

A superação dos pilares do marxismo de Friedrich Engels na obra de György Lukács: rumo ao resgate do pensamento de Karl Marx

Vladmir Luís da Silva¹

Resumo: A obra de Friedrich Engels constitui momento ineludível na formação e apresentação do que veio a ser conhecido como marxismo. Nesse sentido, é uma das peças teóricas fundamentais na determinação do modo como a obra de Karl Marx foi recebida. Nosso intuito neste trabalho é mostrar a crítica desse marxismo particular na obra de György Lukács. Entendemos aqui que os esforços do filósofo húngaro constituem uma importante via de acesso ao verdadeiro sentido da obra marxiana.

Palavras-chave: Friedrich Engels; marxismo; dialética; método; ontologia.

The overcoming of the pillars of Friedrich Engels' Marxism in György Lukács' work: towards the rescue of Karl Marx's thought

Abstract: Friedrich Engels' work constitutes an unavoidable moment in the formation and presentation of what came to be known as Marxism. In this sense, it is one of the fundamental theoretical pieces in the determination of the way in which Karl Marx's work was received. Our aim in this work is to show a criticism of this particular Marxism in György Lukács' work. We assume here that the efforts of the Hungarian philosopher constitute an important access way to the true meaning of Marxian work.

Keywords: Friedrich Engels; Marxism; dialectics; method; ontology.

1

A trajetória intelectual de Lukács até chegar ao pensamento de Marx enquanto obra de natureza ontológica é marcada por um diálogo intenso com Engels. Trata-se, a nosso ver, de um ângulo privilegiado para a apreensão do caminho lukacsiano até a compreensão da obra marxiana enquanto pensamento de caráter ontológico. Não pensamos aqui em analisar em detalhe a virada ontológica do pensamento de Lukács ou mesmo seus

¹ Doutor pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Autor de *A "imagem do Brasil" na obra de Carlos Nelson Coutinho: a hipótese da "via prussiana" e da "revolução passiva"* (Novas Edições Acadêmicas, 2015). *E-mail:* vladmirluis@yahoo.com.br.

motivos, mas captar uma faceta que nos parece decisiva nesse processo. Ainda que nem sempre explícita, tal interlocução nos permite visualizar o complexo processo de superação que levou o pensador húngaro a alcançar uma interpretação do pensamento marxiano que julgamos bastante acertada². Trata-se de empreendimento que revela o verdadeiro significado da obra de Marx a partir do exercício da leitura imanente, permitindo assim a superação das velhas e já cristalizadas interpretações de caráter gnósio-epistemológico, isto é, as versões nas quais o pensamento marxiano é tomado primordialmente sob o prisma da teoria do conhecimento ou do método.

Não temos aqui a pretensão de realizar um escrutínio de toda a obra lukacsiana, mas apenas analisar alguns dos momentos nos quais o filósofo húngaro se posiciona em relação aos principais lineamentos engelsianos que dão forma ao marxismo. A escolha pelas ocasiões em que o interlocutor é Engels se dá pela sua importância na definição dos rumos interpretativos e mesmo constitutivos do pensamento de Marx. Trata-se, não custa lembrar, do primeiro e principal marxista, fundador de uma tradição predominante no interior das correntes teóricas e políticas vinculadas ao marxismo.

No desenvolvimento deste trabalho, tocaremos em diversos pontos controversos da história do marxismo, em especial as intrincadas relações entre as obras de Marx e Hegel. Trata-se de um complexo problemático bastante amplo e já discutido por vários autores, em diversos contextos. Nossa pretensão aqui é abordá-lo apenas na medida em que Lukács realiza uma contribuição importante. Também nos absteremos de esmiuçar o debate em torno do papel de Engels na construção do marxismo. Esboçamos um quadro dessa discussão em outra oportunidade (cf. SILVA, 2019, pp. 16-26). Por questões de espaço e inteligibilidade, focaremos no objeto específico constituído pelo diálogo de Lukács com Engels na busca da apreensão do sentido do pensamento de Marx.

² Ao sinalizarmos que a trajetória de Lukács é marcada por mudanças de rumo e escolhermos um de seus momentos para análise, não negamos que exista, em alguma medida, uma unidade estrutural no conjunto de sua obra. Com boa dose de razão, tanto Nicolas Tertulian (1999; 2002) quanto Guido Oldrini (no texto de apresentação ao volume II da edição brasileira da ontologia) insistiram nesta direção. Além de fazer o mesmo, István Mészáros ofereceu um esboço do quadro histórico e político que impulsionou as mudanças que constituem o objeto de nosso trabalho (cf. MÉSZÁROS, 2013). Também não sugerimos aqui que a obra de Lukács possa ser reduzida à conquista de uma posição marxista de natureza ontológica, mas apenas que a evolução que leva a essa última é importante para o resgate da obra marxiana. Nosso recorte tem em vista que o pensamento de Marx foi pervertido em diversos debates e lutas políticas e que o trabalho de Lukács é um ponto alto nas tentativas de explicitar seu sentido originário.

2

A primeira peça da galeria lukacsiana que tomamos para análise é um trabalho protomarxista, a saber, *História e consciência de classe* (1923), conjunto de ensaios nos quais o filósofo húngaro se debatia em busca de instrumental teórico propriamente marxista, mas ainda se via preso nas tramas da filosofia hegeliana³. Desde as páginas do prólogo, somos informados acerca do impulso que anima a empreitada do autor, a saber, captar o verdadeiro e único método para a compreensão e transformação da realidade. Mesmo quando analisa aspectos do pensamento de Rosa Luxemburgo e de Lênin, Lukács é insistente na afirmação de que o momento mais importante é a apreensão do momento metodológico: “trata-se /.../ – e essa é a convicção fundamental destas páginas –, de *compreender corretamente* a essência do método de Marx e de aplicá-lo corretamente, sem nunca ‘corrigi-lo’ em qualquer sentido que seja” (LUKÁCS, 2003, p. 53).

É também no prólogo que Lukács nos diz que suas rugas com Engels só ocorrem em nome de uma defesa do marxismo ortodoxo, isto é, quer a “explicação da doutrina de Marx *no sentido de Marx*.” A fixação do autor em relação ao âmbito propriamente epistemológico “é determinada, antes de mais nada, pela convicção de que a doutrina e o método de Marx trazem, *enfim*, o método correto para o conhecimento da sociedade e da história”. O núcleo da metodologia almejada é a dialética. No tocante aos serviços prestados pela *Lógica* de Hegel ao tratamento marxiano da economia política, o filósofo húngaro os interpreta não no sentido das relações filológicas entre os dois mestres alemães. Para Lukács, “não se trata das ideias de Marx sobre a importância da dialética hegeliana para o seu próprio método, mas do que esse método significa de fato para o marxismo”. Em seu entender, a referência marxiana a um “flerte” com “o modo de expressão” hegeliano em *O capital* “induziu frequentemente a considerar a dialética em Marx como um acréscimo estilístico superficial que, no interesse do caráter científico, deveria ser eliminado do método do materialismo histórico do modo mais enérgico possível” (LUKÁCS, 2003, pp. 54-6). Assim, o autor húngaro entende como tarefa fundamental resgatar o que “há de *metodologicamente fecundo*” no pensamento de Hegel, distinguindo-o cautelosamente do resto de seu sistema. Observe-se, de passagem, que essa distinção entre método revolucionário e sistema conservador em Hegel já era uma proposta feita por Engels.

A ideia nuclear do pensamento lukacsiano no período de *História e consciência de classe* é a da identidade de sujeito e objeto na figura do proletariado revolucionário. Tal seria a chave para a unificação de teoria e prática no processo da revolução. Sendo a dialética materialista revolucionária, trata-se “de investigar, tanto na teoria como na maneira como

³ Tendo em mente o vivo interesse de muitos autores importantes e leitores em geral por *História e consciência de classe*, é necessário dizer que, ao qualificá-la como obra “protomarxista”, não pretendemos negar os seus méritos, mas apenas sinalizar seu lugar na evolução do pensamento de Lukács. Fazemos isso a partir das próprias críticas feitas pelo filósofo ao livro de 1923, muitas delas reproduzidas no decorrer deste artigo.

ela penetra nas massas,” os “momentos” e “determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução”. Apenas uma dada forma de relação entre a consciência e a realidade possibilitaria a união entre a teoria e a práxis. A esse respeito, Lukács escreve:

a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo /.../. Somente quando a função histórica da teoria consistir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata da sua autoafirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir, de modo *imediate e adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível (LUKÁCS, 2003, pp. 65-6).

Ao contrário das demais classes sociais, o proletariado é capaz de alcançar o ponto de vista que lhe permite a compreensão da sociedade capitalista enquanto totalidade, superando o nível do imediato. Isto é, a dialética materialista, enquanto consciência de classe do proletariado, lhe permite compreender a si mesmo e, portanto, a totalidade da sociedade, limpando o terreno para a revolução. Desse modo, a teoria marxista se vincula de modo necessário ao processo de revolução, como sua condição prévia. O esclarecimento desta função da teoria ajuda a entender o método dialético. E aqui Lukács já lança uma leve censura contra Engels. Esse último negligenciou justamente a questão das interações entre sujeito e objeto. De fato, Engels descreve o método dialético enquanto oposto à metafísica, isto é, como procedimento no qual a rigidez dos conceitos é dissolvida e a passagem de uma determinação a outra é fluida. Aqui, conseqüentemente, a ação recíproca ocupa o lugar da causalidade rígida e unilateral da metafísica. Não obstante, Lukács vê problemas na descrição engelsiana:

Mas o aspecto mais geral dessa ação recíproca, *a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história*, não chega a ser mencionado, e muito menos colocado no centro (como deveria sê-lo) das considerações metodológicas. Ora, privado dessa determinação, o método dialético (malgrado a manutenção, puramente aparente, é verdade, dos conceitos “fluidos”) deixa de ser um método revolucionário. (LUKÁCS, 2003, p. 67)

Desse modo, ao ignorar a dialética de sujeito e objeto, Engels não capta a principal diferença entre os estudos guiados pela metafísica e pelo método dialético, a saber, que no primeiro há a prevalência de uma perspectiva contemplativa e no segundo o problema central é a transformação da realidade.

