

O grande projeto da Ética¹

Nicolas Tertulian*

Até o fim de sua vida – uma vida muito longa e muito fecunda do ponto de vista intelectual – Lukács acalentou a idéia de escrever uma *Ética*. Ele não conseguiu atingir este objetivo maior, no qual desembocaria sua atividade filosófica: a *Ética*, obra de síntese e coroamento de uma produção que já incluía uma *Estética* e uma *Ontologia do ser social*, não existe.

Todavia, seria precipitado concluir que o filósofo deixou em estado de simples projeto um empreendimento que o interessava tanto. Se ele não conseguiu edificar o conjunto, nunca deixou de juntar os materiais. As preocupações éticas, frequentes em suas obras, permitem reconstituir as grandes linhas deste edifício ausente; existe uma *ética in nuce* de Georg Lukács, a qual se pode deduzir dos inúmeros textos em que o filósofo dá corpo a um projeto que não se realizou como um todo acabado.

O interesse de Lukács pelos problemas éticos apareceu muito cedo. Em 1911, ele escreveu um diálogo intitulado “A pobreza de espírito”, onde a “graça da bondade” se encontra no centro de suas reflexões. Alguns anos mais tarde, em uma carta de 28 de março de 1915, comunica a seu amigo Paul Ernst a intenção ambiciosa que o anima ao preparar um livro sobre Dostoiévski; segundo o plano inicial, a obra deveria ter ultrapassado amplamente a análise da produção do grande escritor russo. Nela, Lukács pretendia expor a sua própria filosofia da história e, o que nos interessa neste caso, sua “ética metafísica”. Somente a introdução deste livro veio à luz, com o título de *Teoria do romance*. O resto do manuscrito, que Lukács considerava perdido, só foi encontrado cinquenta anos depois, em um banco de Heidelberg, e publicado pelos Arquivos Lukács, em 1985, com o título de *Notas e esboços sobre Dostoiévski*.

Em 1960, após encerrar a primeira parte de sua *Estética* (cujos dois volumes iriam sair em 1963), Lukács decidiu bruscamente interromper o trabalho com esta obra para retomar o seu antigo projeto da *Ética* – desta vez com instrumentos intelectuais afinados pela experiência de toda uma vida. Como ele confidenciou a Ernst Fischer, em 18 de março de 1960, sua decisão foi determinada pelo sentimento de que “a ética é o ponto mais fraco de nossa teoria” (ele se referia às debilidades do marxismo na elaboração de uma teoria da vida ética), e também por motivos pessoais. Aos 75 anos, sentindo-se pressionado pelo tempo, ele queria empregar suas forças na tarefa de precisar “o lugar da ética no sistema das atividades humanas” – este era o título anunciado na carta a Ernst Fischer. Sabemos o que ocorreu depois: os trabalhos preparatórios da *Ética* se transformaram em um volumoso manuscrito, a *Ontologia do ser social*, concebida como necessária introdução à obra principal. No final de 1960, após ter redigido os *Prolegômenos à Ontologia*, Lukács mencionou, em uma carta a Ernst Bloch, seu projeto de escrever a *Ética*, intitulada, desta vez, *Entwicklung der Menschlichen Gattungsmäßigkeit* [O desenvolvimento da especificidade do gênero humano]. Era tarde demais. Em junho de 1971, Lukács se foi. Acabara de fazer 86 anos. As “Notas sobre a ética”, reunidas por um pesquisador dos Arquivos Lukács, Gyorgy Mézel, são os únicos sinais tangíveis do trabalho preparatório do filósofo com vistas à sua grande obra.

Hoje, ao relermos o diálogo sobre “A pobreza de espírito”, assim como as *Notas sobre Dostoiévski*, ficamos impressionados com a continuidade de certas idéias desenvolvidas nesses textos de juventude com as reflexões do último Lukács.

O diálogo ilumina a demarcação, cara ao jovem Lukács, entre a vida ordinária e a vida essencial. Segundo o autor, que tem uma elevada opinião sobre a autenticidade da *Seele* (alma), esta se situaria em algum lugar além do mundo das normas e das convenções sociais, além mesmo dos imperativos éticos. Nos momentos de graça, as almas que respiram o ar rarefeito desta zona ideal ascenderiam à transparência perfeita de cada uma em relação às outras. O protagonista deste diálogo – concebido no momento em que a amiga de Lukács, Irma Seidler, acabava de se suicidar – retoma, à sua maneira, o exame de consciência do autor. Ele se censura por sua falta de “bondade”, sua incapacidade de atingir o estado de graça; a transparência lhe teria permitido compreender os tormentos de sua amiga e evitar um desfecho trágico. Ao enfatizar o caráter por definição metapsicológico e metassocial da verdadeira “bondade”, Lukács fazia um corte bem nítido entre o mundo da causalidade empírica e o da teleologia moral. Ele proclamava mesmo a indiferença soberana da vida ética essencial em relação aos efeitos e às consequências (posição que ele abandonaria mais tarde), exaltando figuras como a do príncipe Mychkin, cuja sublimidade moral

1 *Le grand projet de l'éthique. Marx Actuel*, n. 10; tradução do original francês de Lúcio Flávio R. de Almeida. Publicado originalmente no Brasil na *Revista Ensaios Ad Hominem*. São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. 1, 1999, pp. 125-138.

* Diretor de Estudos da École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris.

provoca tragédias no mundo da empiria, ou a do Abraão de Kierkegaard, que somente obedecia à irracionalidade da voz divina. Lukács tomava como referências essenciais São Francisco de Assis e Mestre Eckhart, em cujo sermão, que tem o mesmo título, parece inspirar-se a análise da “pobreza de espírito”.

