

Do ser pelo método ao método pelo ser: uma análise comparativa entre “O que é o marxismo ortodoxo?” e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” à luz da sistematização chasiniana da “teoria das abstrações”

*Alexandre Aranha Arbia**

Resumo:

Este artigo busca comparar as exposições de “O que é o marxismo ortodoxo?”, texto publicado por Lukács em *História e consciência de classe* nos anos 1920, e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, capítulo de *Para uma ontologia do ser social*, obra tardia do marxista húngaro, datada da década de 1960, à luz da sistematização realizada por J. Chasin da “teoria das abstrações” marxiana. O objetivo é destacar elementos que permitem afirmar que o último Lukács, ao aderir à ontologia marxiana, abandona preocupações gnoseoepistêmicas presentes na primeira fase de seu marxismo.

Palavras-chave:

György Lukács; ontologia e marxismo; epistemologia; *História e consciência de classe*; *Para uma ontologia do ser social*.

From the being by the method to the method by the being: a comparative analysis between “What is the orthodox Marxism?” and “The Marx’s fundamental ontological principles” in the light of Chasinian systematization of “theory of abstractions”

Abstract:

This article seeks to compare the text “What is orthodox Marxism?”, published by Lukács in *History and Class Consciousness* in the 1920s, and “The Marx’s fundamental ontological principles”, chapter of *Ontology of social being*, late work of the Hungarian Marxist dated from the 1960s, in the light of J. Chasin’s systematization of “Marxian theory of abstractions”. The aim is to highlight elements that can confirm that Lukács, by joining the Marxian ontology, abandons epistemic concerns present in the first phase of his Marxism.

Key words:

György Lukács; ontology and Marxism; epistemology; *History and class consciousness*; *Ontology of social being*.

* Professor da Universidade Federal de Ouro Preto.

Em 1923, veio a público um conjunto de artigos compilados sob o título *História e consciência de classe*. O período era turbulento; a vaga revolucionária, iniciada em 1917, que ameaçava se espalhar pela Europa, rapidamente encontrou derrotas expressivas na Finlândia, na Hungria e na Alemanha. O movimento de ocupação das fábricas de Turim, ocorrido em 1920 com participação ativa de Gramsci, Tasca, Terracini e Togliatti também não teve melhor sorte, sofrendo um brutal revés com a ascensão dos fascistas em 1922. O autor dos ensaios, um destacado militante do Partido Comunista Húngaro, proveniente de família aristocrática, de sólida formação filosófica e extraordinária bagagem cultural – cujas aproximações mais consistentes com o marxismo haviam se iniciado pouco menos de cinco anos antes – não foi poupado e viu sua obra sob ataque expressivo de setores do movimento operário mundial¹.

Na Hungria, a situação também não era favorável. A brevíssima existência da República Soviética Húngara (proclamada em março e derrubada em agosto de 1919 pelas forças protofascistas de Horthy), tendo Béla Kun à frente e Lukács como vice-comissário do Povo para Cultura e Educação Popular, não esvaeceu o acirramento de posições que vinha se desenvolvendo no interior do Partido entre o burocratismo sectário de Kun e a fração liderada por Jenő Landler. O desenvolvimento da disputa interna não só culminaria com Lukács assumindo protagonismo na oposição a Kun (com a morte de Landler em 1928), mas criaria, mesmo antes, uma profunda cisão no seu próprio pensamento, exacerbada numa oposição entre concepção teórica e ação prática. Nas palavras do próprio Lukács:

continuava a ser partidário das tendências ultra-esquerdistas nas grandes questões internacionais, tornando-me porém, ao mesmo tempo, um adversário obstinado do sectarismo de Kun como membro da direção do partido húngaro. Isso manifestou-se particularmente na Primavera de 1921 (LUKÁCS, 1989, p. 355).

Essa atmosfera e outros determinantes deram a *História e consciência de classe* um destino peculiar: renegada pelo movimento operário mundial² e posteriormente pelo próprio autor, terminou por reverberar de diversos modos em teóricos tão diversos como Bloch, Mannheim, Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre, Goldmann, Kosík, Schaff e na Escola de Frankfurt (LÖWY, 1998, p. 204), figurando, nas palavras de Frederico (1997, p. 12), como “o livro de filosofia marxista mais importante do século” XX.

O sucesso de *História e consciência de classe* não se deveu somente ao marco das lutas teóricas e políticas nas quais se constituiu como uma trincheira necessária e, ao mesmo tempo, incômoda. A peculiaridade de HCC está, ainda, na reinserção de temáticas centrais, obnubiladas nos debates do marxismo oficial à época. No “Prefácio” de 1967³, Lukács reconheceu:

Um dos grandes méritos de *História e consciência de classe* foi com certeza o de ter dado à categoria da totalidade, que a pretensão “científica” do oportunismo social-democrata fizera cair no completo esquecimento, o lugar metodológico central que sempre ocupara nas obras de Marx. (LUKÁCS, 1989, p. 361)

Lukács também identificou méritos como o regresso à dialética hegeliana – “um severo golpe na tradição revisionista” (LUKÁCS, 1989, p. 361) na forma de uma verdadeira retomada do caráter revolucionário do marxismo – e o reconhecimento da alienação como problema fundamental – ele apontava este resgate como eixo decisivo a animar os debates da “jovem *intelligentsia*” do período, bem como a atração de uma “série de bons comunistas” para o movimento (LUKÁCS, 1989, p. 362). A retomada dos textos juvenis de Marx, que encontra fortes ecos em HCC, contribuiu ainda para a formação de uma análise de conjunto da construção marxiana (LUKÁCS, 1989, p. 366) e o trato das categorias a partir de sua constituição objetiva enquanto movimento real – a exemplo da mediação – também tomava o sentido de uma autêntica ontologia marxiana, embora esta ainda não fosse sua percepção no período.

1 Mesmo Lênin já havia expressado suas críticas às posições esquerdistas de Lukács à época em que este coeditava *Kommunismus* (por volta dos anos 1920). Dirigindo-se ao ensaio “Sobre a questão do parlamentarismo”, Lênin acusou duramente Lukács de adotar posições esquerdistas, causando-lhe uma profunda impressão: “Esta crítica, cuja pertinência reconheci imediatamente, forçou-me a estabelecer laços mais diferenciados, mais indiretos entre as minhas perspectivas históricas e a tática cotidiana. Nesta medida, isso representa o início de uma viragem nas minhas concepções: permanecia, porém, no quadro de uma visão essencialmente sectária do mundo.” (LUKÁCS, 1989, p. 354)

2 Por Kautsky, pelos dirigentes do Komintern, como Bukharin e, especialmente Zinoviev, que acusava Lukács e Korsch de capitanear um ultraesquerdismo tendente ao revisionismo, pelos dirigentes do Partido Comunista Húngaro, como Rudas e Kun, pelo próprio Pravda e tantos outros. Cf. Löwy (1998, p. 204).

3 Lembramos que Lukács só autorizou uma segunda edição de HCC, em 1967, condicionada à anexação de um longo prefácio – que, também neste caso, toma o caráter de um esboço autobiográfico – no qual realizou um balanço do conjunto de textos. Lukács não fez concessão ao trabalho: embora tenha enumerado alguns aspectos positivos, manteve uma tônica crítica essencialmente negativa.

Para Netto,

História e consciência de classe é uma construção fascinante na escala mesma em que o autor – contra todas as formulações teóricas da Segunda Internacional – concebe o marxismo sob um duplo aspecto: de um lado, a metodologia justa para o conhecimento do universo social capitalista; de outro, a convocação à consciência (social) para, à base daquele conhecimento específico, transformar radicalmente este universo. Ao nível metodológico, ele reintroduz a *categoria da totalidade* como pedra angular da gnose social, e a *mediação* como constituinte decisivo desta gnose. Ao nível do apelo ideológico, realiza petições éticas que desembocam em questões práticas, como as da organização do movimento operário revolucionário. (NETTO, 1981, pp. 40-1 – itálicos do original)

A pensarmos especificamente na evolução intelectual de Lukács, por um lado, as categorias retomadas em HCC explicitam o forte humanismo que sempre marcou suas preocupações; por outro, demarcam claramente o feixe central de temas que o acompanhariam em toda a sua jornada pelo marxismo, resgatados em seu ponto máximo e a partir de um novo patamar de complexidade em *Para uma ontologia do ser social*.

O balanço de Lukács acerca de HCC parece-nos bastante realista. As críticas abordam a desconsideração do caráter ontológico da teoria de Marx, o que o levava a tomar o marxismo apenas como uma “doutrina social” (LUKÁCS, 1989, p. 356); reconheciam o empobrecimento da determinação econômica pela não consideração decisiva do trabalho como sua unidade elementar – e aqui Lukács frisava especialmente o sentido ontológico do trabalho (LUKÁCS, 1989, p. 357) –; atacava sua própria concepção de práxis, considerada “utopista” e “messiânica”, muito mais vinculada a um pensamento esquerdista que à própria concepção marxiana (LUKÁCS, 1989, p. 358); reconhecia um dos problemas mais decisivos do texto, qual seja, a concepção do sujeito-objeto idêntico como sintoma de um “super-hegelianismo”, como uma tentativa “de superar o próprio mestre, elevando-se ainda mais acima de toda a realidade” (LUKÁCS, 1989, p. 363) – o que culminara numa crítica à própria concepção de alienação, também identificada a *Entäusserung* hegeliana, e que terminava vinculada à objetivação⁴ (LUKÁCS, 1989, p. 364) –; por fim, a rejeição precipitada do espelhamento, seja por uma aversão ao “fatalismo mecanicista que habitualmente recorria a esta teoria no materialismo mecânico” (LUKÁCS, 1989, p. 365), seja ainda pela ausência de reconhecimento do trabalho como modelo de toda práxis (LUKÁCS, 1989, p. 365). Novamente, na síntese de Netto, em HCC:

Lukács sugere que o sentido histórico é posto pelo proletariado como *classe para si*, cujo êxito na luta de classes é variável dependente das estruturas de sua consciência de classe. O *dever ser* histórico que se concretiza na ação do proletariado, todavia, é dissolvido num historicismo abstrato que nem mesmo com o recurso à práxis se resolve num estatuto de concreticidade. Daí, aliás, o messianismo voluntarista (a expressão é do Lukács da década de 30) das concepções ativistas que permeiam a obra, cujo substrato político era a crença na eclosão, a curtíssimo prazo, da revolução no Ocidente. (NETTO, 1981, p. 41 – itálicos do original)

Em meio a este conjunto de críticas e autocríticas, porém, “O que é o marxismo ortodoxo?”, artigo que abre o volume, acabou por ter seus méritos evidenciados⁵ pelo marxista magiar. Não trataremos aqui desta gama de problemas que elencamos, tendo em vista que pululam na literatura análises competentes e rigorosas sobre *História e consciência de classe*. Nosso objetivo é mais modesto.

Tentaremos demonstrar que a evolução de Lukács a uma *ontologia marxiana* implicou algo mais que o adensamento das problemáticas seminais abordadas em HCC: implicou também uma alteração compreensiva acerca do problema do “método” em Marx, passando da requisição de uma superioridade metodológica da dialética marxiana em relação às ciências burguesas para a focalização da objetividade na superação ontológica destas mesmas ciências⁶.

4 “Enquanto tal, a objetificação não é, evidentemente, nem boa nem má: o que é certo é tanto a objetificação como o que é errado, tanto o é a libertação como a servidão. A relação objetivamente social de alienação e todas as marcas subjetivas da alienação interior que são sua consequência necessária só surgem quando as formas objetivadas assumem na sociedade funções que põem a essência do homem em oposição ao seu ser, que oprimem, deformam, desfiguram etc. a essência do homem pelo ser social. Ora, em *História e consciência de classe* essa dualidade não era apercebida.” (LUKÁCS, 1989, p. 364)

5 “Ao mesmo tempo, a presente exposição não significa de modo algum que todas as ideias expressas neste livro sejam sem exceção errôneas. Não é, por certo, o caso. As notas introdutórias ao primeiro artigo dão já uma determinação da ortodoxia no marxismo que, segundo as minhas convicções atuais, não só é objetivamente correta, mas poderia ter ainda hoje, na véspera de um renascimento do marxismo, uma importância considerável.” (LUKÁCS, 1989, pp. 365-6) A seguir, Lukács reproduziu exatamente a célebre passagem que abre o ensaio, em que reafirmava como questão-chave do marxismo ortodoxo a adesão ao método de Marx.

6 Pensamos aqui não apenas na superação ontológica de Marx em relação a Hegel, mas também na ultrapassagem da economia política clássica pela crítica (ontológica) de seus princípios, sempre a partir do primado da objetividade. Portanto, conforme demonstra Chasin (2009, pp. 20-37), torna-se no mínimo problemático sustentar o pensamento marxiano como o resultado de um “tríplice amálgama originário” (2009, p. 32) entre a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo utópico francês.

