

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1



Marcos Nobre

LUKÁCS  
E OS LIMITES DA  
REIFICAÇÃO

Um estudo sobre  
*História e consciência de classe*

editora ■ 34

EDITORA 34

Editora 34 Ltda.

Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000

São Paulo - SP Brasil Tel/Fax (11) 3816-6777 editora34@uol.com.br

Copyright © Editora 34 Ltda., 2001

*Lukács e os limites da reificação* © Marcos Nobre, 2001

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:

*Bracher & Malta Produção Gráfica*

Revisão:

*Adrienne de Oliveira Firmo*

*Alexandre Barbosa de Souza*

*Cide Piquet*

1ª Edição - 2001

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro  
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

Nobre, Marcos, 1965-  
N668l Lukács e os limites da reificação: um estudo  
sobre *História e consciência de classe* / Marcos Nobre.  
— São Paulo: Ed. 34, 2001.  
136 p.

ISBN 85-7326-219-2

1. Lukács, Georg, 1885-1971. 2. Geschichte  
und Klassenbewusstsein. 2. Marxismo - História e  
crítica. I. Título.

CDD - 320.5

LUKÁCS E OS  
LIMITES DA REIFICAÇÃO  
Um estudo sobre  
*História e consciência de classe*

Nota prévia .....	9
Apresentação .....	11
1. As antinomias do pensamento burguês .....	17
2. Os limites da reificação .....	39
3. O sujeito revolucionário .....	69
4. Consciência de classe, partido .....	89
Considerações finais: Lukács e a Teoria Crítica .....	107
Bibliografia citada .....	129



*À memória de meu pai, Freitas Nobre*





## NOTA PRÉVIA

O texto do presente volume tem por base minha dissertação de mestrado, apresentada em 1991 ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação do prof. dr. Ricardo R. Terra. Como costuma acontecer, fiquei esperando que o tempo melhorasse o texto que escrevi ou melhorasse a mim mesmo, para que pudesse reescrevê-lo com maior rigor, precisão e propriedade. Como também costuma acontecer, descobri que o tempo raramente é tão generoso.

Duas razões, entretanto, me levaram à decisão de publicar este volume, além da motivação evidente de que as análises aqui apresentadas possam encontrar eco nas preocupações do leitor. Em primeiro lugar, o processo de redação de meu livro sobre Theodor W. Adorno<sup>1</sup> me fez retomar com proveito temas e desenvolvimentos aqui presentes e me convenceu definitivamente de que se trata de textos não apenas afins como complementares. Além disso, o universo teórico do livro que agora apresento é também etapa essencial de minhas atuais linhas de pesquisa, vinculadas ao Projeto Temático FAPESP “Moral, política e direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas”, do qual sou um dos coordenadores, e que tem como coordenador geral Ricardo R. Terra.

---

<sup>1</sup> *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP, 1998.

Com isso, entendo haver uma linha de continuidade entre todos esses trabalhos, que fazem um conjunto, de maneira que o presente livro representa a primeira etapa de meu projeto de reconstrução das linhas teóricas mestras dos principais pensadores da Teoria Crítica, consórcio intelectual que ficou conhecido pelo nome de “Escola de Frankfurt”. Esse projeto explica em boa parte a orientação da leitura de Lukács aqui apresentada, e, a meu ver, explica também a continuidade e complementaridade deste trabalho com aquele que desenvolvi posteriormente sobre Adorno. Essa orientação transparece claramente nas “Considerações finais”, em que os resultados das análises anteriores servem de guia para examinar elementos que me parecem centrais tanto do texto programático “Teoria tradicional e teoria crítica”, de Max Horkheimer, como da *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno.

Para a presente publicação, decidi-me a não reescrever o texto original — já que isso exigiria, pelo menos e entre outras coisas, uma nova pesquisa bibliográfica — e procurei incorporar, na medida do possível, as sugestões e críticas das bancas examinadoras. Desde já, portanto, agradeço aos profs. drs. Gabriel Cohn e Paulo Arantes, bem como ao prof. dr. José Arthur Giannotti. Agradeço a Andrea Marim pelo cuidado e carinho com que recuperou o texto original da dissertação de mestrado, à CAPES e à FAPESP, e, mais recentemente, ao CNPq pelo apoio financeiro. Um agradecimento especial dirijo a Ricardo R. Terra.

Ontem como hoje, dedico este livro à memória de meu saudoso pai, falecido em 1990.

## APRESENTAÇÃO

“Limites da reificação” aponta para uma questão clássica do marxismo, que é a da superação do modo de produção capitalista, e que inclui também uma reflexão sobre a tática e a estratégia política (reflexão que Marx jamais enfrentou de maneira sistemática). Na própria formulação do problema, entretanto, já podemos detectar que se trata da versão lukácsiana do problema, formada pela ênfase no fenômeno da reificação, este mecanismo de funcionamento do fetichismo da mercadoria que sintetiza, em termos práticos e teóricos, o obstáculo a ser ultrapassado. No caso de Lukács, todavia, faz-se necessário esclarecer a que período de sua obra se refere a investigação: se à fase pré-marxista, marcada por monumentos como *A alma e as formas* (1910) e *Teoria do romance* (1916); se à primeira fase marxista, que gira em torno de *História e consciência de classe* (1923); se à sua segunda fase marxista, cujo marco inicial é dado pelo silêncio de Lukács à avalanche de críticas ao volume de 1923, notadamente a de Zinoviev, pronunciada da tribuna do V Congresso da Internacional Comunista e que resultará na autocrítica de 1933<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Como se sabe, a autocrítica de 1933 é quase puramente estratégica, sendo, portanto, de reduzido valor teórico. O documento mais importante de revisão teórica das teses de *História e consciência de classe* é o “Prefácio” que Lukács escreveu por ocasião da reedição do volume, em 1967. Cf. *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt, Luchterhand, 1988, pp. 5-45, edição para a qual utilizarei neste livro a abreviatura *GKb*. Na tradução portuguesa, *História e consciên-*

“Um estudo sobre *História e consciência de classe*” vem, portanto, para impor os limites da investigação. Mas isto não me exime de apresentar razões para um tal corte na obra de Lukács. De fato, dizer simplesmente que uma obra se divide em três fases não é o mesmo que explicar conceitualmente a gênese dessas diferentes orientações teóricas nem mostrar como elas estão concatenadas no desenvolvimento intelectual do autor. E o presente trabalho não pretende tomar para si a tarefa de resolver nenhum desses problemas.

Seria sem dúvida muito interessante e estimulante apresentar o processo de constituição de *A alma e as formas* ou da *Teoria do romance*, mostrar como os impasses desse quadro teórico levam Lukács ao marxismo, o que permitiria superar as explicações de fundo mais ou menos biográfico que dominam as interpretações sobre esse período do desenvolvimento intelectual lukácsiano. Seria possível também mostrar por que o Lukács da terceira fase abandona as posições expressas em *História e consciência de classe* em prol de uma retomada do caráter central da categoria do trabalho, rumando para uma apresentação do capitalismo fundada numa “ontologia do ser social”. E não é suficiente dizer que essas linhas de investigação possíveis não dizem respeito ao tema escolhido: se a reflexão sobre o Lukács da Ontologia, de fato, não afeta diretamente o presente volume, o mesmo não pode ser dito quanto à ausência de um vínculo sistemático entre o Lukács pré-marxista e o de *História e consciência de classe*. Ela precisa ser justificada.

---

*cia de classe: estudos de dialética marxista* (Rio de Janeiro, Elfos, 1989), o “Prefácio” virou “Posfácio” (cf. pp. 349-87). Neste livro, a tradução portuguesa será abreviada HCC. As traduções no presente volume são de minha responsabilidade, de modo que as remissões a traduções para a língua portuguesa têm caráter meramente indicativo, já que podem estar modificadas. Sobre a recepção de *História e consciência de classe*, ver Michel Löwy, *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*, São Paulo, LECH, 1979.

Não apresentar aqui a gênese de *História e consciência de classe* a partir da problemática lukácsiana pré-marxista revela que a orientação teórica aqui presente está referida primordialmente ao enfrentamento da questão dos “limites da reificação”, problema teórico que se estrutura com base nos escritos de Marx, mas que tem também uma contrapartida decisiva na teoria de Weber do “processo de racionalização”, tal como se pode constatar mediante a leitura do capítulo 2. Não se trata, portanto, de mostrar como nascem os problemas no interior do desenvolvimento intelectual de Lukács, mas sim de determinar os pólos em torno dos quais se organiza a discussão, de estabelecer quais eram os problemas que Lukács se propunha a resolver e como os enfrentou teoricamente.

É inegável a inspiração habermasiana de uma tal linha de investigação, especialmente no que se refere ao percurso delineado no capítulo 4 do primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa*, intitulado “De Lukács a Adorno: racionalização como reificação”<sup>3</sup>. Num certo sentido, também meu livro sobre a filosofia de Theodor W. Adorno<sup>4</sup> dá seqüência a esse programa de investigação esboçado por Habermas. Mas, em ambos os livros, trata-se antes de pôr à prova o esquema habermasiano, de modo a testar suas hipóteses e conclusões. No presente trabalho, a tematização desse esquema habermasiano surge mais explicitamente nas “Considerações finais: Lukács e a Teoria Crítica”, em que a diferença de resultados para com as análises de Habermas me estimulou a arriscar algumas hipóteses esquemáticas para a leitura do artigo de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) e da *Dialética do esclarecimento* (1947), escrita a quatro mãos por Horkheimer e Adorno.

---

<sup>3</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1988, pp. 455-534.

<sup>4</sup> *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP, 1998.

Grosso modo, seria possível dizer que as diferenças que encontrei para com o esquema de Habermas são semelhantes às que distanciam o presente estudo da avaliação posterior que fez o próprio Lukács de seu trabalho de juventude. Em Habermas, trata-se de examinar o assim chamado “marxismo ocidental” para nele encontrar aporias e impasses que são por ele interpretados como índice do esgotamento de um paradigma teórico (o da “filosofia da consciência”), como índice da necessidade de encontrar uma solução (por meio de uma “mudança de paradigma”) para as tensões dessa vertente do “projeto moderno” (a dos “jovens hegelianos de esquerda”) que seja capaz de preservar a inspiração original libertadora da modernidade<sup>5</sup>. De maneira similar, também Lukács irá posteriormente avaliar sua obra de juventude — principalmente no já mencionado “Prefácio” à reedição de 1967 de *História e consciência de classe* — como um “amalgama contraditório”, atravessado por desenvolvimentos incompatíveis com o marxismo que defenderá em sua obra de maturidade. Trata-se, no entender do Lukács de 1967, de suprimir esses elementos ainda idealistas e metafísicos de sua obra, de modo a eliminar as tensões existentes<sup>6</sup>.

A perspectiva que adotei aqui, ao contrário, é a de entender essas tensões e ambigüidades como perfazendo o que há, a meu ver, de mais instigante e interessante em *História e consciência de classe*<sup>7</sup>. Desse modo, não entendo essas tensões como índice de sua necessária superação por meio de uma nova perspectiva teórica, mas como o elemento no qual se torna primeiramente

---

<sup>5</sup> Sobre isso, cf. o meu *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente o “Fecho”.

<sup>6</sup> Sobre isso, ver o final do capítulo 4 (em especial a nota 103) e as “Considerações finais”.

<sup>7</sup> Essa perspectiva interpretativa inspira-se no trabalho de Ricardo R. Terra, principalmente no livro *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP, 1995.

te possível compreender não apenas *História e consciência de classe*, mas também a obra dos pensadores da primeira geração da assim chamada “Escola de Frankfurt”, como Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin. É igualmente nítido, portanto, que a interpretação de *História e consciência de classe* que aqui apresento está fortemente orientada pela leitura desses pensadores da Teoria Crítica.

Nesse contexto, é importante registrar, entretanto, a importância para esta investigação de um trabalho de linhagem teórica bastante distinta: *As aventuras da dialética*, de Maurice Merleau-Ponty<sup>8</sup>. Muitas das questões abordadas aqui foram suscitadas pelo texto de Merleau-Ponty, especialmente no que se refere às relações entre Lukács e Weber. No entanto, o encaminhamento dado a essas questões é diverso, o que talvez possa ser explicado pelo papel relativamente marginal desempenhado por Marx n’*As aventuras*. O presente volume pretende mostrar que *História e consciência de classe*, mesmo quando enfrenta as graves questões introduzidas no debate pela teoria weberiana, segue sendo uma tentativa marxista de respondê-las, sem que um elemento consiga suplantar o outro. Em Merleau-Ponty, ao contrário, a balança pende francamente para o lado de Weber.

E, no entanto, a idéia mesma de uma “aventura da dialética” não é estranha a este trabalho. Esta “aventura” nos conduz do modelo de crítica lukácsiano, análise do pensamento burguês como produto da reificação (capítulo 1), à estrutura reificada da consciência como correlato necessário da sociedade produtora de mercadorias, apontando então para a possibilidade de sua superação revolucionária (capítulo 2). A partir daí, trata-se de mostrar como essa possibilidade de superação, inscrita na realidade da dominação capitalista, encontra o sujeito capaz de promover a transformação, capaz de desmentir praticamente tanto o processo de racionalização weberiano como a função de “portador” (*Träger*)

---

<sup>8</sup> *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977.

de relações sociais de produção a que o mecanismo de produção de mercadorias reduz o operário (capítulo 3). Revelado o sujeito revolucionário, trata-se de mostrar como se estrutura positivamente a luta pela abolição da dominação de classe: em que consiste a consciência de classe e o partido revolucionário (capítulo 4). A apresentação, contudo, não segue uma linha reta: como toda aventura, traz consigo as suas hesitações, seus dilemas, seus momentos de heroísmo e de frustração.