No entender de Lukács, outra falta cometida por Engels foi a de ter estendido indevidamente o método dialético ao conhecimento do âmbito da natureza. Contra essa postura, que é também a de Hegel, o filósofo húngaro considera importante a restrição de tal procedimento à realidade histórico-

social. Em sua visão, explicitada de modo bastante breve, “as determinações decisivas da dialética (interação entre sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, modificação histórica do substrato das categorias como fundamento de sua modificação no pensamento etc.) não estão presentes no conhecimento da natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 69). Como bem o observa Tertulian no posfácio ao texto *Reboquismo e dialética*, de Lukács, à época de *História e consciência de classe* esse autor esposava um “sociocentrismo” acentuado, que absolutizava a *mediação social* da consciência e, sobretudo, sua vocação transformadora”. Conseqüentemente, a recusa de uma dialética na natureza ou a afirmação de que essa esfera constitui uma “categoria social” não emerge tanto como “desconfiança em relação à autonomia ontológica da natureza”, mas sim enquanto “significativa resistência à ideia de uma relação direta, não afetada pela mediação social, do sujeito cognitivo para com a natureza” (TERTULIAN, 2015, p. 135).

A insistência de Lukács na importância da mediação social da consciência nos diversos processos o leva a formular uma crítica mais densa contra a teorização empreendida por Engels. Esse é criticado por suas considerações em torno da noção kantiana de “coisa em si”. De acordo com Engels, a práxis é capaz de converter qualquer coisa “em si” em coisa “para nós”, no sentido de que a atitude própria da indústria e da experimentação promove a reprodução humana de processos da natureza a partir das condições próprias dessa e também a sua submissão aos intuítos humanos. Por esse meio, poderíamos provar a correção de nossa concepção acerca de um fenômeno natural qualquer. Como exemplo, é arrolado aqui o caso da produção industrial da alizarina. De saída, Lukács afirma que é inapropriado contrapor, no sentido da filosofia hegeliana, as noções de em si e para nós, pois o velho filósofo alemão tomava ambas como equivalentes, residindo seu contraponto preferencialmente na ideia de um objeto “para si”:

Se alguma coisa é dada simplesmente “em si” isso significa para Hegel que é dada somente “para nós”. O contrário do “para nós ou em si” é, antes, o “para si”, essa espécie de posição em que o ser-pensado do objeto significa, ao mesmo tempo, a consciência que o objeto tem de si mesmo. (LUKÁCS, 2003, p. 278)

Na mesma direção, também é refutado o posicionamento engelsiano referente ao suposto limite cognitivo estabelecido por Kant. Na versão de Engels, Kant toma a coisa em si como barreira intransponível do conhecimento. De acordo com Lukács, o filósofo de Königsberg, “que partia metodicamente da ciência da natureza mais avançada da época, a astronomia de Newton, e moldara sua teoria do conhecimento justamente à medida desta e de suas possibilidades de progresso, admite, portanto, necessariamente a *possibilidade ilimitada de alargamento* desse método” (LUKÁCS, 2003, p. 278). A crítica kantiana tinha em vista, na verdade, uma especificação: nosso conhecimento refere-se aos fenômenos e não às coisas em si mesmas. Trata-se, assim, de “barreiras estruturais” do conhecimento que podemos adquirir.

A principal reprimenda de Lukács se dá, no entanto, pelo fato de Engels “designar como práxis – no sentido da filosofia dialética – a atitude própria da indústria e do experimento”. Para Lukács, “o experimento é justamente o comportamento contemplativo em sua forma mais pura”.

Denuncia-se aqui a natureza da atividade da observação científica, isto é, a redução do substrato material analisado a um “produto’ puramente racional”. Essa observação afasta os aspectos perturbadores e irracionais em prol da visualização o mais pura possível das leis visadas. Quanto à indústria, Lukács aponta a falta de consciência de seus agentes como fator decisivo. Como já observamos anteriormente, no esquema lukacsiano apenas o proletariado é capaz de superar a imediaticidade da sociedade reificada e alcançar a totalidade. Essa ausência de consciência dos setores dirigentes permite a prevalência de uma lei natural na sociedade capitalista. Assim, o filósofo húngaro conclui ser visível “no espírito do marxismo /.../, que a ‘indústria’, isto é, o capitalista como portador do progresso econômico, técnico etc., não age, mas sofre a ação, e que sua ‘atividade’ se esgota na observação e no cálculo exato do efeito objetivo das leis sociais naturais” (LUKÁCS, 2003, pp. 279-80). Essa desvalorização das formas mais básicas de ação sobre a natureza enquanto atividades meramente contemplativas por parte de Lukács deriva de sua compreensão de práxis, a saber, a ação emancipadora do proletariado revolucionário. Nos termos de Tertulian,

tentado mais fortemente a identificar a práxis com a práxis social revolucionária, ele tratava com certo distanciamento as formas mais elementares e mais modestas da práxis, chegando até a negar à experimentação e à indústria, exemplos utilizados por Engels, o caráter de práxis (TERTULIAN, 2015, p. 132).

Poucos anos depois da publicação de *História e consciência de classe*, Lukács resolveu responder a alguns de seus críticos, nomeadamente Abram Deborin e László Rudas. Composto provavelmente entre 1925 e 1926, o texto *Reboquismo e dialética* só veio à luz em meados da década de 1990. Nele, Lukács realiza a defesa dos principais momentos do livro de 1923 e retorna a alguns pontos de sua crítica a Engels. O filósofo húngaro parece ter voltado atrás ao menos em uma de suas reservas quanto aos posicionamentos engelsianos, a saber, a recusa da tese da dialética da natureza. De fato, Lukács parece ter relativizado essa negação. O autor nega que a dialética seja produto do desenvolvimento histórico-econômico da humanidade ou algo de caráter meramente subjetivo. Contundente, afirma:

Obviamente, a sociedade surgiu *a partir da natureza*. Obviamente, a natureza e suas leis já existiam *antes* da sociedade (portanto, antes dos seres humanos). Obviamente, *seria* impossível que a dialética se tornasse efetiva como *princípio objetivo de desenvolvimento* da sociedade se não estivesse ativa, se *não existisse objetivamente* já como princípio de desenvolvimento da natureza anterior à sociedade. (LUKÁCS, 2015, p. 91)

Apesar da relativização em causa, Lukács mantém-se firme na convicção, a nosso ver correta, de que a preexistência de uma dialética na natureza não impede que o desenvolvimento histórico faça surgir novas formas objetivas de movimento, novos fatores dialéticos. Ao mesmo tempo, enfatiza que o conhecimento do desenvolvimento da dialética natural só é possível com a mediação das “novas formas socialmente dialéticas”.

É, não obstante, no âmbito da manutenção de posições que Lukács gasta a maior parte de sua energia. É no interior desse esforço que temos a

reafirmação de certas críticas a Engels, inclusive com uma argumentação mais detalhada em relação ao livro de 1923. Novamente, a preocupação de Lukács é com o contexto no qual se torna possível a emergência de um conhecimento dialético:

do fato de que o próprio processo objetivamente real é dialético, de que a gênese e a vinculação reais dos conhecimentos que corretamente o refletem são igualmente dialéticas, nem de longe decorre que todo conhecimento sempre tenha de surgir *na forma de conhecimento do método dialético*. /.../ Depende da estrutura econômica da sociedade e da situação de classe nela assumida pelo cognoscente se e em que medida um contexto objetivamente dialético assumirá a forma dialética, se em que medida os homens *poderão* tomar consciência do caráter dialético do contexto em questão (LUKÁCS, 2015, pp. 97-8).

A preocupação de Lukács diante de seus adversários é com as interações de sujeito e objeto, a unidade de teoria e prática, isto é, quer enfatizar a gênese não só científica do método dialético, mas também seu contexto histórico-social. Esse é o espírito que anima a retomada da polêmica contraposição entre as noções de “em si” e “para nós”, de um lado, e “para si”, de outro. Para Lukács, os conhecimentos sobre a natureza se dão na forma do correlato “em si – para nós”, ao passo que aqueles referentes à história baseiam-se no fato de que a própria matéria impele à forma do “ser para si”. Consequentemente, as formas de ação que tem por objeto direto a natureza (experimento e indústria) são consideradas inferiores à práxis atinente à transformação social. Daí o autor explicar que nunca negou que o experimento e a indústria convertem a coisa em si em coisa para nós, mas apenas que tal transformação não refutava as extravagâncias kantianas.

Para Lukács, a refutação oferecida por Engels só seria eficaz caso o agnosticismo de Kant se referisse à “incognoscibilidade pura e simples do mundo exterior” ou ao “caráter de aparência subjetivo do conhecimento”. No entanto, na filosofia kantiana afirma-se categoricamente a cognoscibilidade do campo dos fenômenos objetivos, cujo estatuto jamais pode ser reduzido ao da simples aparência. Lukács também afirma que é possível ser um agnóstico no âmbito filosófico sem levar o agnosticismo em conta no comportamento prático, no caso, produzir a alizarina. Assim, é necessário refutar Kant no campo da filosofia. E Engels de fato enveredou por este caminho ao recorrer à crítica Hegeliana à noção de coisa em si: “se conhecerdes todas as propriedades de uma coisa, conhecereis a própria coisa; nesse caso, nada resta além do fato de que a referida coisa existe fora de nós” (HEGEL *apud* LUKÁCS, 2015, p. 112). O pressuposto da posição de Hegel era a fluidificação dialética das interações entre sujeito e objeto, em oposição à sua apreensão metafísica em Kant. Para Lukács, “Hegel rejeita acima de tudo a representação de que as propriedades da coisa seriam algo meramente subjetivo”. Além de evidenciar o caráter contraditório do entendimento de Kant por meio da afirmação do devir como momento preponderante, Hegel também comprova “que esse entendimento constitui uma estrutura do conhecimento que necessariamente surgiria em determinado estágio da apreensão humana do mundo” (LUKÁCS, 2015, p. 113). Isto é, a crítica hegeliana possui caráter não apenas dialético, mas também genético.

