o partido, e aquilo que segundo LUKÁCS poderíamos definir como uma tolerância aos inimigos dentro do partido desembocam na questão do nosso trabalho: a liberdade,

o terror e a violência.

Para LUKÁCS, ao contrário do que defendia Rosa, a liberdade não pode ser considerada "em si". Deve ser concebida conforme a política revolucionária dirigida pelo partido que terá condições de detectar as sutilezas do momento. A liberdade não pode ser uma concepção rígida, porque o processo da revolução, como já afirmava Lenin, não é uma passagem direta e reta da democracia capitalista para uma democracia mais lata.

É desta forma que a liberdade é relativizada por LUKÁCS. Isto tem conseqüências gravíssimas pois permite que o grupo no poder manipule com a própria idéia da liberdade, tornando "proprietário" dela e não dando espaço para as divergências. Em uma sociedade em que a liberdade e democracia não foram vivenciados jamais se poderá, mesmo sob uma organização econômica diferente, exercitar aquilo que nunca se praticou. Isto sim, é uma ilusão. A única coisa que teremos é um governo autoritário de sinal trocado.

Assim, se no capitalismo, a democracia é mais formal do que efetiva, pois o processo econômico, exclui a maioria dos indivíduos do processo político e cultural, também em um regime dito socialista, mas autoritário, ocorre limitações à liberdade e a democracia, quando não a sua ausência total. A liberdade não pode ser delegada para que alguém a exerça em nosso nome. Ela deve ser sempre vista como a máxima possibi-

lidade da convivência humana, tanto no plano individual como coletivo. Mas LUKÁCS pensava diferente.

A seguinte frase de ENGELS, citada pelo próprio LUKÁCS sintetiza, o seu pensamento:

"Enquanto o proletariado tiver necessidade do Estado, tem-na não no interesse da liberdade, mas para esmagar os adversários". (52)

A problemática da liberdade emerge também na análise que LUKÁCS faz a respeito da organização do proletariado e do partido. "A organização é a forma de mediação entre a teoria e a prática". Saber qual a ação correta em função de uma teoria é uma questão complexa. A ação para LUKÁCS é:

"em si e para si - (...) um imbricado de ações particulares que é tão falso conceber quer como um devir histórico e social 'necessário', cujas motivações seriam perfeitamente suficientes, quer como consequência de 'erros' ou decisões corretas de indivíduos. Este imbricado confuso só adquire sentido e realidade se for considerado na sua totalidade histórica, isto é, na sua função no processo histórico, no seu papel mediador entre o passado e futuro". (53)

Neste sentido, as ações espontâneas de um movimento são apenas expressões subjetivas, da psicologia das massas. (54)

O poder da classe dominante - a burguesia, se acha consolidado a partir de um compromisso ideológico com classes que não são diretamente revolucionárias. Delas a burguesia

obtem um apoio, ou pelo menos a neutralidade na luta pelo poder - neutralizando a força dos grupos revolucionários. Assim entrega parcelas de poder a grupos anteriormente dominantes e coloca nas mãos de grupos subalternos o exercício da violência - exército, burocracia subalterna, etc.

Os sindicatos desenvolvem uma política fragmentada da consciência, dissimulando a perspectiva da totalidade, pois pensam apenas na situação imediata. Neste caso, a passagem para o socialismo é difícil, à medida que isto implica em uma convulsão ideológica para o próprio proletariado acostumado à sociedade burguesa. A transformação política da sociedade de modo algum, para LUKÁCS, acompanha linearmente a crise política. "(...) só pode resolver-se pela ação livre do próprio proletariado".

A ação deve levar em conta que a passagem para o "Reino da liberdade" só pode ser pensada em conexão com o processo que a ele conduz. Não pode haver separação entre objetivo final e movimento.

Esta passagem, para LUKÁCS será possível em um determinado ponto da história, quando as forças cegas do capitalismo e a burguesia não tiverem mais condições de ultrapassarem a situação, chegando a um abismo.

"(...) o proletariado quem detém a possibilidade de dar à própria evolução, **uma outra direção**, aproveitando conscientemente

te tendências existentes da evolução. Esta outra direção é a regulamentação consciente das forças produtivas da sociedade. Querer isso conscientemente é querer o "reino da liberdade"; é dar o primeiro passo para sua realização". (55)

Mas esta vontade de dar outra direção tem uma direção. Que ironia! "O partido comunista, (...) constitui (...) a forma de preparação consciente para este salto e, por conseguinte, o primeiro passo consciente para o reino da liberdade". (56)

A liberdade, para LUKÁCS, não representa a liberdade do indivíduo.

"(...) a liberdade do homem atual é a liberdade do indivíduo isolado pela propriedade reificada e reificante, liberdade contra os outros indivíduos (igualmente isolados): liberdade do egoísmo, do isolamento em si próprio, liberdade para a qual a solidariedade e a coesão, no melhor dos casos, só contam com idéias reguladoras 'ineficazes'.

(.....)

"Fruir a 'liberdade' que a situação social ou o temperamento de cada um podem proporcionar a indivíduos particulares sem se preocuparem com os outros homens, isso significa tornar praticamente eterna, tanto quanto isto depende de cada indivíduo, a estrutura não livre da sociedade atual". (57) (grifo nosso).

Para LUKÁCS chegar ao "reino da liberdade" significa chegar a renunciar a liberdade individual, porque ela é corruptora faz com que o indivíduo não pense nos outros. Ela se

baseia na falta de solidariedade e de liberdade de outros. Para LUKÁCS :

"querer conscientemente o reino da liberdade só poderá significar tornar consciente o caminho que a ele conduz(...)".

Só a subordinação consciente à vontade do conjunto pode levar à liberdade real. "A vontade de um conjunto consciente, é o partido comunista".