Assim como faria depois o autor da *Estética* e da *Ontologia*, o jovem Lukács estabeleceu um paralelo entre o processo de criação artística e o processo de decantação ética: “Da mesma forma que, na filosofia da arte, só a existência do gênio é legítima, só seria permitida na vida a existência daqueles que receberam a graça da bondade” (Lukács, 1981a, p. 108)²¹. E a descrição das metamorfoses sofridas pelo eu empírico para ascender à essencialidade ética, a combustão da “baixa infinitude da vida, da multiplicidade inessencial” para chegar a uma homogeneidade da alma, já anuncia certas análises do último Lukács. A superação da “particularidade”, que aparece em suas grandes obras como uma condição da substancialidade moral, mas também como o fundamento indispensável da substancialidade estética, já é uma exigência do “Diálogo”, onde o jovem autor estabelece uma separação bem nítida entre o homem e a obra: o artista verdadeiro, assim como o homem ético, deve se separar de tudo o que é contingente e puramente empírico (“Devemos nos tornar aprioristas!” – exclama o personagem principal), a fim de adquirir o estado privilegiado da “pobreza de espírito”, sinônimo da identidade perfeita entre o sujeito e o objeto, entre o “sentimento” (*das Gemüt*) e o “destino”.

A I Guerra Mundial, com tudo o que teve de trágico para a experiência da humanidade, foi para Lukács um traumatismo que suscitou uma intensificação de sua reflexão ética. Suas *Notas sobre Dostoiévski*, redigidas em Heidelberg entre 1914 e 1915, refletindo o conflito moral que acompanhava o conflito armado, possuem como *leitmotiv* a distinção entre duas éticas: a primeira, corrente e empírica; a segunda, superior e autêntica. A correspondência que ele mantém, na época, com Paul Ernst vem esclarecer, do interior, a revolta contra os imperativos e obrigações institucionais (cuja expressão mais flagrante era o serviço militar obrigatório), revolta que impelia o jovem pensador a radicalizar sua distinção entre as normas do “espírito objetivo” (o estado etc.) e as exigências da “alma”, sintetizadas no conceito de “segunda ética”. Esta distinção é importante na medida em que parece antecipar aquela entre “a especificidade do gênero humano em si” (*Gattungsmäßigkeit in sich*) e a “especificidade do gênero humano para si” (*Gattungsmäßigkeit für sich*), que será um dos eixos principais da *Ontologia do ser social*.

Essas *Notas sobre Dostoiévski* mostram que Lukács, sob a pressão de uma realidade trágica, a guerra, procurava febrilmente exemplos na história das religiões, da literatura, das teorias políticas, para ilustrar a distância irredutível que separava as duas éticas. A lógica das instituições (que expressam necessariamente relações de força e um equilíbrio instável entre interesses divergentes) parecia-lhe muito insuficiente diante das exigências irreprimíveis da “alma”, que aspira a uma comunidade transparente dos indivíduos, à complementaridade e à fusão.

A clivagem entre os dois níveis éticos era, para ele, evidente. Escrevia, em 4 de maio de 1915, a Paul Ernst:

Eu não nego, absolutamente que existam homens cujas almas – ao menos em parte – se voltem para a relação com o espírito objetivo e suas criações. Eu somente protesto contra o fato de que estas relações sejam, no essencial, consideradas como normativas, contra o fato de que elas tenham a pretensão de que *cada um* liga a elas o destino de sua alma. (Então considero a forma moderna do serviço militar obrigatório a escravidão mais desprezível que jamais existiu.) (Ernst; Lukács, 1974, p. 73).

Segundo ele, o único padrão para medir o valor das instituições devia ser proveniente das exigências da *Seele*. Em consequência, ele se empenhou em dessacralizar, por todos os meios, o estado e o poder, inclusive a “metafísica de Jeová” que os corrobora:

Precisamos insistir o tempo todo que o que conta, o essencial, é, definitivamente, nós mesmos. Nossa alma, e mesmo suas objetivações eternamente aprioristas, são apenas (segundo uma bela metáfora de Ernst Bloch) papel-moeda, cujo valor depende de sua conversibilidade em ouro (Ernst; Lukács, 1974, p. 66).

Mesmo a filosofia clássica alemã (em particular a de Fichte e a Hegel), na medida em que desembocava na exaltação do estado, inspirava, na época, certa desconfiança ao jovem Lukács:

Certamente o estado é uma potência. Deverá por isto ser reconhecido como existente no sentido utópico da filosofia, isto é, no sentido essencial ativo da verdadeira ética? Não creio. E, a este respeito, espero ser capaz de fazer ouvir meu vigoroso protesto nas partes não estéticas de meu livro sobre Dostoiévski (Ernst; Lukács, 1974, p. 66).

Ele se sentia mais próximo da idéia dostoiévskiana de “comunidade” (*die Gemeinde*) do que da “fraternidade” ocidental e se mostrava sensível à oposição *kierkegaardiana* entre a igreja triunfante e a igreja militante: nesse sentido, ele se interessava pela doutrina das seitas e pelos pensadores heréticos (F. Weigel, Sebastian Franck, Tauler e Mestre Eckhart), lembrando o tempo todo o que os separa da religião institucionalizada e do cristianismo oficial. Essas mesmas preocupações se encontram, *mutatis mutandis*, nas páginas consagradas à religião no último capítulo da *Ontologia do Ser Social*.