Não obstante, Lukács aponta uma limitação grave no empreendimento hegeliano, a saber, seu caráter meramente lógico. Isto é, não há em Hegel “uma gênese *concreta* dessa filosofia, não existe uma gênese *histórica*”. No entender de Lukács, apenas o materialismo histórico seria capaz de oferecer a concretização histórica das conquistas hegelianas e de “provar que a concepção de realidade de Kant não é só uma postura possível diante da realidade, mas a consequência concreta de uma situação de classe concreta”. Desse modo, a refutação filosófica assume a forma da tomada de consciência de si por parte do proletariado, ou seja, a aclaração da dialética do “fenômeno” de que fala Kant “constitui um produto da transformação do ser social, à qual tanto o experimento quanto a indústria devem sua existência, que se torna consciente na consciência de classe do proletariado – igualmente um produto desse desenvolvimento – na forma do para si”. Assim, o experimento só pode valer como exemplo de refutação da coisa em si para aqueles que, como Engels, já estão cientes dessa refutação no materialismo histórico. Se não for adepto desse último, nem mesmo o experimentador é capaz de chegar ao conhecimento correto, pois “o experimento em que a coisa em si se converte em coisa para nós só é dialético em si; para revelar seu *caráter dialético para nós*, é preciso que um elemento novo seja acrescido: justamente o materialismo histórico” (LUKÁCS, 2015, pp. 113-4). Para o filósofo húngaro, a limitação do experimento ao âmbito do imediato é ainda mais flagrante quando tal categoria é aplicada ao estudo da sociedade e da história. Nessas áreas, o experimento perde o rigor típico de seu emprego nas ciências naturais e tem aguçado o seu caráter contemplativo.

Na defesa de suas posições, Lukács lembra que para Marx a refutação filosófica das extravagâncias filosóficas ocorre apenas por meio da “práxis transformadora”. A questão que passa a norteá-lo, então, é a de saber se o experimento pode constituir uma práxis desse tipo. Sua resposta dá conta de que o filósofo alemão não veria a atividade observadora de um trabalhador como “atividade crítico-prática” exatamente pelo fato de a solução dos mistérios filosóficos só ocorrer “na prática humana e *na compreensão* dessa prática” (MARX *apud* LUKÁCS, 2015, p. 118). O destaque para a compreensão é de Lukács, que a vê somente “no conhecimento da totalidade do processo histórico-social, ou seja, no materialismo histórico”. Assim, o acento da argumentação lukacsiana está mesmo no tornar-se consciente do trabalhador, na apreensão do contexto global de sua atuação. As atividades do experimentador e do trabalhador industrial se dão em processos dialéticos objetivos. Contudo, são processos dialéticos apenas em si, carentes da categoria “superior” do “para si”, o materialismo histórico enquanto consciência de classe do proletariado. Quanto aos que comandam a indústria capitalista, isto é, proprietários de capital, engenheiros, capitães etc., Lukács observa que estão presos ao momento imediato, ao agnosticismo, haja vista sua impossibilidade de ascender à compreensão da totalidade com o desenvolvimento do capitalismo. São objetos desse processo, não seus sujeitos.

Ao final de seu escrito, Lukács dá a entender que sua crítica à exposição de Engels não ocorre por uma discordância de princípios. Diferentemente do que havia feito em sua juventude, o velho Engels elaborou

uma exposição que não continha todos os passos necessários para o domínio do método dialético. Como tinha claro para si o caminho percorrido, considerou-o óbvio demais para uma explicação detalhada. Nos termos do filósofo húngaro, “*para* Engels, essa omissão, em algumas passagens, das mediações que lhe foram possibilitadas por seu conhecimento dialético e que objetivamente fazem parte desse conhecimento, constitui um episódio” (LUKÁCS, 2015, p. 126). Trata-se, portanto, de um lapso, o qual só justificou a reprimenda lukacsiana em função de sua ampliação e sistematização posteriores.

Deve-se observar nos textos de *História e consciência de classe* e de sua defesa, além do espírito hegeliano que anima toda a crítica e que o próprio autor denunciaria em 1967, o fato de que, embora Lukács desfira pesados ataques a aspectos decisivos do empreendimento engelsiano de interpretar o pensamento de Marx, realiza-os na esfera gnósio-epistemológica. Isto é, embora Lukács se contraponha abertamente a Engels, o faz exatamente no campo em que esse último colocou o máximo de seus esforços em relação à interpretação do pensamento marxiano. Se restar alguma dúvida quanto a isso, basta lembrar as palavras com as quais Lukács descrevia a essência do marxismo:

O marxismo ortodoxo não significa /.../ um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou “aperfeiçoá-lo” conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (LUKÁCS, 2003, p. 64)

Assim, temos em Lukács uma exaltação do método como a essência do marxismo ortodoxo, um momento totalmente descarnado em relação aos múltiplos elementos da realidade socioeconômica. Além disso, é necessário atinar para a origem do método dialético. Trata-se, como não poderia deixar de ser, de uma herança hegeliana, tal como fora estabelecido por Engels em sua recensão de 1859 ao livro *Contribuição à crítica da economia política*, de Marx. Lukács é explícito na afirmação da origem do método adotado por Marx:

A categoria da totalidade, o domínio universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. /.../ Somente com Marx a dialética hegeliana tornou-se, segundo a expressão de Herzen, uma “álgebra da revolução”. (LUKÁCS, 2003, pp. 105-6)

De fato, Lukács toma o método dialético de Marx como herança de Hegel. Vê no “materialismo histórico” de Marx “a dialética posta sobre seus próprios pés” (LUKÁCS, 2015, p. 113).

Esse entendimento é desenvolvido em um texto de meados da década de 1950, *Introdução a uma estética marxista*. Dedicado ao problema geral da

categoria da particularidade na estética, Lukács destinou especial atenção às formulações filosóficas dessa questão em diversos filósofos, especialmente Kant, Schelling, Hegel e autores da tradição clássica do marxismo. Nos múltiplos esforços desses pensadores, Lukács vê afirmar-se, paulatinamente, uma reflexão cada vez mais consistente acerca da dialética das relações entre as categorias da universalidade, da particularidade e da singularidade. Independentemente dos muitos méritos do texto em questão, Lukács toma como suposto (não provado) que o pensamento próprio de Marx parte de uma lógica, elaborada a partir da assimilação da lógica hegeliana. Nesse sentido, afirma que:

No exílio londrino, quando escrevia a primeira versão do *Capital* e redigia a *Contribuição à crítica da economia política*, Marx se ocupou com renovada intensidade da lógica de Hegel; em 1858, nasce o projeto de elaborar concisamente, em um breve escrito, aquilo que havia de racional na obra de Hegel. (LUKÁCS, 1968, p. 74)

A lacuna observada leva Lukács a lamentar que, “infelizmente, não possuímos a lógica projetada por Marx; não podemos saber, portanto, com segurança, qual seria a sua atitude em face da estrutura da lógica de Hegel, que, como é sabido, se baseia sobre esta dialética de singular, particular e universal”. No mesmo sentido, lastima o fato de que tenha “sido impossível a Marx realizar o plano de extrair o núcleo racional da lógica de Hegel. Aquilo que presentemente estamos sublinhando, captando-o passo a passo em suas obras econômicas, estaria em nossa frente com inequívoca clareza” (LUKÁCS, 1968, pp. 95; 100). Assim, apesar de não possuir o material próprio à comprovação da existência de uma lógica hegeliana em Marx, Lukács julga ver indícios favoráveis nas análises econômicas desse último⁴.

Na argumentação de Lukács, as evidências da presença de uma lógica de inspiração hegeliana em Marx são constituídas, inicialmente, por alusões a estudos e planos de trabalho. Para o filósofo húngaro, é evidente pelos manuscritos de *Contribuição à crítica da economia política* que Marx se ocupava com a questão da dialética das categorias de singularidade, particularidade e universalidade enquanto problema que “diz respeito à estrutura lógica da totalidade da obra”. Nesse sentido, “na introdução, aflora o projeto de tratar a relação de produção, de distribuição, etc., segundo o modelo da lógica de Hegel. É verdade que esta ideia é rechaçada: ‘Ora, esta é certamente uma conexão, mas superficial’, diz Marx” (LUKÁCS, 1968, p. 95). Não satisfeito, Lukács aduz mais uma ideia não levada a efeito por Marx:

No curso de elaborações posteriores, surge todavia um esboço, que ordena as várias espécies e tendências de desenvolvimento do capital como representação de universalidade, particularidade e singularidade. É isto de dois modos: não somente a divisão fundamental parte de suas relações, como também esta tríade se repete no interior de cada rubrica. (LUKÁCS, 1968, pp. 95-6)

⁴ Não pretendemos aqui uma avaliação do conjunto dos posicionamentos de Lukács acerca do problema da relação entre lógica e pensamento marxiano. Uma discussão exaustiva dos méritos e limites do tratamento dessa questão nos escritos lukacsianos pré-ontologia encontra-se na obra de J. Chasin (cf. 2009, pp. 139-219).

O filósofo húngaro defende ainda que em vários momentos de *O capital* pipocam trechos eivados pela dialética das categorias de universalidade, particularidade e singularidade, tal como o seguinte:

Se considerarmos o *trabalho tomado em si mesmo*, podemos designar a divisão da produção social em seus grandes gêneros, agricultura, indústria, etc., como *divisão do trabalho em geral*; a divisão destas classes de produção em espécies e subespécies, como *divisão do trabalho em particular*; e, finalmente, a divisão do trabalho dentro de uma oficina como *divisão do trabalho em detalhe*. (MARX *apud* LUKÁCS, 1968, p. 96)

É, não obstante, na dedução da forma valor que Lukács vê a evidência decisiva da presença da referida dialética na crítica econômica de Marx. Os diversos passos dessa dedução corresponderiam aos momentos da singularidade, da particularidade e da universalidade. Nesse sentido, “em Marx, a primeira etapa é ‘a forma de valor simples, singular, ou seja, acidental’”. O filósofo húngaro destaca aqui que a singularidade é colocada ao lado da casualidade, movimento que confere concretude ao problema das relações recíprocas das categorias. Lukács é contundente na afirmação da natureza histórica da concretização aqui realizada. Em seus termos, “simplicidade, singularidade e – conjuntamente a elas – casualidade da forma do valor caracterizam sua gênese histórica, o tipo e a estrutura do estágio inicial. Por isso, toda palavra deve ser rigorosamente entendida em seu significado histórico”. Nessa passagem, o autor húngaro cita Hegel como uma espécie de arrimo da suposta concepção de Marx. Para o filósofo idealista, “o novo se apresenta na história primeiro sob uma forma abstratamente simples e só gradualmente se realiza sob uma forma explicitada no curso do desenvolvimento histórico”. Frise-se, Lukács toma aqui a descrição inicial da forma valor como expressão de um “grau não desenvolvido do intercâmbio econômico”, em que a casualidade “designa o caráter imediato, socialmente não desenvolvido, dos atos de troca nesta etapa” (LUKÁCS, 1968, pp. 96-7).