Os meios não podem ser vistos separados dos fins, por isso o partido político seria, para o autor em questão, o meio de se chegar à realização do "reino da liberdade". O partido assim como seus membros devem seguir uma série de princípios, não abstratos mas que resultem da prática, da ação de seus membros.

Assim o objetivo a realizar é resultado da relação entre liberdade e solidariedade. Estas na sua unidade dialética, são momentos da disciplina.

O partido como a mediação entre o homem e a história, não é um grupo de indivíduos agindo individualmente, mas um coletivo que procura agir no sentido de mudar a realidade social. Assim, os indivíduos devem seguir uma série de preceitos necessários para participar do partido revolucionário.

Não poderão atuar como espectadores nem ter uma crí-

tica a *posteriori* dos fatos, a crítica teórica é importante quando convertida logo em ação. (58) LUKÁCS propõe que o comprometimento dos indivíduos com o coletivo seja total: "presupõe o comprometimento ativo do conjunto da personalidade". (59)

Para LUKÁCS este comprometimento não é apenas um princípio ético formal. Este tipo de compromisso é comum nas seitas utopistas. A maneira correta de concebê-lo é vê-lo como um momento do problema da organização política. O comprometimento é uma direção para o objetivo a atingir.

Deste modo que LUKÁCS pretende que o partido comunista não seja uma estrutura reificada. Ele "terá de manter viva em si e preservar a tensão dialética do apego à finalidade última na adaptação mais exata às exigências corretas do momento.

Isto implica em saber, em uma sempre renovada atitude face às exigências do momento. Mesmo a reificação, quando superada em um certo sentido, "logo surge o perigo de que o nível de consciência dessa superação se cristalice numa nova forma, igualmente reificada". (60)

Internamente no partido deve-se também evitar a esclerose combatendo-se o dogmatismo. Para LUKÁCS,

"o que hoje está certo, pode ser falso amanhã". O que é salutar até uma certa *intensidade* pode ser funesto um pouco acima

ou um pouco abaixo".

O trabalho no partido exige renovação constante, uma relação dinâmica: rotatividade das tarefas, uma interação do partido, extinção da diferença entre direitos e deveres uma vez que não pode existir uma separação entre chefes ativos e massa passiva. A verdadeira democracia pressupõe uma atividade solidária e coerente entre os membros do partido.

LUKÁCS defendia também em 1922 a "depuração do partido" num trabalho conjunto da direção com as massas "para eliminar elementos corruptos, burocratizados, estranhos às massas, pouco seguros ao ponto de vista revolucionário". (62)

O partido é no fundo o grande aglutinado das forças históricas que, através da violência e segundo um conjunto de princípios ético-políticos, pretende conduzir o operariado à libertação do mundo das relações reificadas. É a grande instituição não reificada que, através de uma dialética entre organização e tática, teoria e práxis, conduz o operariado à consciência. Esta consciência :

"só pode tornar-se autônoma e consubstanciar-se significativamente para o proletariado se esse corpo encarnar efetivamente e a cada momento para ele, o sentido revolucionário desse preciso momento".

Este é o momento no qual já há uma falta de estabilidade das formas sociais estabelecidas e um desequilíbrio dos

poderes sociais nos quais se assenta a sociedade burguesa.

Por isso que a transformação revolucionária da sociedade capitalista depende, para LUKÁCS, de um "conhecimento correto". Ele procurou fazer o que MARX fez no século XIX. Estudou o funcionamento da sociedade capitalista procurando, nas raízes da sua organização, o ponto no qual toda estrutura poderia ser rompida.

Da mesma forma que para MARX, nas teses sobre FEUERBACH, LUKÁCS procura dar um novo sentido para a filosofia e para a teoria social: ele deve estar em relação direta com a ação. O conhecimento adquire uma nova função.

"Precisamente porque se tornou atual, totalmente prática, a teoria deve ter um guia para qualquer etapa particular das ações cotidianas. Contudo, isso só é possível se a teoria se desembaraçar completamente do seu caráter puramente teórico, se se tornar puramente dialética, isto é superar praticamente toda a oposição entre o geral e o particular, entre a lei e o caso isolado que lhe é 'subjacente' quer dizer, entre a lei e a sua aplicação e, ao mesmo tempo, toda oposição entre teoria e prática". (62)

Percebe-se a força que teve o pensamento de LUKÁCS para a Escola de Frankfurt. Evidentemente que para a Teoria Crítica o Partido Comunista deixou de representar o instrumento da transformação social. Ela expurgou, ainda que mantendo a denúncia do fetichismo, da ideologia e reificação capitalistas,

o sujeito histórico - o proletariado. Ela permaneceu negativa. Esta negatividade, é a marca do pensamento que se desenvolveu na linha de MARX e que não esqueceu a dialética, nem se tornou ideologia de justificação do Estado Soviético.

NOTAS DA TERCEIRA PARTE

Capítulo I

- (1) LUKÁCS, G. História e consciência de classe. Lisboa, Escorpião, 1974, p.9.
- (2) Ibidem, p.10.
- (3) FLICKINGER, Hans-Georg. Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social, Porto Alegre, L&M/CNPq, 1986.
- (4) LUKÁCS, op.cit., p.10.
- (5) Ibidem, p.11.
- (6)
- (7) MERLEAU-PONTY, M. Sinais, Lisboa, Minotauro, 1963, p.153
- (8) ADORNO, T.W. Der Essay als Form In: Gesamellte Schriften Band 11, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p.33.
- (9) LUKÁCS, op.cit.p15.
- (10) Expressão usada por Merleau-Ponty em seu ensaio sobre Lukács no livro "As aventuras da dialética".
- (11) Na França, Lucien Goldman e Henri Lefevre; na Alemanha: a Escola de Frankfurt; na Inglaterra: E.P.Thompson, Eric J. Hobsbawn, Cristopher Hill; na Itália: Galvano de la Volpe.
- (12) ADORNO, T.W. & MARCUSE, H. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980 e ADORNO, T.W. Sociologia e Investigação Empírica. La disputa del positivismo na Sociologia Alemán.
- (13) LUKÁCS, op.cit., p.21.
- (14) Idem, op.cit., p.17-8.
- (15) MARX, K. Introdução à Crítica da Economia Política In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