Passar da forma de uma crítica gnosiológica à crítica ontológica significa aqui abandonar a discussão de entremeios metodológicos, atendo-se diretamente à *análise crítica imanente* do ser. Tomada a análise imanente como procedimento investigativo *par excellence* da abordagem ontológica marxiana, a escavação do ser torna ociosa qualquer querela gnosiológica, fundamentando ontopracicamente o conhecimento.

Para nosso intuito, e de acordo com a periodização oferecida por Netto (1981)⁷, confrontaremos dois textos de Lukács que abordam as categorias centrais do conjunto teórico marxiano. Procuraremos demonstrar que a forma expositiva dos ensaios “O que é o marxismo ortodoxo?”, de *História e consciência de classe* (LUKÁCS, 1989, pp. 15-40), e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, capítulo final do primeiro volume de *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2012, pp. 281-422), explicitam inequivocamente⁸ uma maior resolubilidade na apropriação lukacsiana da autenticidade da propositura teórico-metodológica de Marx no conjunto das ciências humanas, tendo por *eixo ontológico estruturante* a análise crítica imanente *do objeto* (e a teoria das abstrações, por consequência).

“O que é o marxismo ortodoxo?”, texto que abre o volume de 1923, herdeiro do prestígio de HCC, por muitas vezes é tomado como porta de entrada para o pensamento do marxista magiar. Qualquer estudioso mais assíduo da literatura profissional do serviço social, por exemplo, certamente não estranhará a passagem “A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário e exclusivamente, ao *método*” (LUKÁCS, 1989, p. 15 – itálico do original). Já *Para uma ontologia do ser social* não encontrou mesma sorte. O capítulo “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, traduzido por Carlos Nelson Coutinho e publicado pela Editora Ciências Humanas em 1979, por alguma razão, não é prestigiado com a mesma abundância de referências.

De todo modo, e como ressalva prévia, qualquer abordagem de “O que é o marxismo ortodoxo?” precisa tomar em consideração, conforme Mészáros (2013, pp. 66-7), o fato de que, no interregno histórico da redação de HCC, as possibilidades da práxis não encontravam nenhuma resolução no plano real – e, exatamente por isso, os postulados mediativos terminaram por se resolver no plano lógico: no caso de Lukács, na impoção de um messianismo moral – nisto, também se revelava o forte cunho idealista de suas elaborações. Temos, portanto, por um lado, uma leitura de Marx a partir de uma ótica privilegiadamente hegeliana, tendo por *background* todo o desenvolvimento da história da filosofia, em especial o idealismo alemão; por outro, uma realidade árida, que o arrastou, naquele interregno, para junto do empobrecimento da alternativa historicamente posta: a manutenção na oficialidade partidária do socialismo realmente existente como a única forma significativa de luta contra o fascismo. Assim, em HCC, embora Lukács tivesse questões ontológicas como norte opaco, elas não poderiam aparecer explicitamente, seja devido ao seu próprio desenvolvimento no marxismo (a ausência de elementos teóricos que permitissem, naquele momento, uma compreensão decisiva do caráter ontológico da discussão marxiana), seja pela ausência de mediações reais capazes de dar conta do problema de superação da imediatidade, conciliando a história objetiva dos homens com o socialismo. A saída foi o apelo moral, a focalização do partido e a resolução lógica que escapava para o campo da ideologia – neste aspecto, a concepção do sujeito-objeto idêntico pôde finalmente arrematar a construção.

I – Duas versões de “O que é o marxismo ortodoxo?": 1919 e 1923

Para nossa análise do desenvolvimento de “O que é o marxismo ortodoxo?” não podemos ignorar sua primeira aparição, em 1919, no conjunto de textos intitulados *Tática e ética* (LUKÁCS, 2014).

Para aqueles que se prendem ao número de páginas, há uma brutal desproporção: o texto de 1923 tem aproximadamente três vezes o tamanho da versão de 1919. Mas esta não é, decisivamente, a questão relevante. Ambos se concentravam, como esperado, na explicitação do método. Ambos estavam impregnados de esquerdismo

7 A seguirmos a periodização oferecida por Netto (1981, p. 38), confrontaremos aqui dois textos significativos porque guardam fases especiais do desenvolvimento de Lukács: “O que é o marxismo ortodoxo?”, datado de 1919 (e publicado tanto em 1919, em sua primeira versão, em *Tática e ética*, quanto em 1923, praticamente reescrito, em *História e consciência de classe*), inscreve-se na *primeira fase de seu período marxista* (1919-23), marcada pela “adoção do marxismo sob a forma do historicismo abstrato, embasando um ativismo revolucionário fortemente assimilado de Rosa Luxemburgo” (1981, p. 38); “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, capítulo de *Para uma ontologia do ser social*, produzido na *quinta fase de seu período marxista* (1956-71), aparece como sua última elaboração sistemática – o período de sua plena maturidade guarda também sua convicção acerca do estatuto ontológico da elaboração marxiana, e Lukács dedicará seus últimos esforços para explicitar tal estatuto.

8 Embora Lukács tenha mantido, em diversas passagens, referências ao “método” de Marx. A questão da terminologia está por ser esclarecida e não teríamos como fazê-lo aqui. De todo modo, ainda que por várias vezes se referisse a “método” ao tratar da construção marxiana, para nós é perfeitamente plausível que o Lukács da *Ontologia* não tivesse em mente “uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho” (CHASIN, 2009, p. 89).

messiânico⁹ e hegelianismo. A versão de 1919 apresentava uma decisiva investida contra Kautsky e Bernstein, que se tornou praticamente o *leitmotiv* do artigo, diferentemente da variante de 1923. A polêmica contra os sindicalistas, que adquiriu ares decisivos na primeira versão, desapareceu por completo na segunda, e o embate contra o empirismo vulgar, que mobilizou energicamente Lukács em 1923, não havia ganhado tamanha expressão no texto de 1919. Em 1923, a crítica contra Proudhon permaneceu inexpressiva no conjunto argumentativo, mas deixou o rodapé para integrar o corpo do texto, centrada ainda no mesmo mote: a crítica do empobrecimento mecanicista da dialética. Também é interessante que, impregnado por Hegel, Lukács tenha admitido textualmente, no escrito de 1919, a pertinência da negação da negação, descendo da lógica aos fatos – avaliação que se tornaria diametralmente oposta em sua produção tardia, especialmente nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*¹⁰ (2010, pp. 147 ss).

Havia, entretanto, um bloco de problemas que alinhavava os textos¹¹: por óbvio, a questão do método e, dentro desta, a evidenciação do caráter decisivo da totalidade, bem como a relação Marx/Hegel a partir de uma perspectiva gnoseoepistêmica.

O texto de 1919 trazia a célebre passagem de abertura, a exemplo do de 1923, evidenciando uma peculiar compreensão da relação teoria/método – que se revelaria como o resquício ainda de uma concepção lógica do problema por Lukács. O próprio entendimento da política revolucionária, que “segue sempre a *mesma tática*, com desprezo supremo pelos ‘fatos’” (LÖWY, 1998, p. 209 – itálicos do original), revelava o vínculo ao desenvolvimento que se desdobrava da consciência para o real. A concepção de teoria e método, tanto no texto de 1919 quanto no de 1923, parece-nos bastante elucidativa:

La evolución de la ciencia supera muchas tesis de Marx; pero esos críticos de Marx se preguntan si la crítica debe rehusarse a cuestionar alguna tesis en particular. Por cierto que no debe hacerlo; nosotros, que nos declaramos marxistas ortodoxos, afirmamos esto de la misma manera; pero, según nuestro parecer, la pregunta sobre si alguien es o no marxista, no se responde a partir de la convicción de esa persona sobre la verdad de tesis individuales, sino a partir de algo totalmente diverso. Ese algo es el *método*. (LUKÁCS, 2014, p. 47 – itálico do original)

No texto de 1923, Lukács avançou e aprofundou a mesma compreensão. Embora tenha explicitado mais claramente sua posição em relação à correção teórica de Marx, terminou por realizar uma estranha concessão no que tangia à articulação teoria/método:

Com efeito, embora não o admitamos, suponhamos que a investigação contemporânea demonstrou a inexatidão “de fato” de cada afirmação isolada de Marx. Um marxista ortodoxo sério poderia reconhecer incondi-

9 Para Löwy (1998, p. 209), no texto de 1919 há “ todos os sinais do esquerdismo ético mais extremo e mais ingênuo”: “O esquerdismo fictício de Lukács atinge aqui sua forma mais radical e irrealista.” (1998, p. 210). Löwy certamente se refere à exortação messiânica presente no encerramento do ensaio: “*Pero la realidad, la realidad marxiana, la unidad del proceso histórico, habla un lenguaje claro. Dice: la revolución está aquí.* Cuando los marxistas vulgares se dispongan a enumerar los ‘hechos’ que contradicen ese proceso, todo marxista ortodoxo que haya comprendido que ha llegado el instante en que el capital es solo un obstáculo para la producción; que haya comprendido que ha llegado el instante indicado para expropiar a los expropiadores, dará un única respuesta, empleando palabras de Fichte, uno de los más grandes exponentes de la filosofía clásica alemana. Responderá, con Fichte: ‘Tanto peor para los hechos.’” (LUKÁCS, 2014, p. 55 – itálicos do original)

10 Nas palavras de Lukács: “Aquí, pues, el capitalismo representa la negación de la propiedad personal, basada en el trabajo propio. Y este capitalismo engendra, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación: la negación de la negación; es decir, una unidad nueva, más elevada.” (LUKÁCS, 2014, p. 48). Está claro, pelo excerto imediatamente anterior presente no texto (o qual omitimos por razão de espaço), que Lukács aludia à passagem presente no Livro I de *O capital*, em que Marx refere-se ao desenvolvimento da acumulação primitiva. Todavia, o Lukács tardio retomaria o problema nos *Prolegômenos*: “A única menção importante a esse momento do método hegeliano está em *O capital*, nos comentários de encerramento da análise da ‘acumulação primitiva’. Lá, Marx dá explicações precisas, puramente econômicas, sobre como o desenvolvimento econômico do capitalismo levou à ‘expropriação da propriedade privada individual, baseada no próprio trabalho’, e como a perspectiva da ‘expropriação dos expropriadores’ não prevê, de modo algum, uma restauração da propriedade privada mas ‘a propriedade individual com base na conquista da era capitalista’. Porém, a introdução desta categoria hegeliana nada tem a ver, objetivamente, com a argumentação essencialmente econômica de Marx.” (LUKÁCS, 2010, p. 157) Lukács buscava, nas páginas seguintes, demonstrar a dialética marxiana como método “oposto direto” (LUKÁCS, 2010, p. 157) da dialética hegeliana. Para tanto, articulava, como um dos eixos centrais, a conhecida passagem dos *Manuscritos de 1844* sobre a objetividade do ser (cf. MARX, 2010, p. 199). Por fim, quanto às análises lukácsianas da relação das dialéticas de Marx e Hegel, registramos a advertência de Vaisman e Fortes (2010, pp. 30-1): “Nos *Prolegômenos*, Lukács retoma a crítica de Marx à dialética hegeliana, que, se comparada à exposição desta na *Ontologia*, apresenta inovações importantes, colocadas sobre um novo patamar. Seria, entretanto, arriscado dizer que Lukács abandona a ideia (desenvolvida na *Ontologia*) da existência de uma falsa e uma verdadeira ontologia do pensamento hegeliano.”

11 E, aqui, incidiremos numa direção diferente da de Löwy: a evidenciação dos elementos de continuidade dos textos. Embora o autor tenha plena razão ao afirmar que “O ensaio mais modificado é *O que é o marxismo ortodoxo*, virtualmente reescrito do começo ao fim” (LÖWY, 1998, p. 209), entendemos que o bloco temático acima elencado, já presente em 1919, é sistematicamente explorado no texto de 1923.

cionalmente todos estes novos resultados, rejeitar todas as teses isoladas de Marx, sem, por isso, por um só momento se ver forçado a renunciar à sua ortodoxia marxista. **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 a exegese de um livro “sagrado”. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao *método*. (LUKÁCS, 1989, p. 15 – itálico do original, negritos nossos)

Era perfeitamente compreensível, pela perspectiva de Lukács naquele momento, que as “teses *isoladas* de Marx” pudessem ser refutadas pelo avanço da ciência neste ou naquele ramo – e contra isso Lukács investiria magistralmente em ambos os textos ao articular de forma decisiva o problema da totalidade. Parece-nos, entretanto, neste caso, algo peculiar a admissão da possibilidade de se *obterem resultados “equivocados” a partir de um método “correto”*. Como seria possível a “adesão crítica” aos resultados da pesquisa de Marx ou mesmo a negação de suas teses isoladas se exatamente “com o marxismo dialético, se encontrou o método de investigação justo” (LUKÁCS, 1989, p. 15) e se “esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado, aprofundado no sentido dos seus fundadores” (LUKÁCS, 1989, p. 15)? A resposta teria de passar, necessariamente, pela adoção de uma concepção gnoseopistêmica do método.