Focado em uma suposta dimensão histórica da exposição de Marx, o filósofo húngaro prossegue: “os caminhos do pensamento para o conhecimento são reflexos do processo de desenvolvimento objetivo (no caso concreto: da economia). Por isso, o próximo grau da dedução é o da forma total, ou explicitada, do valor” (LUKÁCS, 1968, p. 98). Tem-se aqui a afirmação do momento da particularidade, historicamente posterior ao da singularidade. Trata-se do passo analítico no qual Marx observa que “a *forma natural determinada* de cada uma destas mercadorias é uma *forma particular de equivalência* ao lado de muitas outras”. Tal apontamento vale também para o trabalho que produz as mercadorias: “os *múltiplos gêneros de trabalho determinado, concreto, útil*, contidos nos diferentes grupos de mercadorias contam tanto como outras formas particulares de realização ou de manifestação de *trabalho humano como tal*” (MARX *apud* LUKÁCS, 1968, p. 98).

Não obstante, há na etapa de desenvolvimento referente à particularidade uma “má-infinitude”, isto é, os diversos tipos de mercadoria e de trabalho figuram ao lado uns dos outros, sem que um deles seja

apresentado como equivalente geral. A superação dessa limitação se dá no momento da universalidade, com a apresentação da forma universal do valor. Novamente, temos um processo histórico:

esta extrema generalização, esta elevação da forma do valor ao grau da autêntica universalidade, não é um produto do pensamento econômico: este não é senão o reflexo daquilo que ocorreu realmente no curso do desenvolvimento histórico da economia (LUKÁCS, 1968, p. 99).

Assim, após ter seguido os passos da dedução da forma valor em Marx, Lukács julga não ter mais obstáculos para sentenciar: “vemos como a explicitação da forma do valor, devida ao desenvolvimento econômico real, eleva-se – na realidade objetiva – da singularidade à universalidade através da particularidade” (LUKÁCS, 1968, p. 99).

Nesse ponto, devemos tecer algumas considerações críticas. Em primeiro lugar, como bem o observou J. Chasin, temos nos referidos posicionamentos de Lukács uma “*certeza incerta*” quanto à existência de uma lógica de extração hegeliana em Marx. Isto é, ao falar alternadamente de uma ausência de manifestação explícita, de esboços descartados e de fragmentos dialéticos como evidência do vínculo em questão, Lukács permite que visualizemos que se trata de uma tese assumida sem arrimos apropriados na obra marxiana⁵. Nesse sentido, cumpre assinalar que as manifestações de Marx acerca da dialética hegeliana não vão no sentido defendido por Lukács. Na carta a que Lukács se refere como evidência da existência de um projeto de lógica em Marx, tem-se, na verdade, o seguinte:

No *método* de tratamento, o fato de ter por mero acidente voltado a folhear a *Lógica* de Hegel me prestou um grande serviço. /.../ Se alguma vez tornar a haver tempo para esse tipo de trabalho, gostaria muito de tornar acessível à inteligência humana comum, em dois ou três cadernos de impressão (algo entre 30 e 50 páginas), o que é *racional* no método que Hegel descobriu, mas que ao mesmo tempo envolveu em misticismo /.../. (MARX *apud* CHASIN, 2009, pp. 179-80)

De saída, cumpre observar que não há nessa carta enviada a Engels (16 jan. 1858) nada tão pretensioso quanto um projeto conciso de escrutínio da lógica ou uma afirmação de uma dívida geral com Hegel, mas sim o apontamento de que no método de tratamento Marx se valeu de aspectos da lógica hegeliana. Da leitura da mesma carta, é possível depreender que o “núcleo racional” aí aludido refere-se, antes de tudo, às “formas gerais de movimento” da dialética, isto é, as relações de universalidade, particularidade e singularidade. No mesmo sentido, o revolucionário alemão diz no posfácio à segunda edição de sua obra máxima: “em *O capital*, sobre a teoria do valor, andei coqueteando [*kokettierte*] aqui e acolá com os seus [Hegel] modos

⁵ Em outro texto da mesma época, Lukács buscava apoio em Lênin para afirmar a presença de elementos lógicos de extração hegeliana na obra de Marx: “embora Marx não nos tenha deixado nenhuma *Lógica* (com letra maiúscula), deixou-nos a lógica de *O capital*. /.../ Em *O capital*, foram aplicadas a uma única ciência a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento /.../ do materialismo, que recolheu de Hegel o que nele havia de precioso e o desenvolveu ulteriormente” (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 2007, p. 181).

peculiares de expressão [*Ausdrucksweise*].” No mesmo posfácio, Marx diz ser “necessário distinguir o método de exposição formal do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima”. Atento à sequência e importância relativa dos dois procedimentos, o filósofo sentencia: “só depois de concluído esse trabalho [de pesquisa] é que se pode expor adequadamente o movimento real” (MARX *apud* CHASIN, 2009, pp. 180-1)⁶.

Em segundo lugar, deve-se observar que, justamente por estar desatento à distinção marxiana entre os procedimentos investigativo e expositivo, Lukács tende a confundi-los na análise da dedução da forma valor. O resultado é a suposição de que singularidade, particularidade e universalidade correspondem a etapas do processo histórico, seguidas rigorosamente na exposição de Marx. Isto é, Lukács defende que na crítica marxiana as formas simples, explicitada e universal do valor equivalem não a etapas *expositivas*, mas sim ao próprio decurso da história efetiva, ou, nos termos contundentes de Chasin, “a indistinção lukacsiana entre processo expositivo e processo analítico de realidade acaba por conduzir à surpreendente conclusão de que a processualidade global da realidade econômica é silogística” (CHASIN, 2009, p. 184).

Torna-se visível que o entendimento exposto até aqui não é obra exclusiva de Lukács quando esse cita favoravelmente a seguinte posição de Lênin: “não se pode compreender perfeitamente o *Capital* de Marx, notadamente o primeiro capítulo, se não se estudou a fundo e se não se compreendeu *toda* a lógica de Hegel. Por isso, meio século depois, nenhum marxista compreendeu Marx” (LÊNIN *apud* LUKÁCS, 1968, p. 99). Para Lukács, Lênin estava correto ao enfatizar o aspecto que Marx utilizou da herança hegeliana, ou seja, a doutrina do silogismo.

Na falta de um posicionamento detalhado de Marx sobre a lógica de Hegel, Lukács recorre à recensão de Engels ao livro *Contribuição à crítica da economia política*, de Marx. O filósofo húngaro julga encontrar aí uma justa e sintética apreciação acerca das relações entre método lógico e história. Nesta que é a primeira peça na qual temos o esboço dos contornos definidores do modo como o pensamento marxiano seria interpretado posteriormente, Engels defende que o escrito marxiano de 1859 constituía um resultado dos estudos necessários ao desenvolvimento da “concepção materialista da história”. Do material lógico ao qual a crítica marxiana poderia se ligar, o trabalho de Hegel oferecia a vantagem de seu sentido histórico: “tanto abstrato e idealista na forma, tanto mais o desenvolvimento de seu pensamento ia sempre paralelo com o desenvolvimento da história mundial, e a última deve de fato ser apenas a prova do primeiro”. Engels destaca a capacidade de Marx como sendo o único apto a

⁶ Quanto à práxis investigativa propriamente dita, Marx é tão contundente na afirmação de sua diferença em relação a Hegel que nos limitamos aqui a uma citação: “meu método dialético, por sua fundamentação, não só é diferente do hegeliano, mas é também a sua antítese direta. Para Hegel, o processo do pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais do que o material transposto e traduzido na cabeça do homem” (CHASIN, 2009, p. 181).

descascar [*herauszuschälen*] da lógica hegeliana o núcleo que abarca as descobertas reais de Hegel nesse campo, e de estabelecer o método dialético, despido de seu invólucro idealista, na forma simples, na qual se torna a única forma correta de desenvolvimento do pensamento (ENGELS, 1961, pp. 473-4).

Adquirido o método, tratava-se de encontrar o modo de tratamento científico para a crítica da economia política. Como colocá-la, historicamente ou logicamente? A resposta é citada e aprovada por Lukács:

O único método indicado era o lógico. Mas este não é, na realidade, senão o método histórico, despojado apenas da sua forma histórica e das contingências perturbadoras. Ali onde começa a história deve começar também a cadeia do pensamento, e o desenvolvimento ulterior desta não será mais do que a imagem reflexa, em forma abstrata e teoricamente consequente, da trajetória histórica; uma imagem reflexa corrigida, mas corrigida de acordo com as leis que fornece a própria trajetória histórica; e assim, cada fator pode ser estudado no ponto de desenvolvimento em que atingiu sua plena maturidade, sua forma clássica. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 1968, p. 100)

Se, adicionalmente, observarmos que em sua recensão Engels dizia que tanto “na história, como em seu reflexo literário, o desenvolvimento em geral vai das relações mais simples para as mais complexas”, então fica mais claro de onde Lukács trouxe não só a ideia do vínculo lógico entre Hegel e Marx, mas também a tese confluyente do transcurso paralelo de história e lógica⁷.