- (16) LUKÁCS, op.cit., p.24.
- (17) Ibidem, p.22-3.
- (18) Ibidem, p.20.
- (19) Ibidem, p.24-5.
- (20) MARX, K. Op.cit. p. 116
- (21) MARX, K. A Sagrada Família. São Paulo, Ed.Moraes,1987.
- (22) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p. 37.
- (23) Ibidem, p.228.
- (24) Ibidem, p.38.
- (25) Ibidem, p.38.
- (26) Ibidem, p.39.
- (27) Ibidem, p.39-40.
- (28) Ibidem, p.41
- (29) Ibidem, p.42.
- (30) Ibidem , p.42
- (31) LUKÁCS, Georg. Meu Caminho até Marx. Cadernos de Ensaio, São Paulo, Ensaio. (1):104, 1982.
- (32) Ibidem, (1):104-5.
- (33) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p. 52
- (34) Ibidem, p.53.
- (35) Ibidem, p.54.
- (36) Ibidem, p.57 .
- (37) Ibidem, p.58.
- (38) Ibidem, p.58.
- (39) GAZZI, Gustavo. Praxis. In: BOBBIO, N. Dicionário de Política. Brasília, UnB. p.989.
- (40) MERLEAU-PONTY, M. Las Aventuras de la dialéctica. Buenos Aires, Leviatán, 1957, p.36.
- (41) LUKÁCS, op.cit., p.64
- (42) Ibidem, p.64.

- (43) Ibidem, p. 64.
- (44) Ibidem, p.94.
- (45) WEBER, M. Essais sur la théorie de la science. Paris, Plon, 1965.
- (46) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p. 72.
- (47) Ibidem, p.73.
- (48) Ibidem, p.73.
- (49) Ibidem, p. 79.
- (50) Ibidem, p.79.
- (51) Ibidem, p. 83.
- (52) Ibidem, p. 83.
- (53) Ibidem, p. 84.
- (54) MARX, K. El Capital, México, FCE. v.I, p.36, e v.III, p. 374.
- (55) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p. 97.
- (56) FLICKINGER, Hans-Georg, op. cit., p. 74.
- (57) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p. 97.
- (58) Ibidem, p. 97.
- (59) MARX, K. El Capital, passim.
- (60) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p.97-8.
- (61) Ibidem, p.126.
- (62) Ibidem, p. 169.
- (63) Ibidem, p. 175.
- (64) Idem, Rechtsordnung und Gewalt. In: Taktik und Ethik. Neuwied, Luchterhand, 1975, p.41.
- (65) Idem, História e Consciência de Classe, p. 100.
- (66) MARX, K. El Capital, v.I, p. 37-8.
- (67) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p.101
- (68) Ibidem, p. 102.
- (69) Ibidem, p. 104.
- (70) Ibidem, p. 104.
- (71) Ibidem, p. 105.

- (72) Ibidem, p. 106.
- (73) MAAR, W. Leq. O Coração e as Almas. Mimeo. USP. São Paulo, p.104-133.
- (74) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe. p.111.
- (75) Ibidem, p.114.
- (76) Ibidem, p.115.
- (77) KANT, I. Metafísica dos Costumes, parte I, § 24.
- (78) LUKÁCS, G. História e Consciência de classe, p.119.
- (79) Ibidem, p.123-4.
- (80) Ibidem, p.125.
- (81) Ibidem, p.125.
- (82) Ibidem, p. 125-6.
- (83) Ibidem, p.128.
- (84) Ibidem, p. 130.
- (85) Ibidem, p. 133.
- (86) Ibidem, 140.
- (87) Ibidem, p.141.
- (88) Ibidem, p. 142.
- (89) Ibidem, p.151-52.
- (90) Ibidem, p.152.
- (91) Ibidem, p. 152.
- (92) Ibidem, p. 153.
- (93) Ibidem, p. 154.
- (94) Ibidem, p. 157.
- (95) Ibidem, p. 158
- (96) Ibidem, p. 160.
- (97) Ibidem, p. 161.
- (98) Ibidem, p. 162.
- (99) Ibidem, p. 164-5.

- (100) Ibidem, p. 166-8.
- (101) ibidem, 174-5.
- (102) Ibidem, p.175.
- (103) Ibidem, p. 178-9.
- (104) Ibidem, p. 179.
- (105) Ibidem, p. 179.
- (106) Ibidem, p. 180.
- (107) Ibidem, p. 182.
- (108) Ibidem, p. 189
- (109) Ibidem, p. 194.
- (110) Ibidem, p..226.
- (111) Ibidem, p. 231.

CAPÍTULO II

- (1) ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento., Rio, Jorge Zahar, 1985, p.84.
- (2) Ibidem, p.85.
- (3) LUKÁCS, G. El assalto a la Razón. Barcelona, Grijalbo, p. 581,
- (4) ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- (5) ADORNO, T.W. Mínima Moralia. p.12.
- (6) MERLEAU-PONTY, Las Aventuras de la dialética, p.15.
- (7) Ibidem, p.14.
- (8) Ibidem, p. 38.
- (9) O ensaio "O que é Marxismo Ortodoxo" apareceu originalmente como uma parte de outro ensaio - "Tática e Ética" (1919). Depois na versão modificada apareceu em 1923 em "História e Consciência de Classe".
- (10) LUKÁCS, G. Entrevista: Diálogos sobre o pensamento vivido. Ensaio, 15/16:32. São Paulo, Ensaio, 1987.
- (11) Idem. Correspondence de jeunesse. Paris, Maspero, 1981, p.254-5.