1.  
AS ANTINOMIAS DO PENSAMENTO BURGUEÊS

As páginas de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e do capital são a força propulsora dos estudos de dialética marxista de Georg Lukács, *História e consciência de classe*, que facultarão “uma clara visão dos problemas ideológicos do capitalismo e de seu declínio”<sup>9</sup>. Trata-se de enfrentar o abismoso “aqui termina o manuscrito”, que encerra o capítulo sobre as classes d’*O Capital*, com a ajuda, inicialmente, do primeiro capítulo do livro I: a aparência não é ilusão, é real, e, mais que isso, necessária, consequência inexorável da forma mercadoria.

No primeiro capítulo d’*O Capital*, a “formidável coleção de mercadorias” que principia a exposição é, antes de mais nada, um amontoado de coisas úteis. No capitalismo, esse conteúdo material da riqueza, o valor de uso, é também o portador material do valor de troca, a proporção segundo a qual certos valores de uso são trocados. Apesar de estritamente relacionados, valor de uso e valor de troca são, à primeira vista, incomensuráveis. É necessário, portanto, que a produção de valores de uso seja determinada de algum modo por esse caráter de trocabilidade próprio das mercadorias.

Examinemos o problema mais de perto: “Determinada mercadoria, 1 quarter de trigo, por exemplo, troca-se por x de graxa

---

<sup>9</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt, Luchterhand, 1988, p. 171 (doravante *GKb*). Trad. portuguesa: *História e consciência de classe*, Rio de Janeiro, Elfos, 1989, p. 98 (doravante *HCC*).

de sapato, ou por y de seda, ou por z de ouro etc. — em suma: por outras mercadorias —, nas mais diversas proporções. Assim, o trigo possui múltiplos valores de troca, ao invés de um único. Porém, sendo x de graxa, assim como y de seda, ou z de ouro, o valor de troca de 1 quarter de trigo, x de graxa, y de seda, z de ouro etc., têm de ser valores de troca permutáveis uns pelos outros ou iguais entre si. Por conseguinte, primeiro: os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Segundo, porém: o valor de troca só pode ser o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo dele distinguível”<sup>10</sup>.

Sabemos que esse “algo igual” é o valor. Tanto *Para a crítica da economia política* quanto *O Capital* concordam neste ponto. Mas com uma diferença importante: no primeiro, Marx “ainda não distinguia nitidamente valor e valor de troca”<sup>11</sup>. E é essa passagem do valor de troca ao valor — e o “retorno” ao valor de troca como “forma de manifestação” (*MEW XXIII*, 62) — que descortina uma dimensão ausente de *Para a crítica da economia política*: o fetichismo. Vamos procurar esboçar essa passagem em suas grandes linhas.

Marx nos diz que esse algo comum aos valores de troca “não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades corpóreas só entram em consideração na medida em que lhes con-

---

<sup>10</sup> *Das Kapital*, Marx-Engels Werke, volume XXIII, Berlim, Dietz, 1983, p. 51 (doravante *MEW*, seguido da indicação do volume). Trad. brasileira: *O Capital*, col. Os Economistas, volume I, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 87 (doravante *OC*, seguido da indicação do volume).

<sup>11</sup> Isaak Illitch Rubin, *A teoria marxista do valor*, São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 121. A exposição que se segue deve muito ao livro de Rubin, e especialmente ao capítulo 12 (pp. 121-38). Não obstante isso, não é possível acompanhar o autor em sua transformação da teoria do fetichismo da mercadoria numa “propedêutica à Economia Política” (p. 20), cujo resultado é uma inversão injustificável da apresentação d’*O Capital*: a apresentação do fetichismo passaria a preceder a da teoria do valor-trabalho.

ferem utilidade, i.e., tornam-nas valor de uso. Por outro lado, porém, é precisamente a abstração de seus valores de uso o que caracteriza, evidentemente, a relação de troca das mercadorias” (MEW XXIII, 51-2; OC I, 46-7). E essa *abstração* dos valores de uso tem de conduzir necessariamente a uma abstração do trabalho humano que os produz: “já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados (*dargestellt*), portanto desaparecem também as diversas formas concretas desses trabalhos, eles não mais se distinguem, mas, ao contrário, reduzem-se em seu conjunto a trabalho humano igual, trabalho humano abstrato” (MEW XXIII, 62; OC I, 47).

A primeira determinação do valor é o trabalho, e esse movimento de determinação é pago com a abstração desse mesmo trabalho. Até aí, nada de novo: também a economia política clássica realizou esse movimento. Ocorre que reduziu a forma (valor) ao conteúdo (trabalho); com isso, o valor de troca aparece não somente como algo externo à mercadoria (e a consequência disso é a *naturalização* da *forma* mercadoria), como passa a se confundir com o valor (confusão perfeitamente “compreensível”<sup>12</sup>, dado que o valor de troca é a única manifestação possível do valor na sociedade capitalista).

A pista para a forma valor está dada não apenas porque o trabalho é trabalho *abstrato* nem tampouco porque a grandeza de valor se apresenta como tempo de trabalho socialmente necessário; também a *forma* como é despendida a força de trabalho humano determina a *forma concreta* dos produtos: eles são produtos “para-serem-trocados”. É nessa medida que, na forma equivalente, diz-se que tanto na forma alfaiataria como na forma tecelagem é despendida força igual de trabalho humano, pois o

---

<sup>12</sup> Lukács usa o mesmo adjetivo para a “atividade da ciência moderna” (GKb, 200; HCC, 119).

“corpo da mercadoria que serve de equivalente figura sempre como corporificação do trabalho humano abstrato e é sempre o produto de determinado trabalho concreto, útil. Esse trabalho concreto torna-se, portanto, expressão de trabalho humano abstrato” (MEW XXIII, 72; OC I, 61).

É esse “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MEW XXIII, 87; OC I, 71) o responsável não apenas pela “dificuldade no conceito da forma dinheiro” (MEW XXIII, 85; OC I, 70), mas também pelo “caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria” (MEW XXIII, 86; OC I, 71). Ou seja, a forma mercadoria é uma forma social dotada da peculiaridade de inscrever nos produtos do trabalho sua marca eminentemente social, como se fosse uma propriedade natural dos objetos, e isso é uma *determinação* dessa forma, e não uma ilusão dos sentidos. Da mesma maneira, Marx nos diz que “a forma mercadoria simples é o germe da forma dinheiro” (MEW XXIII, 85), embora o livro III advirta: “É básico para a produção capitalista que o dinheiro confronte a mercadoria como forma autônoma de valor, ou que o valor de troca tenha de adquirir forma autônoma no dinheiro, e isso só é possível na medida em que determinada mercadoria vem a ser o material em cujo valor todas as outras mercadorias se medem, justamente porque vem a ser mercadoria geral, a mercadoria *par excellence* em oposição a todas as outras mercadorias” (MEW XXV, 532).

E a razão para isso pode ser encontrada no curso mesmo da argumentação esboçada até aqui: na *abstração*<sup>13</sup> consecutiva do

---

<sup>13</sup> Sobre a possibilidade de “conciliar abstração real e materialismo”, ver Ruy Fausto, *Marx: Lógica e Política*, t. I, São Paulo, Brasiliense, 1983, especialmente pp. 106-7 e 132-3 (nota 54). Neste ponto, Ruy Fausto não apenas concorda com Giannotti, como escreve: “A idéia de abstração real é de algum modo uma constante do pensamento marxista (ou em geral dialético) de língua alemã: Lukács, sem dúvida (...), e sobretudo Adorno, para citar só os maiores” (p. 132). As análises de Ruy Fausto foram fundamentais para a

valor de uso, dos trabalhos concretos e do próprio tempo de trabalho<sup>14</sup>; e na consequência desse movimento: o nascimento da forma mercadoria<sup>15</sup>. Nas palavras de Marx: “A igualdade de trabalhos humanos adquire a forma coisal da objetividade igual de valor (*die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit*) dos produtos do trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho humano pela sua duração adquire a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho, por fim, as relações dos produtores — onde são postas em movimento (*betätigt werden*) essas determinações sociais de seus trabalhos — adquirem a forma de uma relação social dos produtos do trabalho” (*MEW XXIII*, 86; *OC I*, 71).

Em contraste com o modelo dialético da forma salário, que é pura aparência (ou seja, forma ilusória no sentido pleno da expressão), a análise do fetichismo revela a necessidade da aparência, sua realidade enquanto forma de expressão da realidade das relações sociais capitalistas. Não é suficiente dizer que o valor do produto do trabalho é expressão material de trabalho humano

---

presente passagem, como se pode constatar a partir da leitura da totalidade do artigo “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”, incluído no mesmo volume (pp. 89-138).

<sup>14</sup> Sobre isso, ver *GKb*, 179-80.

<sup>15</sup> Diz o livro III d’*O Capital*: “No capital portador de juros, portanto, esse fetiche automático é delineado em sua pureza, valor que valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e, nesta forma, ele já não carrega (*trägt*) nenhuma cicatriz de seu nascimento (*Entstehung*). A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo. Aqui, em lugar de transformação efetiva do dinheiro em capital, são apenas as suas formas desprovidas de conteúdo que se mostram. Como no caso da força de trabalho, o valor de uso do dinheiro como tal já é potencialmente valor que se desvaloriza, e como tal é emprestado, o que constitui a forma de venda dessa mercadoria peculiar. Torna-se, assim, propriedade do dinheiro criar valor, proporcionar juros, assim como a de uma pereira é dar peras” (*MEW XXV*, 405; *OC III/I*, 294).

para que o caráter histórico do modo de produção capitalista se revele e, com isso, destrua a aparente naturalidade das categorias da ciência econômica burguesa: “Quando digo: casaco, botas etc. se relacionam ao linho como a corporificação geral de trabalho humano abstrato, salta aos olhos o absurdo (*die Verrücktheit*) dessa expressão. Mas quando os produtores de casaco, botas etc. relacionam essas mercadorias ao linho — ou ao ouro e à prata, o que em nada muda a coisa — como equivalente geral, a relação dos seus trabalhos privados com o trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma absurda (*verrückte*)” (*MEW XXIII*, 90; *OCI*, 73). Como escreve Norman Geras, é o “absurdo não de uma ilusão, mas da própria realidade, e, nesse sentido, é um absurdo que é verdadeiro”<sup>16</sup>.

A crítica da economia política torna-se vazia se não se levar em conta a análise do fetichismo. Diz *O Capital*: “Uma das falhas básicas da economia política clássica é a de não ter jamais conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor da mercadoria, justamente o que faz dele valor de troca. Exatamente os seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, tratam a forma valor como algo totalmente indiferente ou como algo externo à própria natureza da mercadoria. A razão não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve totalmente sua atenção. Ela é mais profunda. A forma valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata, e, no entanto, é também a forma mais geral do modo burguês de produção, que se caracteriza, assim, como uma espécie particular de produção social, e, com isso, como uma espécie histórica particular. Se, no entanto, for vista erroneamente como a forma natural eterna de produção social, deixa-se também de ver o específico da forma valor, portanto, da forma mercadoria, que, ao se

---

<sup>16</sup> Norman Geras, “Essência e aparência: aspectos da análise da mercadoria em Marx”, in Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: para ler os clássicos*, São Paulo, LTC, 1977, p. 269.

desenvolver, conduz à forma dinheiro, à forma capital etc.” (MEW XXIII, 95; OC I, 76).

Segundo Lukács, não se trata aqui apenas de mostrar o que A. Smith e Ricardo *não foram capazes de ver*. A “cegueira” da economia política clássica para a especificidade histórica particular do modo de produção capitalista não é acidental, mas consequência necessária e estrutural dessa formação social mesma. Com isso, entretanto, a “cegueira” revela o mecanismo mesmo de funcionamento do fetichismo. Em sua “cegueira”, na falsidade mesma de suas análises, a economia política revela a realidade das relações capitalistas, ou seja, ela nos diz algo de importante sobre o capitalismo que não está no registro puro e simples da falsidade, mas que, ao contrário, revela a estrutura de funcionamento do mecanismo fetichista e, com isso, descortina a possibilidade de sua própria crítica. E esse mecanismo de funcionamento foi descrito com precisão n’*O Capital*: “o valor não traz escrito na testa o que é. O valor transforma muito mais cada produto de trabalho em um hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o sentido do hieroglifo, descobrir o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores, assim como a língua, é seu produto social” (MEW XXIII, 88; OC I, 72). O fato de a coruja alçar vôo ao entardecer significa antes de mais nada que a “reflexão (*Nachdenken*) sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue de maneira geral um caminho oposto ao desenvolvimento real” (MEW XXIII, 89; OC I, 73).

Para Lukács, o modelo da crítica da economia política nos revela o *padrão de racionalidade* próprio da modernidade capitalista, uma figura da razão (em tempos de razão realizada) em que está contida a sua própria crítica e a possibilidade de sua superação (prática). Daí a célebre fórmula do “Prefácio” a *História e consciência de classe*: “o ‘falso’ é, a um tempo (*zugleich*)<sup>17</sup>,

---

<sup>17</sup> Esse *zugleich*, figura constante da pena de Lukács, parece não se

como ‘falso’ e como ‘não-falso’, um momento do ‘verdadeiro’” (*GKb*, 57).