Dois parágrafos abaixo da primeira citação que reproduzimos (no texto de 1919), Lukács explicitou a tônica de sua argumentação. Se a preocupação era o desvendamento do ser (e este ponto é decisivo em ambos os textos), *ele não deixava de ocorrer pelo método*. Assim, Lukács chamava a atenção para o fato de que “los conceptos no son configuraciones intelectuales aisladas entre sí y que han de ser comprendidas abstractamente; son, en cambio, *realidades vivas*, que generan un proceso de transición continua, de salto” (LUKÁCS, 2014, p. 48 – itálicos do original). Lukács poderia estar se referindo a categorias, cujo desenvolvimento se dá na própria realidade; mas basta que sigamos a leitura para perceber que se tratava, de fato, do desenvolvimento lógico dos conceitos:

Estos conceptos, concebidos de tal manera [como “realidades vivas, que geram um processo de transição contínua, etc.”] han creado un proceso en que los conceptos aislados se convierten necesariamente *en la antítesis de su formulación originaria*, en la negación de sí mismos, para unificarse allí, tal como en la negación de la negación, en una unidad más elevada, y así sucesivamente hasta el infinito. (LUKÁCS, 2014, p. 48 – itálicos do original)

Estabelecido o desenvolvimento lógico dos conceitos, a ordenação dos fatos passou a depender decisivamente do método – impedindo que a realidade se tornasse um “labirinto de fatos desordenados” –, e a ação revolucionária, a depender da correta formação da consciência (que se daria pelas vias de uma correta apropriação do método).

Sin la dialéctica nos encontraríamos perplejos dentro de un laberinto de hechos desordenados y que es imposible ordenar, y en vano buscaríamos los hechos que habrían de guiar nuestra acción. Pues los hechos jamás pueden conducir una acción dotada de sentido. Siempre es posible valorar y ponderar los hechos de cien modos distintos, y aquel que aguarde *exclusivamente* de ellos una orientación para el propio camino, oscilará desamparado entre posibilidades contrarias. (LUKÁCS, 2014, p. 49 – itálico do original)

Lukács aqui se embatia claramente, embora não nomeasse, contra toda forma de empirismo vulgar – e acertava em cheio ao opor o “método” marxiano a qualquer manifestação deste empirismo. Sua conclusão desembocava na constatação de que o método dialético envolveria decisivamente a articulação do conjunto dos fatos a partir da perspectiva da totalidade – o que se desenvolveria no texto de 1923 como “*ponto de vista*”, aparecera já em 1919 como *necessidade*. E Lukács foi a Hegel, resgatar a “teoria do conceito concreto”: “En pocas palabras, dicha teoría significa que el todo tiene la prioridad frente a las partes, que hay que interpretar *las partes a partir del todo, y no el todo a partir de las partes*.” (LUKÁCS, 2014, p. 51 – itálicos do original) Lukács seguia com a afirmação de que a perda da totalidade comprometera a economia burguesa na explicação de como o processo histórico engendra as circunstâncias econômicas. Com este arrazoado, pôde recolocar decisivamente o problema do método como a questão-chave do marxismo ortodoxo e da totalidade como seu elemento central:

Una tal prioridad incondicionada de la totalidad, de la unidad del todo, por sobre el aislamiento abstracto de las partes es lo esencial de la concepción marxiana, es el método dialéctico. La adopción de dicho método (y no rumiar palabras individuales) es marxismo ortodoxo. (LUKÁCS, 2014, p. 53 – itálicos do original)

Não há razão para mais comentários. O excerto explicita o encadeamento compreensivo: a adoção do método de Marx garantiria fidelidade ao *modus operandi* marxiano de interpretação dos fatos. Tal fidelidade deveria ser observada sob pena de perder-se “num labirinto de fatos desordenados”. A incorreta interpretação dos fatos baralharia a possibilidade de práxis, impossibilitando a formação de uma autêntica consciência revolucionária pelo proletariado. A adesão ao método aparecia como a resolução da consciência e da práxis por uma correta leitura do real. Temos, portanto e finalmente, nos textos de 1919 e 1923, um *desvelamento do ser pelo método*.

Na perspectiva da superioridade metodológica da analítica marxiana, Lukács aproximaria Marx de Hegel, especialmente no artigo de 1923. No texto de 1919, a questão não foi atacada tão efusivamente, embora estivesse

presente por meio da exposição do desenvolvimento de categorias lógicas hegelianas como conteúdo das próprias análises marxianas. Evidentemente, apontar esta aproximação como um problema *a priori* exigiria um estudo de fôlego – que seria impossível aqui. O que pretendemos é chamar a atenção para a forma como Lukács expôs o desenvolvimento do materialismo dialético como uma superação lógica e, por esta via, como dissolução da filosofia hegeliana. Lukács concebia “[a] crítica marxiana de Hegel (...) [como] o seguimento e a continuação diretos da crítica que o próprio Hegel exerceu contra Kant e Fichte” (LUKÁCS, 1989, p. 32). Pelo que vimos defendendo, tal conclusão é perfeitamente coerente com a forma expositiva, sobretudo, da segunda versão de “O que é o marxismo ortodoxo?”: uma tentativa de demonstrar a superioridade do método marxiano num plano argumentativo lógico-gnosiológico. A superação ontológica marxiana (não apenas em relação a Hegel, como em relação ao conjunto das teorias sociais) escapou a Lukács nesta fase de sua produção – ela seria exposta mais resolutivamente em *Para uma ontologia do ser social*.

No texto de 1923, a questão aparecia amiúde, em especial a partir da Seção 4. Seleccionamos aqui o ponto em que ela coincide, com as devidas alterações, com um fragmento do texto de 1919. Vejamos primeiro em *História e consciência de classe*.

Ao pegar na parte progressista do método hegeliano, a dialética como conhecimento da realidade, Marx não apenas se separou nitidamente dos sucessores de Hegel, como operou também uma cisão na própria filosofia hegeliana. Mas levou às últimas consequências, com uma lógica sem concessões, a tendência histórica que se encontra na filosofia hegeliana. (...) Os vestígios mitologizantes dos “valores eternos”, eliminados da dialética por Marx situam-se no nível da filosofia da reflexão que Hegel combateu com violência e acrimônia durante toda a vida e contra a qual empregou todo o seu método filosófico, o processo e a realidade concreta, a dialética e a história. A crítica marxiana de Hegel é, pois, o seguimento e a continuação diretos da crítica que o próprio Hegel exerceu contra Kant e Fichte. (LUKÁCS, 1989, p. 32)

Por este excerto, fica mais claro que Lukács via em Marx o próprio movimento que realizava: uma superação hegeliana do próprio Hegel – uma aplicação, “sem concessões”, da lógica hegeliana em toda a sua radicalidade histórica e totalizante. Em *Tática e ética*, tínhamos, sumariamente, que “Marx tomou el método dialéctico de la filosofía clásica alemana; concretamente, de Hegel” (LUKÁCS, 2014, p. 48), culminando na identificação da negação da negação como parâmetro lógico utilizado por Marx em *O capital* para o desvendamento do processo de acumulação primitiva (conforme citamos acima); Lukács estirou a conclusão até à própria negação do capitalismo.

As categorias lógicas hegelianas se tornam mais expressivas conforme avançamos no texto de 1923, e o problema do sujeito-objeto idêntico, pela introjeção de uma autoconsciencialidade no proletariado e sua tomada como classe universal, adquire tons dramáticos na Seção 5. Não trataremos deste problema, tendo em vista que comentadores bem mais competentes já o fizeram.

Cumpramos resgatar, por fim, que, na exposição lukacsiana, o papel fundamental do método na construção revolucionária tornava-se decisivo como processo de autoesclarecimento do proletariado em ambos os artigos. No texto de 1919, somente pelo método seria possível ao proletariado compreender cada ganho econômico isolado e articulá-lo numa perspectiva mais ampla, autenticamente revolucionária. O avanço da classe seria um momento simultâneo ao avanço do autoesclarecimento de seu próprio papel histórico:

Cada momento del movimiento obrero normal, cada aumento de salario de los trabajadores, cada reducción de la jornada de trabajo etc. es, pues, una acción revolucionaria, porque a partir de ellas se compone aquel proceso que, en un punto, se transforma en algo cualitativamente nuevo: este nuevo factor torna, pues, imposible la producción capitalista. *Pero esos momentos individuales solo pueden convertirse en acción revolucionaria dentro de la unidad del método dialéctico.* (LUKÁCS, 2014, p. 50 – itálicos do original)

Mantendo-se nesta perspectiva, o texto de 1923 apresentava uma versão adensada e bem mais robusta das proposições ensaiadas em 1919. Assim, procurando “limpar o campo”, os ataques contra as vulgarizações do método foram mantidos e inscreviam-se agora no conjunto de combates que Lukács deflagrava não apenas contra as vulgarizações da dialética, mas especialmente contra o modo do pensamento burguês. Atacando pelos dois flancos, Lukács fez de “O que é o marxismo ortodoxo?” de 1923 uma pesada artilharia que não titubeava em recolocar os pilares fundamentais da concepção marxiana: a historicidade das formas, a articulação orgânica e contraditória entre essência e aparência e uma perspectiva aberta de totalidade. A práxis aparecia em ambos os textos como eixo fundamental – o que embaraça, em última instância, uma afirmação de que Lukács estaria embrenhado numa querela unicamente epistemológica. No entanto, mesmo ela, a práxis, aparecia deformada pela

perspectiva utopista e messiânica¹². De todo modo, embora não se tenha perdido em epistemologismos, Lukács se manteve estranhamente preso em demonstrar a superioridade do método marxiano pela depuração de seus componentes constitutivos. Talvez porque, neste período, a

visão tradicional do arranjo das disciplinas filosóficas, acompanhada de ponderável acentuação na continuidade histórica das ideias, foram as matrizes que dificultaram e confundiram sua resistência às imposições e restrições teóricas de seu tempo, das quais não conseguiu se libertar plenamente, seja em função do peso alcançado pelo epistemologismo em geral, seja pelo fardo recebido do rudimentar tradicionalismo gnosiológico de Engels e Lênin (CHASIN, 2009, p. 210)¹³.

Considerados, pois, os artigos de 1923 e 1919, podemos passar diretamente às nossas preocupações centrais. Buscaremos os eixos temáticos mais significativos, realizando uma análise comparativa entre a exposição de “O que é o marxismo ortodoxo?” de 1923 e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, capítulo de *Para uma ontologia do ser social*, última obra de fôlego do marxista magiar, datada da década de 1960. Não pretendemos esgotar os temas, mas demonstrar como os eixos categoriais centrais se articulam e se desenvolvem da primeira aproximação ao marxismo à sua fase tardia.

II – *Análise imanente e teoria das abstrações como eixo central da escavação ontológica do objeto – a contribuição decisiva de J. Chasin*

A contraposição entre a concepção ontológica marxiana e os problemas epistemológicos encontra em Chasin (2009) sua mais seminal elaboração. Em sua esteira argumentativa, poderíamos afirmar que a propositura marxiana se configuraria como uma superação ontológica não apenas da filosofia clássica alemã em geral (e de Hegel em particular), mas de todo o conjunto teórico com o qual se defrontou. O específico da superação marxiana, porém, estaria não em sua força lógica interna, em sua “superioridade metodológica” capaz de revogar os construtos teóricos contra os quais se embateu, desarticulando no plano lógico-epistêmico suas maiores ou menores limitações lógico-analíticas. A “resolução metodológica” marxiana está na focalização direta do objeto por meio da *análise crítica imanente*.

Duas passagens de Marx são sobremaneira conhecidas e decisivas no trato do problema do “método”. A primeira, contida na célebre “Introdução” de 1857-58:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, *o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo* e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. (MARX, 2011a, p. 54 – itálicos nossos)

Já a segunda, anotações de inícios da década de 1880, redigidas por Marx sem a finalidade de publicação – estamos nos referindo às “Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolf Wagner”:

De início, **eu não começo nunca dos “conceitos”**, nem, por isso mesmo, do “conceito de valor”, motivo pelo qual não tenho porque “dividir” de modo algum este “conceito”. **Eu parto da forma social mais simples em que se corporifica o produto do trabalho na sociedade atual, que é a “mercadoria”. Analiso esta e o faço fixando-me, antes de tudo, na forma sob a qual se apresenta.** Descubro que a “mercadoria” é de uma parte, em sua forma material, um *objeto útil* ou, noutros termos, um *valor de uso*, e de outra parte, *encarnação do valor de troca* e, deste ponto de vista “valor de troca” ela mesma. Continuo analisando o “valor de troca” e encontro que este não é mais do que uma “*forma de manifestar-se*”, um modo especial de aparecer o *valor* contido na mercadoria, em vista do que, procedo à análise deste último. (MARX, 2011b, p. 174 – itálicos do original, negritos nossos)

As passagens revelam a ausência de qualquer preocupação marxiana em relação a determinantes epistemológicos. Ao contrário, a preocupação desocupa-se dos meandros lógico-conceituais subjetivos para

12 No “Prefácio” de 1967, Lukács comentou: “A concepção da práxis revolucionária reveste assim, neste livro, uma forma verdadeiramente exaltada que correspondia ao utopismo messiânico do comunismo de esquerda, mas não à verdadeira doutrina de Marx.” (LUKÁCS, 1989, p. 358)

13 Apenas para não incorrerem em impropriedade, é necessário explicitar que o excerto citado refere-se à análise crítica de Chasin (2009, pp. 140 ss) acerca da postura lukacsiana em *Introdução a uma estética marxista*. Aproveitamos o fragmento, por nossa conta e risco, pela convicção de que pode esclarecer, *in verbis*, a posição intelectual de Lukács à época de *História e consciência de classe*.

alcançar o próprio ser, em seu em-si; a partir dele, da escavação de suas legalidades imanentes, recompõe idealmente as determinações e dinâmicas categoriais objetivas. O concreto é, portanto, *sempre* o ponto de partida.