- (12) Idem, p.258.
- (13) Ibidem, p.258.
- (14) LUKÁCS, G. Idealismo conservador e idealismo progressista
In: Löwy, M. Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários. São Paulo, LECH, 1970, p.276.
- (15) Ibidem, p.297.
- (16) Ibidem, p.299.
- (17) Ibidem, p.299.
- (18) CIRNE LIMA, C.R.V. O dever-ser -Kant e Hegel. Filosofia e Política 4, Porto Alegre, 1987, p.67.
- (19) LUKÁCS, G., Idealismo conservador e idealismo progressista, p. 303.
- (20) Idem, O Bolchevismo como problema Moral. In.: Löwy, op. cit., p.306.
- (21) Ibidem, p.308.
- (22) Ibidem, p.309.
- (23) WEFFORT, F. Por que democracia?, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- (24) LUKÁCS, G. Bolchevismo como problema moral. In: Löwy, op. cit., p.310.
- (25) SARTRE, Jean-Paul. As Mãos Sujas. Portugal, Europa-América, 1972, p.124.
- (26) Ibidem, p.126.
- (27) Ibidem, p.126.
- (28), Ibidem, p.128.
- (29) LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe, p.66
- (30) Ibidem, p.67.
- (31) Ibidem, p.199.
- (32) Ibidem, p.199.
- (33) Ibidem, p.250-51.
- (34) Ibidem, p.252.
- (35) Ibidem, p.255.

- (36) Ibidem, p.257
- (37) Ibidem, p.258
- (38) Ibidem, p. 260.
- (39) Ibidem, p.261.
- (40) Ibidem, p..263.
- (41) Ibidem, p.270.
- (42) Ibidem, p.266.
- (43) Ibidem, p. 267.
- (44) Ibidem, p. 271.
- (45) Ibidem, p.272.
- (46) Ibidem, p.275.
- (47) Ibidem, 277.
- (48) Ibidem, p.283.
- (49) Ibidem, p.286
- (50) Ibidem, p.292
- (51) Ibidem, p. 298.
- (52) Ibidem, p.302
- (53) Ibidem, p.307
- (54) Ibidem, p. 314
- (55) Ibidem, p.321.
- (56) Ibidem, p.322.
- (57) Ibidem, p. 324.
- (58) Ibidem, p. 345
- (59) Ibidem, p. 328
- (60) Ibidem, p. 341.
- (61) Ibidem, p. 346.
- (62) Ibidem, p..340.

CONCLUSÃO

"Se não se acredita que o poder do proletariado possa estabelecer-se ou que ele possa fazer o que o marxismo espera, as civilizações capitalistas que têm por mais imperfeitas que elas sejam, o mérito de existir, representam talvez o que a história fez de menos horrível, mas entre elas e outras civilizações ou entre elas e o empreendimento soviético, a diferença não é a do céu e do inferno ou do bem e do mal: trata-se apenas de diferentes usos da violência (...). É um mérito definitivo do marxismo e um processo da consciência ocidental ter aprendido a confrontar as idéias com o funcionamento social, que elas são sensatas em animar, a nossa perspectiva com aquela de outrem, a vossa moral com nossa política. Toda defesa do Ocidente que esquece essas verdades primeiras é uma mistificação".

M. MERLEAU PONTY

Considerações finais

Buscamos, ao estudar a obra de LUKÁCS no seu período de juventude (1908 - 1923), porque esperávamos encontrar uma justificação para a violência. Em outras palavras, pensávamos que seria possível a partir da análise deste período tão fecundo da sua filosofia encontrar os argumentos para aceitação de "boa violência". Boa, porque a violência em si nos parecia uma coisa "mã". Talvez fosse ela, enquanto "violência revolucionária", mais justificável do que a outra a violência que vivemos na sociedade atual, resultante de toda a situação econômico social e política que vivemos: capitalismo, ditaduras, guerras como problemas globais e aqueles específicos da realidade do terceiro mundo e do nosso país: fome, miséria, analfabetismo, doenças, violência urbana e rural, guerrilhas.

O que pudemos perceber foi que LUKÁCS mudou de posição face à violência revolucionária. Enquanto kantiano condenou-a, enquanto hegeliano-marxiano buscou nesta filosofia uma compreensão sócio-econômica e cultural para a violência no capitalismo. Defendeu a "violência do proletariado" contra a "violência da burguesia". Soube, entretanto, estabelecer teoricamente limites para a violência revolucionária não aceitando a burocratização do partido, as diferenciações entre os

chefes políticos e a massa do povo que a ele aderiu. Mas ele próprio, enquanto Comissário do Povo, mandou fuzilar oito soldados que fugiram da resistência aos tchecos e romenos durante o governo revolucionário húngaro de 1918. (1)

LUKÁCS jamais aceitou a "violência em si". Optou por determinados usos da violência. Condenou a Primeira Guerra Mundial, mas defendeu a revolução socialista.

O seu dilema ético face a esta questão permaneceu. Ainda que com a dialética hegeliano-marxiana possamos logicamente, embora erroneamente, como mostrou C.R.V. Cirne Lima em artigo inédito sobre a dialética do senhor e do escravo de HE-GEL, chegar a conclusão lógica sobre a necessidade da destruição do senhor pelo escravo, esta conclusão não supera a questão da sujeição da autoconsciência.