Lukács caracteriza assim o “racionalismo moderno”: “houve, nas mais diversas épocas e sob as mais diversas formas, um ‘racionalismo’, isto é, um sistema formal que, na sua coesão, se orientava no sentido dos fenômenos, naquilo que estes têm de apreensível, produtivo e, portanto, de dominável, previsível e calculável pelo entendimento. Surgem, todavia, diferenças fundamentais, conforme os *materiais* a que se aplica esse racionalismo, segundo o papel que lhe cabe no conjunto do sistema de conhecimento e finalidade humanos. O que há de novo no racionalismo moderno é que ele reivindica para si — e essa reivindicação se desenvolve ao longo de seu desenvolvimento — ter descoberto o *princípio* de conexão do conjunto dos fenômenos que defrontam (*gegenüberstellen*) a vida do homem na natureza e em sociedade. Em contraste com isso, todos os racionalismos anteriores não passaram de sistemas parciais” (*GKb*, 213; *HCC*, 129). E dizer que o racionalismo moderno se caracteriza pela reivindicação da descoberta do princípio de conexão do conjunto dos fenômenos significa invocar como paradigmática a famosa “revolução copernicana” de Kant, radicalização de uma tendência filosófica que o precedeu no tempo: “Da dúvida metódica e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Spinoza e Leibniz, o desenvolvimento segue uma linha reta que tem por motivo decisivo, rico em variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo” (*GKb*, 211; *HCC*, 127).

Para Lukács, esse “motivo” da filosofia moderna não é uma idéia puramente abstrata e indeterminada, mas adquire um sen-

---

coadunar com a crítica que, segundo Lebrun, lhe dirige Hegel, para quem se trataria de pensar *zusammen* (conjuntamente) e não *zugleich*. Sobre isso, ver Gérard Lebrun, *La patiente du concept: essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 185-6 ss.



tido muito determinado ao tomar por guia e medida primeiramente o método da matemática e da geometria e, em seguida, o da física matemática, que é o da criação do objeto “a partir das condições formais de uma objetividade em geral” (*GKb*, 211; *HCC*, 127). Com isso, esta “capacidade criadora” (essa “faculdade”) passa a ser identificada com a essência do entendimento humano, já que o próprio modelo do conhecimento permanece inquestionado: “A questão de saber por que e com que direito o entendimento humano apreende precisamente como sua própria essência tais sistemas de formas (por oposição ao caráter ‘dado’, estranho, incognoscível dos conteúdos dessas formas) é questão que não se põe: aceita-se como evidência” (*GKb*, 211; *HCC*, 127).

Criamos o hieroglifo e depois tentamos descobrir seu segredo, e, mesmo se o reconhecemos como produto social, isso parece não alterar em nada sua objetividade enquanto *dado imediato* da realidade. Com isso, assistimos à gênese de oposições célebres. A oposição forma/contéudo, em que os conteúdos particulares dos conceitos aparecem como irracionais ante as formas (enfeixadas em sistema) que fizeram deles pela primeira vez conteúdos, que os circunscreveram como conteúdos. A oposição sujeito/objeto aparece ao sujeito como exterior, como “dado”, como elemento da imediatidade. A oposição teoria/práxis, em que do ato de produção do objeto é expurgado o seu caráter de atividade prática, e, da práxis, as limitações impostas pelo uso das categorias no âmbito da experiência possível.

Entretanto, se retomarmos o paradigma kantiano, veremos que o autor da “revolução copernicana” não as reconheceria como legítimas oposições. Só podemos conhecer o real, diz Kant, nas formas da intuição (espaço e tempo) e do pensamento (categorias): estas formas só existem *para nós*, na relação com *nossa* consciência, como objetos dela, nunca como objetos em si. A coisa em si é incognoscível: trata-se de mero “conceito-limite”, de algo pensável que colocamos no fundamento dos fenômenos e de suas propriedades, algo que temos de pressupor sem sermos capazes de determinar positivamente, segundo sua essência. Pretender legítimi-

dade para essas oposições é uma reivindicação pré-crítica em duplo sentido: é recusar a *limitação* de nosso entendimento à experiência possível, em que os objetos, em sentido estrito, nascem juntamente com as categorias que os enformam; é também, por outro lado, confundir o *pensável* com o *cognoscível*. Ao contrário, trata-se do fato de que “os objetos externos não passam de meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro *correlatum*, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida e tampouco jamais se pergunta por ela na experiência”<sup>18</sup>.

Mas, como devemos entender, então, as primeiras linhas da mesma “Estética Transcendental”, que dizem: “De qualquer modo e por qualquer meio que um conhecimento possa se relacionar com objetos, é a *intuição* o modo como ele se refere imediatamente a objetos e ao qual, enquanto meio, tende todo o pensamento. Esta intuição, contudo, só acontece na medida em que o objeto nos for dado; a nós homens, pelo menos, isto só é, por sua vez, possível pelo fato de o objeto afetar a mente de certa maneira”<sup>19</sup>? Jacobi, como se sabe, viu nelas motivo para grande confusão: “por mais que seja contrário ao espírito da filosofia kantiana dizer dos objetos que eles produzem *impressões* nos sentidos e, desta forma, *causam* sensações, não se pode ver exatamente como, sem esta pressuposição, a filosofia kantiana poderia encontrar o seu caminho e alcançar alguma exposição de sua doutrina. Pois a palavra sensibilidade é sem nenhum significado se não se entender por ela um meio real distinto entre real e real, um meio efetivo de uma coisa e outra, e se em seu conceito já não estiverem contidos os conceitos de *ser fora e ser ligado*, de *agir e ser afetado*, de *causalida-*

---

<sup>18</sup> Kant, *Crítica da razão pura*, col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 44. *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974 (ed. Weischedel), p. 69.

<sup>19</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edição citada, p. 69. *Crítica da razão pura*, edição citada, p. 39.

*de e dependência*, enquanto determinações reais e objetivas; e tais coisas devem estar contidas de tal forma que a universalidade e necessidade absolutas destes conceitos são dadas ao mesmo tempo com aquela pressuposição anterior. Tenho de admitir que esta dificuldade me reteve por não pouco tempo no estudo da filosofia kantiana, de modo que, durante anos a fio, tive de começar a *Crítica da razão pura* de novo do início, pois ininterruptamente me encontrava confuso pelo fato de que, *sem* aquela pressuposição, eu não podia penetrar no sistema, e, *com* aquela pressuposição, não poderia permanecer dentro dele”<sup>20</sup>.

Vê-se, então, que a coisa em si, além da experiência possível, nos obriga a recolocar a pergunta pela natureza das oposições. Com efeito, se Kant nos diz que oposições como sujeito/objeto, matéria/forma, teoria/práxis só se colocam *fora* do quadro da crítica da razão — já que a “revolução copernicana” lhes atribui um *novo* sentido, que as dissolve como oposições mal colocadas —, Jacobi nos mostra como elas ressurgem *com* a exigência do sistema, limiar que distingue a racionalidade da irracionalidade. E é justamente a pretensão do racionalismo moderno de haver descoberto o método universal para o conhecimento do conjunto do ser a razão pela qual “a questão da correlação necessária com a irracionalidade assume uma importância decisiva” (*GKb*, 213; *HCC*, 129).

Sendo assim, cabe recolocar o problema da matéria (no sentido lógico-metodológico) e do conteúdo das formas com as quais “nós” conhecemos/podemos conhecer o mundo, já que fomos nós

---

<sup>20</sup> Jacobi, *David Hume sobre a fé, ou Realismo e Idealismo*, apud Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, Nova York, Garland, 1976, p. 36 (reimpressão da edição de 1881-1892, publicada em Stuttgart. Devo a tradução a Márcio Suzuki). Não será abordada aqui a problemática da coisa em si na diversidade de seus usos teórico e prático. Sobre isso, consulte-se o artigo de Gérard Lebrun “A aporética da coisa em si” (*Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, nº 5, 1983), no qual essa diversidade é caracterizada como um “deslocamento de dominante” (p. 7).

mesmos a engendrará-las. Cabe recolocar o problema do todo e da substância última do conhecimento, a pergunta pelos objetos “últimos” do conhecimento, cuja apreensão perfaz uma totalidade a partir dos sistemas parciais, um sistema do mundo integralmente conceitualizado. Lukács não se cansa de sublinhar o fato de que a “Dialética Transcendental” — *locus* por excelência dessas questões — gira em torno do problema da totalidade<sup>21</sup>. Os conteúdos particulares dos conceitos se apresentam como irracionais diante dos últimos; a totalidade aparece como inapreensível a partir dos conceitos formados no interior dos sistemas racionais parciais. Torna-se lícito, portanto, perguntar pela natureza desse sistema e desse *limite*<sup>22</sup> imposto pela crítica da razão.

---

<sup>21</sup> “Mas é sem dúvida desnecessário alargar ainda mais a explicação de que a dialética transcendental gira sempre em torno da questão da totalidade. Deus, alma etc. não passam de expressões conceituais mitológicas para o sujeito unitário, ou para o objeto unitário, da totalidade dos objetos do conhecimento pensada como acabada (e como completamente conhecida)” (GKb, 216; HCC, 131).

<sup>22</sup> A dialética do limite (*Grenze*), que prepara a dialética do finito e do infinito na *Ciência da Lógica*, é também responsável pela relação dúplice que tanto Hegel como Lukács mantêm com o pensamento antigo. Diz a *História da Filosofia*: “Em seus pensamentos, os Eleatas se distinguiam de nosso pensar reflexionante habitual pelo fato de procederem especulativamente — o especulativo, no caso, consistindo em mostrar que a mudança não é — e por terem mostrado que, pressupondo-se o Ser, a mudança é em si contradição, algo de inconcebível (*ein Unbegreifliches*); pois a determinação da pluralidade, do negativo, é apartada (*aus... entfernt*) daquela do Ser, do Uno. Enquanto nós aceitamos (*gelten lassen*) em nossa representação a realidade do mundo finito, os Eleatas foram mais conseqüentes, já que chegaram a sustentar que apenas o Uno é, e que o negativo não é — uma conseqüência que, mesmo sendo espantosa para nós, nem por isso é uma abstração de menor quilate (*eine nicht minder grosse Abstraktion*)” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, Hegel Werke, vol. XVIII, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986, p. 300). Texto que recebeu o seguinte comentário de Lebrun: “Kant e Jacobi acabaram com a idéia de um *conhecimento* do Absoluto, mas sem saber o que faziam; o primeiro concluiu a partir daí a impossibilidade do Saber ab-

Neste ponto, Lukács retoma a crítica que Hegel dirigiu a Kant<sup>23</sup>. A filosofia kantiana, que pretendeu haver submetido à crítica nossas faculdades de conhecer, ignora que o próprio exame das potencialidades do conhecimento é já um saber. Com isso, admite implicitamente como parâmetro um *certo tipo* de conhecimento, um *certo modo* de conhecer que se torna o modelo da obtenção do conhecimento seguro. Esse modelo é o do conhecimento da física e da matemática do seu tempo, a que Kant faz recurso já no “Prefácio à segunda edição” da *Crítica da razão pura*<sup>24</sup>. Do mesmo modo como toma por padrão de certeza o conhecimento científico, Kant também incorpora sem crítica o sujeito que lhe é coordenado. Assim, o que é produto histórico

---

soluta, o segundo, confundindo da mesma maneira conhecimento e saber, refugia-se no ‘Saber imediato’. Nenhum dos dois sequer imagina retomar e criticar a *idéia de conhecimento*, nenhum dos dois pressente que o ‘conhecimento’ é o nome da deformação imposta ao Saber pela ideologia da Finitude. Donde a tentação de tomar referência à época pré-cognitiva do pensamento finito. Se os Gregos estavam mais distantes da realização do Saber (*ausência da Subjetividade*), estavam igualmente a quilômetros de distância de sua deformação subjetiva (*ausência da Subjetividade finitizada*)” (*La patiente du concept*, edição citada, p. 224).

<sup>23</sup> A partir de agora, passo a acompanhar a exposição de Habermas em *Conhecimento e interesse (Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973, pp. 23-5). O texto de Habermas é tanto mais interessante por revelar que a filiação de Lukács à crítica hegeliana tem conseqüências decisivas quanto ao seu posicionamento diante da ciência: “a metacrítica a que é submetida a crítica do conhecimento através de uma inflexível auto-reflexão, a crítica de Hegel ao questionamento lógico-transcendental de Kant, conduz ao resultado paradoxal de que a filosofia não apenas muda sua posição diante da ciência, mas renuncia totalmente a ela” (p. 12). Sobre isso, ver também o final deste capítulo. Sobre as conseqüências desse posicionamento de Lukács em relação à ciência para o desenvolvimento da Teoria Crítica, ver as “Considerações finais”.

<sup>24</sup> Para uma análise mais pormenorizada deste ponto, ver o livro de J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.

da auto-reflexão — a passagem da “intuição ingênua do objeto sendo em si para o saber reflexivo do ser para isso desse em si”<sup>25</sup> —, Kant está obrigado a colocar no início da investigação como ponto de partida necessário. O “eu penso que tem de poder acompanhar todas as minhas representações”, a pedra de toque do “para nós” que constitui a tentativa de crítica kantiana, também ele, é “nosso” produto, por nós forjado no caminho da auto-reflexão. Da mesma forma como examinar as condições de possibilidade do conhecimento já é um saber, também a descoberta de que “progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos devam se regular pelo nosso conhecimento” é já supor que um “eu” se constituiu nesse processo e que seu surgir histórico não foi problematizado.