Deve-se precisar que, com exclusão do pensamento hegeliano sobre o estado, o jovem Lukács era um admirador do grande filósofo e que, desde o início, a distinção entre o espírito objetivo e o espírito absoluto marcou profundamente a sua própria reflexão. E para apoiar suas teses ele recorria, às vezes, em suas *Notas sobre Dostoiévski*, a conceitos kantianos. Assim, aproximava a *Seele*, o núcleo irradiante da segunda ética, da razão prática, e as categorias da primeira ética (as *Gebilde*, as instituições) principalmente da razão pura. O *mundus noumenon* da *Seele* (do eu inteligível) tinha, aos seus olhos, uma autonomia incorruptível que não se deixava contaminar pela lógica empírica.

Lukács sempre compartilhou da convicção de que o princípio inspirador da obra de arte (que ele chamou uma vez de “ponto arquimediano”) está em conexão com a consciência moral do artista. Ao considerar, na *Teoria do Romance*, a época que encontrou neste gênero sua expressão literária mais adequada uma época de “pecaminosidade consumada” (Fichte), utilizou assumidamente um conceito de conotações éticas para designar o mundo das relações alienantes, o mundo da heterogeneidade entre as almas e as objetivações sociais.

O herói do romance é uma natureza “demoníaca” por excelência, à procura de um equilíbrio perdido. O interesse de Lukács se dirige inevitavelmente para os momentos em que esta crise da substância humana, figurada na imanência estética dos romances, se converte em instantes de lucidez e de elevação moral, fazendo, assim, ressoar a voz da “segunda ética”. Nesses instantes, o mundo das “convenções” e da ordem estabelecida perde a sua base, e os contornos de um mundo novo se desenham, um mundo regido pelos imperativos da alma (como em Tolstói, por exemplo, e sobretudo em Dostoiévski). Nas *Notas sobre Dostoiévski* e na *Teoria do Romance*, ele insiste na significação catártica de cenas como a conversão do príncipe Bolkonski no campo de batalha de Austerlitz ou a metamorfose de Karenina e de Vronski, inclinados sobre o leito de Ana enferma. O mundo da “segunda ética”, o da transparência das almas e da salvação, aparece mesmo como o princípio inspirador das criações de Dante e de Dostoiévski (aos quais ele acrescenta, às vezes, o nome de Cervantes): “*Dostoiévski e Dante: a segunda ética como a priori da configuração épica*” (Lukács, 1985, p. 39). Ao estudar a obra de Karl Vossler sobre *A divina comédia*, Lukács se interessou particularmente pelas páginas que tratam das relações de Dante com o pensamento ético de São Tomás e Agostinho, e pela “estranha psicologia do além” (*merkwürdige Jenseitspsychologie*) de Dante. A literatura e a arte são, assim, incessantemente interrogadas como espelhos privilegiados da vida ética. O destino dos personagens é, também, julgado à luz das categorias éticas. Uma comparação entre Oblomov e Hjalmar Ekdal conduz à idéia de que o personagem de Gontcharov gorou “porque ele possui *somente* a essência”, enquanto o herói de Ibsen está fadado à desgraça “porque ele não tem *nenhuma* essência” (Lukács, 1985, p. 149). Portanto, a importância estética das obras está relacionada com a capacidade de cada autor para atingir uma verdadeira superioridade moral. Mais tarde, na grande *Estética*, Lukács julgará severamente Thomas de Quincey por haver reivindicado o direito de estetizar a vida (inclusive o espetáculo de um incêndio mortífero) e elogiará Diderot por haver estigmatizado, em *O sobrinho de Rameau*, os personagens que se conduzem segundo as normas de um estetismo desenfreado, sinônimo de perversão moral.

A reflexão ética de Lukács em seu período de maturidade, após sua adesão ao marxismo e ao comunismo, mesmo conservando o essencial de seu pensamento de juventude, orientar-se-á para uma nova problemática. Agora são mediações entre o *mundus noumenon* e o *mundus phaenomenon*, entre o mundo dos fins últimos da moral e a lógica impositiva do processo sócio-histórico que atraem a sua atenção. Uma conferência intitulada *A Responsabilidade Social do Filósofo*, difícil de datar e que permaneceu inédita por muito tempo³, nos oferece uma síntese da nova reflexão lukácsiana sobre as questões de ética. Nela o autor procurava encontrar uma saída para o conflito entre os dois termos de uma antinomia famosa: a moral da intenção, que considera como um absoluto o momento, subjetivo por excelência, da *convicção*, independente de qualquer consequência possível, e a moral das *consequências*, que julga o valor de uma ação exclusivamente pelos seus efeitos na prática social. Kant e os existencialistas se tornavam, nesta perspectiva, representantes da primeira tendência; Maquiavel, por certos aspectos de seu pensamento, da segunda. A recusa total oposta à pura “ética das consequências” (*Folgeethik*), que, levada ao extremo, aniquila a própria substância do ato moral – a consciência subjetiva (*das Gewissen*), a intenção e a responsabilidade –, prefigurava uma

2 Após ter sido publicado em húngaro, em dezembro de 1911, o texto sobre “A pobreza de espírito” apareceu em alemão na revista *Neue Blätter*, n. 5-6, 1912, sob o título ‘Von der Armut am Geist, Ein Gespräch und ein Brief’. Por não dispormos do original alemão, recorreremos a uma tradução italiana que figura na compilação acima mencionada. Pelo que sabemos, não existe tradução francesa.