Chasin (2009, p. 90) capturou a questão, elencando quatro características decisivas, que constituem a ossatura ontológica do construto teórico-metodológico marxiano: a fundamentação ontoprática do conhecimento, a determinação social do conhecimento e a historicidade do objeto, a teoria das abstrações e a lógica da concreção.

Valendo-se da determinação de objetividade em Marx, definida nos *Manuscritos de 1844*, Chasin (2009, pp. 91-100) demonstra que a objetividade do ser natural do homem inclui a necessária apropriação de objetos. Todavia, tal apropriação não se dá nem de forma imediata nem pressupõe objetos meramente naturais – tal apropriação pressupõe a inserção genérica como condição para produção e fruição de objetividades mistas –, materialidades naturais postas socialmente como objetos sensíveis. No interior do processo genérico de produção e apropriação, o homem se autoconstrói, desenvolvendo-se objetiva e subjetivamente. Há uma correspondência, portanto, não direta, mas mediada (e que na ordem do capital se coloca como antagonônica), entre sujeito produtor e realidade produzida. Neste aspecto, coloca-se um dos grandes méritos de Marx em relação a Feuerbach, a saber, “a identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto sobre o denominador comum da atividade sensível” (CHASIN, 2009, p. 95). Feuerbach, como o velho materialismo, perdia exatamente a característica da atividade humana como atividade sensível, compreendendo a realidade como mera exterioridade, desconsiderando o fato de que o conjunto de objetos sensíveis nada mais é do que uma reconformação da forma natural em objetos humanamente plasmados. Neste aspecto, uma combinação que plasma objetividade natural e subjetividade humana. Em síntese,

a subjetividade é reconhecida em sua possibilidade de ser *coisa* no mundo, e a objetividade como *dynameis* – *campo de possíveis*. O sujeito se confirma pela exteriorização sensível, na qual plasma sua subjetividade, e o objeto pulsa na diversificação, tolerando formas subjetivas ao limite de sua plasticidade, isto é, de sua maleabilidade para ser outro (CHASIN, 2009, p. 99 – itálicos do original).

A ocorrência desse processo numa ordem que nega a autodeterminação do produtor e sua livre fruição do objeto produzido, opondo como estranhos sujeito e objeto, não cancela a transitividade entre a realidade sensível e o gênero que a produz; pois, conforme Chasin, “se intransitivas, nunca poderiam estar em contradição, apenas em círculos inertes e excludentes, como mitos metafísicos” (2009, p. 98).

O processo “transitivo” é, portanto, dotado de uma dupla transitividade: o ser que o realiza efetiva e idealiza, internaliza a objetividade e externaliza a subjetividade, reflete e executa, faz e conhece, captura as legalidades do objeto e as reconstrói, por vários planos e matizes, idealmente, conhece e comprova seu conhecimento na objetivação: “Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua’, razão pela qual o ser *humano*, por isso *genérico*, ou seja, social, ‘tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber.’” (MARX *apud* CHASIN, 2009, p. 100 – itálicos do original) A confirmação do conhecimento, portanto, dá-se *ontopraticamente*, sob pena de cair-se na absurdidade do não-ser¹⁴, na pura escolástica. É exatamente o que encontramos na tese n. 2 *Ad Feuerbach*:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão de teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza anterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolada da prática – é uma questão puramente escolástica. (MARX, 2007, p. 553)

Há, portanto, uma indissociável ligação entre objeto e conhecimento, enquanto um desenvolvimento processual que envolve o ser como condição primária e fundamental e o sujeito prático que altera ativamente as formas. Não pode haver qualquer autonomização idealista da consciência enquanto separação do pensamento como um independente predicado do ser que pensa. Afinal, o homem pensa *no* mundo e a partir dele, “pois o ser do homem é o ser de sua atividade, assim como o seu saber é o saber de seu ser ativo” (CHASIN, 2009, p. 103).

Tendo, pois, sua atividade como atividade social, o saber do homem está também e necessariamente vinculado a tal caráter, pois o processo de fazer-se no mundo é, ao mesmo tempo e por incontáveis mediações, um processo de fazer-se enquanto gênero. Inseparável de seu desenvolvimento objetivo, a formação de sua subjetividade (dos mais altos níveis de generalidade às formas mais específicas) está hipotecada, *a fortiori*, à sua condição de sujeito sensível atuante no mundo. A formação de suas representações provém exatamente da necessidade de realização da atividade sensível – e do estabelecimento, também necessário, do intercâmbio com outros homens para fazê-lo

14 “Un ser que no es objeto de otro ser, supone, por ende, que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser no objetivo es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, o sea, es solo un ser imaginado, un ser de la abstracción. Ser sensorial, es decir, ser real, es ser objeto del sentido, ser objeto sensorial, por lo tanto, tener objetos sensoriales fuera de sí, tener objetos de la propia sensorialidad.” (MARX, 2010, p. 199)

– e limita-se ou amplia-se pelas possibilidades objetivas com as quais se defronta nesta realização. Não por outra razão, embora deslizem relativamente sobre as conformações sociais histórico-estruturantes de seu próprio tempo, as formas históricas de pensamento encontram seus constrangimentos e possibilidades nos “desafios e nos fardos de seu próprio tempo histórico” (para usarmos uma expressão de Mészáros).

As formas de pensamento, enquanto reflexos mais ou menos corretos da realidade, revelam-se assim transitórias, como a transitoriedade das categorias reais que encontram sua gênese, desenvolvimento, maturação e perecimento na própria realidade, antes que no pensamento. Este incessante devir categorial em ambos os planos revela a própria transitoriedade e historicidade do homem: a transitoriedade e historicidade radicais de seu próprio processo de autoconstrução. Neste processo, a maturação social do objeto, o florescimento e a explicitação de todas as suas contradições e conexões mais íntimas e substantivas, favorece ao pensamento sua dilucidação, fazendo da “objetividade científica (...) uma complexa resultante de produtivos influxos sócio-históricos, e não, meramente, a virtude de uma forma de discurso pré-moldada” (CHASIN, 2009, p 117).

De modo que a maturação ou o desenvolvimento, a plena entificação ou atualização do objeto é fundamental na relação cognitiva; a presença histórica de seu corpo maturado faculta, de seu polo, o conhecimento, ao passo que em graus imaturos atua como obstáculo ou provoca obnubilação. (CHASIN, 2009, p. 119)

Descartada, portanto, a possibilidade de qualquer formação ideal totalmente *a priori*, desvinculada da processualidade real, a ação cognoscente passa a depender

Do encontro entre um sujeito plasmado em *posição* adequada à objetivação científica (...), portador de ótica social em condição subjetiva de isenção, e de um objeto desenvolvido, isto é, perfilado na *energeia* de seu complexo categorial estruturalmente arrematado (CHASIN, 2009, p. 121 – itálicos do original).

Dada a peculiaridade ontológica do ser social (da composição de suas causalidades próprias), a “*força da abstração*” [*Abstraktionskraft*], como capacidade intelectual do homem de “escavar e garimpar as coisas” (CHASIN, 2009, p. 122), substitui os instrumentais investigativos típicos à perscrutação dos seres naturais, possibilitando a formação do espelhamento, favorecendo o processo cognoscitivo. Da possibilidade de se extrair de Marx uma “teoria das abstrações”, o primeiro e mais decisivo passo é, sem qualquer sombra de dúvida, a *análise imanente do real*.

Sem o procedimento de *análise imanente* fica comprometida na raiz qualquer possibilidade de se avançar em direção ao conjunto das abstrações necessárias ao desvelamento ontológico do objeto. A desconsideração da análise imanente abre a perspectiva da querela gnosiopistêmica que, em última instância, deve, *necessariamente*, pôr de lado o objeto para dedicar-se ao fetichismo etéreo e ao apriorismo lúdico do metodologismo que, estirado às últimas consequências, recai na ilusão cansativa e aborrecida de negar a fundamentação ontoprática do conhecimento, a determinação social do pensamento e a historicidade das categorias¹⁵.

Destarte, conforme veremos a seguir, a perspectiva lukacsiana em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” se altera em relação a “O que é o marxismo ortodoxo?” ao abraçar decisivamente o caráter irrevogável da análise imanente (e a teoria das abstrações) nos procedimentos investigativos marxianos.

Como momento fundante do processo de abstrações, a análise imanente possibilitará o desdobramento do movimento real em *abstrações razoáveis*, que reterão e destacarão “*aspectos reais*, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 2009, p. 124 – itálicos do original). Trata-se do primeiro processo capaz de captar os aspectos mais gerais e comuns das formações concretas sob análise, cujo resultado será a formação de “texturas complexas”, ou seja, o caráter mais geral dos complexos naquilo que têm de generalidade, mas também de diferença específica, isto é, “[ao] destacarem o caráter geral, as determinações comuns, (...) permitem colocar em evidência as diversidades precípua” (CHASIN, 2009, p. 125).

O caráter fundante da análise imanente, contudo, pode baralhar a construção teórica se se toma o todo imediatamente dado e seus complexos constitutivos parciais como uma totalidade imediata, destituída de vetores mediativos e determinantes¹⁶. Tomar a “população em geral” (célebre exemplo presente na “Introdução” de 1857-

15 E também, como uma “patologia” típica do nosso tempo, o “agir interessado” (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 294-5), como se ontologicamente as objetivações humanas pudessem ser destituídas de intencionalidades.

16 Não por acaso, a advertência de Lukács de que “a concepção marxiana da realidade [toma como] ponto de partida de todo o pensamento as manifestações factuais do ser social”; “isso não implica, porém, nenhum empirismo” (LUKÁCS, 2012, p. 338).

58¹⁷) sem considerar as classes pode resultar numa representação caótica do todo enquanto um simples amontoado desorganizado de complexos. Neste momento, abre-se espaço para a formação das *abstrações isoladoras* – conjunto de abstrações cada vez mais simples que rumam em direção às menores e mais específicas unidades constitutivas dos processos analisados. O processo de formação de abstrações isoladoras é, também e portanto, um processo de perda de generalidade, ou seja, um processo de especificação, de formação de *abstrações razoáveis delimitadas*. Depurado o conjunto das abstrações, munidos do conjunto de *abstrações razoáveis e isoladoras*, temos agora o ponto de partida para a formulação teórica, podendo-se empreender a “viagem de retorno”. A questão que se impõe agora é como produzir o processo de síntese, rumo à formação do concreto pensado.

O processo de síntese envolve a articulação dos feixes múltiplos que entrecortam o objeto real, a partir dos elementos mais gerais obtidos pelas abstrações razoáveis, que, embora indispensáveis, por si mesmas não explicam a peculiaridade do objeto, e das características mais específicas e próprias delimitadas pelas abstrações isoladoras, recompondo o objeto em sua múltipla e dinâmica composição determinativa. Para Chasin (2009, p. 130), a *delimitação* e a *articulação* das abstrações razoáveis são indispensáveis ao processo de reprodução teórica. Articulação e delimitação condicionam-se mutuamente frente à necessidade de recompor, no plano teórico, a delimitação realmente existente entre os complexos categoriais apreendidos por meio das abstrações razoáveis; a articulação, portanto, “além de sua relevância intrínseca, confirma e explica os passos antecedentes” (CHASIN, 2009, p. 131).

A articulação pode se mostrar problemática caso o encadeamento ocorra de forma arbitrária, superficial e/ou por inépcia. Pode-se incorrer no entrelaçamento de categorias ontologicamente muito distintas, agrupá-las no mesmo plano ou atribuir-lhes idênticas prioridades ontológicas; é possível, ainda, hipostasiar complexos, confundindo as preponderâncias e baralhando as linhas de determinação fundamentais. Noutra via, também se pode estruturar idealmente uma totalidade mecânica, artificialmente articulada, rigidamente hierarquizada, finalmente formatada por ilações superficiais. Para não se perder, portanto, no processo de articulação é preciso que se tenha claramente observado que “a *articulação* requerida é de natureza ontológica. As abstrações razoáveis e delimitadas, na reprodução do concreto como um todo do cérebro pensante, **são articuladas segundo a lógica imanente aos nexos do próprio complexo examinado**” (CHASIN, 2009, p. 133 – itálicos do original, negritos nossos). Neste aspecto, merece especial atenção o papel do *momento preponderante* [*übergreifendes Moment*] e das *determinações reflexivas*:

o *momento preponderante* tem por identidade a condição de elo tônico no complexo articulado das abstrações razoáveis, ou seja, é o outro nome da categoria estruturante do todo concreto, e por isso também da totalidade ideal, uma abstração razoável que se destaca, sobredeterminando as demais com seu peso ordenador específico. Como tal, sua correta identificação equivale à face macroscópica da delimitação ou diferenciação por intensificação ontológica, sendo o mesmo para o conjunto da própria articulação, pois vertebra o processo de síntese, isto é, a constituição do todo de pensamentos que se realiza pela reprodução ou apropriação da totalidade concreta (CHASIN, 2009, p. 135 – itálicos do original).