Mas, se é assim, esse próprio surgir histórico do sujeito — que se constitui à medida que conhece e conhece à medida que se constitui — apaga a cisão entre os domínios teórico e prático pretendida por Kant. Se a crítica do conhecimento é separada de uma crítica do agir racional, se o “eu” como unidade da apercepção se contrapõe ao “eu” como livre poder de decisão, então é a própria “revolução copernicana” que está sendo posta em xeque, já que o mundo “por nós” engendrado passaria a significar uma *imediatidade* em que operamos “nossa” crítica do conhecimento. Tal a origem do problema enfrentado na 3ª antinomia, que Kant atribuía à natureza do funcionamento da razão: a “aparente” incompatibilidade entre necessidade e liberdade. Como se sabe, a solução de Kant consiste em considerar que tese e antítese são verdadeiras. Ou, como escreve Victor Delbos, “a partir do momento em que os fenômenos sejam tomados pelo que são, ou seja, por simples representações que se encadeiam segundo leis empíricas, desde logo eles não têm mais o poder de excluir a liberdade, pelo simples fato de que ela não pode encontrar seu lugar entre eles; em seguida, por não serem mais que fenômenos, eles devem

---

<sup>25</sup> Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, edição citada, p. 26.

ter por fundamento um objeto transcendental que os determine enquanto simples representações, e é permitido atribuir a esse objeto transcendental, com a propriedade de se manifestar por efeitos que são os fenômenos, uma causalidade que não é nela mesma fenômeno”. Kant mantém a *antinomia* para que ela não se torne — como ocorria com as soluções dogmáticas — uma *contradição* entre a liberdade e a necessidade<sup>26</sup>.

Exatamente nisto reside, para Lukács, a grandeza de Kant: “A legalidade (*Gezetzmäßigkeit*) ‘eterna, de bronze’ do acontecer natural e a liberdade puramente interior da práxis individual, ética, surgem ao final da *Crítica da razão prática* como irremediavelmente separadas, mas a um tempo (*zugleich*), em sua separação, como fundamentos irrevogavelmente dados (*unaufhebbar gegebene Grundlagen*) da existência humana. A grandeza filosófica de Kant está em que, em ambos os casos, não ocultou a insolubilidade do problema por meio de uma decisão dogmática arbitrária, em qualquer direção que fosse, mas, em lugar disso, salientou de forma rude e sem disfarces essa insolubilidade” (*GKb*, 244; *HCC*, 152). Para Lukács, a grandeza *filosófica* de Kant está em ter posto a nu os limites da racionalidade burguesa, caracterizada pelo rompimento da unidade da razão (que Lukács suprime/conserva com a categoria materialista da *totalidade*), rompimento cuja conseqüência é a perda do único padrão de medida que pode preservar o potencial crítico diante do existente e, com isso, apontar para a possibilidade da superação do capitalismo<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, p. 169.

<sup>27</sup> É interessante notar que Adorno, num de seus últimos textos, retoma os termos de Lukács, mas numa perspectiva diversa, que já é a de uma “metacrítica” kantiana de Hegel (e que, portanto, é capaz de tomar em conta a novidade e a especificidade da *Crítica do juízo*): “A grandeza incomparável de Kant se vê confirmada — e não pela última vez — pelo fato de ter mantido firme e íntegra a unidade da razão, mesmo em seu uso contraditório — o do domínio da natureza, que chamou de teórico ou mecânico-cau-

O que Lukács está nos dizendo, portanto, é que Kant tinha de “eternizar” as faculdades e suas combinações, *assim como a economia política tinha de eternizar a forma mercadoria*. Ou seja, a crítica de Hegel a Kant recebe de Lukács uma determinação adicional, que confere um sentido histórico-materialista à “crítica do formalismo”: o conceito de *reificação*, com que Lukács analisa o mecanismo de funcionamento do fetichismo de Marx. O que lhe permite mostrar que a filosofia kantiana, tal como as teorias de A. Smith e Ricardo, não se encontra no registro puro e simples da falsidade, mas, ao contrário, é capaz de nos revelar o “estado da sociedade moderna”: “Por outras palavras, a contradição que aqui se manifesta entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais racionalistas modernos, o emaranhado de problemas e equívocos contidos em seus conceitos de sujeito e objeto, a antinomia entre sua essência como sistemas por ‘nós’ engendrados e sua necessidade fatalista, estranha e distante do homem, não é outra coisa senão a formulação lógico-metodológica do estado da sociedade moderna: um estado em que os homens, por um lado, rompem, dissolvem e deixam para trás de maneira sempre crescente as amarras meramente ‘espontâneas’, factual-irracionalis, mas que, por outro lado, levantam simultaneamente à sua volta — nessa realidade que eles mesmos criaram, que ‘eles mesmos engendraram’ — uma espécie de segunda natureza, cujo curso se lhes opõe com a mesma impiedosa conformidade às leis (*Gesetzmässigkeit*) com que outrora as forças irracionais se lhes opuseram (mais precisamente: relações sociais que se lhes aparecem sob essa forma)” (*GKb*, 235-6; *HCC*, 145).

---

sal, e o do amoldar-se reconciliante à natureza (*versönlich der Natur sich anschmiegenden*) do Juízo —, deslocando sua diferença estritamente para a autolimitação da razão dominadora da natureza” (“Fortschritt”, *Stichworte*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1980, p. 39). A esse respeito, ver meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, e as “Considerações finais”.



O desconcertante do racionalismo moderno está precisamente em sua relação com a irracionalidade. Porque pretende haver descoberto o método universal para o conhecimento do conjunto dos fenômenos, tendo por modelo o conhecimento das ciências da natureza, não há destino possível para o irracional senão o buraco negro dos sistemas racionais parciais, em vista dos quais os conteúdos particulares dos conceitos são eles mesmos irracionais e a totalidade torna-se inapreensível. A inexorabilidade característica das forças irracionais, não-dominadas, desaparece do horizonte extramundano (como diria Weber) para se instalar no cerne da racionalidade.

Lukács descreve essa situação paradoxal nos seguintes termos: “por um lado, a base desse cálculo<sup>28</sup> universal não pode ser outra senão a certeza de que somente uma realidade apanhada nas malhas tecidas por tais conceitos pode ser realmente dominada por nós. Por outro lado, mesmo supondo que essa matemática universal se encontre completamente realizada e não apresente lacunas, tal ‘domínio’ (*Beherrschen*) da realidade não pode ser senão o da contemplação objetivamente (*sachlich*) correta daquilo que resulta, necessariamente e sem a nossa intervenção, da combinatoria abstrata dessas relações e proporções” (*GKb*, 237; *HCC*, 146). Ou seja, além de observarmos uma identificação não-problematizada entre o entendimento humano e esses sistemas de formas que produzem o objeto “a partir das condições formais de uma objetividade em geral” (*GKb*, 211; *HCC*, 127), verificamos que “a atitude do sujeito, em sentido filosófico, torna-se puramente contemplativa” (*GKb*, 238; *HCC*, 147).

A práxis desse sujeito, correlato do modelo de racionalidade moderno, não é senão uma *aparência* de práxis, muito embora (como demonstra o modelo de análise do fetichismo da merca-

---

<sup>28</sup> A idéia de cálculo será essencial quando for introduzido na argumentação de Lukács o “processo de racionalização” weberiano. Sobre isso, ver o próximo capítulo.

doria) seja esta uma aparência *necessária*. A práxis “no sentido da filosofia dialética” — prosseguindo, portanto, na crítica de Hegel a Kant — só tem sentido com referência àquele “nós” da gênese, à criação do mundo como obra humana: algo que no sistema hegeliano era conhecido como o sujeito-objeto idêntico do processo, e que exprime o cerne da crítica ao idealismo kantiano na qualidade de união entre teoria e práxis.

A ciência moderna é o caso exemplar dessa contemplação, dessa aparência de práxis, razão pela qual Lukács vai se opor decididamente às observações de Engels referentes à experimentação científica: “O mal-entendido mais profundo em Engels consiste no fato de ele designar por práxis, no sentido da filosofia dialética, a atitude própria da indústria e da experimentação. Ora, a experimentação é precisamente o comportamento mais puramente contemplativo. O experimentador cria um meio artificial, abstrato, para poder observar sem obstáculos o funcionamento das leis a observar (sem perturbar esse funcionamento), eliminando todos os elementos irracionais e incomodativos, tanto do lado do sujeito como do lado do objeto” (*GKb*, 242; *HCC*, 150).

Vê-se, portanto, que a crítica de Lukács à racionalidade capitalista funda-se num modelo de subjetividade que aponta para a superação prática do capitalismo e que, por isso, recusa o modelo de conhecimento a partir de “sistemas de formas” que não possui (nem alcança) uma “imagem do todo”. E é essa crítica ao procedimento da ciência que está na base da célebre nota contra a *Dialética da natureza* de Engels: “os mal-entendidos surgidos na apresentação engelsiana da dialética encontram-se essencialmente no fato de ele ter estendido também à natureza — seguindo o mau exemplo de Hegel — o método dialético”. A razão para isso está em que “as determinações decisivas da dialética — ação recíproca de sujeito e objeto, unidade de teoria e prática, alteração histórica do substrato das categorias como fundamento (*Grundlage*) de sua alteração no pensamento etc. — não se encontram disponíveis no conhecimento da natureza” (*GKb*, 63).

A crítica à *Dialética da natureza*, não obstante a patente injusteza das observações de Lukács, revela também uma rejeição em bloco da ciência de “modelo físico-matemático”<sup>29</sup>. E não me parece ser possível contornar o problema dizendo que Lukács “só quis ressaltar a diferença evidente entre *dois tipos de dialética*”<sup>30</sup>, pois, se a crítica à ciência coloca-se no contexto da análise do fetichismo e das antinomias do pensamento burguês, também ela deveria conter em si mesma o germe da nova sociedade, sua apresentação e sua crítica deveriam também conter a possibilidade de sua superação, o que não me parece ocorrer em nenhum momento em *História e consciência de classe*<sup>31</sup>.

A razão disso não está apenas no fato de Lukács detectar na ciência de modelo físico-matemático uma fragmentação da realidade que impede a correta compreensão do todo social. Ela é mais profunda. Se o racionalismo moderno “tem por motivo decisivo, rico em variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo” (*GKb*, 211; *HCC*, 176), esse motivo se estreita e perde o seu potencial transformador na exata medida em que o conhecimento de modelo físico-matemático passa a ser a encarnação dessa idéia, o padrão por excelência da racionalidade. Ou,

---

<sup>29</sup> Sobre as raízes desta posição perante a ciência, ver também nota 23.

<sup>30</sup> Qual seja, a “dialética puramente objetiva do movimento da natureza” e a “dialética social”. Cf. Michel Löwy, *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*, São Paulo, LECH, 1979, p. 190.

<sup>31</sup> Essa tensão entre, de um lado, ciência como força produtiva (e, portanto, como potencialmente explosiva das relações de produção capitalistas), e, de outro, ciência como padrão por excelência do pensamento reificado (como obstáculo, portanto, à tomada de consciência revolucionária) parece-me de crucial importância para a devida compreensão dos rumos da Teoria Crítica nos anos 1930 e 1940, o que tentei esboçar nas “Considerações finais”. Sobre o papel das “tensões” na leitura de *História e consciência de classe* aqui apresentada, consulte-se a “Apresentação”.

como Lukács escreve de Kant: “A liberdade não é capaz nem de romper a necessidade sensível do conhecimento, a ausência de alma das leis fatalistas da natureza, nem de lhes dar um sentido, e os conteúdos fornecidos pela razão cognoscente, o mundo por ela conhecido, não está já em condições de preencher de vida viva as determinações puramente formais da liberdade” (*GKb*, 244; *HCC*, 151). Noutras palavras, a legalidade das ciências da natureza não só não é capaz de fornecer nenhum parâmetro para a ação livre, como invade o próprio domínio da liberdade, transfigurando-a em “determinações puramente formais”. Se a filosofia kantiana pode produzir antinomias, é porque ela busca conservar, apesar do “fatalismo” das leis naturais, a liberdade que produz o mundo.

A ciência e a experimentação modernas nos revelam um sujeito cuja atitude é meramente contemplativa: um espectador, ou antes um *agente* de relações e proporções que lhe aparecem como externas e estranhas, que manipula “dados” segundo “leis” igualmente “dadas”. Mas, ao mesmo tempo, é igualmente essencial a essas ciência e experimentação modernas a referência ao mundo como criação humana, o que, por sua vez, aponta para a constituição histórica de um sujeito que não toma as “leis” científicas como exterioridade à qual deve se conformar, mas as vive como produto da sua prática. Com isso, desaparece — pois que é suprimido na prática — o caráter de “dado” do mundo, desaparece, portanto, o que o torna “estranho” ao homem. Esse sujeito histórico, assim constituído, é o sujeito capaz de pôr termo à existência mesma do modo de produção capitalista, aquele capaz de superar praticamente a reificação: “A filosofia clássica não pode, portanto, deixar como herança ao desenvolvimento (burguês) ulterior mais do que essas antinomias não resolvidas. A efetivação dessa virada operada pela filosofia clássica, que começava, pelo menos metodologicamente, a apontar para além desses limites, a efetivação do método dialético como método da história, ficou reservada à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-

objeto idêntico, o ‘nós’ da gênese: o proletariado” (*GKb*, 267; *HCC*, 168). É em nome deste sujeito que Lukács faz sua crítica do capitalismo. Resta saber com que direito podemos dizer que a reificação pode ser superada e por que o proletariado é o sujeito desta transformação.