3 Foi publicada pela primeira vez na Itália, por Vittoria Franco, em um pequeno volume intitulado *La responsabilità sociale del filosofo*. Lucca: Maria Pacini Frazzi Editore, 1989, pp. 55-74.

de suas críticas mais clarividentes ao stalinismo. Retomadas e desenvolvidas nas notas que ele preparava com vistas à redação de sua *Ética*, estas críticas denunciavam as práticas stalinianas como uma tentativa de abolir, pela força, os critérios da moralidade e da vida ética, ficando os atos dos indivíduos submetidos a uma codificação jurídica estrita, imposta do alto, e a dimensão da interioridade simplesmente suprimida. Dois dos termos do trinômio direito-moralidade-vida ética desaparecem nessas sociedades repressivas, que fazem a vida social regredir ao estágio da pura regulamentação pela hegenomia do “direito”, amputando-o de sua finalidade, que é a instauração da *Sittlichkeit* (a vida ética).

Já em sua conferência, Lukács observava que, mesmo de uma perspectiva estritamente jurídica, ninguém pode se permitir julgar os atos dos indivíduos somente do ponto de vista das consequências que eles puderam ter, fazendo abstração das “intenções”. Para definir a especificidade do ato ético, é preciso considerar as duas dimensões, a intenção e as consequências, procurando circunscrever seu ponto de equilíbrio. A adesão ao marxismo jamais representou para Lukács qualquer apoio ao “objetivismo”, que oculta a dimensão moral dos atos humanos. Foi, aliás, por escrúpulos de ordem ética que ele hesitou inicialmente em abraçar a causa dos bolcheviques⁴. Os dilemas éticos colocados pela ação revolucionária, tais como foram formulados pelo escritor russo Svinkov Ropscine (autor do atentado cometido, em 1904, contra o ministro czarista do interior) não deixaram de preocupar Lukács ao longo da I Guerra Mundial e da Revolução Russa. Somente em 1919 ele pareceu vislumbrar uma saída. Se, em suas *Notas sobre Dostoiévski*, ele parece censurar Marx por ter sido um “sábio” – e não um profeta – que corria o risco de muito sacrificar à ética das instituições (Lukács, 1989, pp. 125 ss.), no pequeno ensaio de 1919, “Tática e ética” escuta-se o som de outro sino. Agora, a filosofia da história de Marx aparece como o fundamento do reino da ética.

Em um ensaio sobre Marx Weber e Lukács⁵, Daniel Bell defende a idéia de que Weber teria pensado em Lukács ao esboçar, na famosa conferência de 1919, ‘A Política como Vocaçã’, o retrato crítico do representante de uma pura “ética da convicção” (*Gesinnungsethiker*). Segundo Bell, Lukács, neófito revolucionário, teria sido o protótipo do “racionalista’ cosmo-ético” que não pode “suportar a irracionalidade do mundo” (Weber). O grande sociólogo fustiga efetivamente o partidário da ética da convicção, que “faz bruscamente meia-volta para se tornar um profeta milenarista”, prestes a admitir o uso da força (logo, da revolução) a fim de chegar a uma ordem social caracterizada pela “eliminação final de toda violência”, e reprova “a excitação estéril” de tais personagens “românticos”, pouco preocupados com o respeito a uma verdadeira “ética da responsabilidade” (WEBER, 1959, pp. 177, 189 e ss.). É possível que, ao esboçar esse retrato crítico, Max Weber tenha pensado em Lukács, cujo engajamento revolucionário reprovava. Mas isto não justifica a observação de Daniel Bell, que transforma Lukács em um virtuose da ética, prestes a apoiar o mal e o pecado (isto é, a violência e a revolução) a fim de assegurar a redenção da humanidade (Bell, 1983, p. 380), pois se Lukács continuou fiel, em seu período marxista, a uma ética dos fins absolutos, defendendo, como vimos, a irreduzibilidade do momento da *intenção* e da *convicção*, seu esforço principal foi o de mostrar que nenhuma intenção pode se justificar fora de sua capacidade de *objetivação* histórica. A consideração das determinações do processo sócio-histórico, das exigências da reprodução social, era, a seus olhos, a condição necessária para elaborar uma ética. “*Keine Ethik ohne Ontologie* [Não existe ética sem ontologia]”, escrevia ele, à guisa de programa, em suas notas. O que Max Weber considerava, da parte de seu jovem amigo, “meia-volta”, ou descaminho, ou o abandono de exigências éticas fundamentais era, na realidade, em Lukács, um esforço, impossível de subestimar, para integrar o absoluto na realidade, para ancorar a moral na história – um projeto que ele tentará realizar durante toda sua vida.

Lukács recusa aprisionar-se no dilema weberiano: ética da convicção – ética da responsabilidade. Segundo as categorias que utilizará na *Ontologia do ser social*, não se pode dissociar o momento da exteriorização (*die Entäußerung*, a expressão da interioridade) do momento da *objetivação* (*die Vergegenständlichung*, a materialização no tecido social) do ato humano. Uma ética da convicção não pode eludir as exigências da responsabilidade (LUKÁCS, 1986b, p. 370). Lukács refuta, particularmente, a tese de Weber sobre a incompatibilidade entre uma pura moral da convicção, por exemplo a ética do amor, e as injunções da luta política, que necessariamente recorre à violência e à coação.