Recorrendo novamente a Engels, mas agora na forma do escrito *Dialética da natureza*, Lukács toma sua “interpretação materialista” da doutrina hegeliana do juízo como exemplar acerca da relação dialética e histórica de universal, particular e singular. Se em Marx a sucessão histórica das categorias econômicas é sintetizada logicamente, Engels percorre o caminho inverso: “ele cita, corrigindo e uniformizando, um breve extrato da teoria do juízo de Hegel, a fim de descobrir /.../ o desenvolvimento histórico que está na base da sucessão das formas do juízo em Hegel, de um ponto de vista de princípio e realmente histórico”. Para Engels, a evolução do juízo do ser ao do conceito, passando pelo da reflexão, corresponde exatamente ao movimento histórico que vai do singular ao universal através do particular. Tal sequência seria válida para a evolução histórica de cada conhecimento particular. Para Lukács, ao simplificar e corrigir o decurso histórico, descartando as artificialidades de Hegel, Engels nos faria ver no movimento ascendente das formas do juízo a “ação de um irresistível impulso no desenvolvimento do pensamento humano, que vai do singular ao universal

⁷ Apenas para que fique registrado que nem sempre o pensamento de Lukács trilha um caminho reto em direção à verdade, mas que denota até mesmo recuos, nos parece importante observar que em um ensaio de 1926 (*Moses Hess e os problemas da dialética idealista*) o autor esboça uma posição que, a nosso ver, é mais compatível com a crítica marxiana: “Ele [Marx] não derivou a *sucessão das categorias* de sua *sequência lógica* ou de sua *sucessão histórica*, mas reconheceu ‘sua sucessão como determinada pela relação que elas têm umas com as outras na sociedade burguesa’” (LUKÁCS *apud* MÉSZÁROS, 2013, p. 62).

através do particular” (LUKÁCS, 1968, p. 101). Assim, sem mais, o filósofo húngaro toma a interpretação de Engels, atinente a uma dada teorização e declarada válida para o pensamento humano em geral, como equivalente ou similar ao procedimento de Marx, referente a um contexto totalmente distinto e muito mais restrito:

Tanto a dedução dialética da forma do valor em Marx quanto a interpretação da teoria hegeliana do juízo em Engels indicam, na realidade e na sua consciência aproximativamente adequada, um movimento irresistível, uma aspiração progressiva que conduz do puramente singular ao universal através do particular. (LUKÁCS, 1968, p. 102)

Explicitamente, Lukács recorre não a Marx em sua busca de bases textuais em favor da tese do vínculo lógico, mas sim ao “marxismo-leninismo” ou “materialismo dialético”, isto é, aos chamados clássicos do marxismo⁸. Como veremos mais à frente, na própria evolução de Lukács, a afirmação do transcurso paralelo de história e exposição não encontra respaldo na obra marxiana.

No período final de sua vida, Lukács rompeu de modo cabal com as posições inspiradas por Engels, ou, ao menos, com o tipo particular de reflexão que as animava. Um passo inicial no sentido desse rompimento pode ser visualizado no prefácio redigido em 1967 para o livro *História e consciência de classe*. Nesta que é uma revisão de muitas das posições do célebre conjunto de ensaios, Lukács condena o direcionamento idealista então conferido ao tratamento de diversas questões. Deixando de lado os detalhes, há que se observar que, no diagnóstico lukacsiano, havia naqueles textos uma tendência que ia “contra os fundamentos da ontologia do marxismo”. O equívoco central consistia em confluir com “tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza”. A orientação do livro a esse respeito era clara: “em diversas passagens, a natureza é considerada como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante”. O efeito de tal concepção era importante na estrutura do livro, pois debilitava o delineamento da economia. A tentativa de explicar os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica era comprometida, pois a economia tornava-se estreita quando privada da “categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza”. Desse modo, simultaneamente, desapareciam tanto a “objetividade ontológica da natureza, que constitui o fundamento ôntico desse metabolismo” quanto a “ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente

⁸ Confirma-se aqui o que Chasin já sinalizava na avaliação de Lukács acerca da dialética de Hegel, a saber, que o filósofo húngaro “deixa entrever que, de algum modo, Marx está ou poderia estar, em última análise, apoiado numa *lógica* enquanto sustentação operatória de sua prática científica, ou, pelo menos, que uma *lógica* poderia legitimar as formas de sua reflexão” (CHASIN, 2009, p. 165).

materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham” (LUKÁCS, 2003, pp. 14-6)⁹.

A negligência em relação ao metabolismo do ser humano com a natureza acaba por debilitar o tratamento lukacsiano da práxis. Em sua ânsia de combater o caráter contemplativo do pensamento burguês, o filósofo húngaro conferia àquela noção um tom excessivo, referente à transformação revolucionária da realidade, algo que “correspondia à utopia messiânica própria do comunismo de esquerda da época, mas não à autêntica doutrina de Marx”. Naquele período, Lukács “não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista” (LUKÁCS, 2003, p. 17). E aqui temos uma revisão relativa da polêmica com a tese engelsiana referente à indústria e à experimentação como casos típicos de demonstração da práxis como critério de verdade da teoria. De Fato, Lukács admite que, desde a época de seu célebre livro, ficou claro

que o terreno da práxis (sem modificação de sua estrutura básica) se tornou, no curso do seu desenvolvimento, mais extenso, complexo e mediado do que no simples trabalho, motivo pelo qual o simples ato de produzir o objeto pode tornar-se o fundamento da efetivação imediata e verdadeira de uma hipótese teórica e, nessa medida, servir como critério de sua correção ou incorreção (LUKÁCS, 2003, pp. 18-9).

Isto é, ao admitir que o trabalho e suas formas complexas constituem uma práxis autêntica, Lukács é levado a uma concordância com a tese segundo a qual as formas do primeiro podem ser válidas para a comprovação de uma hipótese cognitiva. Não obstante, a sugestão de Engels de pôr fim à teorização kantiana da “coisa em si” por meio da práxis imediata não se sustenta. O filósofo húngaro argumenta que, nessa forma, o trabalho pode ser realizado com base em teorias que não captam a essência da realidade. Em seus termos, “o próprio trabalho pode muito facilmente permanecer no âmbito da mera manipulação e passar ao largo – de modo espontâneo ou consciente – da solução da questão a respeito do em-si, ignorá-la total ou parcialmente”. O próprio Kant percebia essa possibilidade ao remeter a objetividade do conhecimento para a esfera dos simples fenômenos. O mesmo faz o neopositivismo, com sua tentativa de eliminar da ciência qualquer questão referente à realidade. A solução para o dilema colocado por Engels exige, de acordo com Lukács, que a práxis eleve-se “acima desse imediatismo, permanecendo práxis e tornando-se cada vez mais abrangente” (LUKÁCS, 2003, p. 19).

⁹ Os limites de seu livro de 1923 tornam-se claros para Lukács já nos anos 1930, quando aprofundou seus estudos sobre a obra de Marx, especialmente em decorrência da descoberta dos manuscritos juvenis desse último. Falando de sua longa e complexa transição ao marxismo, o filósofo húngaro observa o seguinte: “meu livro *História e consciência de classe* (1923) mostra nitidamente este período de transição. Malgrado a tentativa, agora consciente, de ‘superar’ Hegel em nome de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos de modo idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.)” (LUKÁCS, 2008, p. 40).

Assim, ainda que reconheça que sua argumentação era equívoca no livro de 1923, com a negação do status de práxis à experimentação e à indústria, Lukács reafirma a pertinência de sua crítica ao posicionamento de Engels. Isto é, finalmente Lukács encontrou os argumentos corretos para refutar a tese engelsiana. Os erros anteriores eram, na opinião tardia do filósofo húngaro, manifestações da “influência da herança hegeliana, que não foi elaborada de modo coerente pelo materialismo e, por isso, também não foi suprimida nem preservada” (LUKÁCS, 2003, p. 20). E já aqui vemos que, mesmo admitindo a defesa equivocada de um “hegelianismo exacerbado” (e estrutural) em seu velho livro, atinente à tese do proletariado como identidade de sujeito e objeto na história, Lukács mantém certas posições antigas. Central para nossas preocupações é a reafirmação da velha definição da ortodoxia em matéria de marxismo, ou seja, a preocupação exacerbada com o método dialético (cf. LUKÁCS, 2003, pp. 29-30). Mesmo que veja exageros hegelianos estruturantes em seu livro de 1923, Lukács mantém-se firme na velha afirmação do método como sendo a alma do marxismo, uma alma na qual avulta a herança hegeliana. Desse modo, cabe-nos salientar que no prefácio de 1967 o filósofo húngaro continua a se mover, ainda que a contragosto e mesmo realizando movimentos importantes na direção do marxismo, no campo gnósio-epistemológico, o qual foi primeiramente demarcado, grosso modo, por Engels em sua recensão de 1859.

Não obstante, é apenas nos escritos referentes ao tema da ontologia do ser social, publicados postumamente, que Lukács encaminha a sua solução derradeira para o tratamento do pensamento marxiano. Nos textos em questão, além de promover seu acerto de contas com a recensão engelsiana de 1859, o filósofo húngaro tece críticas a diversas teses de Engels, elaboradas em textos fundamentais para a formatação e interpretação do marxismo, tais como *A subversão da ciência pelo sr. Eugen Dühring* (mais conhecido como *Anti-Dühring*), *Dialética da natureza e Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Dado o nível de complexidade e desdobramento da argumentação desenvolvida por Lukács, na qual é frequente o recurso a repetições, vamos nos limitar aqui apenas a uma exposição breve dos pontos que dizem respeito ao pensamento de Engels, sem acompanhar em toda a sua extensão a linha teórica assumida pelo autor.

No conjunto teórico referente à ontologia, Lukács assinala de modo reiterado a contraposição entre a natureza ontológica da obra marxiana, dedicada ao problema do ser social, em sua objetividade e historicidade, e as variantes do posicionamento gnosiológico, as quais primam pelo afastamento dos problemas atinentes ao âmbito da realidade do campo filosófico. Para Lukács, em Marx as categorias referem-se a “formas de ser, a determinações da existência”. Ainda mais contundente é a sua seguinte afirmação:

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 puramente ontológicas (LUKÁCS, 2012, p. 281)¹⁰.

Em sentido totalmente oposto, Lukács destaca, em especial, as manifestações do pensamento kantiano, do neokantismo e do neopositivismo. Assim, a contraposição entre a obra marxiana (ontológica), de um lado, e a teoria do conhecimento e a lógica, de outro, constitui um dos principais esforços da interpretação final do pensamento de Marx por parte do filósofo húngaro. Frise-se, o autor não afirma a inexistência do problema do conhecimento ou dos procedimentos para alcançá-lo no interior da obra marxiana, mas sim a sua subordinação necessária ao problema geral do ser. No procedimento metodológico marxiano, tal como adotado por ocasião da crítica da economia política,

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).

Assinalando o destino perverso do pensamento de Marx logo após a sua morte, Lukács destaca os esforços de Engels e de Lênin contra a vulgarização coagulante daquele patrimônio. Ambos pretendiam promover uma interpretação elástica da autêntica dialética. No entanto, Lukács afirma que tais tentativas não eram marcadas por um rigor especial na distinção entre as obras de Hegel e de Marx. Assim, Engels

a respeito de algumas questões singulares importantes foi menos rigoroso e profundo do que Marx em sua crítica a Hegel, ou seja, acolheu de Hegel – naturalmente através de uma inversão materialista – praticamente sem alterações, algumas coisas que Marx, ao contrário, partindo de reflexões ontológicas mais profundas, refutou ou modificou radicalmente. A diferença que existe entre, por um lado, a superação inteiramente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia de Hegel por parte do jovem Marx e, por outro, a superação de seu idealismo filosófico sob o influxo de Feuerbach por parte de Engels tem determinadas consequências também nas exposições posteriores de ambos (LUKÁCS, 2012, pp. 299-300)¹¹.