Já em relação às *determinações reflexivas*, trata-se

de uma figura que se manifesta no interior do processo de articulação, quando o foco recai em pares ou conjuntos de categorias cuja conexão é indissolúvel, de tal modo que a apreensão efetiva de cada um de seus membros depende da apreensão recíproca dos outros (CHASIN, 2009, p. 135).

Por esta forma, não se encontra em Marx um “método”, mas uma “teoria das abstrações” como o “arcabouço dos procedimentos cognitivos”, que não implica qualquer empirismo, mas sim a tomada de “caminhos objetivo-ontológicos” que não admitem “qualquer roteiro analítico especulativo ou centrilógico” (CHASIN, 2009, p. 136).

17 “Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes sociais das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. (...) Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações.” (MARX, 2011b, p. 54)

Não se pode acusar o último Lukács de haver negligenciado o problema; ao contrário¹⁸. Os momentos constitutivos da “teoria das abstrações” estão presentes não como meros elementos marginais, mas detêm importância decisiva em sua análise sobre o *modus operandi* teórico de Marx. Assim, lá estão as questões da análise imanente (LUKÁCS, 2012, pp. 291; 322), da objetividade ontológica do ser (LUKÁCS, 2012, pp. 303-4; 344), das abstrações isoladoras (LUKÁCS, 2012, p. 304), da abstração como modo de proceder do pensamento na captura do real (LUKÁCS, 2012, pp. 309; 322), bem como comentários sobre o processo expositivo marxiano, de superação e adensamento das abstrações mais simples (LUKÁCS, 2012, p. 327).

Ao adotar a perspectiva ontológica marxiana, ao reconhecer a análise imanente como o passo inaugural, central e decisivo e, por conseguinte, admitir a consequência daí decorrente, a teoria das abstrações, Lukács tomava rumo inverso ao da epistemologia: precisava abandonar o problema do método para abraçar o problema do ser. Por outro lado, o aparente comprometimento no desenvolvimento de uma análise completamente livre de todo e qualquer elemento gnosiopistêmico, mesmo que, por vezes, ainda encontremos referências ao “método de Marx”, é dissipado pela atmosfera ontológica criada pelo primado da objetividade, que tende a inviabilizar a manutenção de uma concepção tradicional de “método” na escavação dos “princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Por esta forma, o conjunto da construção lukacsiana termina por orientar-se para fora da tradicional aceção epistemológica. O que chama a atenção é o fato de, estranhamente, Lukács não elaborar uma definição precisa e inequívoca da terminologia e tampouco abandoná-la definitivamente.

Abraçar radicalmente o problema do ser a partir da perspectiva marxiana torna ociosa a discussão apriorística sobre os entremeios para seu conhecimento e/ou sobre as predefinições do *approach* analítico. Afinal, a “opção” de Lukács pela ontologia de Marx é a recusa de “encerrar a riqueza, a densidade e a heterogeneidade do real no esquema das categorias puramente reflexivas, lógicas ou cognitivas” (TERTULIAN, 2010, p. 401).

A percepção da ontologia em Marx fornece a Lukács os elementos passíveis de estabelecer de uma vez por todas a ruptura com o domínio da gnosiologia e da epistemologia em nossos tempos. Suas reflexões partem da crítica fundamental que postula que, em Marx, “o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e tanto menos lógicos), mas a partir da própria coisa, isto é, da essência ontológica da matéria tratada”. (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 21)

Assim, em conclusão, podemos afirmar que, ao identificar a ontologia marxiana, Lukács caminharia irremediavelmente para uma concepção de que

não apenas o método marxiano não é um derivado da dialética de Hegel – ou de qualquer outra –, mas que a própria questão de método perde o sentido em Marx, se posta nos termos tradicionais desde Descartes ou Kant. Sendo um tanto ousado, e arriscado, poderíamos dizer mesmo que em Marx não há a operação de um método, de um conjunto de procedimentos que conformem a subjetividade científica qualificando-a ao conhecimento do verdadeiro. “Não há estrada real {Landstraße} para a ciência”, adverte Marx no “Prefácio” à edição francesa de *O capital*, não havendo assim um caminho único, privilegiado ou previamente configurado de acesso à cognição de mundo (ALVES, 2013, p. 81).

Ou ainda, conforme Fortes:

A resolução metodológica marxiana consiste em uma síntese de novo tipo, que une em seu procedimento tanto o experimento ideal abstrativo quanto a observação empírica. A observação empírica difere da experimentação ideal por se dirigir principalmente ao problema da gênese histórica dos complexos. Esta funciona, em grande medida, como reguladora do procedimento abstrato-sistematizante, impedindo este último de estabelecer falsas conexões, ou seja, de reconstruir por critérios meramente lógicos a totalidade, em detrimento das efetivas conexões que, de fato, constituem a realidade. Por outro lado, a simples observação empírica não seria capaz, por si mesma, de estabelecer as leis e tendências mais gerais da realidade econômica. A multiplicidade de determinações que constitui o emaranhado da realidade impede que se vislumbrem na forma aparente estas tendências e leis, sendo necessário, portanto, o trabalho de isolar abstratamente complexos parciais, de modo a fazê-los operar, de uma forma pura, sem as interferências que obscurecem a essência de suas relações. Junto a estas considerações fica patente o rechaço do idealismo pela denúncia dos perigos contidos em seus procedimentos investigativos, assim como a recusa do empirismo. Ambos os procedimentos, embora de natureza fundamentalmente distinta, comportam riscos, pois tendem a atribuir falsas autonomias a partes do todo, fazendo desaparecer a verdadeira conexão histórica do processo em seu conjunto. (2008, p. 80)

¹⁸ Embora não encontremos em Lukács o trato da análise imanente e da teoria das abstrações tão explícito e destacado como em Chasin (2009), isto não significa que estes elementos não estejam presentes; ao contrário, eles afloram consideravelmente ao longo de seu desenvolvimento argumentativo.

No que tange ao problema que temos desenvolvido, podemos afirmar que há elementos em *Para uma ontologia do ser social*, em especial em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, que permitem identificar um abandono pelo último Lukács das preocupações gnoseoepistêmicas por sua adesão à *ontologia marxiana*.

III – Do ser pelo método ao método pelo ser: das preocupações com o método em “O que é o marxismo ortodoxo?” à questão ontológica em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”

Enquanto em “O que é o marxismo ortodoxo?” as energias se voltavam para a demonstração da superioridade do método marxiano na reprodução ideal do ser, em *Para uma ontologia do ser social* houve uma virada decisiva em direção ao problema da objetividade. Como buscava demonstrar exaustivamente Lukács, na esteira do “Marx de 1844”, a objetividade é sempre expressa no interior de um quadro relacional: ser é ser para outrem¹⁹. O desenvolvimento real das categorias, portanto, dá-se no interior de um quadro relacional multiverso e multideterminativo. A ideia dos “complexos de complexos” dinâmicos, que se estruturam, a partir de uma dada posição específica no interior do ser, numa imbricada teia relacional endógena e exógena tornou-se pedra de toque da argumentação ontológica lukacsiana. E mais:

Não apenas esta determinação [categoria da “relação”] aparece como tese central da ontologia lukacsiana, mas o seu desdobramento desemboca na demonstração de pelo menos mais três elementos centrais da ontologia: a ideia de prioridade ontológica diretamente associada à noção de momento preponderante, de abstração isoladora e da interpenetração entre a esfera econômica e as esferas extraeconômicas. (FORTES, 2008, p. 77)

O problema da objetividade como uma realidade relacional entrecorta, como um dos eixos estruturantes centrais, toda a construção de “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, assim como serviu de florete com o qual Lukács esgrimiou contra o neopositivismo no primeiro capítulo de *Para uma ontologia do ser social*, “Neopositivismo e existencialismo”.

Uma leitura cuidadosa de “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” permite verificar que lá estão presentes todos os elementos da objetividade marxiana, conforme sumaria Fortes:

em Marx: 1) as categorias são “formas do ser, determinações da existência” – [o] que se encontra associad[o] à ideia do pensamento como uma das tantas propriedades e qualidades do ser social, o que diferencia a posição de Marx daquelas que tomam a razão humana como uma entidade suprassensível, autônoma e instauradora da dinâmica histórica do ser social; igualmente: 2) a noção da realidade como uma síntese de múltiplas determinações, que desemboca na assertiva da efetividade como um “complexo de complexos” – para utilizar uma expressão de Lukács; e, finalmente, 3) na compreensão de que a articulação das categorias no interior de um complexo se põe de múltiplas formas, possui determinações e preponderâncias específicas, que devem ser rastreadas pelo trabalho de consideração do peso e do *locus* específicos de cada categoria no interior do complexo – a noção de “momento preponderante” (2008, p. 100).

O que vemos na *Ontologia* são assertivas de Lukács de que “(...) a objetividade [é] uma prioridade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 2012, p. 304). Afirmações tais que não têm um mero caráter protocolar, mas que são verdadeiramente estruturantes na construção argumentativa de que “[Marx] parte (...) da totalidade do ser na investigação das próprias conexões, e busca apreendê-las em todas as suas intrincadas e múltiplas relações” (LUKÁCS, 2012, p. 297), pois

as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas, ao contrário, são na realidade “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (LUKÁCS, 2012, p. 297).

19 “Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser natural, no forma parte de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no se comporta de forma objetiva, su ser no es objetivo. (...) Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Un ser de ese tipo sería, en primer lugar, el único ser; no existiría ningún ser fuera él; existiría aislado y solo. Ya que en cuanto hay objetos fuera de mí, en cuanto no estoy solo, soy un ser otro, una realidad otra que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto soy, entonces, una realidad otra de él, es decir, su objeto. Un ser que no es objeto de otro ser, supone, por ende que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto.” (MARX, 2010, p. 199). Cf., ainda, a nota 14 neste artigo.

A focalização na objetividade (constituída enquanto um complexo de complexos) e em seu caráter pluri-relacional (sem se perder numa justaposição anárquica de categorias e determinações; ao contrário, reafirmando a prioridade ontológica e o momento preponderante), como eixos estruturantes da análise ontológica, empurrou Lukács, a gosto ou contragosto, no sentido inverso de qualquer preocupação gnoseoepistêmica. A adoção da postura ontológica marxiana terminou por criar sérios obstáculos para o último Lukács manter-se preso aos aspectos lógicos hegelianos ou às preocupações gnoseoepistêmicas – o que pode tê-lo levado a acurar ainda mais a crítica a Hegel nos *Prolegômenos*²⁰, redigidos, como se sabe, depois de *Para uma ontologia...*

Voltemos a “O que é o marxismo ortodoxo?”. No balanço realizado no “Prefácio” de 1967, Lukács ainda evidenciou a propositura do método como “não só objetivamente correta, mas [como algo que] poderia ter ainda hoje, na véspera de um renascimento do marxismo, uma importância considerável” (LUKÁCS, 1989, p. 366). Fica, todavia, difícil conciliar o “método” marxiano como a alma do marxismo ortodoxo, tal como exposto no texto de 1923, com o reconhecimento, exposto na *Ontologia*, de que

nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante (LUKÁCS, 2012, p. 281).

Não se pode negar aqui uma substancial diferença entre esta e a compreensão de que “a ortodoxia, em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário e exclusivamente, ao *método*” (LUKÁCS, 1989, p. 15).

Em relação a Marx, explanava: “Ele jamais pretendeu expressamente criar um método filosófico próprio ou, menos ainda, um sistema filosófico” (LUKÁCS, 2012, p. 290); com a ontologia marxiana, “[a] lógica perde seu papel de condução filosófica; torna-se, enquanto instrumento para captar a legalidade de formações ideais puras e portanto homogêneas, uma ciência particular como qualquer outra” (LUKÁCS, 2012, p. 297). Isto posto,

(...) revela-se mais uma vez o *ponto essencial do novo método* [de Marx]: o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada (LUKÁCS, 2012, p. 322 – itálicos nossos).

Não por acaso, a insistência no caráter *post festum*²¹ do conhecimento (LUKÁCS, 2012, p. 367) – a possibilidade do espelhamento e, em última instância, da conformação de grandes sistemas teórico-conceituais só é dada a partir da própria objetividade, pela abstração, mais ou menos adequada, de suas causalidades imanentes. Em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, encontramos Lukács num patamar de compreensão bastante diverso daquele de “O que é o marxismo ortodoxo?": *temos uma passagem do ser pelo método ao método pelo ser*; uma obliteração da “querela gnoseoepistêmica” pelo procedimento de análise imanente do objeto, ponto nodal estruturante da “teoria das abstrações”, visivelmente capturada e incorporada por Lukács.