Max Weber formulara com acuidade os termos do dilema: “...Se a ética a-cósmica do amor nos diz: ‘Não resistas ao mal pela força’, o político, ao contrário, dirá: ‘Deves combater o mal pela força ou serás responsável pelo triunfo dele’” (Weber, 1959, p. 185). Ao radicalizar os termos da antinomia, ele parecia excluir a mediação entre as exigências máximas da ética do amor (a ética do Sermão da Montanha) e as exigências pragmáticas da luta política – o que lhe permitia acrescentar ironicamente: “Aquele que pretende agir segundo a ética do Evangelho deve renunciar a fazer greve – pois a greve é coação – e não lhe resta outra saída que a de se filiar a um ‘sindicato amarelo’”. Essa argumentação visava mostrar que os revolucionários da época eram prisioneiros de contradições

insolúveis, que seu maximalismo ético e político era acompanhado, na prática, de meios reprováveis: “Não constatamos que os ideólogos do bolchevismo e do espartaquismo, precisamente porque recorreram à violência, chegam exatamente aos mesmos resultados que os de qualquer outro ditador militar?” (Weber, 1959, p. 184). Sua conclusão era taxativa: “Na verdade, se existe um problema do qual a ética absoluta não se ocupa, é o problema das consequências!” (WEBER, 1959, p. 186).

Lukács respondeu a Weber em uma página da *Ontologia do Ser Social*. Ele detectou no eminente sociólogo uma identificação ilegítima da política em geral com a *Realpolitik*, o que lhe permitia opor a esta, como única alternativa, a ética abstrata do Sermão da Montanha. Lukács recusou principalmente a identificação da ação revolucionária com a *Realpolitik* (isto é, o pragmatismo a-ético), pois, por seus próprios objetivos (a libertação e a desalienação do homem), ela transcende o pragmatismo e o utilitarismo vulgares e tende, ao contrário, à realização do “gênero humano para si” (*a Gattungsmäßigkeit für sich*). Observou que o próprio Weber havia indicado as consequências “reacionárias” do sectarismo ético, ao falar ironicamente do partidário da ética do amor, que deve logicamente se inscrever em um “sindicato amarelo”. Portanto, a alternativa weberiana – violência e *Realpolitik* ou ética do Sermão da Montanha – estava longe de ter, para Lukács, o valor de uma evidência. Parecia-lhe, ao contrário, uma variante secularizada da antiga ética da religião, que opunha as puras exigências da alma à ação *in politics* (Lukács, 1986, p. 623 ss.). Em consequência, ele defendia a idéia de uma política *totalmente outra*, que não estivesse condenada a ser exercida nos limites do *status quo* social e político: a ação revolucionária não é, por definição, maculada pelos pecados dos quais Weber a acusa; ao contrário, ela transcende, por sua própria natureza, os quadros do “gênero humano em si” (a conservação do *status quo* sociopolítico). Lukács parece atribuir esse “falso dilema” aos preconceitos antirrevolucionários do sociólogo alemão (ele fala de uma “trágica cisão” da personalidade de Weber).

Victor Serge nos deixou um testemunho precioso da atitude de Lukács em face dos primeiros sintomas do stalinismo – expressão da degenerescência do marxismo em *Realpolitik*, onde o cinismo e a ausência de escrúpulos triunfaram sobre os objetivos da revolução. Durante um encontro que tiveram no final dos anos 20, o filósofo declarou a Victor Serge:

Os marxistas sabem /.../ que se pode cometer impunemente muitas pequenas imundícies quando se fazem grandes coisas; o erro de alguns consiste em acreditar que se pode chegar a grandes resultados só praticando pequenas imundícies... (Serge, 1951, p. 204).

A crítica lukacsiana do stalinismo⁶ voltava-se, acima de tudo, contra a violação sistemática da justa relação entre tática e estratégia; o sacrifício dos objetivos fundamentais do socialismo, essencialmente emancipatórios, em proveito das manobras táticas de curto prazo equivalia justamente à transformação da política em *Realpolitik*. Se as mediações entre as ações concretas e os grandes objetivos do socialismo foram abolidas, a relação entre “tática” e “ética” se encontra desfigurada. O desmoronamento dos regimes do Leste confirma a análise premonitória de Lukács e consagra definitivamente o fracasso do stalinismo, esta mistura de presunção apodítica e pragmatismo vulgar.

A reflexão ética do último Lukács gira sem cessar em torno dos problemas do direito, da moralidade e da vida ética, com uma ênfase particular nesta última (*a Sittlichkeit*) como solução de contradições surgidas em outras esferas. Neste ponto, ele segue Hegel de perto, embora expressando, como na juventude, fortes reservas em relação à tese hegeliana do estado como encarnação da vida ética. Entre a universalidade abstrata das normas do direito e as exigências da consciência individual, que são, por natureza, infinitamente diversificadas, Lukács procura circunscrever um campo de mediações. Em sua opinião, o dualismo kantiano da legalidade e da moralidade não parece capaz de resolver o problema, pois se contenta em justapor duas séries de abstrações. As exigências morais do indivíduo, enquanto permanecem isoladas na pura interioridade, sem levar em conta a exterioridade social, não parecem a Lukács menos abstratas do que a generalidade das normas jurídicas, que não podem, por definição, esgotar a infinita variedade dos problemas individuais. Lukács lembra, nas notas que preparou para a sua *Ética*, que a célebre fórmula *Fiat justitia pereat mundus* indica claramente os perigos que a absolutização do direito acarreta: levado ao extremo, o rigor das normas jurídicas se transforma em sinônimo de desumanidade. Ele insiste, por outro lado, no distanciamento que se produziu, ao longo da história, entre as normas jurídicas e as aspirações individuais, o que faz necessária, em última instância, a modificação do direito; a fórmula *summum jus, summa injuria* é a expressão do divórcio entre a ordem jurídica e a consciência moral⁷.