## 2. OS LIMITES DA REIFICAÇÃO

A transformação do procedimento das ciências naturais em padrão por excelência da racionalidade ganha um novo sentido com o aparecimento das teorias de Wilhelm Dilthey. Desde a *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, colocava-se para ele a tarefa de “fazer valer a autonomia das ciências do espírito e a envergadura do conhecimento nelas contido para a filosofia diante do peso excessivo das ciências da natureza no âmbito da formação filosófica de pensamento”<sup>32</sup>. Se a antiga unidade da metafísica não pode mais se colocar como a síntese do conhecimento, se ela não é capaz de se opor ao desenvolvimento real das ciências particulares, também não há por que pensar que o sucesso das ciências naturais seja capaz de se transformar em modelo de explicação da vida do homem em sociedade. E a razão é elementar: o homem só existe como consciência histórica, suas marcas, como exteriorizações do espírito, são índices de instantes insubstituíveis, fugazes, que não se prestam a serem subsumidos sob categorias das quais eles não passariam de exemplificações.

Na evolução do pensamento diltheyano, a noção de “espírito objetivo” — expressão solidária da “exteriorização da vida” (*Lebensäußerung*) — marca a diferença da *Einleitung in die Geisteswissenschaften* perante a última obra de Dilthey (que per-

---

<sup>32</sup> Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Stuttgart e Göttingen, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, p. 176.

maneceu inacabada) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*<sup>33</sup>. Com este conceito, Dilthey não apenas está apto a circunscrever e a delimitar o campo das ciências do espírito, como também a dar conta da sua *possibilidade*, já que não basta afirmar o caráter essencialmente histórico do espírito para que se siga o seu estudo científico. Com isso, “o objeto das ciências do espírito não é mais o devir incoerente das experiências vividas”, mas obriga essas ciências a “referir o acidental, o singular, a uma conjunção necessária e significativa”<sup>34</sup>, para a qual Dilthey reserva a denominação “estrutura”. No âmbito da teoria da *Weltanschauung*, estrutura é o contexto (*Zusammenhang*) em que, “com base numa imagem de mundo (*Weltbild*), são decididas as perguntas pelo sentido e significado do mundo, e, com isso, deduzidos o ideal e o soberano bem, princípios mais elevados para a condução da vida”<sup>35</sup>.

Isso quer dizer que as diversas entidades, sejam elas individuais ou não (como é o caso do Estado, da família, da religião), mesmo se pertencentes a uma totalidade que as engloba, “conservam sua autonomia, porque cada qual tem sua autonomia, porque cada qual tem sua estrutura original. Sua unidade resulta unicamente de sua significação. Pois cada indivíduo não apenas pertence a um grande número de conjunções, mas entra em cada uma delas com todo o seu ser. É o homem por inteiro que se esforça para exprimir a existência segundo o verdadeiro ou para alcançar o divino”<sup>36</sup>. A unidade de uma época, portanto, repousa no fato de que “é um único e mesmo homem, uma única e

---

<sup>33</sup> Cf. *Gesammelte Schriften*, vol. VII. A observação é de Raymond Aron, *La philosophie critique de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1950, p. 71.

<sup>34</sup> Aron, *La philosophie critique de l'Histoire*, edição citada, p. 72

<sup>35</sup> *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 82.

<sup>36</sup> Aron, *La philosophie critique de l'Histoire*, edição citada, p. 73.



mesma alma que se exprime aqui em poesia, ali em sistema filosófico, acolá em música”<sup>37</sup>.

Nesse ponto, entretanto, surgem dificuldades para a concepção diltheyana da teoria. Dilthey *parte* da distinção entre ciências naturais e ciências do espírito; também não reconhece nenhuma separação *originária* entre sujeito e objeto. O que permite que se coloque a questão: “a ciência histórica, como todas as criações da inteligência, parte de uma conjunção que pertence, ela mesma, à história. A significação daquilo que não é mais não varia com a significação que dão à existência aqueles que fazem a ciência?”<sup>38</sup>. Daí a grande diferença que mantém perante Dilthey o continuador da tradição do historicismo alemão, Heinrich Rickert: “A oposição entre *natureza e espírito* pode ser tudo menos unívoca, e exige, por isso, no contexto de uma lógica, a determinação conceitual mais exata possível, se não quer se constituir em fonte de grande confusão”<sup>39</sup>.

Trata-se, para Rickert, de desenvolver um elemento já presente em Dilthey, mas que não recebeu a devida atenção: entender o “espíritual” como *sentido* ou *significado*, o que permite evitar sua confusão com entidades corpóreas ou psíquicas. Com isso, “espírito” passa a ser “o domínio das estruturas de sentido compreensíveis” (*Gph*, 34). A natureza é por definição carente de sentido, enquanto a vida cultural é plenitude de sentido. E as ciências do espírito (que Rickert denomina ciências da cultura, *Kultur-*

---

<sup>37</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>38</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>39</sup> Rickert, *Introducción a los problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1971, p. 27 (doravante, *Gph*). Duas páginas adiante, pode-se ler: “Os representantes de uma oposição entre ciência da natureza e ciência do espírito permanecerão indefesos diante da proclamação de um método universal ao estilo das ciências naturais enquanto não determinarem de forma totalmente diversa o conceito fundamental do espírito, que não seja através do anímico”.

*wissenschaften*) passam a se distinguir das ciências naturais pela diferença entre seus *métodos*. A ciência natural trabalha a partir de uma *concepção generalizadora*, com base na qual “acreditamos, injustificadamente, que existe algo como igualdade e repetição no mundo real”, mas que é de inegável valor prático, pois que “estrutura para nós a multiplicidade e a policromia inabarcável da realidade numa forma determinada, permitindo que nos orientemos dentro dela” (*Gph*, 44). A ciência da cultura considera o objeto naquilo que ele tem de próprio e único, em sua *individualidade*: Rickert lembra que não existem na realidade objetos gerais, mas unicamente individuais; “só existe o único e não há nada que realmente se repita” (*Gph*, 45). Esta concepção é dita *individualizadora*<sup>40</sup>.

A individualização, entretanto, depende não somente do sentido, mas também da referência a valores: “A individualidade de um objeto obtém sentido e significado na história pelo fato de se encontrar em relação com um valor universal para cuja realização contribui através de sua estruturação individual” (*Gph*, 78), chamada por Rickert de *estrutura de sentido concreta*. E é isto o que define uma “época”: todos devem aceitar “que a história não recolhe todo individual, mas tão-somente o ‘importante’, o ‘interessante’, em suma, o essencial em sua representação” (*Gph*, 68), pois se isso não ocorresse não seria sequer possível “*discutir* acerca do valor positivo ou negativo de uma individualidade, se entre os que discutem não houvesse já uma concepção da realidade *comum*, individualizadora, originada numa referência a valores meramente teórica, independente da diversidade de suas valorações práticas, pois do contrário não se discutiria sequer sobre a *mesma* individualidade”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Se se prestasse atenção a isso, dificilmente se cometeria o erro de entender o tipo ideal weberiano como generalização. Sobre a posição da noção de tipo ideal em *História e consciência de classe*, consulte-se o capítulo 4.

<sup>41</sup> *Gph*, 70. Posição, como se sabe, que mereceu duro ataque por par-

Ocorre que Rickert, por outros caminhos, reproduz os impasses de Dilthey. Embora acompanhando este último na formulação do princípio geral de que somos capazes de conhecer porque criamos o objeto do conhecimento (cf. *Gph*, 75), Rickert está obrigado a fazer dos agentes históricos *portadores* de estruturas de sentido: “Toda história é escrita por homens sobre homens. Isto também pode ser expresso da seguinte maneira: tornam-se historicamente essenciais unicamente aqueles objetos que possuem significação com respeito a interesses de grupo ou *sociais*, ou cujas estruturas de sentido, às quais servem de portadores, se deixam compreender como constituídas por valores sociais”<sup>42</sup>. No contexto lukácsiano das “antinomias do pensamento burguês”, não é nem um pouco surpreendente que Rickert tenha de se embrenhar, como conseqüência, no emaranhado de oposições como forma/ conteúdo (*Gph*, 40) ou sujeito/objeto (*Gph*, 42).

Passemos, então, a palavra diretamente a Lukács: se “os ‘valores culturais’, cujo conteúdo não é reconhecido e que valem de modo puramente formal, fundamentam a objetividade histórica ‘relativa aos valores’, elimina-se aparentemente a subjetividade do historiador, dando-se-lhe, no entanto, como critério de objetividade, como guia para a objetividade, a *facticidade* dos ‘valores culturais vigentes para a comunidade’ (i.e., para sua classe). Desvia-se o arbítrio e a subjetividade da matéria dos fatos particulares e do juízo feito sobre eles para o próprio critério, para os ‘valores culturais vigentes’, sobre os quais é impossível, neste *solo*, fazer um juízo, cuja validade é mesmo impossível examinar: para

---

te de Walter Benjamin: “assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (“Sobre o conceito da História”, *Obras escolhidas*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 225).

<sup>42</sup> *Gph*, 87. Como se sabe, as dificuldades com relação à expressão “portador de sentido” se aguçam na teoria weberiana. Para uma introdução ao problema, consulte-se Gabriel Cohn, *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1979, pp. 92-3.

o historiador, os ‘valores culturais’ tornam-se coisa em si” (*GKb*, 270; *HCC*, 170). E este “solo” a que se refere Lukács é o solo da sociedade burguesa (*GKb*, 211; *HCC*, 170), cujo elemento é a reificação: um quadro de pensamento que não pode produzir senão antinomias, em que a “revolução copernicana” kantiana apropria-se da realidade como produto humano, mas que se vê obrigada a atribuir a essa mesma realidade o caráter de coisa em si.

O historicismo alemão — de que Rickert é a expressão “mais desenvolvida e intelectualmente mais elaborada” (*GKb*, 269; *HCC*, 170) — é herdeiro e continuador das antinomias do pensamento burguês, mesmo tendo alcançado aparentemente a apresentação histórica que é a condição da superação dessas antinomias; daí também o seu extremo interesse para a reflexão materialista, já que, para Lukács, não se trata de teorias pura e simplesmente “falsas”: “a essência da história está — e isto não poderia escapar aos historiadores realmente importantes do séc. XIX, como Riegl, Dilthey, Dvorak, por exemplo — exatamente na alteração daquelas formas estruturais por meio das quais se dá o confronto do homem com seu meio, que determinam a objetividade de sua vida, tanto externa quanto interna. Entretanto, isto só é possível em termos reais e objetivos (e, correspondentemente, só então pode ser adequadamente compreendido), se a individualidade, a unicidade de uma época, de uma configuração etc., consistir na particularidade dessas formas estruturais, se for encontrada e mostrada nelas e através delas. E, no entanto, a realidade imediata não pode ser dada nessas suas formas estruturais verdadeiras nem para o homem que as vive, nem para o historiador”<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> *GKb*, 273-4; *HCC*, 173. Susan Buck-Morss apontou para a origem diltheyana do termo “estrutura”, embora sem desenvolver essa indicação (cf. *Origen de la dialéctica negativa*, Cidade do México, Madri e Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1981, p. 73). Historiar a noção de estrutura talvez ajudasse também a compreender a “perturbadora freqüência do termo nas análises de Weber, especialmente em *Economia e sociedade*” (Gabriel Cohn, *Crítica e resignação*, edição citada, p. 126).

Com isso, percebemos que não se trata apenas de mostrar que o historicismo permanece na imediatidade da reificação: Lukács procede também à *apropriação* desse pensamento em registro materialista. Segundo Lukács, não há problema que se refira ao conhecimento do capitalismo que não possa ser solucionado a partir da *estrutura* mercadoria, desde que o problema da mercadoria não seja reduzido a um problema específico, ao problema central da economia como ciência particular, mas “apareça como o problema central, estrutural da sociedade capitalista em todas as suas exteriorizações da vida (*Lebensäußerungen*). Pois somente neste caso pode ser encontrado, na estrutura da relação de mercadoria (*Warenverhältnis*), o protótipo de todas as formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa” (*GKb*, 170; *HCC*, 97).

Isso significa simultaneamente, entretanto, que a apropriação por Lukács do historicismo alemão vai de par com a superação da distinção entre “ciências naturais” e “ciências do espírito”, operada com base nos desenvolvimentos de Marx anteriores a *Para a crítica da economia política*. Como mostra Alfred Schmidt a propósito da *Ideologia alemã*: “Enquanto Dilthey faz a distinção entre o método de ‘explicação’ causal, próprio das ciências da natureza, e o método de ‘compreensão’ intuitiva, próprio das ciências do espírito, Windelband e Rickert dividem ainda mais radicalmente a realidade em dois domínios separados. A natureza é concebida de forma kantiana como a existência das coisas sob leis. A isto corresponde o caráter ‘nomotético’ das ciências da natureza. A história consiste numa quantidade de fatos ‘individuais’ referidos a valores, mas, no fundo, desvinculados, acessíveis somente por meio de um método descritivo, ‘idiográfico’, com o que se transforma em algo que está além de qualquer análise racional. Para Marx, não há separação nítida entre natureza e sociedade, e, por isso, também não há diferença metodológica fundamental entre as ciências da natureza e as ciências históricas. Assim sendo, podemos ler na *Ideologia alemã*: ‘Só conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história só pode ser

considerada a partir de dois aspectos, como divisão entre história da natureza e história da humanidade. Entretanto, não é necessário dividi-los: enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam reciprocamente”<sup>44</sup>.