20 A crítica ao logicismo hegeliano, já presente em *Para uma ontologia do ser social*, ganhou nos *Prolegômenos* uma inflexão mais radical: “Nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, Lukács percebe que Marx, em seus escritos de juventude, já reiterava uma rejeição de fundo ao método hegeliano, especificamente contra suas abstrações lógicas; e esta rejeição se completa na posição que Marx assume em duas obras que marcam a sua guinada à completa impugnação de Hegel: *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* e *A ideologia alemã*. (...) A despeito da ideia de uma simples inversão lógica que Marx teria realizado do método hegeliano, o que se vê em Marx, pensa Lukács, é uma crítica áspera ao intento lógico-ontológico hegeliano, do ser privado de pressupostos, em que este deveria ser ao mesmo tempo algo além do mero ser pensado, no entanto, simultaneamente, algo ainda privado de determinações. A ontologia como uma análise da estrutura primária do ser ainda privado de qualidades, como aparece em Hegel, é uma abstração irrazoável porque pressupõe a possibilidade do desmembramento da realidade num sistema lógico-hierárquico, ou, como a tradição filosófica alemã tratou, a *teoria das categorias*.” (REZENDE, 2012, pp. 55-6)

21 “ (...) tão logo o liame ontológico entre as leis e os fatos propriamente ditos (os complexos reais e suas conexões reais) se torna compreensível, resulta visível a racionalidade realmente inerente ao evento real” (LUKÁCS, 2012, p. 366).

Neste espírito, nem mesmo Lênin foi poupado²². Inicialmente, ao chamar a atenção para a incompreensão do “método” de Marx²³ pelos marxistas, em relação a Lênin, Lukács afirmou: “É só com Lênin que se inicia um verdadeiro renascimento de Marx” (LUKÁCS, 2012, p. 299). Mas a célebre observação leniniana de que

“Não se pode compreender plenamente *O capital* de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo, sem estudar atentamente e sem compreender toda a lógica de Hegel. Por conseguinte, após meio século, nenhum marxista compreendeu Marx!” (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 2012, p. 299)

ofereceu elementos para que Lukács ali localizasse, neste preciso aspecto, um prosseguimento da linha do Engels tardio. O excerto leniniano serviu de epíteto para a crítica lukacsiana a Engels, que se desdobrou na identificação da especificidade da superação engelsiana de Hegel: uma “inversão materialista” da dialética hegeliana. Para Lukács, a superação marxiana, de cariz ontológico, solapou as próprias bases do constructo hegeliano; Engels, por sua vez, teria superado o idealismo hegeliano por uma inversão feuerbachiana (LUKÁCS, 2012, p. 300). Mas, e é imperioso que se diga, Lukács, em nenhum momento, acusou Lênin de simples continuísmo em relação a Engels.

Ao retomar os comentários sobre o revolucionário russo, Lukács teceu observações críticas acerca da vinculação entre “a lógica” de *O capital* e a lógica dialética geral. De acordo com Lênin:

Mesmo que Marx não nos tenha deixado uma *lógica* (...), ele nos deixou porém a lógica de *O capital* (...). Em *O capital*, aplicam-se a uma mesma ciência a lógica, a dialética, a teoria do conhecimento (não seriam necessárias três palavras: são todas a mesma coisa) do materialismo, que recolheu de Hegel tudo o que nele há de precioso e o desenvolveu ulteriormente. (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 2012, p. 300 – itálicos do original)

E concluiu: “É certo (...) que Marx não acolhe a unidade estabelecida no trecho citado por Lênin, que ele não apenas distingue nitidamente entre si a ontologia e a teoria do conhecimento, mas vê na ausência dessa distinção uma das fontes da ilusão idealista de Hegel.” (LUKÁCS, 2012, pp. 300-1). Dada a conclusão, não faria sentido, portanto, a discussão do “método”, em seu uso corrente, imiscuída no interior e a partir de um ponto de vista estritamente ontológico (marxiano), sob pena de retorno a Hegel – algo improvável a um pensador da estatura de Lukács, a partir do momento em que identificou e expressou o problema.

IV – A crítica do empirismo vulgar e a crítica do neopositivismo (da crítica pelo método à crítica pela objetividade)

A alteração de postura torna-se ainda mais clara se trouxermos à baila a primeira parte do primeiro capítulo da *Ontologia*. Ali, não só há a reafirmação do primado da objetividade, como o combate contra o neopositivismo não pelas vias da superioridade metodológica, como em “O que é o marxismo ortodoxo?”, mas pela admissão, sem concessões, da primazia ontológica do ser no processo de conhecimento.

Lukács reconhecia os limites de HCC em relação ao caráter decisivo e resolutivo da objetividade, a partir da construção marxiana de 1844:

posso lembrar-me ainda hoje do efeito perturbador que tiveram em mim as frases de Marx sobre a objetividade como propriedade material primária de todas as coisas e de todas as relações. (...) toda objetificação é um modo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – de domínio humano do mundo, ao passo que a alienação é um desvio especial em condições determinadas. Os fundamentos teóricos daquilo que faz a particularidade

22 Embora a forte impressão positiva acerca de Lênin tenha permanecido em Lukács até o final de sua vida. A respeito, manifestou-se em 1967: “Trata-se, antes do mais, não de não considerar Lênin nem um simples continuador em linha reta de Marx e Engels nem um *Realpolitiker* de gênio, mas de o compreender na sua especificidade intelectual. (...) a sua força teórica vem do fato de ela relacionar qualquer categoria, por mais abstratamente filosófica que seja, com sua ação sobre a prática humana, e, identicamente, quanto à ação, que para ele se fundamenta sempre numa análise concreta da situação concreta, inserir a análise numa relação orgânica e dialética com os princípios do marxismo. Ele não é, portanto, no sentido restrito do termo, nem um teórico, nem um prático, mas um profundo pensador da práxis, um tradutor apaixonado da teoria em práxis, um homem cujo olhar agudo se dirige sempre para os pontos de inflexão em que a teoria se torna práxis e a práxis teoria.” (LUKÁCS, 1989, p. 372)

23 E a crítica se estende de Kautsky e Bernstein a Luxemburgo e Mehring: “nenhuma das duas orientações em disputa [nem Engels, buscando ‘desentijecer’ a dialética mecânica dos vulgarizadores, nem os revisionismos de Kautsky e Bernstein] havia compreendido a essência metodológica da doutrina de Marx. Inclusive teóricos que se revelaram realmente marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburgo ou Franz Mehring, possuíam uma escassa sensibilidade para as tendências filosóficas essenciais presentes na obra de Marx. Enquanto Bernstein, Max Adler e muitos outros supõem encontrar na filosofia de Kant um ‘complemento’ para o marxismo e, entre outros, Friedrich Adler busca esse complemento em Mach, Mehring, um radical em termos políticos, nega que o marxismo tenha alguma coisa a ver com filosofia” (LUKÁCS, 2012, p. 299).

de *História e consciência de classe* ruíram definitivamente. O livro tornou-se-me completamente alheio, como se haviam tornado os meus escritos de 1918-19 (LUKÁCS, 1989, p. 376).

Não foi exatamente no plano da reafirmação enérgica da objetividade e de seus movimentos imanentes que se deu o combate contra o empirismo vulgar em “O que é o marxismo ortodoxo?”. De fato, a realidade lá estava, mas, antes do mais, acessível por um método correto: “É evidente que todo o conhecimento da realidade parte dos fatos. Trata-se de saber quais os dados da vida merecem (e em que *contexto metodológico*) ser considerados fatos importantes para o conhecimento.” (LUKÁCS, 1989, p. 19 – itálicos do original)

O ataque ocorria por várias frentes. A crítica à invocação dos métodos das “ciências da natureza”, pelo empirismo vulgar, na análise dos processos sociais e a forma como mediatizavam os “fatos puros” – “por meio da observação, da abstração e da experimentação” (LUKÁCS, 1989, p. 20) – impossibilitariam a captura da essência dos fenômenos e da estruturação contraditória do ente. Uma clara crítica de cunho heurístico desembocava não apenas na crítica da forma interpretativa dos fatos como na crítica dos critérios de sua própria seleção. O não reconhecimento da contradição implicaria a desconsideração da própria historicidade dos objetos sob análise, levando o empirismo vulgar a uma eternização das formas, cujo resultado ideológico seria uma inevitável apologia à perenidade da ordem burguesa. Assim, o empirismo vulgar tornava-se preso a uma pseudo-objetividade, obtendo por resultado uma imagem empobrecida da superfície das relações. A eternidade das formas encaminharia, no plano teórico, o sujeito da ação rumo à impotência, sendo “tão pouco possível impor a vontade, o projeto ou a decisão subjetiva ao estado de fato objetivo como descobrir nos próprios fatos uma diretiva para a ação” (LUKÁCS, 1989, p. 39). O método “incorreto”, portanto, baralhari a práxis, e aqui se revelava também o conteúdo idealista de suas proposições em HCC. A cada crítica, um destaque para a superioridade do método materialista dialético:

Trata-se, pois, por um lado, de destacar os fenômenos de sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais podem ser referidos ao seu núcleo e à sua essência e captados na sua própria essência e, por outro lado, atingir a compreensão deste caráter fenomenal, desta aparência fenomenal, considerada a sua forma de manifestação *necessária*. (LUKÁCS, 1989, pp. 22-3 – itálicos do original)

Não se tratava, nesse caso, da capacidade intelectual do homem de realizar processos de abstração; mas da adesão ao “método desenvolvido por Marx” enquanto a depuração de todo o arcabouço teórico-interpretativo desenvolvido até então, como inauguração de um método autêntico, capaz de capturar com a máxima fidelidade a estruturação contraditória e histórica da realidade.

O combate ao neopositivismo na *Ontologia*, por sua vez, centrou-se no problema da objetividade. Obviamente, devido às próprias razões específicas da corrente contra a qual se confrontava, que prima pelo abandono de qualquer preocupação ontológica, tida como metafísica e/ou especulativa, a crítica, por muitas vezes, buscou as debilidades metodológicas – um exemplo claro são os embates contra Carnap, que entrecortam parte substantiva do capítulo. Mas, sem dúvida, a questão fundamental girou sobre outro eixo; sobre o fato de que o neopositivismo

levou a cabo, de forma mais coerente do que qualquer outra corrente precedente, a unilateralidade da visão exclusivamente gnosiológico-teórica e lógica sobre a realidade. A consequência extraordinariamente importante daí derivada constitui no enorme esforço do neopositivismo (...) em eliminar toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento (LUKÁCS, 2012, p. 61).

Sua novidade estaria, portanto, na

pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referentes àquilo que é em si, tomando-o como pseudo-problema, irrespondível por princípio. Com isso, (...) apossam-se da herança do idealismo subjetivo (LUKÁCS, 2012, p. 54).

O retorno do neopositivismo a Kant, nesse caso, passaria pela desconsideração da possibilidade de apropriação cognoscente do em-si. Esta posição é levada às últimas consequências, consubstanciando-se na “forma mais pura que se tem até hoje da teoria do conhecimento fundada sobre si mesma” (LUKÁCS, 2012, p. 58) – ou poderíamos dizer, do abandono total do ser para a pura discussão de método.

Tal divórcio, que se inscreve no quadro geral da própria decadência ideológica ao rumar para a discussão do método *a priori*, apartado do ser, admite a ultraespecialização que fragmenta o conhecimento contemporâneo sob a ótica da construção teórica burguesa. *Manter-se aqui no combate pela via da “superioridade metodológica” seria admitir a adstrição do campo de jogo ao quadro reduzido da ciência decadente, “centrada unilateralmente na forma do enunciado, no papel produtivo que nela [na teoria do conhecimento] desempenha o sujeito para encontrar critérios autônomos, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso.”* (LUKÁCS, 2012, p. 58 – itálicos nossos). Neste plano, embora Lukács ainda fizesse concessões (em “Neopositivismo”), de forma a expor a discussão num plano científico-

filosófico de talhe tradicional, não havia qualquer tergiversação quanto à reafirmação do primado ontológico da objetividade.

Os ataques ao neopositivismo, então, terminaram articulados sobre três eixos fundamentais: 1) o abandono do ser em-si pelo neopositivismo (LUKÁCS, 2012, pp. 54 ss); 2) a admissão de que qualquer construção teórica é necessariamente um espelhamento (2012, pp. 64 ss); e 3) a modalidade da unicidade científica reclamada pelo neopositivismo enquanto uma unicidade da linguagem (2012, pp. 67 ss).

V – A dinâmica da historicidade

A articulação da historicidade também se alterou em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”. Não houve nenhuma reformulação cataclísmica, mas o adensamento da dinâmica histórica pela migração do historicismo abstrato à historicidade ontológica. Em “O que é o marxismo ortodoxo?” o movimento da historicidade derivava da contradição essência/aparência e da articulação entre o todo e as partes.