¹⁰ O acento lukacsiano no ser social não deve ser visto como uma recaída em suas posições de 1923. Atento ao pensamento marxiano, Lukács observa: “como para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade, uma dialética desse tipo não pode estar presente nem funcionar na sociedade sem ter tido uma ‘pré-história’ ontológica correspondente na natureza inorgânica e orgânica. A dialética concebida em termos ontológicos só tem sentido se for universal. Essa universalidade naturalmente não representa um singelo sinal de igualdade entre dialética na natureza e dialética na sociedade /.../”. O autor não perde a oportunidade para, mais uma vez, assinalar o caráter problemático de seu livro anterior a esse respeito: “me sinto no dever de declarar, neste ponto, que meu livro *História e consciência de classe*, publicado em 1923, contribuiu para despertar ilusões quanto à possibilidade de ser adepto do marxismo – no sentido filosófico – e, ao mesmo tempo, negar a dialética na natureza” (LUKÁCS, 2012, pp. 101-2).

¹¹ O diagnóstico lukacsiano é reiterado na versão final da ontologia, isto é, nos *Prolegômenos* (cf. LUKÁCS, 2010, p. 155). Em momento anterior de sua exposição, Lukács também assinala a limitação da crítica de Engels. O revolucionário alemão havia denunciado o caráter

Lukács oferece um exemplo claro da mescla imprópria de elementos dos pensamentos de Hegel e de Marx, a saber, o tratamento da categoria da “negação”. De acordo com o filósofo húngaro, Hegel, ao conceber as categorias de “ser-outro” e “ser para outro” como negação do “ser-em-si”, opera uma transferência da negação do âmbito da lógica para o da ontologia, isto é, a esfera da realidade. Engels adotou o procedimento hegeliano e, em seu *Anti-Dühring*, forneceu exemplos da negação. Entre eles, Lukács destaca o referente ao grão de cevada:

Tomemos um grão de cevada. Milhares desses grãos são triturados, fervidos e usados para fabricar a cerveja que é depois consumida. Mas, se um desses grãos de cevada encontrar as condições normais para ele, se cair num terreno propício, sob a influência do calor e da umidade, sofre uma alteração específica, isto é, germina; o grão enquanto tal morre, é negado, e, em seu lugar, desponta a planta que ele gerou, a negação do grão. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, p. 215)

Para Lukács, no plano ontológico temos propriamente a “destruição” de milhares de grãos. Apenas em um caso específico é que o ser do grão de cevada é levado ao seu ser-outro. As determinações particulares desse caso são desprezadas quando se usa a expressão geral “negação” para qualificar sua ocorrência e, ainda por cima, se obscurece o processo ao equipará-lo formalmente com outros qualitativamente distintos. Assim, a reprimenda de Lukács, apesar de breve, é contundente:

Engels, portanto, deveria ter feito uma distinção entre a negação ontológico-dialética e as inúmeras negações simplesmente lógico-formais; e é evidente que, para realizar tal distinção, não existem critérios formais de nenhum tipo, nem lógico nem gnosiológico, sendo preciso sempre recorrer ao próprio processo real concreto, ou seja, à realidade concreta; o momento distintivo é positivamente determinado, portanto, tão somente no plano ontológico. Subsumir esses fenômenos heterogêneos sob o termo lógico da “negação”, por conseguinte, não faz mais do que confundir as conexões, em vez de esclarecê-las. (LUKÁCS, 2012, p. 216)¹²

arbitrário das passagens de uma categoria ou de uma oposição a outra em Hegel. Para Lukács, no entanto, “a crítica correta e perspicaz de Engels infelizmente se restringe à ligação formal entre as categorias, e não aborda a questão ontologicamente mais importante do lugar ocupado pelas categorias no edifício lógico-hierárquico do sistema” (LUKÁCS, 2012, p. 224). A respeito de Lênin, com quem se inicia um “verdadeiro renascimento de Marx”, Lukács reafirma a correção em princípio de suas posições acerca da necessidade de se compreender toda a *Lógica* de Hegel para captar plenamente o sentido de *O capital* e, conseqüentemente, sobre a existência de uma lógica nessa última obra. No entanto, o filósofo húngaro não deixa de apontar a impropriedade, no sentido de Marx, de se estabelecer uma unidade indistinta entre lógica, dialética e teoria do conhecimento: “é certo, todavia /.../ que Marx não acolhe a unidade estabelecida no trecho citado de 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).

¹² Lukács mostra a impropriedade de todos os exemplos engelsianos do processo de negação da negação no plano ontológico (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 166-70). A recusa da transposição da negação ao plano ontológico está presente até em mesmo nos momentos finais da vida de Lukács (cf. 1999, pp. 103-5).

Para o filósofo húngaro, “está claro que a negação não pode ter lugar numa ontologia autêntica” (LUKÁCS, 2012, p. 169). O fenômeno da negação não possui realidade no plano da natureza inorgânica. Na esfera orgânica, só está presente no caso da morte, em que há a regressão da matéria orgânica para o nível das leis físico-químicas. Já no nível superior do ser social, sua ocorrência legítima se restringe aos planos gnosiológico e lógico (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 214; 245-6; 2010, pp. 159-64). Após criticar a “generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo processo dialético” e o consequente obscurecimento da “particularidade do ser social” na lógica de Hegel, Lukács aponta que o próprio Engels parecia relativamente consciente da situação precária em que se colocava ao adotar procedimento similar ao do mestre idealista. Nas palavras de Lukács, “o próprio Engels /.../ aponta a problematidade ontológica da sua dedução logicista da negação da negação”. Isso transparece nas seguintes palavras, referentes a uma sequência de casos (distintos) de suposta “negação da negação”: “se afirmo de todos esses processos que são expressão da negação da negação, compreendo todos eles sob essa única lei do movimento e, precisamente por isso, deixo de lado a particularidade de cada processo singular específico” (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, p. 218). A reprimenda lukacsiana é animada, novamente, pela preocupação quanto aos efeitos do rolo compressor da universalização logicista: “seria difícil, porém, encontrar uma lei verdadeiramente universal cujas formas de realização particulares, comparadas entre si, produzissem absurdos” (LUKÁCS, 2012, p. 218).

O filósofo húngaro assinala que em Marx a negação da negação praticamente não aparece. Sua única aparição relevante se dá em *O capital*, em uma passagem referente à acumulação primitiva. Nesse momento, a argumentação desenvolvida é estritamente econômica e descreve o processo histórico de expropriação da “propriedade privada individual, baseada no próprio trabalho”, e lança a perspectiva da “expropriação dos expropriadores”, isto é, a extinção da propriedade privada capitalista. Para Marx, essa segunda expropriação constitui uma negação da negação. Trata-se aqui, de acordo com Lukács, de “algo estilisticamente decorativo”, o qual nada tem a ver com a argumentação econômica. O filósofo recorre ao próprio Marx para explicar o sentido da referência, ao afirmar que nesse caso certamente vale

o comentário de Marx no prefácio da 2ª edição dessa obra afirmando que seu método dialético é “o oposto direto” do hegeliano, e que “coqueteou”, “aqui e ali, no capítulo sobre a teoria do valor com o modo de expressão que lhe era peculiar” (LUKÁCS, 2010, p. 157).

Nota-se, aqui e em diversos outros momentos (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 152; 357; 2012, pp. 308-16), que Lukács finalmente atinou para a distinção marxiana entre os métodos de investigação e de exposição.

Continuamente, o autor húngaro chama a atenção para a denúncia de Marx contra a conversão hegeliana das “conexões reais da realidade” em “sequências ideais logicamente necessárias”. O movimento marxiano constitui, ao mesmo tempo, a crítica ao idealismo filosófico e o combate a “uma das fundamentações lógicas da filosofia da história”. Enquanto Hegel

trata o decurso histórico como resultado epistemológico necessário da sucessão das categorias lógicas, Marx, em direção totalmente distinta, concebe essas últimas como “formas de ser, determinações da existência”, que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam”. Assim, a lógica dos processos no interior dos quais as referidas categorias atuam de fato compõe um recurso valioso para o conhecimento dessas, mas nunca o fundamento real de seu ser. Segundo Lukács, a negligência dessa crítica de Marx a Hegel, independente de qualquer inversão materialista, leva a manter-se “não superado no interior do marxismo um motivo próprio do sistema hegeliano, e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano” (LUKÁCS, 2012, pp. 371-2).

A percepção da radicalidade da crítica em pauta leva o filósofo húngaro a rever seu antigo acordo com uma tese basilar de Engels, justamente aquela que estabelecia uma ponte lógica entre Hegel e Marx. Como vimos anteriormente, esse vínculo foi defendido na resenha engelsiana de 1859, na forma de uma equivalência entre os caminhos lógico e histórico. Trazendo à baila exatamente o mesmo trecho que aprovava em sua *Introdução a uma estética marxista*, mas agora o qualificando como exemplo de queda no “fascínio da logicização hegeliana da história,” Lukács expõe o equívoco nuclear de Engels:

A oposição decisiva com a concepção de Marx reside no primado do “modo lógico de tratamento”, que é posto aqui como idêntico ao histórico, “só que despojado da forma histórica e das casualidades importunas”. A história despojada da forma histórica: nisso está contido sobretudo o recurso de Engels a Hegel. Na filosofia hegeliana, isso era possível: uma vez que a história, tal como toda a realidade, se apresentava apenas como a realização da lógica, o sistema podia despojar o acontecer histórico de sua forma histórica e reconduzi-lo à sua essência própria, ou seja, à lógica. Mas para Marx – e de resto também para Engels – a historicidade é uma característica ontológica não ulteriormente redutível do movimento da matéria, particularmente marcado quando, como é o caso aqui, trata-se apenas do ser social. As leis mais gerais desse ser podem também ser formuladas em termos lógicos, mas não é possível derivá-las da lógica ou reduzi-las a ela. Na passagem citada, Engels faz isso, o que já fica evidente pelo uso da expressão “casualidades importunas”; no plano ontológico, algo casual pode muito bem ser portador de uma tendência essencial, não importando se, da perspectiva da lógica pura, o acaso seja entendido como “importuno”. (LUKÁCS, 2012, p. 373)

Assim, Engels aproxima em demasia Hegel e Marx via extrapolação lógica, isto é, apreendendo como equivalentes os planos da história e da lógica, o que leva a uma subestimação do papel das casualidades na determinação dos processos. Para marcar a impropriedade da posição de Engels, Lukács recorre a uma passagem marxiana contida na célebre *Introdução de 1857*, deixando estabelecido que

Marx toma como ponto de partida, antes de tudo, que o lugar histórico de categorias singulares só pode ser compreendido em sua concretização histórica, na especificidade histórica que lhes é

fornecida pela respectiva formação, e não por meio de sua caracterização lógica, por serem definidas, por exemplo, como simples ou desenvolvidas (LUKÁCS, 2012, p. 373).