Não obstante as enormes diferenças que separam Lukács do historicismo, proceder a uma apropriação materialista dos resultados deste último significa também, em alguma medida, ser-lhe devedor. É o que podemos ver, por exemplo, nos elementos simmelianos presentes em *História e consciência de classe*. Embora anunciando desde *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1882) sua oposição ao historicismo<sup>45</sup>, Simmel é talvez o herdeiro desta tradição que mais se preocupou com os dilemas da separação sujeito-objeto, levando-a às raias do paroxismo. Como podemos atestar em sua visão da “tragédia da cultura”: “O grande empreendimento do espírito de superar o objeto enquanto tal através da

---

<sup>44</sup> *El concepto de naturaleza en Marx*, Cidade do México, Madri e Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1983, pp. 44-5. O texto da *Ideologia alemã* é citado por Schmidt segundo a *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlim, 1932, p. 567. É importante ressaltar, entretanto, que Schmidt toma textos do “jovem” e do “velho” Marx indistintamente, sem atribuir-lhes estatuto teórico diferenciado. O que não vai sem problemas quando se pensa no papel de força produtiva atribuído à ciência natural n’*O Capital*: “O princípio da produção mecanizada — analisar o processo de produção em suas fases constitutivas e resolver os problemas assim dados por meio da aplicação da Mecânica, da Química etc., em suma, das ciências naturais — torna-se determinante em toda a parte” (*MEW XXIII*, 485; *OC III*, 71; entre outras referências, cf. também *MEW XXIII*, pp. 54 e 652). Isto é essencial, no entanto, para determinar a posição de Lukács, que é a de recusa do posicionamento de Marx diante da ciência natural tal como formulado n’*O Capital*. Sobre isso, ver o final do capítulo 1. Sobre a posição do jovem Marx em *História e consciência de classe*, cf. o capítulo 3.

<sup>45</sup> “A tentação de tomar por liberdade o que de fato é sujeição a algo estranho tem uma conseqüência tanto mais grave neste caso porque o que nos coíbe aqui participa de nossa própria essência substancial. Temos de nos livrar do historicismo, como Kant se livrou do naturalismo” (*Problemas de filosofia de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 10).

criação de si mesmo como objeto, de maneira a voltar a si mesmo com o enriquecimento obtido através dessa criação, é fato que se dá incontáveis vezes; mas ele tem de pagar este auto-aperfeiçoamento com a circunstância trágica de que, para tanto, a legalidade própria (*Eigengesetzlichkeit*) exigida pelo mundo que ele mesmo criou parece engendrar uma lógica e uma dinâmica que desviam para cada vez mais longe e com uma velocidade sempre crescente os conteúdos da cultura do fim (*Zweck*) da cultura”<sup>46</sup>.

Neste contexto, Simmel toma o fetichismo da mercadoria de Marx como “um caso” entre outros desse que é o “destino de nossos conteúdos culturais”: “O ‘fetichismo’ que Marx atribui aos objetos econômicos na época da produção de mercadorias é apenas um caso particular modificado deste que é o destino geral de nossos conteúdos culturais. Estes conteúdos encontram-se na situação paradoxal — que se agudiza com o aumento da ‘cultura’ — de que são produzidos por sujeitos e destinados a sujeitos, mas que, na forma intermediária de objetividade (*in der Zwischenform der Objektivität*) que assumem além ou aquém dessas instâncias, seguem uma lógica de desenvolvimento imanente e, com isso, se alienam (*entfremden*) de sua origem e de seu fim (*Zweck*)”<sup>47</sup>. “Forma de objetividade” que é originariamente “objetificação do espírito” (*Vergegenständlichung des Geistes*) sobre a qual recai um acento valorativo originado na consciência<sup>48</sup>, mesmo quan-

---

<sup>46</sup> Simmel, *Philosophische Kultur*, Wagenbach, 1986, p. 219. Vale lembrar que a noção de “legalidade própria” das “esferas culturais de valor” é elemento central do diagnóstico weberiano da modernização capitalista. Sobre isso, ver adiante neste capítulo e também as “Considerações finais”.

<sup>47</sup> *Philosophische Kultur*, edição citada, p. 213. Três páginas adiante, Simmel vai esclarecer que a “forma de objetividade” (*Form der Objektivität*) tem, “nas épocas culturais individuais, um colorido determinado, portanto, um limite qualitativo interno, mas não um limite quantitativo”; a “forma de objetividade enquanto tal possui uma capacidade de preenchimento ilimitada”.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 200.

do encoberto por uma “objetividade natural”: “o oceano e as flores, os Alpes e o céu estrelado, isto só tem o que se pode denominar seu valor em seu reflexo na alma subjetiva”<sup>49</sup>.

Parece evidente que, para Lukács, a pretensão de Simmel de encontrar outros fundamentos para a teoria do fetichismo é fadada ao fracasso, já que “ele rejeita explicitamente a teoria do valor-trabalho, que ele constrói, entretanto, como uma teoria física”<sup>50</sup>. Pois a “desvinculação dos fenômenos da reificação do fundamento econômico de sua existência” (*GKb*, 187; *HCC*, 109) faz com que a teoria de Simmel repita os erros da economia política: mesmo aqueles pensadores que não querem negar ou camuflar o fenômeno mesmo da reificação, “que viram mais ou menos claramente as suas conseqüências humanas desastrosas, permanecem na imediatidade da reificação e não fazem qualquer tentativa, partindo das formas objetivamente mais desviadas, mais afastadas do próprio processo vital do capitalismo — e, portanto, as formas mais alienadas (*veräusserlichten*) e esvaziadas —, de penetrar o fenômeno originário da reificação. Mais ainda, desvinculam estas formas de manifestação esvaziadas de seu solo natural capitalista, tornam-nas autônomas e eternas, como um tipo atemporal das possibilidades de relação humanas”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *Idem*, p. 201. Em suma, no capitalismo avançado não se vê a “mesma” lua de um poema de Safo ou de uma crônica medieval. Sua “forma de objetividade” está mais próxima do menino que olhou para o céu e perguntou: “Papai, que é que a lua está anunciando?” (cf. Max Horkheimer, *Eclipse da razão*, Rio de Janeiro, Labor, 1976, p. 112).

<sup>50</sup> Cf. Gillian Rose, *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*, Londres e Basingstoke, MacMillan, 1978, p. 33.

<sup>51</sup> *GKb*, 186-7; *HCC*, 109. Aqui, como em momentos cruciais do texto de Lukács, surge a referência à oposição entre forma e vida, noções presentes também em seus trabalhos pré-marxistas como *A alma e as formas* e *Teoria do romance*. É infelizmente impossível nos limites deste livro acompanhar o desenvolvimento desses conceitos no pensamento lukácsiano.



Não obstante a crítica, Lukács incorpora a noção de “forma de objetividade”, interpretando, deste modo, a análise do fetichismo da mercadoria de Marx com base na idéia de que “com sua estrutura econômica unificada para toda a sociedade, o capitalismo foi o primeiro a produzir uma estrutura de consciência — formalmente — unitária para a totalidade da sociedade” (*GKb*, 139; *HCC*, 114). Com isso, o projeto lukácsiano é delimitado por aqueles problemas fundamentais que surgem “de um lado, a partir do fetichismo da mercadoria como forma de objetividade, e, de outro, a partir do comportamento de sujeito (*Subjektsverhalten*) que lhe está coordenado” (*GKb*, 171; *HCC*, 98).

Sendo assim, quando Marx escreve que para os produtores de mercadorias “as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que são, isto é, não como relações sociais imediatas entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas antes como relações coisas (*sachliche Beziehungen*) entre pessoas e relações sociais entre coisas” (*MEW* XXIII, 87; *OC* I, 71), Lukács o interpreta como “forma de objetividade”, como “estrutura de consciência” (ainda que *formal*) da época histórica produtora de mercadorias. A novidade radical do capitalismo ante o feudalismo e as suas relações de dependência pessoal abertamente proclamadas — essa “espécie de dominação impessoal, exercida pela totalidade das relações econômicas sobre todos os agentes da sociedade capitalista, inclusive sobre o capitalista, cujo interesse é o de extrair dos trabalhadores o máximo de sobretrabalho”<sup>52</sup> — ganha, em Lukács, uma determinação adicional: enquanto Marx inicia o segundo capítulo do livro I d’*O Capital* dizendo que as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e se trocar (e, portanto, é preciso que alguém as carregue), transformando assim os agentes do processo produtivo em *portadores* (*Träger*)

---

<sup>52</sup> Norman Geras, “Essência e aparência: aspectos da análise da mercadoria em Marx”, in Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: para ler os clássicos*, São Paulo, LTC, 1977, p. 263.

das relações de produção, Lukács passa a investigar as *estruturas de consciência* correspondentes a essa condição, de modo justamente a poder encontrar uma forma de subjetividade que não seja a do portador e que, portanto, coloque-se como sujeito capaz de superar a reificação<sup>53</sup>.

E é justamente essa interpretação do texto de Marx o que permite a Lukács detectar a presença de *um mesmo princípio* regendo tanto a divisão do trabalho nos moldes capitalistas como o funcionamento da ciência, realizando com isso a passagem entre base econômica e superestrutura ideológica prometida por sua investigação das “formas de objetividade” capitalistas: “Com a especialização da atividade perde-se toda e qualquer imagem do todo. E dado que a necessidade de uma compreensão do todo que seja ao menos cognoscível (*erkenntnismässig*) não pode desaparecer, surge a impressão e a objeção de que a ciência — que também trabalha dessa maneira, ou seja, que também permanece nessa imediatidade — teria feito em pedaços a totalidade da realidade, teria perdido o olhar para o todo por força de sua especialização”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Sobre isso, ver os capítulos 3 e 4. É preciso sempre lembrar que, na análise de Lukács, esta estrutura de consciência reificada significa que o sujeito vive a realidade da reificação com a mesma força e inexorabilidade atribuídas outrora às forças irracionais não-dominadas; e isto como consequência justamente de sistemas de leis conhecidos, racionais: algo que Adorno designava pela expressão “nexo de ofuscação” (cf. entre outros o texto “Progresso”, *Stichworte*, edição citada, p. 34). A tradução de *Verblendungszusammenhang* foi sugerida por Gabriel Cohn, que comenta: “No âmbito da consciência reificada, esse todo encontra uma designação muito característica em passagens centrais dos escritos de Adorno: é o ‘nexo de ofuscação’. Nesta expressão, ‘nexo’ se refere a uma conexão cujas articulações se consolidam e se furam à consciência precisamente em virtude da ‘ofuscação’, que aqui não significa cegueira ou deslumbramento geral, mas incapacidade de reflexão, subordinação regressiva a relações naturalizadas” (“Difícil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura”, *Lua Nova*, n° 20, maio de 1990, p. 7).

<sup>54</sup> *GKb*, 199; *HCC*, 119. A necessidade de uma compreensão do todo não pode desaparecer, porque isso significaria o fim de toda possibilidade de

E a razão disso, como sabemos, está em que a produção capitalista requer uma *abstração* do trabalho humano que se corporifica nas mercadorias<sup>55</sup>, o que faz com que o nascimento do processo de trabalho moderno venha marcado por “uma sempre crescente racionalização, uma cada vez mais poderosa eliminação das propriedades qualitativas humanas individuais do trabalhador”. “Racionalização” que segue um padrão determinado: “para nós é da maior importância o *princípio* que aqui se impõe: o princípio da racionalização instaurada com base no cálculo, na *calculabilidade*” (*GKb*, 177; *HCC*, 102). E Lukács o afirma não sem pensar nas conseqüências disso para “o sujeito e o objeto do processo econômico”: não só a racionalização é impensável sem a especialização, como o “produto unitário enquanto objeto do processo de trabalho desaparece” e “a unidade do produto enquanto mercadoria já não mais coincide com sua unidade enquanto valor de uso”; por sua vez, esse dilaceramento do objeto da produção significa “ao mesmo tempo (*zugleich*), necessariamente, o dilaceramento de seu sujeito” (*GKb*, 178). Vê-se, portanto, que já estamos diante das questões fundamentais com que tem de se haver Lukács: por um lado, a passagem base-superestrutura, que implica uma investigação pelo “sujeito” correlato dessa objetividade fantasmagórica, e cuja chave está na análise do fetichismo; por outro lado, é preciso responder a esse “dilaceramento do sujeito da produção”, é preciso responder à questão do *limite* da reificação, das garantias da possibilidade de o proletariado se desvencilhar da reificação da consciência.

Momento em que os caminhos de Lukács se cruzam novamente com o historicismo alemão na figura de seu mais refletido expoente: Max Weber. Lukács passa a citar o “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída”, texto de 1918: “So-

---

crítica no sentido dialético (aquele da “crítica da economia política”). Sobre esse ponto, consultar também os capítulos 1 e 4 deste livro.