Para Lukács, o método das ciências da natureza, que não reconhece contradições, aplicado à realidade social tornava-se um instrumento ideológico de combate da burguesia. O sistema de contradições reais não alcançava o pensamento ou, quando o fazia, era tratado como problema do próprio pensamento ou fatos epidérmicos ocasionais que jamais remeteriam à essência do modo de produção. A impropriedade de tal método estaria no fato de não captar que “as contradições não são sintomas de uma imperfeita apreensão científica da realidade, mas pertencem de maneira indissolúvel à essência da própria realidade, à essência da sociedade capitalista” (LUKÁCS, 1989, p. 25), terminando por prestar um autêntico serviço ideológico à burguesia²⁴.

A perspectiva do “materialismo dialético”, por sua vez, tendia a integrar as contradições e permitir a compreensão do processo histórico enquanto processo unitário. O “ponto de vista da totalidade” tornava-se questão central, vez que:

O problema da compreensão unitária do processo histórico surge, necessariamente, como o estudo de todas as épocas e de todos os setores parciais etc. E é aqui que se revela a importância decisiva da concepção dialética da totalidade, pois é muito possível que qualquer pessoa compreenda e descreva um acontecimento histórico de maneira essencialmente justa sem que por isso seja capaz de perceber este mesmo acontecimento no que ele realmente é, na sua função real no interior do todo histórico a que pertence, isto é, de o perceber no interior da unidade do processo histórico. (LUKÁCS, 1989, p. 27)

Em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, a historicidade passou a se mover pela dinâmica de relações internas e externas dos complexos, que envolve: 1) a contradição essência e fenômeno (LUKÁCS, 2012, p. 345); 2) a contradição entre o todo e as partes (LUKÁCS, 2012, pp. 346; 360); 3) o papel da casualidade (LUKÁCS, 2012, p. 360); e 4) o lugar da luta de classes no eixo econômico/extraeconômico (LUKÁCS, 2012, p. 362). Como, para o Lukács tardio, “só um complexo pode ter história, já que os componentes constitutivos da história, como a estrutura, transformação estrutural, direção etc., só são possíveis no âmbito dos complexos” (LUKÁCS, 2012, p. 353), há, portanto, na *Ontologia*, um adensamento que passa da interação entre categorias dinâmicas à interação entre complexos dinâmicos:

Todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado, tanto interna quanto externamente por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei só se realiza no fato; o fato recebe determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações²⁵. (LUKÁCS, 2012, p. 338)

A interação entre complexos de complexos possibilita determinar com maior precisão as multideterminações endógenas e exógenas dos processos sociais sem perder de vista a prioridade ontológica do econômico e, ao mesmo tempo, sem diluir o conjunto em interação numa totalidade emaranhada e desorganizada, em que “tudo influencia tudo”. Ao contrário, resta definitivamente claro na exposição lukacsiana que “essa reciprocidade ativa entre momentos não é uma homogeneização das determinações; moventes e movidos, não por isso, dissolvem suas

24 “O ideal epistemológico das ciências da natureza que, aplicado à natureza só servia ao progresso da ciência, aparece quando, aplicado à evolução da sociedade, como um instrumento de combate ideológico da burguesia.” (LUKÁCS, 1989, p. 25)

25 Ou, ainda: “Tendo concebido a sociedade como um complexo, vemos agora que ela é composta, por sua vez, por uma intrincadíssima rede de complexos heterogêneos que, por isso, agem de modo heterogêneo uns sobre os outros. (...) Nesse tocante, jamais se deve esquecer que também esses complexos parciais são, por sua vez, formados por complexos, por grupos humanos e por indivíduos humanos, cuja reação ao próprio mundo circundante – que constitui a base de todos os complexos de mediação e diferenciação – repousa irrevogavelmente sobre decisões alternativas.” (LUKÁCS, 2012, p. 404)

diferenças, nem mesmo por suas mutações, e também não é desmanchado o gradiente das relevâncias” (CHASIN, 2009, p. 133). De qualquer modo, a prioridade ontológica reclamada também não faz concessão a nenhum tipo de hierarquização rígida:

(...) a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela expressa o simples fato de que a existência da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que tudo isso é ontologicamente inimaginável sem economia, ao passo que,

por outro lado, faz parte da essência do ser econômico que ele não possa reproduzir-se sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, lhe seja correspondente (LUKÁCS, 2012, pp. 408-9).

Um dos pontos mais polêmicos, talvez, em relação à propositura ontológica esteja na categoria de *substância*. Em nenhuma hipótese há de se falar em “substância desistoricizada” ou “trans-histórica” a partir da construção lukacsiana. Mesmo uma leitura pouco cuidadosa, seja da *Ontologia*, seja de seus outros escritos tardios²⁶, desautoriza qualquer reclame neste aspecto. Ao abrir a Seção 3 (Historicidade e universalidade teórica) de “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, Lukács foi explícito e inequívoco. Teremos, neste caso, de nos desculpar e abusar da citação:

A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, decerto, perdeu o velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência abstrato-estática numa perspectiva concreta no interior do devir. (...) Com essa transformação do conceito tradicional estático de substância num conceito dinâmico, esse conceito – que antes degradava o mundo fenomênico para dar valor única e exclusivamente à substância, mas que agora aparece transformado na substancialidade de complexos dinâmicos extremamente diversos entre si – torna-se capaz de explicar filosoficamente todas as novas conquistas da ciência e, ao mesmo tempo, de rechaçar todo simples relativismo, subjetivismo etc. (...) o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Spinoza, em contraposição excludente à historicidade. Ao contrário: a continuidade da persistência é, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, indício de tendências ontológicas para a historicidade como princípio do próprio ser. (LUKÁCS, 2012, pp. 340-1)

A dinâmica da historicidade apareceu, pois, extremamente enriquecida na *Ontologia*. Como determinação inescapável, ela engendra não apenas a fenomenalidade dos fatos, mas se radica na própria substância. Um improvável caráter “trans-histórico” da substância revelou-se, na realidade, uma “trans-historicidade” radicalmente histórica. A articulação estabelecida entre essência e fenômeno, entre forma e conteúdo, permitiu a visualização do ser enquanto devir, cujo movimento de explicitação da essência pode potencializar o surgimento de inúmeras formas, até sua plena e total maturação. Sob este aspecto, a substância é tão histórica quanto as formas que a escondem/revelam. Ela encontra sua gênese e desenvolvimento na gênese e desenvolvimento do próprio ente, ou seja, com a maturação e o perecimento do ente, alcança-se, finalmente, a maturação e o perecimento último da própria substância.

Lukács em nenhum momento descurou dos aspectos fenomênicos. Afinal, “para a dialética materialista, o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser” (LUKÁCS, 2012, p. 345). Assim, é na interação entre indivíduo e universal que se cria uma série extremamente variegada e multifacetada de fenômenos que permitem esclarecer o preciso *hic et nunc* em que vivem os homens. Capturar a unidade fenômeno/essência é recompor, na ação analítica do espelhamento, a integração do específico no geral. Somente a captura da totalidade do ente pode permitir o entendimento de sua especificidade. Conforme a brilhante síntese de Chasin:

A consideração das diferenças é, pois, uma exigência fundamental, decorrente do critério ontológico de abordagem, tendo presente que a distinção ou a identidade de certa formação de qualquer tipo é dada, precisamente, por aquilo que a diferencia dos elementos gerais e comuns copertencentes às demais que integram o mesmo conjunto. (...) ignorar a diferença essencial é perder de vista os objetos reais e com isso o horizonte do pensamento de rigor (...). A eliminação da *diferença essencial*, em suma, mutila a reprodução ideal do *ser-precisamente-assim*, indeterminando o objeto pelo cancelamento de sua processualidade formativa e especificação histórica. (CHASIN, 2009, pp. 126-7 – itálicos do original)

26 Pense-se, por exemplo, nos parágrafos de abertura de *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, ou ainda nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, nos quais Lukács procura determinar com precisão sua concepção (*histórica*) de substância. As passagens são abundantes para nos alongarmos neste problema aqui.

Por fim, impende ressaltar que a unidade entre “tendências universalmente legais” e “tendências particulares de desenvolvimento” se expressa na ontologia marxiana como indissociável no plano ontológico – seus aspectos apenas podem ser desdobrados no plano analítico (LUKÁCS, 2012, p. 369).

VI – De uma totalidade social abstrata à integração totalizante do ser em suas variadas manifestações

Em “O que é o marxismo ortodoxo?”, a totalidade aparecia fundamentalmente como um “ponto de vista” (metodológico) possibilitado pela ótica do proletariado. Assim, se HCC teve o mérito de “ter dado à categoria da totalidade (...) o lugar metodologicamente central que sempre ocupara na obra de Marx” (LUKÁCS, 1989, p. 360), por outro, ela padecia de certo “exagero (hegeliano), porquanto [Lukács] opunha o lugar metodologicamente central da totalidade à prioridade do fator econômico”²⁷ (LUKÁCS, 1989, p. 360).

Como eixo central de articulação do método, a totalidade aparecia como o movimento de integração dos fatos, tanto em relação à dialética aparência/essência quanto em relação ao conjunto parte/todo. O movimento partia das determinações mais simples e imediatas, avançando em direção a patamares mais ricos e complexos, possibilitando a construção ideal da totalidade concreta.

O materialismo vulgar, pelo contrário – mesmo sob o mais moderno aspecto que toma em Bernstein e outros – contenta-se em reproduzir as determinações imediatas e simples da vida social. Julga ser particularmente “exato” ao aceitar estas determinações sem qualquer análise desenvolvida, sem as reportar à totalidade concreta, abandonando-as ao seu isolamento abstrato e tentando explicá-las através de leis científicas abstratas não ligadas a uma realidade concreta. (LUKÁCS, 1989, p. 23)

A perspectiva de totalidade aparecia em 1923 como o único procedimento capaz de capturar a dinâmica contraditória dos fatos, compreender suas funções e influências recíprocas, bem como permitir a inteligibilidade do desenvolvimento histórico de todas as épocas, integrando essência e aparência e rompendo com as formas fetichistas do dado imediato. Tratava-se, neste caso, de superação das relações reflexivas superficiais das formas fenomênicas. Para Lukács, a sistematização e o conhecimento das inter-relações superficiais dos fenômenos, tomadas como limite intransponível, constituíam exatamente o universo da ciência e da ideologia burguesas. Este fetichismo escondia a historicidade e o fundamento econômico dos fatos. Portanto, “O conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento do seu caráter histórico e o conhecimento da sua função real na totalidade social formam, pois, um ato indiviso de conhecimento” (LUKÁCS, 1989, p. 29).

Se em “O que é o marxismo ortodoxo?” era a “perspectiva da totalidade” que possibilitava a “compreensão unitária do processo histórico” (LUKÁCS, 1989, p. 27) a partir de uma primazia do todo sobre a parte, em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, a totalidade deixa de ser apenas “um fato formal do pensamento” para se constituir “na reprodução ideal do realmente existente” (2012, p. 297), que se desenvolve objetivamente enquanto uma interação dinâmica entre complexos de complexos.

Ao passar a compreender a realidade enquanto um complexo de complexos determinantes e determinados omnilateralmente, Lukács não perdeu o “gradiente das relevâncias”, conseguindo demarcar claramente os nexos de prioridade ontológica e de momento preponderante. A exemplo do universal, que “não aparece na realidade existente em si de maneira imediata (...), sendo portanto necessário obtê-lo mediante a análise” (LUKÁCS, 2012, p. 60), a totalidade também não está dada imediatamente à percepção sensível cotidiana. Enquanto devir social, sua articulação objetiva se esconde por entre as “formas fetichistas de objetividade, geradas necessariamente pela produção capitalista” (LUKÁCS, 1989, p. 29).

Como já dissemos, Lukács não incorreu numa admissão de totalidade enquanto unidade indiferenciada ou na abolição dos caracteres particulares. Há, neste aspecto, identidade entre a articulação da totalidade em HCC e na *Ontologia*. Ao tratar, por exemplo, da relação parte/todo, em HCC, o problema é articulado com precisão:

a categoria da totalidade não vai, pois, abolir os seus momentos constitutivos numa unidade indiferenciada, numa identidade; a forma por que a sua independência se manifesta, a forma da sua autonomia (...) só se revela como pura aparência, porquanto eles chegam a uma relação dialética e dinâmica, e se deixam apreender como momentos dialéticos e dinâmicos de um todo, que é também dialético e dinâmico. (...) Há ação recíproca entre estes diferentes momentos; é o que acontece com todos os conjuntos orgânicos. (...) A ação recíproca de que se fala aqui tem que ir para além da ação recíproca de *objetos imutáveis*; ela não vai efetivamente além senão na sua

27 Este aspecto adquiriu sua mais forte radicalidade já nas primeiras linhas do ensaio “Rosa Luxemburgo, marxista”, de HCC, em que Lukács afirmava: “É o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa.” (1989, p. 41)

relação com o todo; a relação com o todo torna-se a determinação que condiciona a *forma de objetividade* de todo objeto; toda a mudança essencial e importante para o conhecimento manifesta-se como mudança da relação com o todo e *por isso mesmo* como mudança da própria forma de objetividade. (LUKÁCS, 1989, p. 28 – itálicos do original)

Qualquer interpretação de que Lukács tenha incorrido, portanto, em hierarquização rígida das categorias (e/ou da realidade) é desautorizada por uma leitura atenta de seus escritos, seja no texto de 1923, seja no dos anos 1960. Em “O que é o marxismo ortodoxo?” a questão apareceu de forma sutil. A defesa da “ação recíproca entre [os] diferentes momentos” como sendo “o que acontece com todos os conjuntos orgânicos” (1989, p. 28), dentro do conjunto do construto lukacsiano de 1923, não dava margem a qualquer interpretação mecânica e/ou enrijecida de sobredeterminação e subordinação. Não havia nenhuma dialética vulgar em Lukács no texto de 1919, de 1923 e especialmente na fase tardia. A forma como superou e integrou a relação essência/aparência e parte/todo em HCC, embora vinculada à questão metodológica, não abria nenhum espaço a vulgarizações dialéticas ou a qualquer forma de materialismo mecânico; ao contrário, os rechaçava. Os exemplos são abundantes e seria ocioso demonstrá-los aqui, vez que “O que é o marxismo ortodoxo?” constitui exatamente uma trincheira de combate a tais posições.