Entre o fetichismo do direito e o moralismo abstrato (cuja encarnação exemplar seria a ética kantiana), Lukács procura uma saída no terreno da ética aristotélica. As páginas da *Estética* consagradas à categoria da *particularidade*,

4 Cf. seu artigo ‘O bolchevismo como Problema Moral’ publicado em 1918, mas escrito em 1917.

5 Publicado em 1981 na *Partisan Review*. Publicado em francês em dois números da revista *Commentaire*, em 1983.

6 Ver, especialmente, seu opúsculo *Socialisme et démocratisation*, redigido em 1968. Edição brasileira: *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2008.

7 Cf. as páginas consagradas ao direito na *Ontologia de l'être social* (pp. 183-203, especialmente p. 193).

principalmente as relacionadas com a particularidade, a mediação e o meio-termo (*Besonderheit, Vermittlung und Mitte*), contém desenvolvimentos importantes nesse sentido. Propondo-se a circunscrever no plano categorial o trinômio direito-moralidade - vida ética, ele situa o direito na esfera da generalidade (*die Allgemeinheit*), a moralidade do lado da singularidade (*Einzelheit*), enquanto a ética ocuparia, nessa disposição, a zona mediana da particularidade (*die Besonderheit*). Estas considerações se inspiram diretamente nas célebres análises de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* sobre o meio-termo como via privilegiada da ação virtuosa, capaz de ultrapassar a dupla escolha negativa dos extremos. A originalidade de Lukács foi haver buscado na *particularidade*, entendida como um campo de mediações (*Feld Von Vermittlungen*) entre a singularidade e a generalidade, a zona de inserção da ação ética. Aristóteles tem razão ao definir a ação virtuosa como uma escolha difícil em um terreno movediço (encontrar a justa medida entre extremos que levam ao erro e ao vício) e Kant se equivoca ao interpretar erroneamente essa descoberta aristotélica. Lukács vê em Aristóteles um “verdadeiro dialético” e “um homem de uma grande sabedoria prática” e o opõe ao dogmatismo da moral kantiana, que julga “puritana” e “doméstica” (*stubenbockerisch*) (Lukács, 1963, p. 219).

Essas considerações permitem compreender o interesse que Lukács atribui à categoria da particularidade⁸. A ação ética ultrapassa, ao mesmo tempo, a norma abstrata do direito e a irredutibilidade das aspirações individuais à norma, pois ela implica, por definição, levar em conta o outro e a sociedade, uma socialização dos impulsos e inclinações pessoais, uma vontade de harmonizar o privado e o espaço público, o indivíduo e a sociedade. A ação ética é um processo de “generalização”, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas; a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social. O campo da particularidade exprime justamente esta zona de mediações onde se inscreve a ação ética.

A distinção entre moralidade e ética (*Sittlichkeit*) apóia-se, evidentemente, nas críticas de Hegel a Kant. De *O jovem Hegel à Ontologia do ser social*, Lukács não deixa de defender a crítica hegeliana da ética de Kant. Questionando o “formalismo” da moral kantiana e o logicismo de seus critérios, Hegel teria aberto a via para a consideração da “sociabilidade” (*Gesellschaftlichkeit*) enquanto fundamento inalienável da vida ética. A análise hegeliana do exemplo do *empréstimo*, que Kant propõe como ilustração das imposições absolutas do dever, tem para Lukács um valor exemplar. Suas reservas para com o rigorismo kantiano não se devem exclusivamente a razões teóricas; ele procurava uma moral mais flexível, adaptada à variedade e, às vezes, à extrema complexidade das situações concretas. Ao defender, contra Kant e Fichte, a realidade incontornável do “conflito dos deveres” (que censurava a ambos por haverem ocultado) (1967b, p. 211 e ss.), Lukács precava-se, no plano mais geral, diante do perigo de “desumanidade” das morais abstratas. Obviamente, era a moral pura da intenção (*reine Gesinnungsethik*) de Kant que estava sendo visada (Lukács, 1963, p. 212), mas também a moral estoíca, sobretudo na forma em que havia sido apropriada por certos escritores e filósofos iluministas (pois, sob outros aspectos, Lukács simpatizava com a ética dos estoícos). A fina análise que ele consagrou em um de seus últimos textos de crítica literária, em 1963, à peça de Lessing, *Minna Von Barnhelm*, ilumina as contradições do estoicismo por intermédio da atitude dos personagens. A defesa da integridade humana, no caso de Tellheim, corre o risco de se tornar desumanidade na medida em que o herói de Lessing permanece atado ao rigorismo de suas convicções. A sabedoria de Minna von Barnhelm, que neutraliza esse rigorismo, é para Lukács a expressão da ética autêntica, a que se dobra às exigências da vida, embora conservando a substância moral da personalidade (Lukács, 1967a, pp. 21-40).

O combate ao sectarismo ético e político faz parte da biografia intelectual de Lukács. Nesse sentido, não é exagerado ver no ensaio consagrado a *Minna Von Barnhelm*, inspirado – parece – na figura exemplar de sua mulher, Gertrud Bortstieber, o eco de uma experiência pessoal, principalmente se o aproximarmos das notas autobiográficas redigidas pelo filósofo nos últimos meses de sua vida. Ali, ele prestava homenagem à memória de sua mulher, que o havia ajudado a corrigir suas inclinações sectárias e a se orientar para uma compreensão mais nuançada dos problemas éticos. Nas notas preparatórias à autobiografia, intituladas *Pensamento Vivido*, estão justapostos um esboço moral de Gertrud Bortstieber e a idéia de uma crítica mais aprofundada da ética abstrata. A fonte humana concreta de uma evolução filosófica encontra-se assim revelada:

G. mistura tolerância e intolerância: grande tolerância humana e, ao mesmo tempo, ódio de tudo o que é baixo. Nova tomada de posição: contra ética do tipo de Kant. Agora, não menos rigor nas alternativas, mas vitória sobre tendências a uma desumanidade dos fundamentos abstratos que isso implicaria...” (Lukács, 1986, p. 226).