A libertação do escravo, com a destruição do senhor, não implicou em libertação verdadeira, mas só numa mudança de senhor. O escravo deixou de ser reconhecido como escravo, pois a outra autoconsciência, que lhe era oposta, desapareceu. O escravo tornou-se novo senhor. Da mesma forma ocorreu com a burguesia que matou e expulsou para fora do país a nobreza francesa durante a Revolução. Se também a Revolução Russa de 1917, eliminou os antigos senhores-czares, criou novos.

Foi com o método dialético que LUKÁCS deu mais sistematicidade ao problema da violência. Em "História e cons-

ciência de Classe", tratou da questão de forma mais consistente. A sociologia e filosofia neokantiana, alemãs, neste período de sua obra, não deixaram de ser ainda pontos de apoio para o filósofo.

A dialética não foi suficiente para tratar da questão da violência, pois ela para ser compreendida realmente, e talvez aí apareça também uma possibilidade de pensá-la melhor, tem que ser tratada como violência "em si". Não importando as condições nas quais ela tenha sido exercida. Qual diferença existe entre as mortes cometidas pelo nazi-fascismo durante a Segunda Guerra e as mortes praticadas pelo stalinismo? A violência não pode ser meramente compreendida de um ponto de vista de classe. Ela transcende as classes. A limitação de LUKÁCS foi não ter percebido que a violência deve ser vista do ponto de vista antropológico e depois do ponto de vista ético. Primeiro na sua diversidade de manifestações, mas sempre enquanto violência e em segundo, as suas formas mais exacerbadas e menos exacerbadas. Ela enquanto barbárie e enquanto civilização.

A questão colocada por LUKÁCS não está de todo superada, mas historicamente a questão hoje se coloca para além das classes, embora elas não possam ser descartadas totalmente.

Do ponto de vista filosófico, as duas tradições kantiana e hegeliano-marxiana, apresentam dificuldades na construção de sistemas éticos: o "imperativo categórico" amarra formalmente a perspectiva da violência. Aparentemente mais

coerente, mas incapaz de relativizar os problemas para circunstâncias específicas, nas quais o homem se torna prisioneiro de uma razão excessivamente rígida.

Entretanto a relativização conceitual e histórica produzida pela dialética hegeliano-marxiana de LUKÁCS, que transforma o sujeito objeto-histórico - o proletariado, em uma mistificação do próprio homem. A moral revolucionária de LUKÁCS quer atribuir a uma classe, que apesar de classe, algo que ela de fato (na realidade abstrata, reificada), não tem. Aquilo que aparece, as representações reificadas das formas da objetividade e da subjetividade tem mais peso na vida humana do que se pensa. Tanto é que, como alertou bem LUKÁCS, os indivíduos nos primeiros tempos da revolução sentem-se desesperados pela perda daquilo que fazia parte da sua realidade cotidiana (a tradição, costumes, hábitos, leis, etc.). Isto nos reporta para a outra questão, sempre abordada em nosso trabalho: **o método.**

O que podemos perceber na análise de LUKÁCS é que o método enquanto ponto de vista do conhecimento é o que pode ser salvo na sua filosofia. É o núcleo racional que historicamente ainda faz a filosofia de LUKÁCS importante. Pois a práxis, a ação transformadora, ainda que desejável sob muitos aspectos, perdeu historicamente sua verdade.

Entretanto, mesmo no método, temos que admitir que existem problemas. LUKÁCS ao reelaborar a dialética a partir

a partir dos pares-categorias hegelianos da "lógica" e da "Fenomenologia do Espírito". como: essência-aparência, consciência -autoconsciência, interior-exterior, subjetivo-objetivo, identidade-diferença, particular-universal/totalidade, imediato-mediato, possibilidade-necessidade, necessidade-liberdade, quantidade-qualidade, em-si-para-si, falso-verdadeiro, racional irracional, ser-dever-ser, ser-pensamento, positivo-negativo ; procurou fidelidade também a MARX. Partindo das categorias e métodos dialéticos de MARX e HEGEL elaborou, a partir da unidade do sujeito-objeto histórico, uma teoria da história e da consciência de classe. Deu desta forma um peso a categoria de história não presente nem em KANT e nem em HEGEL. A partir do fetichismo da mercadoria e do capital construiu a Teoria da Reificação. Esta última com repercussão filosófica-políticas e ética muito grandes.

Das três categorias - totalidade, reificação e mediação, descreveu problemas que não podem mais ser "esquecidos".

ERNILDO STEIN, a propósito da posição especulativo-dialético de HEGEL, faz a seguinte pergunta: "Uma posição que se expõe em sua efetividade fundamenta ela sua possibilidade?"
(2)

A resposta é não. Pois para fundamentar, isto é, "justificar o que se sabe", deveria preencher seu sistema com conteúdos novos e a partir de um modelo de discussão racional, através da argumentação e da justificação de proposições.⁽³⁾ STEIN

fala a partir das críticas de ERNEST TUGENDHAT e MARTIN HEIDEGGER, que para ele se aproximam na crítica à HEGEL.

TUGENDHAT pede a HEGEL para demonstrar que a "a verdade é o todo". A resposta a questão, ainda que feita do paradigma da filosofia analítica, não é possível em HEGEL, pois para este "a verdade se vincula à possibilidade de sua justificação e sofre os limites do discurso e nunca se dará como um todo (...)" . Para TUGENDHAT, diz STEIN, como parece correto, ninguém assume uma posição em filosofia sem provas (justificação), e como a posição dialética especulativa não as pode fornecer (...) (TUGENDHAT) fica diante das portas do sistema." (3)

HEIDEGGER critica HEGEL pela sua filosofia extraída da metafísica tradicional com onto-teologia, diz STEIN. Para HEIDEGGER, não é possível perguntar a HEGEL pela fundamentação de sua filosofia, pois tudo está posto. HEGEL se imunizou contra esta pergunta.