De passagem, Lukács aponta ainda para outro equívoco contido na interpretação de Engels, a saber, a definição marxiana de classicidade: “tal categoria, aplicável apenas a complexos totais, é entendida por Engels como propriedade de momentos singulares, em contraste com sua própria concepção posterior” (LUKÁCS, 2012, p. 373).

A nova postura de Lukács frente à tentativa indevida de se logicizar a obra de Marx é radical e provoca rupturas explícitas com momentos anteriores de sua própria trajetória. Como evidenciamos anteriormente, em meados dos anos 1950 Lukács via um projeto descartado de tratamento “segundo o modelo da lógica de Hegel” na indicação de Marx (feita na *Introdução* de 1857) quanto a uma “conexão superficial” de ordem silogística entre as categorias econômicas. Já na *Ontologia*, o filósofo húngaro percebe nessa passagem seu real sentido, isto é, a denúncia marxiana da insuficiência da análise pautada em aparatos lógicos:

Marx, antes de tudo, acerta contas com a variante hegeliana dessas falsas conexões, uma variante que – com o auxílio de universalidade, particularidade e singularidade entendidas em sentido lógico – pretendia estabelecer entre as citadas categorias econômicas um desenvolvimento de tipo silogístico. “Há, sem dúvida, aqui, um nexos, mas ele é superficial”, diz Marx; e mostra como o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos. (LUKÁCS, 2012, p. 330)

Ponto já presente no exposto acima, a subestimação engelsiana do papel do acaso é destacada por Lukács. Em Marx há um apontamento claro dos modos de atuação das casualidades: mutuamente compensadas no fluir da história em geral, elas influem no seu ritmo, às vezes na forma das qualidades casuais dos grandes personagens. É o que estabelece a seguinte passagem marxiana elencada por Lukács:

A história universal seria muito cômoda se a luta só fosse assumida quando houvesse chances infalivelmente favoráveis. De outro lado, ela teria uma natureza muito mística se as “casualidades” não desempenhassem nenhum papel. Essas casualidades naturalmente entram no curso geral do desenvolvimento e são compensadas por outras casualidades. Mas aceleração e retardamento dependem grandemente dessas “casualidades”, entre as quais figura também o “acaso” do caráter das pessoas que se encontram primeiro à frente do movimento. (LUKÁCS, 2010, p. 118)

Ao comentar o mesmo tema, Engels, apesar de caminhar no mesmo sentido de Marx na linha principal, acaba por desviar-se da afirmação da tendencialidade do curso histórico no plano geral. Engels havia relativizado o papel das figuras de Napoleão Bonaparte e de Marx, respectivamente, no curso da história francesa e da emergência do materialismo histórico, dizendo que a ausência desses personagens seria compensada pela presença de outros. Sobre Bonaparte, disse que “sempre se encontrou o homem quando se tornou necessário” e, sobre a teoria marxista, estabeleceu que seu tempo estava maduro “e ela *devia* ser descoberta”. Para Lukács, aqui Engels

“proclama – de modo ontologicamente simplista – uma necessidade excessiva que é estranha ao ser social, com exceção da economia em sentido mais estrito”. O filósofo húngaro contesta Engels observando que, de fato, outra pessoa poderia ter suprido a ausência de Bonaparte, “mas pode-se duvidar, justificadamente, de que ele possuísse as capacidades ‘casuais’ que transformaram Bonaparte naquela figura histórica cuja influência foi sentida em todo o século XIX” (LUKÁCS, 2010, pp. 118-9). Ainda mais grave é o caso da teoria marxista, uma vez que o próprio Engels chegou a duvidar se possuía as qualidades (casuais) para desempenhar o mesmo papel que o amigo nesse particular¹³.

Para sinalizar a evolução em pauta neste trabalho, devemos observar que, em *Reboquismo e dialética*, Lukács ainda seguia Engels no entendimento de que “para o método dialético – só para ele, todavia –, ‘casual’ de modo nenhum significa algo não necessário em termos causais. Pelo contrário, o acaso é a forma de manifestação de certo tipo de determinismo causal”. O autor húngaro censurava um de seus críticos com as seguintes palavras: “mesmo não conhecendo Hegel, o camarada Rudas poderia ter tomado ciência disso a partir de Engels, segundo o qual o acaso ‘não é mais que um dos polos de uma interdependência, da qual o outro se chama necessidade’” (LUKÁCS, 2015, p. 80). E na *Introdução a uma estética marxista* Lukács aprovava exatamente a tese de Engels de que sempre que foi necessário surgiu o homem para a ocasião (cf. LUKÁCS, 1968, pp. 108-9). Nesse texto, ainda considerava legítimo afirmar que na ciência pretende-se “superar o contingente na necessidade” (LUKÁCS, 1968, p. 268).

Voltando ao período da ontologia, podemos dizer o filósofo húngaro passa a ver com clareza as debilidades filosóficas na apreensão que Engels faz das posições de Marx. Para Lukács, ao combater vulgarizações em torno do entendimento marxista da relação entre base econômica e superestrutura, um esforço válido e necessário, Engels chega a expor traços essenciais do problema, mas falha ao tentar conferir ao seu empreendimento um “fundamento filosófico”. Em carta a Joseph Bloch, o revolucionário alemão havia observado o seguinte:

Segundo a concepção materialista da história, o fator determinante em última instância na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx, nem por mim. Se agora alguém distorce isso no sentido de que o fator econômico seria o *único* fator determinante, transforma aquela proposição

¹³ É interessante observar aqui que, para o autor húngaro, é característico de “toda consideração ontológica” que o “centro fundante e a medida geral de toda diferenciação” é ocupado pelo ser, enquanto que “para a gnosiologia e para a lógica” a necessidade é o “centro determinante de tudo”. Na essência da obra de Marx, essa “fetichização da necessidade” não comparece (LUKÁCS, 2010, pp. 191; 194). A abordagem gnosiológica, por contradizer o fundamento ontológico de todo ser, isto é, a estrutura heterogênea da realidade, deforma a categoria da casualidade (cf. LUKÁCS, 2010, p. 196; 2012, p. 364). A crítica de Lukács é severa ao ponto de estabelecer um vínculo de continuidade entre a teorização de Engels e o stalinismo: “creio que é muito importante – e sem esta deformação o stalinismo não seria possível – que Engels e, com ele, alguns social-democratas tenham interpretado o decurso da sociedade do ponto de vista de uma necessidade lógica, em contraste com aquelas conexões sociais reais de que Marx fala” (LUKÁCS, 1999, p. 107).

numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura /.../ exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a *forma* dessas lutas. Há uma interação de todos esses momentos, na qual, passando por essa quantidade infinita de casualidades, /.../ o movimento econômico termina por se impor como necessário. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2012, pp. 407-8)

De acordo com Lukács, a contraposição entre o conteúdo econômico e a forma superestrutural sugerida por Engels não esclarece a conexão ou a diferenciação entre ambos. Mesmo que tenha ressaltado de maneira acertada o problema da gênese das ideologias, da legalidade relativamente própria dessa gênese, Engels opera novamente com um instrumento intelectual impróprio, isto é, a “relação forma-conteúdo”. Trata-se aqui, na avaliação de Lukács, de uma “determinação de reflexão”, o que implica em sua inutilidade para tratar de complexos diversos. Em seus termos:

Isso significa que forma e conteúdo, sempre e em todos os casos, determinam ao mesmo tempo (e só ao mesmo tempo) o caráter, o ser-propriadamente-assim (inclusive a universalidade) do objeto singular, do complexo, do processo etc. Porém, justamente por isso é impossível que, na determinação de dois complexos reais diversos um do outro, um complexo figure como conteúdo e o outro como forma. (LUKÁCS, 2012, p. 408)¹⁴

Voltando ao problema da aproximação excessiva de Hegel e Marx operada por Engels, devemos registrar que Lukács a detecta também na concepção da relação entre as categorias de necessidade e liberdade. Ao tomar por base as considerações do mestre idealista, para quem “cega a necessidade só na medida em que não é compreendida”, Engels afirma o que segue:

A liberdade não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele de fazer com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins. Isso vale tanto com referência às leis da natureza externa quanto àquelas que regulam a existência corporal e espiritual do próprio homem /.../. Em consequência, liberdade da vontade nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa. (ENGELS *apud* LUKÁCS, 2013, pp. 143; 145)

Para a crítica lukacsiana, essa passagem não dá conta da questão que Engels trata, a saber, a do trabalho em sua relação com a liberdade. A contraposição entre as categorias de necessidade e liberdade não resolve esse problema no plano ontológico. O processo teleológico que constitui o trabalho lida não apenas com a necessidade, mas com o todo da realidade, isto é, sua realização depende de outras categorias modais além da

¹⁴ De modo geral, as cartas compostas por Engels em seus últimos anos de vida visavam manter viva e íntegra a linha de Marx. No entanto, para Lukács, tais esforços foram inócuos (cf. LUKÁCS, 2012, p. 299; 2013, p. 629). De passagem, merece registro aqui que, em outro momento, Lukács assinala o “caráter predominantemente gnosiológico” do tratamento que Engels oferece da ideologia, o qual negligencia nesse fenômeno o peso do desenvolvimento social e dos conflitos nele atuantes (cf. LUKÁCS, 2013, pp. 479-82).

necessidade. Nos termos lukaesianos, “a realidade – vista aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias etc. que o trabalho quer utilizar em determinado caso para sua própria finalidade – não se esgota, de modo algum, na necessidade de determinados nexos etc.” A limitação em causa decorre, em essência, do fato de Engels ter captado apenas os elementos idealistas imediatamente visíveis da determinação hegeliana, não viu “que Hegel, em consequência de seu sistema, atribuiu à categoria necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, não percebe a particular peculiaridade da própria realidade” (LUKÁCS, 2013, pp. 145; 147). Nesse sentido, o filósofo húngaro destaca o papel das categorias de possibilidade, em suas modalidades objetiva e subjetiva, e acaso, seja esse positivo ou negativo para a realização do trabalho.