A *Ontologia do Ser Social*, a *opus postumum* de Lukács, foi concebida como introdução à *Ética* e, no espírito do

autor, os dois projetos estavam intimamente ligados. Lukács queria romper, de uma vez por todas, com a concepção “naturalista” da sociedade, inclusive a da sociedade como interpretação do marxismo: a visão puramente *determinista* da história, que considera como um absoluto a noção de “lei” e encara os indivíduos como simples agentes da “álgebra da revolução”, e a filosofia da história de tipo teleológico, que transforma cada etapa histórica em um simples momento preparatório da etapa seguinte, até o advento do objetivo final, a identidade sujeito-objeto da sociedade sem classes.

Na verdade, os indivíduos são para Lukács os únicos e verdadeiros sujeitos da história (não existe, nele, nenhum vestígio de “processo sem sujeito”), e a auto-afirmação da personalidade é a pedra angular da vida social. Esta afirmação pode parecer paradoxal se nos lembramos da força com que ele enfatiza, ao longo de toda a sua obra, o peso da *heteronomia* e, mais precisamente, a amplitude dos condicionamentos objetivos no interior dos quais se inscrevem as ações dos indivíduos; ou se também recordarmos seu antiteleologismo fundamental, que o faz se voltar incessantemente para o caráter eminentemente *causal*, e não teleológico, do funcionamento do conjunto social. Mas o paradoxo é só aparente, e compreenderemos a verdadeira posição de Lukács se nos lembrarmos de sua tese central de que o ato teleológico (*die teleologische Setzung*) é o “fenômeno originário” e o *principium movens* da vida social.

As análises consagradas na *Ontologia* à ontogênese e à filogênese do indivíduo sempre se remetem à futura *Ética*. Diferentemente das espécies animais, onde os indivíduos são apenas exemplares *mudos* do gênero ao qual pertencem, o indivíduo humano participaria, por suas ações, do destino de toda a humanidade. Os indivíduos singulares não vivem em um isolamento autárquico, suas ações repercutem sobre as vidas dos demais. Portanto, ao menos potencialmente, elas afetam a sociedade inteira e, no limite, o próprio destino do gênero humano. A tensão perpétua entre os dois pólos da sociabilidade, o gênero humano enquanto síntese e totalização das ações e as aspirações dos indivíduos tomados em sua singularidade, atravessa, segundo Lukács, a história humana.

A distinção entre o gênero humano em si e o gênero humano para si marca o limiar que separa as ações que asseguram a conservação do *status quo* social, e, portanto, sua reprodução (o peso da heteronomia é, aqui, particularmente forte), daquelas que visam a auto-afirmação e o enriquecimento da personalidade, a partir de uma interação convergente dos indivíduos. A personalidade não é nem um epifenômeno do “meio”, um simples produto do determinismo (a tese de Taine), nem uma força autárquica que surgiria e se afirmaria para além do conjunto social (emanação de um *Urerlebnis*, de um vivido originário, segundo a tese de Gundolf). Segundo Lukács, a sociabilidade é consubstancial à natureza dos indivíduos, que agem sempre em um conjunto de situações concretas, objetivando-se e exteriorizando-se ao mesmo tempo.

Ao dissociar, em cada ação do indivíduo, o momento da objetivação e o da exteriorização (ele recuperava deliberadamente o conceito hegeliano da *Entäußerung*), embora sublinhando que são inseparáveis, Lukács se propunha a fazer justiça à força autônoma da interioridade na dialética do ser social. A primazia de um ou outro momento na imanência de cada ato individual era relacionada com as diferentes capacidades do sujeito para assegurar e impor sua autonomia. Portanto, Lukács distinguia as objetivações surgidas sob a pressão dominante das circunstâncias exteriores, quando o indivíduo age, sobretudo, para sua autoconservação (elas pertencem prioritariamente à esfera do gênero humano em si), daquelas onde ele chega a expressar a integralidade de suas aspirações e a exteriorizar verdadeiramente sua personalidade (as grandes ações éticas ou as obras de arte maiores são exemplos privilegiados destas objetivações superiores nas quais se efetiva a aspiração à autodeterminação do gênero humano).

A clivagem entre os dois níveis repõe-se no interior dos sujeitos. Lukács distingue entre os sujeitos que se dobram às exigências da ordem reinante e se adaptam finalmente à lei do *status quo* social (reencontramos aqui a *primeira ética* de seus escritos de juventude). E os sujeitos que recusam a lei da coação e afirmam a autonomia de sua personalidade. É a diferença que separa Nora da senhora Alving (a heroína de *Espectros*, de Ibsen, que expressa o drama da submissão), Electra de Crisotemis ou Antígona de Ismênia. Nos termos da *Ontologia do Ser Social*, o sujeito estaria diante de uma alternativa fundamental: permanecer restrito ao nível da particularidade (*Partikularität*)⁹, condenando-se a ser apenas um agente da reprodução social, ou transgredir este nível rumo à afirmação de sua interioridade autônoma, opondo ao *status quo* social a lei de sua personalidade. A alienação é justamente definida como um estado onde as qualidades e aptidões do indivíduo permanecem fixadas na esfera da *particularidade*, sem chegarem a convergir para a síntese da personalidade autônoma, pois elas funcionam para a reprodução de uma potência social estranha. O estado stalinista, assim como o antigo estado prussiano, são exemplos de potências fundamentalmente alienantes (Lukács, 1986b, p. 527). Em contrapartida, a desalienação (*a nicht-entfremdete Existenz*,

8 Antes da grande *Estética*, Lukács consagrou-lhe um estudo monográfico, *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, publicado em forma de livro em 1957, primeiro em Budapeste e na Itália, em traduções húngara e italiana. Sobre a categoria de particularidade e sua análise lukácsiana, ver nosso texto ‘La pensée du dernier Lukács’, *Critique*, número *Budapeste entre l’Est et l’Ouest*, jun.-jul. 1990, pp. 611-613.