LUKÁCS, como herdeiro de HEGEL da mesma forma que MARX, encontrou na história, enquanto totalidade lugar metodológico, a solução para todas as autonomias do "pensamento burguês". A solução para as dicotomias entre sujeito e objeto, pensamento e ser. É na história que as antigas dicotomias se transformam em unidades, é nela que estas novas unidades "encontram lugar da sua realização e do seu substrato na unidade entre a gênese das determinações pensadas e e a história do devir da realidade" (5). Em outras palavras, a possibilidade efetiva de romper com as dicotomias só é possível quando a história é o lugar metodológico

da unidade mesma do lógico e do real (Wirklichkeit), ou do racional e do efetivo como dizia HEGEL.

Analisando o livro de JOSÉ ARTHUR GIANOTTI⁽⁶⁾, STEIN faz agora outra pergunta, que caberia também para LUKÁCS: "Quem nos dá os critérios da identificação da reificação?"⁽⁷⁾ A Resposta dada por STEIN é novamente negativa, não há nada nem ninguém que possa positivamente responder a isto. "Não há dialética capaz de captar este fato". A questão da reificação traz a diferença, não resolvida, do ser e do deve-ser.⁽⁸⁾

A argumentação de STEIN é sumária demais, a respeito desta última questão. O problema nos parece ser novamente aquele já levantado a partir de TUGENDHAT - a verdade. O domínio do não-reificado é a verdade, mas quem dá o critério desta? Se questionarmos as categorias da totalidade e reificação, de forma a por em dúvida a suas possibilidades conceituais, fica, da mesma forma, descartada a possibilidade da categoria da mediação produzir seus efeitos desejados. Este fato encontra apoio em outra idéia apresentada por ISTVÁN MÉSZÁROS⁽⁹⁾. Segundo este, o pensamento de LUKÁCS se converteu em crítica confinada à esfera ideológica, porque na prática a própria situação histórica na Rússia acabou por abolir todas as possibilidades de mediações concretas na política socialista.⁽¹⁰⁾

A crítica metodológica à HEGEL e a seu sistema não reduz em nada o problema no contexto de LUKÁCS e em muitos outros, como em MERLEAU-PONTY. Este, ainda em 1956, se perguntava: "A Revolução pode sair do terror? Há uma missão histórica do pro-

letáriado, (...) ou ao contrário a Revolução é (...) um empreendimento todo voluntário conduzido por chefes e por uma categoria dirigente, sofrida pelos outros". (11)

No universo teórico de LUKÁCS a crítica a HEGEL e MARX significa ter que retornar a KANT. Mas é o próprio MERLEAU-PONTY, a levantar novamente a indagação sobre o significado da ética kantiana.

"HEGEL dizia que o terrôor é KANT posto em prática. Partindo da liberdade, da virtude, da Razão, os homens de 93 chegam à autoridade pura porque eles se sabem portadores da verdade, que essa verdade encarnada nos homens e num governo, é logo ameaçada pela liberdade dos outros e que o governado, tanto quanto outro, é um suspeito. A Révolução de 93 é um terror porque é abstrata e quer passar imediatamente dos princípios à aplicação forçada destes princípios" (12)

Não era exatamente esta a atitude de HUGO na peça as "Mãos Sujas" comentada por nós?

Na prática talvez a única saída seja a alternativa tomada por LUKÁCS no início de sua vida: poetisar a violência. Denunciar, escrever sobre ela.

As éticas parecem, diante da vida, limitadas. O homem não é tão só razão e a razão não é tão larga quanto parece.

NOTAS DA CONCLUSÃO

- (1) LUKÁCS. Diálogos sobre o pensamento vivido. Ensaio, 15/16:36 São Paulo, Ensaio, 1986.
- (2) STEIN, Ernildo. Crítica da Ideologia e Racionalidade. Porto Alegre, Movimento, 1986, p.84.
- (3) Ibidem, p.94.
- (4) Ibidem, p.90.
- (5) LUKÁCS, G. História e Consciência da Classe. Lisboa, Escorpião, 1974, p. 164-5.
- (6) GIANOTTI, J.A. Trabalho e Reflexão. São Paulo, Brasiliense p.19.
- (7) STEIN, Ernildo, po.cit., p.78.
- (8) Ibidem, p. 79.
- (9) MESZÁROS, István. El pensamiento y la obra de G. Lukács. Barcelona, Fontamara, 1981, p. 76-7.
- (10) Ibidem, p.78.
- (11) MERLEAU, PONTY. Humanismo e Terror. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p.151.
- (12) Ibidem, p. 151.

BIBLIOGRAFIA

- 1 - ADORNO, T. W. & MARCUSE, H. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980.
- 2 - ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- 3 - ADORNO, T. W. Sociologia e Investigação Empírica.
- 4 - ADORNO, T. W. Noten Zur Literatur. Frankfurt, 1958-1965, II, 154. Apud JAMESON, F. op. cit. p. 127.
- 5 - _____ . Mínima Moralia. Venezuela, Monte Ávila, s/d.
- 6 - _____ . Der Essay als Form. In: Gesam elte Schriften. Frankfurt, Suhrkamp, 1974. v. 11, p. 9-33.
- 7 - ARATO, Andrew. A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia. In: HOBBSAWM, E. J. (Org.) História do Marxismo, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, v. 4.
- 8 - ARISTÓTELES. Poética. 1. ed. São Paulo, Abril, In: Os Pensadores, 1973.
- 9 - ASH, W. Marxismo e Moral. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.
- 10 - BAKHTIN, M. Problemas da Poética de Dostoiévski. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro, Forense, 1981.
- 11 - BAYER, R. História da Estética. Lisboa, Estampa, 1979.
- 12 - BICCA, Luiz. Marxismo e liberdade. São Paulo, Loyola, 1987. 245 p.
- 13 - BLECKWENN, Helga. Essay In: Kriwalsky, D. (org.) Handlexicon zur literaturwiessenschaft. München, Eliver Wirt, 1976.
- 14 - BOEIRA, N. Max Weber e o Ethos do Político. Manuscrito

Campinas, UNICAMP, I(1):101-118, out. 1977.