<sup>55</sup> Cf. *GKb*, 175-6; *HCC*, 101. Sobre este ponto, ver o capítulo 1.

ciologicamente falando, o Estado moderno é uma ‘empresa’ tanto quanto uma fábrica: esta é precisamente a sua peculiaridade histórica. Aqui como lá, as relações de autoridade têm as mesmas raízes. A relativa independência do artesão, do produtor sob o sistema de produção para a venda, do camponês senhorial, da produção arrendada livre, do sócio viajante numa relação de comenda, do cavaleiro e do vassalo, baseava-se na sua propriedade das ferramentas, suprimentos, finanças e armas, com os quais exerciam suas funções econômicas, políticas e militares e se mantinham. Em contraste, a dependência hierárquica do trabalhador assalariado, do funcionário administrativo e técnico, do assistente no instituto acadêmico, e do servidor público e do soldado, deve-se ao fato de que, em seu caso, os meios indispensáveis para a consecução da empresa e para o ganho da subsistência estão nas mãos do empresário ou do mandatário político”<sup>56</sup>.

Como já se pode prever, Lukács pretende ir além da descrição e encontrar em Weber o “fundamento e o sentido social” (*GKb*, 188; *HCC*, 110) desse processo de racionalização. É nesse sentido que ele reproduz nesse momento esta longa citação de Weber: “A empresa capitalista moderna repousa antes de mais nada no *cálculo*. Ela necessita de uma Justiça e de uma administração cujo funcionamento — pelo menos em princípio — possa ser *calculado racionalmente* com base em normas gerais sólidas, tal como se calcula o desempenho previsível *de uma máquina*. Não pode harmonizar-se melhor (...) com uma justiça ministrada pelo juiz conforme o sentido da qualidade *em cada caso particular*, ou segundo outros meios e princípios irracionais da criação jurídica (...), do que com uma administração patriarcal que proceda a seu bel-prazer e por misericórdia, e, quanto ao resto, segundo uma

---

<sup>56</sup> Max Weber, “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída”, col. Os Pensadores, vol. XXXVII, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 23 (*Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1971, pp. 321-2). Ver também *GKb*, 187-8; *HCC*, 110.

tradição inviolavelmente sagrada, mas irracional (...). O que, em oposição às antigas (*uralten*) formas de aquisição capitalista, é específico do capitalismo *moderno*, a *organização* estritamente racional do *trabalho* no plano de uma *técnica racional*, não apareceu *em parte nenhuma* no seio de realidades estáticas construídas de forma também irracional, nem podia aparecer. Pois essas modernas formas de empresa, com o seu capital fixo e os seus cálculos exatos, são demasiado sensíveis às irracionalidades do direito ou da administração para que tal seja possível. Só podiam surgir, onde (...), como acontece no Estado burocrático, com as suas leis racionais, o juiz é mais ou menos uma máquina automática de distribuição de parágrafos, onde se introduzem *dossiers* com as despesas e honorários por cima para que ele vomite por baixo a sentença, com considerações mais ou menos fundamentadas, cujo funcionamento, portanto, é de maneira geral *calculável*<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> *Gesammelte Politische Schriften*, edição citada, pp. 322-3 (“Parlamentarismo e governo...”, artigo citado, col. Os Pensadores, vol. XXXVII, edição citada, pp. 23-4. Ver também *GKb*, 188-9 [*HCC*, 110-1]). É impossível não fazer referência aos cortes que Lukács operou no texto de Weber. Se é verdade que alguns elementos não facilmente assimiláveis pelo marxismo foram mantidos — como “antigas formas de aquisição capitalista” e a ênfase no “capitalismo *moderno*”, contra-sensos do ponto de vista do modo de produção —, a maior parte desses elementos foi expurgada da citação. O primeiro corte suprimiu “o que é popularmente chamado ‘justiça *Kadi*’”, enquanto o segundo deixou de lado “que existiram em toda a parte no passado e ainda existem no Oriente”, além do terceiro corte ter omitido “dos governos teocráticos e patrimoniais da Ásia e de nosso próprio passado”. O último dos cortes suprimiu “houve circunstâncias como: 1) na Inglaterra, onde o desenvolvimento da jurisprudência estava praticamente nas mãos dos advogados, que, a serviço de seus clientes capitalistas, inventaram formas apropriadas para a transação de negócios, e de cujo meio eram recrutados os juízes, rigorosamente ligados a um precedente, isto é, a maquinações premeditadas; 2)”. Parece evidente a razão do expurgo. Weber jamais pretendia privilegiar qualquer “esfera de valor” como fundamento único de explicação dos fenômenos sociais. Como diz a *Ética protestante*, “não se pode pensar em substituir uma interpretação materialista unilateral por uma igual-

Lukács retira do texto a passagem que tanto procura: o *historiador* Weber conseguiu captar o momento de continuidade entre o processo econômico e as estruturas políticas e jurídicas, conseguiu *descrever* com argúcia o princípio que rege esses dois momentos da realidade, uma intrigante conjunção de cálculo e racionalização. Esse momento de continuidade não é outro senão aquele da *abstração*, movimento real que não apenas coincide com o processo de produção de mercadorias (pois que está na base da própria formação do valor), mas que determina igualmente a constituição do Direito e do Estado no capitalismo. E a contraprova da exposição está dada pelo exame do fetichismo: momento privilegiado em que a apresentação do processo de formação do valor revela a estrutura da consciência que lhe está coordenada.

Mas por que insistir na caracterização de Weber como “historiador” do capitalismo moderno? Por que sublinhar a cada momento o caráter meramente “descritivo” de seus textos? É certo que Weber, do ponto de vista de Lukács, rompe os liames que vinculam “os fenômenos da reificação” ao “fundamento econômico de sua existência” (*GKb*, 187; *HCC*, 109), e o resultado deste movimento — não apenas no caso de Weber, mas de todos aqueles “pensadores que não negam de maneira alguma o fenômeno mesmo” (*GKb*, 186; *HCC*, 109), como Simmel, por exemplo — é não conseguir ultrapassar a mera descrição, sendo que “o seu ‘aprofundamento’ do problema anda em círculos, girando em torno das formas externas de manifestação da reificação” (*GKb*, 187; *HCC*, 109). Ocorre que Weber pretende *compreender* essa conjunção de forma econômica e instituições político-jurídicas; Lukács parece à primeira vista ignorar os pressupostos e consequência da “descrição”: trata de proceder à *apropriação materialista* das *formulações* de um “historiador perspicaz”.

---

mente bitolada interpretação causal da cultura e da história” (*A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo e Brasília, Pioneira/UnB, 1981, p. 132).

Entretanto, como já se pode suspeitar, essa impressão é inteiramente equivocada. E não apenas pelos cortes providenciais que Lukács introduz em suas citações dos textos weberianos. Por ter no horizonte a revolução proletária, Lukács tinha já de se haver com o problema marxista do *limite* da reificação, com a questão de sua *superação prática*<sup>58</sup>. A introdução de Weber em *História e consciência de classe* significa, antes de mais nada, um agravamento do estado da questão: junto com a “mera descrição”, Weber introduz uma *constatação* (e, em muitos sentidos, um prognóstico<sup>59</sup>) que se afigura, desde já, como sério obstáculo à revolução: nada pode deter a marcha do processo de racionalização, as “esferas de valor” têm suas *Eigengesetzlichkeiten*, suas “legalidades próprias”; cabe-nos tomá-las em consideração e *compreender* as suas diversas e surpreendentes *congruências*. Lukács busca justamente neutralizar esses pressupostos teóricos weberianos, de maneira a poder proceder a uma apropriação materialista de seus resultados. Para tanto, o modelo crítico das “antinomias do pensamento burguês” busca fundamentar teoricamente o fato de um historiador burguês (o que significa: imerso na reificação) poder detectar corretamente a estrutura da objetividade no capitalismo sem ser capaz de compreendê-la, assim como Kant teve de fixar as antinomias a que somos inevitavel-

---

<sup>58</sup> Note-se, de passagem, que a formulação do problema (“qual o limite da reificação?”) é estritamente lukácsiana, e, no entanto, o termo “limite” é, na tradição dialética, a senha para as “filosofias da finitude”.

<sup>59</sup> Como no exemplo, de estilo contundente, do que foi originalmente uma conferência de Weber para estudantes de Munique, uma cidade prudentemente distante dos focos revolucionários espartaquistas de então: “o que temos à nossa frente não é o dealbar do verão, mas uma noite polar de dureza e escuridão geladas, quaisquer que sejam os grupos a triunfar agora” (“Politik als Beruf”, *Gesammelte Politische Schriften*, edição citada, p. 159, citado segundo a tradução portuguesa *O político e o cientista*, Lisboa, Presença, 1979, p. 98).

mente conduzidos no solo da sociedade burguesa sem ser capaz de superá-las<sup>60</sup>.

Esse processo de apropriação, entretanto, não vem sem problemas. E as tensões decorrentes da apropriação, por Lukács, do historicismo e de Weber surgem exatamente no momento crucial da apresentação da passagem base-superestrutura: o desenvolvimento capitalista criou “um Direito correspondente (*ein... entsprechendes Recht*) às suas necessidades, em ajuste (*anschmiegendes*) estrutural com sua estrutura”, como criou “um Estado correspondente etc.”. E, em seguida: “A semelhança estrutural (*strukturelle Ähnlichkeit*) é de fato tão grande, que teve de ser estabelecida por todos aqueles historiadores do capitalismo moderno dotados de real perspicácia” (*GKb*, 187). E a passagem mais intrigante, colocada logo após a longa citação de Weber: “O processo, que aqui se apresenta, guarda, portanto, estreita afinidade (*ist... naheverwandt*), tanto em seus motivos como em seus efeitos, com o desenvolvimento econômico acima apontado” (*GKb*, 189).

A proximidade com o léxico weberiano é espantosa. Pois falar em “semelhança”, “analogia estrutural” (cf. *GKb*, 191) ou “afinidade” significa — segundo me parece — ceder mais do que é permitido a um seguidor de Marx. Foi Weber quem escreveu: “deve-se estabelecer apenas: se e em que medidas as influências religiosas tomaram *parte* (*mitbeteiligt gewesen sind*) na moldagem qualitativa e na expansão desse ‘espírito’ [do capitalismo] pelo mundo, e que *aspectos* concretos da *cultura* baseada no capitalismo remontam a elas. Tendo em vista a grande confusão existente no campo das influências entre as bases materiais, as for-

---

<sup>60</sup> Sobre isso, ver o capítulo 1. É decisivo observar aqui que esse modelo de apropriação do “pensamento burguês” preside igualmente a construção do modelo de apropriação da “teoria tradicional” pela “teoria crítica” no caso do texto de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica”. Sobre as afinidades e diferenças entre os dois modelos de crítica, ver as “Considerações finais”.



mas de organização social e política e os conteúdos espirituais das fases culturais da Reforma, só se pode proceder, *primeiro*, à investigação de se e em quais pontos se deixam conhecer determinadas ‘afinidades eletivas’ (*Wahlverwandtschaften*) entre certas formas de crença religiosa e a ética vocacional. Com isso, dentro do possível, esclarece-se ao mesmo tempo a maneira e a *direção* na qual, em virtude dessas afinidades eletivas, o movimento religioso agiu sobre o desenvolvimento da cultura material”<sup>61</sup>.

Fica evidente, portanto, que, para Weber, a destruição da unidade da razão, o perecimento da metafísica, significou uma *autonomização* das esferas de valor; o desejo de Weber era escrever sociologia em partituras, em que se pudesse ler como as diversas vozes, executadas independentemente, por si mesmas, produzem por fim algo como uma sinfonia social. E isto é possível porque o indivíduo (no sentido metodológico) é o ponto de confluência das diversas esferas, porque é a sede do *sentido* da ação. Posição que define uma estratégia teórica muito particular: “Em face da peculiaridade da soteriologia asiática, a situação da ‘camada média’ não letrada da Ásia (ou seja, dos comerciantes e de parcelas do artesanato) divergia de maneira peculiar das condições ocidentais correspondentes. Suas camadas mais altas contribuíram em parte para sustentar a constituição das soteriologias dos intelectuais. Isso ocorreu na medida em que elas propagavam o repúdio ao ritualismo e ao saber livresco juntamente com a ênfase na importância decisiva do empenho pessoal pela salvação. No entanto, o caráter místico dessas soteriologias não ministrava bases para o desenvolvimento de uma conduta de vida intramundana com o caráter metodicamente racional que seria *congruente* com elas”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Die protestantische Ethik: Eine Aufsatzsammlung*, vol. I, Munique e Hamburgo, Gütersloher, 1984, p. 77; *A Ética protestante...*, edição citada, p. 62.

<sup>62</sup> “O caráter geral das religiões asiáticas”, in Gabriel Cohn (org.),

O que, então, poderia ser capaz de deter a marcha do processo de racionalização, essa lei da queda tendencial da possibilidade de crítica? Vimos que, para Lukács, a abstração real formadora de valor está na base desse processo e que seu princípio é o cálculo, ou, pelo menos, a calculabilidade. Vimos também como essa constelação teórica fornece, por exemplo, a chave para a novidade da *Kantkritik* lukácsiana: o entrelaçamento de formalismo, reificação e racionalização, que passam a compor o quadro de um processo histórico de caráter globalizante. E o decisivo: na base deste processo está a utilização do conceito hegeliano da totalidade, empregado como “padrão de medida para a irracionalidade da racionalização social”<sup>63</sup>.