9 *Partikularität* não tem nada a ver com *Besonderheit*, embora se fique obrigado a traduzir os dois termos por uma única e mesma palavra (“particularidade”). Em Lukács, a *Partikularität* possui uma conotação ligeiramente pejorativa, designando o indivíduo curvado sobre sua singularidade, enquanto *Besonderheit* representa justamente a superação da pura singularidade rumo a uma zona de mediação entre o singular e o universal.

a existência não-alienada) implica necessariamente a superação da pura singularidade (a *Partikularität*), a abolição da contradição entre a multiplicidade das qualidades individuais e o ideal da personalidade, a fim de encontrar, através de múltiplas mediações, a convergência desejada entre o “microcosmo” individual e o conjunto social, entre a interioridade do sujeito e a exterioridade das objetivações sociais.

As notas reunidas com vista à *Ética* revelam o grande interesse do último Lukács pelos conceitos da antiga ética que designam justamente a superação do desencontro dos sentimentos e das paixões no sentido de um possível equilíbrio harmonioso da personalidade: a *ataraxia* epicurista, a *sabedoria* dos estoicos, a “genial tese” de Spinoza sobre a superação de uma afeição graças a uma afeição contrária e mais forte, a dialética goethiana do eu etc. Nelas descobre antecipações diretas do conceito da *nicht mehr partikuläre Persönlichkeit*, do indivíduo que deixa de ficar dobrado sobre si mesmo, que se libera da pura particularidade e chega ao efetivo controle dos afetos e paixões e a um domínio sobre as circunstâncias externas.

Como sempre em Lukács, a arte é o terreno privilegiado do qual retira os exemplos para ilustrar suas convicções éticas. O processo de criação artística implica a superação da pura particularidade, rumo a um vivido essencial, e à constituição de um “mundo” onde a interioridade do sujeito chega a se expressar plenamente: os sentidos perdem seus vínculos contingentes, o princípio do *ter* cede lugar ao do ser e a dialética dos sentimentos e das paixões se expande livremente, culminando no efeito catártico final. A catarse é um conceito chave na estética e na ética de Lukács: é a realização do equilíbrio por intermédio de um puro movimento *imane* (pela dialética interna dos afetos e das paixões), sem nenhum apelo à transcendência. A ética de Lukács pretende-se uma ética da pura imanência, eminentemente “terrestre” e “mundana”, para além da alternativa entre existência “criatural” e existência “essencial”. O imenso trabalho teórico do pensador estava destinado a descrever este genuíno trajeto imanente, que conduz à possível convergência entre o “ser para si” do indivíduo e a realidade sintética do gênero humano. Os versos de Goethe que figuram no final da *Estética* também poderiam servir de epígrafe para a *Ética* que Lukács não conseguiu escrever:

Aquele que possui o saber e a arte
Também possui religião.
Quem não possui nenhum dos dois,
Que tenha religião¹⁰.

Referências bibliográficas

- BELL, Daniel. “Premier amour, premier chagrin. À propos de Max Weber et de Georg Lukács”. *Commentaire* n. 22, 1983.
- ERNST, Paul; LUKÁCS, Georg. *Dokumente einer Freundschaft*. Emsdetten: Verlag Lechte, 1974.
- LUKÁCS, Georg. *Die Eigenart des Ästhetischen* v. 1 e 2. Berlin Spandau: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1963.
- _____. “Sulla povertà di spirito”. In: *Scritti* (1907-1918). Bolonha: Capelli Editore, 1981.
- _____. ”Minna von Barnhelm”. Deutsche Lileratur in zwei Jahrhunderten. In: LUKÁCS, Georg. *Werke* v. 7. Berlin Spandau: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1967a.
- _____. *Der junge Hegel*. In: LUKÁCS, Georg. *Werke* v. 8. Berlin Spandau: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1967b. Edição francesa: *Le jeune Hegel* v. 1. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *Dostojewski Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* v. 1. Neuwied: Luchterhand Verlag, 1986a.
- _____. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* v. 2. Neuwied: Luchterhand Verlag, 1986b.
- _____. *Pensée vécue, mémoires parlées*. Paris: L’Arche, 1986. Edição brasileira: *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo de Georg Lukács – entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.

¹⁰ *Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.*

_____. *La responsabilità sociale del filosofo*. Lucca: Maria Pacini Frazzi Editore, 1989.

SERGE, Victor. *Mémoires d’un révolutionnaire* (1901-1941). Paris: Seuil, 1951. Edição brasileira: *Memórias de um revolucionário*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

TERTULIAN, Nicolas. “La pensée du dernier Lukács”. *Critique*, n. *Budapeste entre l’Est et l’Ouest*, jun.–jul. 1990.

WEBER, Max. *Le savant et la politique*. Paris: Plon, 1959. Edição brasileira: *A política como vocação*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.