- 15 - BÖSCH, Bruno. (org.) História da Literatura Alemã. São Paulo, Herder, 1967. 497 p.
- 16 - CARPEAUX, Otto Maria. História da Literatura Ocidental. Rio de Janeiro, Cruzeiro, 1964, 10 vol.
- 17 - CIRNE LIMA, C. R. V. A dialética do senhor e do escravo e a idéia da revolução. Porto Alegre, inédito, 1987.
- 18 - _____ . O dever-ser: Kant e Hegel. Filosofia e Política. Porto Alegre, (4):66-88, out. 1987.
- 19 - COHN, G. Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber. São Paulo, T. A. Q., 1979.
- 20 - DA MATA, Roberto. Relativizando: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis, Vozes, 1981.
- 21 - DILTHEY, W. Vida e Poesia (Das Erlebnis und die Dichtung). Trad. Wenceslao Roces. México, F. C. E. 1978.
- 22 - DUMONT, L. Essais sur l'individualisme. Paris, Seuil, 1983.
- 23 - ENGELS, F. O papel da violência na história. Porto, Escorpião, 1974.
- 24 - FAFIAN, M. M. Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimento y passion. Madrid, Ed. Cincel, 1985.
- 25 - FICHTE, J. G. Los Caracteres de la Edad Contemporánea (Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters). Trad. José Gaos. Madrid, Biblioteca Revista del Occidente, 1976.
- 26 - FLICKINGER, Hans-Georg. Marx. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- 27 - _____ . Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social. Porto Alegre, L&PM/CNPq., 1986.
- 28 - GADAMER, Hans-Georg. Verdad y Método. Espanha, Sigueme, 1977.
- 29 - GAZZI, Gustavo. Práxis In: Bobbio, N. Dicionário de Política. Brasília, UnB.
- 30 - GIANOTTI, J. A. Trabalho e Reflexão. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- 31 - GOLDMANN; L. Lukács y Heidegger: hacia una filosofía nueva. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- 32 - _____ . Introducción a la filosofía de Kant. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

- 33 - HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- 34 - HARTMANN, J. Chronologische Bibliographie der Werke von Lukács. In: BENSELER; F. (Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács), Neuwied, Luchterhand, 1965. p. 625-696.
- 35 - HAUSER, Arnold. História Social da Literatura e da Arte. São Paulo, Mestre Jou, s/d. v. 2.
- 36 - HEGEL, G. W. F. Ciencia de la Lógica. Trad. Augusta e Rodolfo Mandolfo. Buenos Aires, Hachette, s/d. 2 v.
- 37 - _____ . Estética. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa, Guimarães, 1964.
- 38 - _____ . Asthetik. Berlin, Aufbau, 1955, 2 vls.
- 39 - _____ . Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques. 3. ed. Paris, Vrin, 1970.
- 40 - _____ . Fenomenologia del espíritu. Trad. Venceslao Roces, México. F. C. E., 1978. 483 p.
- 41 - _____ . Philosophy of right.
- 42 - HELLER, A. et alii. Die seele und das Leben. Baden-Baden, Suhrkamp, 1977.
- 43 - JAMESON, F. Marxismo e Forma: Teorias dialéticas da literatura no século XX. São Paulo, Hucitec, 1985.
- 44 - JEAGER, W. Paideia. São Paulo, Herder, s/d.
- 45 - KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980.
- 46 - _____ . Fundamentación de la Metafísica de los Costumes. Madrid, Espana-Calpe, 1981.
- 47 - _____ . Critique de la Raison Pratique. Paris, P. U. F., 1971.
- 48 - _____ . Crítica da Razão Prática. Rio de Janeiro, Ed. de Ouro, s/d.
- 49 - _____ . Crítica del Juicio. Trad. Manuel Garcia Morente. Madrid, Espana-Calpe, 1977.
- 50 - KANT, I. Textos Seletos. Petrópolis, Vozes, 1974.
- 51 - KIERKEGAARD, Sören. Temor e Tremor. São Paulo, Livraria e exposição do livro, 1964.

- 52 - KONDER, L. Lukács. Porto Alegre, L&PM, 1980. 207 p.
- 53 - LICHTHEIM, G. As idéias de Lukács. São Paulo, Cultrix, 1973. 132 p.
- 54 - LÖWY, Michel. Para uma Sociologia dos intelectuais revolucionários: evolução política de Lukács (1909-1929). São Paulo, Lech, 1970.
- 55 - LUKÁCS, G. La Teoria de la Novela. In: Obras Completas. trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975. v.I.
- 56 - _____. El Alma y las Formas. In: Obras Completas. Trad. Manoel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975. v.I.
- 57 - _____. História do Desenvolvimento do drama moderno [fragmento]. In: _____ Lukács: Sociologia. São Paulo, Ática, 1981.
- 58 - _____. Diário de 1910-11. Barcelona, Península, 1985.
- 59 - _____. Correspondence de jeunesse 1908-1917. Paris, Maspero, 1981.
- 60 - _____. Methodischen Zweifel. Apud Löwy, Michel. Para uma Sociologia. São Paulo, Lech, 1970.
- 61 - _____. História e Consciência de Classe. Lisboa, Escorpião, 1974.
- 62 - _____. Geschichte und Klassenbewusstsein. In: _____ Georg Lukács Werke Frühschriften II. 2. ed. Neuwied, Luchterhand, 1977, v. 2. p. 161-570.
- 63 - _____. Meu Caminho até Marx. Cadernos de Ensaio. São Paulo, (1):91-108, 1982.
- 64 - _____. El asalto a la razón. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- 65 - _____. Entrevista: Diálogos sobre o pensamento vivido. São Paulo, (15/16): 13-89, 1987.
- 66 - _____. Littérature, philosophie et marxisme. Paris, PUF, 1978.
- 67 - _____. Revolución socialiste y antiparlamentarismo. [escritos políticos] 2. ed. México, PyP, 1978. 153 p.
- 68 - _____. Idealismo conservador e idealismo progressista. In: Löwy, M. Para uma Sociologia dos Intelectuais revolucionários. São Paulo, LECH, 1970, p.296-303.
- 69 - _____. Bolchevismo como problema moral. In Löwy, M. op. cit. p.304-10.