Não obstante, a determinação engelsiana da liberdade presente no trabalho padece de outro problema, relevado por Lukács em função do contexto histórico de sua formulação. A definição de Engels é apropriada para a liberdade que surge no trabalho. Contudo, escaparam-lhe as possíveis implicações de suas conexões com o contexto social mais amplo, não percebeu que o saber conquistado através do trabalho pode evoluir tanto em sentido positivo quanto negativo. Isto é, a “problematicidade” apontada por Lukács consiste na “divergência no possível desenvolvimento superior da compreensão, obtida mediante o trabalho, que pode tornar-se ciência genuína, apreensão do mundo ou mera manipulação tecnológica.” O filósofo húngaro insiste que também a manipulação mobiliza conhecimento de causa, de modo que esse último não é suficiente para fundamentar uma teoria da liberdade. Trata-se, na verdade, de saber qual é a direção geral dada ao conhecimento: “é esse fim da intenção e não unicamente o conhecimento de causa que fornece o critério real, o que significa que também nesse caso o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade”. Observe-se, para efeitos de relativização da crítica, que para Lukács na época de Engels pareceu que a tentativa de manipulação consciente da ciência, reduzindo-a a uma “manipulação prática dos fatos”, “estava destinada definitivamente ao fracasso; o avanço das ciências naturais modernas e sua generalização em uma concepção de mundo científica pareciam irresistíveis” (LUKÁCS, 2013, pp. 148-50).

A crítica de Lukács tem por base uma distinção entre o trabalho originário e a forma de práxis que busca influenciar a ação de outros indivíduos. Ambos têm por base um conhecimento mais ou menos correto de conexões causais. No entanto, se o primeiro se realiza em um meio relativamente natural, visando transformá-lo, o segundo tem por matéria algo de caráter social, isto é, decisões alternativas de pessoas, um elemento heterogêneo e dinâmico por excelência. Embora lhes seja comum alguma dimensão de liberdade, Lukács destaca que há um salto qualitativo entre a liberdade limitada do trabalho, o “movimento livre na matéria”, e a “liberdade mais elevada e espiritualizada” da práxis social (cf. LUKÁCS, 2013,

pp. 150-7)¹⁵. A preocupação do autor húngaro com a dimensão social da liberdade nos parece em fina sintonia com a concepção de Marx:

Assim como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim precisa fazê-lo o civilizado, e ele precisa em todas as formas de sociedade e sob todos os possíveis modos de produção. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, por causa das necessidades; mas ampliam-se ao mesmo tempo as forças produtivas que as satisfazem. A liberdade neste campo só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, colocando-o sob seu controle comum, em vez de serem por ele dominados como por um poder cego; em que o realizem com o mínimo esforço e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. (MARX, 2004, pp. 794-5)

Apenas para que fique registrada a novidade da postura de Lukács no conjunto de sua trajetória, devemos lembrar que, em texto já da segunda metade dos anos 1940, o autor ainda demonstrava plena concordância com a definição engelsiana de liberdade: “uma base da ética marxista é o reconhecimento de que a liberdade consiste na necessidade tornada consciente” (LUKÁCS, 2007, p. 75).

Já em tom conclusivo, observemos que no período da ontologia Lukács é explícito na recusa da ideia de um sistema filosófico no pensamento de Marx (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 290; 296). Trata-se, aqui também, de um contraponto em relação à postura de Engels, pois esse, embora houvesse negado a possibilidade de sistemas filosóficos após Hegel, na prática acabou por dar a seus desenvolvimentos teóricos realizados no *Anti-Dühring* a forma de um sistema (cf. SILVA, 2019, pp. 79-88; 200-9). Também em passada ligeira, vale ressaltar que em seus escritos ontológicos Lukács gastou várias páginas para desdobrar a crítica já esboçada no prefácio de 1967, referente às formas do trabalho como critério de verdade da teoria, sempre ressaltando a relatividade histórica e social do critério da práxis (cf. LUKÁCS, 2010, pp. 41; 46; 59-60; 2012, pp. 28; 56-7; 2013, pp. 93-8).

3

Do exposto até aqui, podemos concluir que Lukács capta não só a impropriedade da aproximação excessiva entre os métodos de Hegel e Marx operada por Engels, mas esquadrinha suas repercussões no tratamento de questões essenciais para a compreensão do pensamento marxiano. Lukács

¹⁵ Na versão final de sua ontologia, Lukács voltou à carga contra a definição engelsiana da liberdade enquanto “capacidade de decidir com conhecimento de causa”: “isso é uma excelente descrição de determinados momentos importantes, decisivos, do processo de produção no sentido estrito, mas Engels não dá, aqui, nenhuma resposta aos complexos de problemas que são importantes na totalidade social, à questão acerca de como a maioria dos seres humanos, cuja atividade é necessária para uma determinada formação, reage a determinadas mudanças na produção, coisa de que depende, amplamente, o papel que a consciência (certa ou falsa) dos seres humanos tem do mecanismo causal do processo do qual participam ativa e passivamente” (LUKÁCS, 2010, p. 313).

afirma que colocar Hegel “materialisticamente de pé” é um movimento insuficiente realizado por Engels. Em certos momentos, esse último mantém-se em sintonia com a ontologia marxiana, mas em outros acolhe como válidos elementos da dialética hegeliana que Marx julgava im procedentes.

Esperamos que tenha ficado claro que a trajetória de Lukács até o pensamento autêntico de Marx é não só lenta, complexa e tortuosa, mas que é permeada por um interessante diálogo com Engels, tomado, na maior parte do tempo, voluntária ou involuntariamente, como referência clássica na apreensão da obra marxiana. Desse modo, a ruptura do filósofo húngaro com Engels constitui não apenas uma crítica a um referencial teórico fundamental, mas uma revisão cabal de algumas das próprias convicções filosóficas, além de ser um divórcio consciente em relação ao padrão dominante de reflexão na modernidade¹⁶.

Referências bibliográficas

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, F. Karl Marx, “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”: Ersters Heft, Berlin, Franz Duncker, 1859. In: *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1961, Band 13, pp. 468-77.

LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

_____. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. Trad. de Cristina Alberta Franco. São Paulo/Viçosa: Ad Hominem/Editora da UFV, 1999.

¹⁶ Em nossa discussão, tratamos as versões da ontologia lukacsiana como equivalentes em seu conteúdo, pois entendemos que não há aí alterações significativas. Não ignoramos com isso as inovações para as quais chamam a atenção tanto os apresentadores da edição brasileira dos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (cf. VAISMAN; FORTES, 2010, pp. 27-31), quanto o autor de seu posfácio (cf. TERTULIAN, 2010, pp. 399 ss). De nossa parte, notamos que, na primeira versão da ontologia, a afirmação quanto à existência de uma contradição entre o método e o sistema de Hegel é adotada sem reservas por Lukács. A detecção de uma contradição entre sistema e método em Hegel é atribuída por Lukács não só a Engels, mas também a Lênin ou, genericamente, aos “clássicos do marxismo”. Nessa primeira versão, Lukács espousa a ideia de Engels segundo a qual Hegel pratica “um materialismo posto de cabeça para baixo” (cf. 2012, pp. 182-3; 194; 226; 231; 282). Nos *Prolegômenos*, esses aspectos são suavizados e o autor húngaro toma por arrimo preferencial a própria crítica de Marx à filosofia de Hegel (cf., por exemplo, LUKÁCS, 2010, p. 368). No entanto, como Vaisman e Fortes, entendemos ser precipitada a interpretação de que nos *Prolegômenos* Lukács tenha abandonado totalmente a ideia da presença de duas ontologias em Hegel (uma verdadeira e uma falsa). Também nos parece fundamental assinalar que, com seus *Prolegômenos*, Lukács não dá necessariamente uma solução acabada e definitiva para os problemas que aponta. Entendemos que muitas dimensões de sua obra constituem pontos para futuras investigações, em especial o problema da ética. Se Tertulian (1988 e 1999) e Oldrini (1995; 2008) parecem tomar como ponto pacífico o projeto lukacsiano de compor uma ética, Mészáros (2002, pp. 486-514; 875-81; 2013) aponta aí uma tentativa infrutífera de mediar o ser [*Sein*] e o dever ser [*Sollen*] da sociabilidade, um substituto inadequado das mediações políticas, as quais Lukács não pode desenvolver em função das vicissitudes de sua própria trajetória política e intelectual.

- _____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos de 1956-1971*. Trad. C. N. Coutinho e J. P. Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodney 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.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, K. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band. Zweiter Teil. In: MEGA II.15. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- OLDRINI, G. Lukács e o caminho marxista ao conceito de pessoa. *Práxis*, n. 3, Belo Horizonte, Projeto Joaquim de Oliveira, pp. 104-22, 1995.
- _____. Lukács e os dilemas da dialética marxista. *Crítica marxista*, São Paulo, ed. Revan, v. 1, n. 26, pp. 50-64, 2008.
- SILVA, Vladmir Luis da. *A sombra de Friedrich Engels: pela reabilitação do pensamento de Karl Marx*. Tese (Doutorado) – Unifesp, 2019.
- TERTULIAN, N. Lukács' Ontology. In: ROCKMORE, T. (Ed.). *Lukács Today: essays in Marxist philosophy*. Dordrecht: D. Reidel, 1988, pp. 243-73.
- _____. O grande projeto da ética. *Ensaio Ad Hominem*, n. 1, t. I – marxismo, Santo André, Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, pp. 125-38.
- _____. Lukács hoje. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (Orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002, pp. 27-48.

Como citar:

SILVA, Vladmir Luís da. A superação dos pilares do marxismo de Friedrich Engels na obra de György Lukács: rumo ao resgate do pensamento de Karl Marx. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 2, pp. 207-34, jul./dez. 2020.

Data do envio: 10 maio 2020

Data do aceite: 21 nov. 2020