Em “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx” o problema da hierarquização recebeu um tratamento mais cuidadoso e foi explicitado textualmente:

até a busca por uma ordem hierárquica entra em conflito com a concepção ontológica de Marx. Não, porém, no sentido de que ele tivesse ficado alheio à ideia de sobredeterminação e da subordinação; ao tratar de Hegel, já observamos que foi precisamente Marx quem introduziu o conceito de momento predominante ao falar da interação (LUKÁCS, 2012, p. 296).

A prioridade do econômico foi decisivamente reafirmada (de maneira mais resoluta que em HCC) não como uma sobredeterminação mecânica estrutura/superestrutura, mas dentro das concepções de prioridade ontológica e momento preponderante, sem perder “o gradiente das relevâncias” imanente ao próprio desenvolvimento dos complexos reais. Neste aspecto, encontramos um substancial aporte em comparação com o desdobramento da *totalidade* realizado em HCC²⁸: embora o texto de 1923 revelasse o esforço de explicitar o momento ideológico a partir de sua vinculação com a base econômica, e não enquanto fenômeno etéreo independente, resultava inescapavelmente em um empobrecimento categorial, “visto que se elimina a sua categoria marxista fundamental, o trabalho como mediador da troca orgânica entre a sociedade e a natureza”²⁹ (LUKÁCS, 1989, p. 357).

A incorporação do trabalho como mediador do intercâmbio homem-natureza, enquanto atividade sensível, deu a Lukács o elemento exato que lhe permitiu compreender o processo objetivo de gênese e desenvolvimento – ao tomar o trabalho como modelo da práxis – do ser social e ainda lhe abriu espaço para avançar rumo à apreensão da totalidade para além das margens do ser social, culminando na totalidade do ser ao engendrar seus complexos (e causalidades) naturais. Ficavam, portanto, obliterados quaisquer encaixes monolíticos estrutura/superestrutura³⁰,

28 Infranca e Vedda, em breves comentários acerca da versão de “O que é o marxismo ortodoxo?” presente em *Tática e ética*, informam que, a partir do texto de 1919 “Se comienza a delinear ya la visión de una totalidad que prevalece sobre las partes individuales; visión que será revisada luego en la *Ontología del ser social*, donde la realidad social será caracterizada como un “complejo de complejos” (2014, p. 14). Para Mészáros, quando “Lukács define a totalidade social como ‘complexo de complexos’, ele oferece um quadro muito mais geral, que promete uma *Ontologia* muito superior à de *História e consciência de classe*” (2013, p. 58).

29 A autocrítica de Lukács foi dura a ponto de creditar alguns dos mais decisivos limites internos de HCC à negligência em relação ao trabalho: “Esses deslizos filosóficos são o preço do ponto de partida errôneo que *História e consciência de classe* adotou para sua análise dos fenômenos econômicos: não o trabalho, mas estruturas complicadas da economia mercantil evoluída. Isso desde logo lhe impede elevar-se filosoficamente às questões decisivas, como sejam as relações entre a teoria e a práxis, o sujeito e o objeto.” (LUKÁCS, 1989, p. 360)

30 Lukács não poupou neste aspecto o marxismo tradicional e especialmente Plekhanov. Em relação ao primeiro, afirmava surgir em seu interior “um falso dualismo entre ser social e consciência social, dualismo esse de cunho gnosiológico que, precisamente por isso, não se confronta com as questões ontológicas decisivas” (2012, p. 405). Já em relação a Plekhanov, afirmava: “Ele pretende determinar a relação entre base e superestrutura do seguinte modo: a primeira é constituída pelo ‘nível das forças produtivas’ e das ‘relações econômicas por elas condicionada’. Sobre tal fundamento surge, já como superestrutura, o ‘ordenamento político-social’. Só com base neste é que surge a consciência social, que Plekhanov define da seguinte maneira: ‘a *psicologia do homem social*, determinada em parte imediatamente pela economia e, em parte, pelo ordenamento político-social que surge desta’. A ideologia, finalmente, reflete ‘as propriedades dessa psicologia’. Não é difícil ver que Plekhanov se encontra sob as teorias do conhecimento do século XIX.” (LUKÁCS, 2012, pp. 405-6 – itálicos do original) Para Lukács, caíam-se aqui em dois problemas: 1) tomava-se a realidade econômica pelo caráter férreo de leis naturais completamente privadas de consciência; 2) criava-se uma “extrapolação mecânico-fatalista da necessidade econômica” (LUKÁCS, 2012, p. 407), hipostasiando-se uma contraposição entre ser social e consciência social. A respeito, cf. Lukács (2012, pp. 405 ss).

bem como qualquer antagonismo de princípio entre ser natural e ser social. Na *Ontologia*, o problema da totalidade avançou não apenas para uma perspectiva mais realista e enriquecida da totalidade social enquanto complexo de complexos, mas, para além, caminhou no sentido de uma autêntica totalidade do ser, em seus aspectos inorgânico, orgânico e social, sem que cada parte perdesse sua peculiaridade específica ou se constituísse em momento isolado. A forma como expôs o encadeamento do conjunto de causalidades objetivas tornou-se extremamente mais rica e o próprio condicionamento das legalidades tendeu a uma interação dinâmica entre causalidades naturais e sociais, cuja prioridade ontológica recaía sobre as primeiras, e o momento preponderante, sobre as segundas (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 286-9).

Considerações finais

Procuramos demonstrar, ao longo desta exposição, que a incorporação da “teoria das abstrações” (CHASIN, 2009) e da análise imanente como seu momento fundamental, pelo “Lukács ontológico” terminaram por evanescer suas preocupações gnoseoepistêmicas.

Se, na década de 1920, Lukács ainda se mostrava preso a preocupações metodológicas, num claro objetivo de depurar por vias lógicas os elementos do método, na década de 1960 suas preocupações passaram a buscar no próprio ser o desenvolvimento da matéria cognoscitiva.

As razões por que Lukács reintroduziu a questão do método em *Para uma ontologia do ser social* podem ter sido percebidas por Chasin (2009) como um rescaldo ainda a acompanhar o velho Lukács. Aqui, acreditamos que estas questões se dão menos no sentido de um aprisionamento em relação à estrutura tradicional da história da filosofia e/ou do conhecimento e mais no sentido de um contraposto, extraindo de Marx respostas aos significativos dilemas que, derivados por muitas mediações da vida prática dos homens, acossam *o gênero humano* ao longo de sua existência histórica. E se Lukács procurou em Marx respostas aos problemas fundamentais do “ser e da finalidade do homem”, teve, ao mesmo tempo, o extremo cuidado de evitar que se pagasse o preço de reduzi-lo às vias especulativa ou escolástica. Neste aspecto, realizou uma exemplar escavação da *ontologia marxiana*.

Entendemos que as preocupações “gnoseoepistêmicas” de Lukács jamais incorreram em simples preocupação epistemológica também por um fator que não pode ser negligenciado: o problema da práxis – presente desde seus primeiros textos de adesão ao marxismo. Já em “O que é o marxismo ortodoxo?” de HCC encontramos a sociedade humana como um produto das relações entre os homens; já aqui, a constituição do mundo dos homens aparecia como produto de sua própria atividade:

em cada categoria econômica, uma relação determinada entre homens a um nível determinado da sua evolução histórica aparece, é tornada consciente e trazida para o seu conceito; por isso, o movimento da própria sociedade humana pode ser enfim percebido com as suas leis internas, ao mesmo tempo como produto dos próprios homens e como produto das forças produtivas que surgiram das suas relações e escaparam ao seu controle. As categorias econômicas tornam-se, pois, dinâmicas e dialéticas num duplo sentido. Estão em viva interação como categorias “puramente” econômicas e ajudam-nos ao conhecimento de qualquer setor histórico da evolução social (LUKÁCS, 1989, p. 30).

Mesmo que a relação teoria/práxis fosse concebida ainda sob a perspectiva de um sujeito/objeto idêntico³¹ e que a própria aceção de práxis fosse orientada por uma compreensão utópica e messiânica³² – presa a certo “exagero e a uma sobrevalorização da contemplação” (1989, p. 358). Isto porque lhe faltava, naquele momento, o entendimento de que, “sem um fundamento na práxis real, no trabalho que é a sua forma original e seu modelo, o exagero do conceito de práxis iria necessariamente invertê-lo num conceito de contemplação idealista” (1989, p. 358).

Recolocar o trabalho como o efetivo modelo da práxis, como já dissemos, permitiu a Lukács perceber a autêntica materialidade histórico-estrutural dos limites e das possibilidades de ação, capturar as determinações decisivas de produção e reprodução do ser social em seu conjunto, bem como explicitar os elementos constitutivos decisivos do ser social para-si.

Reconhecida a partir de seu solo ontológico fundante e tendo o ato teleológico por característica fundamental (LUKÁCS, 2012, p. 317), a práxis se revelaria como uma decisão concreta entre alternativas concretas, postas pelos indivíduos num intrincado processo teórico/prático de *ação no mundo*. A complexa teia de ações possíveis dentro de

31 Como a concepção da “teoria como autoconhecimento da realidade” (1989, p. 31) ou ainda, em relação ao proletariado, a afirmação de que “a ascensão e a evolução do seu conhecimento e a sua ascensão e evolução no curso da história são apenas dois aspectos do mesmo processo real” (1989, p. 37).

32 “(...) o modo como o método dialético aborda a realidade manifesta-se no preciso momento em que se aborda o problema da ação como a única capaz de indicar uma orientação para a ação” (1989, p. 39).

condições previamente dadas repõe uma dinâmica extremamente densa, de criação e destruição de possibilidades e obstáculos.

[Uma] vez estabelecida essa relação entre práxis e consciência nos fatos elementares da vida cotidiana, os fenômenos da reificação, do fetichismo, do estranhamento, como cópias feitas pelo homem de uma realidade incompreendida, apresentam-se não mais como expressões arcanas de forças desconhecidas e inconscientes no interior e no exterior do homem, mas antes como mediações, por vezes bastante amplas, que surgem na práxis mais elementar. (LUKÁCS, 2012, p. 318)

Referências bibliográficas

- ALVES, Antônio José Lopes. *Marx e a analítica do capital*. Uma teoria das *Daseinsformen*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. Procedimento investigativo e forma expositiva em Marx – duas leituras: Lukács/Chasin. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, n. 9, ano V, pp. 73-105, nov. 2008.
- FREDERICO, Celso. *Lukács: um clássico do século XX*. São Paulo: Moderna, 1997.
- INFRANCA, Antonino; VEDDA, Miguel. “Introducción”. In: *Táctica y ética*. Escritos tempranos (1919-1929). Buenos Aires: Herramienta, 2014.
- LÖWY, Michael. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez, 1998.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. Estudos de dialética marxista. 2. ed. Trad. Telma Costa. Porto/Rio de Janeiro: Escorpião/Elfos, 1989.
- _____. *Pensamento vivido*. Autobiografia em diálogo. Trad. Cristina A. Franco. Viçosa/São Paulo: UFV/Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. I. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. ¿Qué es marxismo ortodoxo? In: *Táctica y ética*. Escritos tempranos (1919-1929). Buenos Aires: Herramienta, 2014.
- MARX, Karl. “Ad Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Trad. y notas: Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedita. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2010.
- _____. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1957-1958. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/UFRJ, 2011a.
- _____. Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolf Wagner. Trad. Evaristo Colmán. *Serviço Social em Revista*. Londrina, n. 2, v. XIII, n. 2, pp. 170-9, jan./jun. 2011b.
- MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NETTO, José Paulo. “Introdução: Lukács – Tempo e modo”. In: NETTO, José Paulo (Org.). *Georg Lukács (sociologia)*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. Introdução ao método da teoria social. *Serviço social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília: Cefess/ Abepps, 2009.

REZENDE, Claudinei Cássio. O debate filosófico sobre um Lukács hegeliano. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte, n. 16, ano VIII, pp. 53-74, out. 2012.

TERTULIAN, Nicolas. “Posfácio”. In: LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo Vielmi. “Apresentação”. In: LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.