- 70 - LUKÁCS, G. Tartik und ethik: Politsche Aufsätze (1918 - 1920) band I. Neuwied, Luchterhand, 1975.
- 71 - _____ . Revolution und Gegenrevolution: Politische Aufsätze Band II (1920-1921) Neuwied, Luchterhand, 1976.
- 72 - MAAR, W. L. O coração e as almas: introdução à leitura da teoria política em Lukács (1918-1929). Tese de mestrado. USP, 1980.
- 73 - MARX, K. Introdução à Crítica da Economia Política. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980.
- 74 - _____ . A Sagrada Família. São Paulo, Moraes, 1987.
- 75 - _____ . El Capital. México, F. C. E., 1973. 3 v.
- 76 - _____ . A Ideologia Alemã. Lisboa, Presença, 1980. 2 v.
- 77 - _____ . A Questão Judaica. São Paulo, Moraes, s/d.
- 78 - _____ . A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. 2.ed. Lisboa, Presença, 1983.
- 79 - _____ . Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. In: FROMM, E. O conceito marxista do homem. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. p. 83-170.
- 80 - _____ . Miséria da Filosofia. Porto, Escorpião, 1976.
- 81 - MEHRAV, Perez. Social-democracia e austromarxismo. In: HOBBSAWM, ES. História do Marxismo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- 82 - MERLEAU-PONTY. Humanismo e Terror. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.
- 83 - _____ . Las aventuras de la dialética. Buenos Aires, Levitán, 1957.
- 84 - _____ . Sinais, Lisboa, Minotauro, 1963.
- 85 - MESZÁROS, István. El pensamiento y la obra de Lukács. Barcelona, Fontamara, 1981.
- 86 - NEGHT, Oskar. Rosa Luxemburg e a renovação do marxismo. In: Hobsbawm, E. F. (org.) História do Marxismo III: O marxismo na época da Segunda Internacional (2ª parte). Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1984. v. 3.
- 87 - NIETZSCHE, F. La lucha de Homero. In: _____ Obras Completas El origen de la tragédia y obras postumas de 1869 a 1873. Argentina, Aguillar, 1951. v. 1, p. 214 - 23.

- 88 - ODÁLIA, Nilo. O que é violência. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- 89 - PASCAL, G. O pensamento de Kant. Petrópolis, Vozes, 1983.
- 90 - PETERS, F. E. Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- 91 - PEIXOTO, N. B. A sedução da barbárie: o marxismo na modernidade. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- 92 - PLATÃO. Sofista. 1.ed. São Paulo, Abril, 1973.
- 93 - _____. A República. Trad. Eduardo Menezes. São Paulo, Hermes, s/d.
- 94 - REIS Fº, D. A. A Revolução alemã: mitos e versões. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- 95 - ROCHLITZ, Rainer. De la Philosophie comme critique littéraire: Walter Benjamin et le jeune Lukács. In: Revue d'Esthétique. Toulouse, Privat (1): 41-59, 1981.
- 96 - ROSENFELD, D. Política e Liberdade em Hegel. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- 97 - SARTRE, J. P. As Mãos Sujas. Portugal, Europa-América, 1972.
- 98 - SAVATER, F. La tarea del héroe. Madrid, Taurus, 1983
- 99 - SILVA, Vitor M. de A. Teoria da Literatura. São Paulo, Martins Fontes, 1976.
- 100 - SONTAG, Susan. Contra a Interpretação. Porto Alegre, L&PM, 1987.
- 101 - SOREL, G. Reflexiones sobre la violencia. Buenos Aires, La Pleyade, s/d.
- 102 - STEIN, Ernildo. Crítica da ideologia e racionalidade. Porto Alegre, Movimento, 1986. 117p.
- 103 - _____. Paradoxos da racionalidade. Caxias do Sul/Porto Alegre, Pyr, 1987. 134p.
- 104 - VALLS, A.L.M. O que é ética? São Paulo, Brasiliense, 1986.
- 105 - TOUCHARD, Jean. História das idéias políticas. Lisboa, Europa-América, 1970. vol. 1
- 106 - WEBER, M. Essais sur la théorie de la science. Paris, Polon, 1965.

- 107 - WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo.
2ªed. São Paulo, Pioneira; Brasília, Ed. Unb, 1981.
- 108 - _____: Economia y sociedad , México, F.C.E. 1974, 2v.
- 109 - _____ . A política como vocação in Ensaio de Sociologia, Rio de Janeiro, Zahar editores S/A
- 110 - WEFFORT, F. Por que Democracia? São Paulo, Brasiliense ,
1984.
- 11 - YVARS, J.F. Del alma a las formas. Los años de aprendizaje
de György Lukács. in LUKÁŠ, G. Diários de 1919 - 1911.
Barcelona, Península, 1985.