Partindo desse quadro teórico, a pergunta pela possibilidade de deter o processo de racionalização nos conduz ao problema da “estrutura da objetividade jurídica no capitalismo” (*GKb*, 189; *HCC*, 110), momento superestrutural que é estratégico porque faz confluir uma certa cristalização das relações de produção com o formalismo próprio do pensamento burguês mais avançada-

---

*Weber*, col. *Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo, Ática, 1982, p. 147 (grifo meu). Diante disso, como é possível conciliar “unidade da razão”, “totalidade” com “afinidade”, “congruência”, “analogia estrutural” e similares? Seria possível pensar uma saída se Lukács partilhasse da idéia de que os conceitos são “reflexos” dos objetos reais; mas tal não é o caso, pelo menos em *História e consciência de classe* (cf. *GKb*, 342-7; *HCC*, 222-6). Esta é mais uma das tensões que animam *História e consciência de classe* e, segundo me parece, constituem o seu brilho e interesse. Sobre isso, ver a “Apresentação”. Sobre a posição da “teoria do reflexo” em *História e consciência de classe*, ver o final do capítulo 3 e também o capítulo 4.

<sup>63</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1988, p. 476. A seqüência do texto de Habermas é a seguinte: “Com este recurso a Hegel, Lukács desmente, ainda que implicitamente, a afirmação central de Weber de que, com a dissociação das esferas culturais de valor dotadas de legalidades próprias, desmorona definitivamente a unidade da razão pensada metafisicamente, não podendo, portanto, ser restabelecida nem mesmo dialeticamente”.

do. Depois de examinar a teoria da utilidade marginal sob o prisma marxista clássico (tendo como resultado a incapacidade dessa teoria de apreender o sentido das crises no capitalismo), Lukács se debruça sobre a incapacidade de Kelsen de dar conta do nascimento do direito: “No ato legislativo se consuma o grande *mistério* do Direito e do Estado, e, por isso, justifica-se que sua essência só se torne palpável por meio de imagens insuficientes”<sup>64</sup>. Imediatamente acima, Lukács escreveu: “essa concepção do Direito transforma, entretanto, o nascimento e o perecimento do Direito em algo tão (juridicamente) incompreensível (*unbegreifbar*) quanto a crise se tornou inconceitualizável (*unbegreifbar*) para a economia política”. O pressuposto — que é também a chave para o “mistério” — do direito no capitalismo é formulado da seguinte maneira: “A luta pelo direito natural, período revolucionário da classe burguesa, parte metodologicamente da idéia de que a igualdade formal e a universalidade do direito — sua racionalidade, portanto — estão também em condições de determinar o seu conteúdo” (*GKb*, 205; *HCC*, 123).

E é justamente essa pretensão que desmorona quando examinamos as conseqüências materiais (de “conteúdo”) que se podem obter a partir desses princípios formais universais: “a luta primitiva, cinicamente cética, contra o direito natural, empreendida pelo kantiano Hugo no fim do século XVIII, assume uma forma ‘científica’. Entre outras coisas, Hugo fundamentava assim o caráter jurídico da escravatura: ‘Durante séculos, a escravatura foi realmente de direito entre muitos milhões de pessoas cultas’. Mas, nessa franqueza ingenuamente cínica, transparece muito claramente a estrutura que o direito adquire cada vez mais na sociedade burguesa. Quando Jellinek chama metajurídico ao conteúdo do direito, quando, para o estudo do conteúdo do direito, os juristas ‘críticos’ se reportam à história, à sociologia, à políti-

---

<sup>64</sup> Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, p. 141, *apud GKb*, 206 (grifo de Lukács); *HCC*, 124.

ca etc. outra coisa não fazem, em última análise, que aquilo que Hugo já havia reclamado: renunciam metodologicamente à possibilidade de fundamentar o direito na razão, de lhe dar um conteúdo racional, apenas percebem o direito como um sistema formal de cálculo, com a ajuda do qual se pode calcular o mais exatamente possível as conseqüências jurídicas necessárias de ações determinadas (*rebus sic stantibus*)”<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> *GKb*, 205-6; *HCC*, 123-4. Quando Horkheimer, no *Eclipse da razão* (edição citada, p. 31), se pergunta pelas conseqüências da “formalização da razão”, recorrerá ao mesmo exemplo: a defesa da escravatura. Escreve Horkheimer: “Charles O’Connor, um célebre advogado do período anterior à Guerra Civil, indicado uma vez para a Presidência por uma facção do Partido Democrata, argumentou (após descrever os benefícios da servidão compulsória): ‘insisto em que a escravidão do negro não é injusta; é justa, sábia e benéfica (...). Insisto em que a escravidão do negro (...) é ordenada pela natureza. Submetendo-nos ao claro decreto da natureza e aos ditames de uma sólida filosofia, devemos declarar essa instituição justa, benigna, legal e adequada’. Embora O’Connor ainda use as palavras natureza, filosofia e justiça, elas estão formalizadas e não podem se levantar contra o que ele considera serem os fatos e a experiência. A razão subjetiva se conforma a qualquer coisa. Pode se prestar ao uso tanto dos adversários como dos defensores dos tradicionais valores humanitários. Fundamenta, como se vê no exemplo de O’Connor, tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução” (pp. 32-3).

Temos o privilégio, entretanto, de não nos vermos obrigados a parar em Horkheimer: “Assim, a vida brasileira impunha à consciência burguesa uma série de acrobacias que escandalizam e irritam o senso crítico. Sirva de exemplo um discurso parlamentar famoso, de Bernardo Pereira de Vasconcelos, segundo o qual, ao contrário do que se pensava, a África é que civilizaria o Brasil. Diante da surpresa dos colegas da Câmara, o estadista completava: ‘Sim, a civilização brasileira de lá veio, porque daquele continente veio o trabalhador robusto, o único que sob este céu (...) poderia ter produzido, como produziu, as riquezas que proporcionaram a nossos pais recursos para mandar seus filhos estudar nas academias e universidades da Europa, ali adquirirem os conhecimentos de todos os ramos do saber, os princípios da Filosofia do Direito Público Constitucional, que impulsionaram e apressaram a Independência e presidiram à organização consagrada

Fica claro, portanto, que a impossibilidade de Kelsen de compreender o nascimento do direito deriva da instituição mesma de uma *ciência* do direito (*Rechtswissenschaft*), da idéia de que seja possível recortar arbitrariamente a realidade, abstraindo sua unicidade histórica, impondo-lhe formas que lhe são externas. E essa formalização da realidade vai de par com a idéia de que princí-

---

na Constituição e noutras leis orgânicas, ao mesmo tempo fortalecendo a liberdade’.

“Nestas circunstâncias, os amigos do progresso e da cultura podem ser inimigos da escravidão? Não deveriam ser amigos dela? Os inimigos da instituição nefanda não seriam também inimigos do Direito, da Constituição e da Liberdade? Ou melhor, além de infração, a infração é norma, e a norma, é infração, *exatamente como na prosa machadiana*” (Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*, São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2000, pp. 42-3).

Com isso, não se pretende apagar o movimento de refração próprio do transoceanismo (ao contrário: deseja-se ressaltá-lo), mas apontar também o momento de continuidade que o caracteriza, que faz dele movimento em direção à periferia *do capitalismo* (e, quem sabe, caminho de volta em direção à metrópole): “Como ficamos? No plano das generalidades, espero ter sugerido que um crítico europeu formado, por exemplo, na antiga e boa escola materialista de crítica da ideologia, encontraria por aqui tudo de que precisa: falsa consciência, aparência socialmente necessária, interesses materialistas bem cristalizados, dominação social ancorada na produção de mercadorias etc., mais, é verdade, a pedra no caminho do escravismo moderno, enquadrado aliás pelo que havia de mais avançado no ideário ocidental — e mesmo assim perderia o pé. Quando se diz que a ordem burguesa não chegou a tomar feição clássica em nosso país, também estamos querendo dizer que nosso liberal-escravismo de origem colonial desconheceu o nexos orgânico que na Europa sempre vinculou elaboração simbólica e processo social.

“Daí os transplantes descalibrados e os compromissos inesperados que roubam o fôlego a nossa vida intelectual (...). Resta ver se alguma luz menos deformante se fará no caminho de volta à Europa, mais precisamente, se nossas extravagâncias podem ter continuidade além-mar” (Paulo Arantes, “O Positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu”, *Novos Estudos CEBRAP*, n° 21, julho de 1988, pp. 192-3).

pios formais universais são já capazes de determinar seu conteúdo: com isso, a realidade ganha mais uma vez o caráter de coisa em si. Um juiz que decide sobre um acidente de trânsito, quando “indaga se a maneira de o acusado dirigir era racional, quer dizer o seguinte: Fez tudo o que estava ao seu alcance para proteger a própria vida e propriedade e as de outras pessoas, e para obedecer à lei? Implicitamente ele participa do ponto de vista de que esses valores devem ser respeitados”<sup>66</sup>. Em suma, trata-se aqui da visão do caráter *contingente* desses sistemas racionais parciais, para que se possa confrontar essa contingência com a “necessidade” de que ela se reveste como forma de dominação concreta do modo de produção capitalista: “o racionalismo como método universal faz surgir necessariamente a exigência do sistema, mas, ao mesmo tempo, a reflexão sobre as condições de possibilidade de um sistema universal; por outras palavras, a questão do sistema, se posta cientemente, denota a impossibilidade de satisfazer tal exigência. Com efeito, o sistema, no sentido que lhe atribui o racionalismo — e outro sistema é uma contradição em si —, mais não pode ser do que essa coordenação, ou antes, do que uma supraordenação e uma subordinação dos diversos sistemas parciais das formas (e no interior destes sistemas parciais das formas particulares), em que estas correlações podem ser sempre pensadas como ‘necessárias’, isto é, como correlações evidentes a partir do princípio de constituição das formas, como ‘produzidas’ por elas; em que, portanto, se se puser corretamente o princípio — tendencial — põe-se todo o sistema por ele determinado, em que as conseqüências estão contidas no princípio e podem, a partir dele, ser suscitadas, previstas, calculadas” (*GKb*, 218-9; *HCC* 132-3).

E é a possibilidade de “desnaturalizar” essa forma histórica do racionalismo o que permite antever sua superação: não pela mera referência à história, mas porque esse formalismo característico do racionalismo moderno encontra seus limites na *reali-*

---

<sup>66</sup> Max Horkheimer, *Eclipse da razão*, edição citada, p. 18.

*dade* das relações sociais: na incapacidade de explicar o *nascimento* do direito, na necessidade da teoria do conhecimento de atribuir um caráter de coisa em si aos objetos, na impotência da teoria econômica burguesa diante das *crises* do capitalismo. E, se na vida cotidiana, conseguimos por vezes vislumbrar a contingência dessa *forma* de racionalidade, ela se exacerba nos momentos de crise, situação privilegiada da análise lukácsiana, em que, por fim, essa contingência pode se tornar *consciente*. A resposta ao processo de racionalização weberiano já se mostra: “Essa racionalização do mundo, aparentemente integral, atingindo o mais profundo do ser físico e psíquico do homem, encontra, entretanto, os seus limites no caráter formal de sua própria racionalidade” (GKb, 195; HCC, 115).

Isso significa, antes de mais nada, que, a permanecermos na imediatidade, toda mudança será vivida como catástrofe, como transformação súbita e inexplicável, já que o formalismo característico moderno exclui exatamente a *mediação*. Mas se esta imediatidade pode ser superada é porque a mediação é um dos seus momentos constitutivos. Sendo assim, dizer que Rickert (ou Weber, ou Simmel) permanece na imediatidade, significa também que a descrição da realidade feita por ele contém já a mediação, com o que recuperamos num outro nível a sentença programática contida no “Prefácio” a *História e consciência de classe* acerca da relação entre o “falso” e o “verdadeiro”<sup>67</sup>: “há que não esquecer que imediatidade e mediação são já momentos de um processo dialético em que cada etapa do ser (e da atitude de compreensão perante ela) tem a sua imediatidade, no sentido da *Fenomenologia*; em relação ao objeto imediatamente dado temos de ‘nos comportar de modo igualmente *mediato* ou *receptivo*, sem nada alterar, portanto, na maneira como se oferece’. A única maneira de sair desta imediatidade é a gênese, a ‘produção’ do objeto. No

---

<sup>67</sup> “o falso é, a um tempo, como ‘falso’ e como ‘não-falso’, um momento do verdadeiro” (GKb, 57).

entanto, isso já pressupõe que *se mostram* as formas de mediação nas e pelas quais se sai da imediatidade da existência dos objetos dados *como princípios estruturais de construção e como tendências reais dos próprios objetos*, que, portanto, gênese em pensamento e gênese histórica coincidem segundo o seu princípio” (GKb, 276; HCC, 174-5).

Lukács sintetiza essa nova etapa da exposição em quatro pontos. Primeiro, “o homem como cerne e fundamento (*als Kern und Grund*) das relações coisificadas só pode ser encontrado na e através da supressão (*Aufhebung*) da imediatidade dessas relações” (GKb, 307; HCC, 197). Em segundo lugar, “essas formas de manifestação não são de maneira alguma meras formas de pensamento, são formas de objetividade da sociedade burguesa atual” (GKb, 308; HCC, 197). Sendo assim, para que a supressão seja efetiva, ela não pode ser um simples movimento de pensamento, mas tem de se elevar ao nível de “sua supressão *prática como formas de vida da sociedade*” (GKb, 308; HCC, 197). Em terceiro lugar, “essa prática não pode ser desvinculada do conhecimento, pois que ela tem de ser “o pensar até o fim, o tornar e o fazer consciente do movimento (*das Zuendedenken, das Bewusstwerden und Bewusstmachen der Bewegung*) que configura a tendência imanente dessas formas” (GKb, 308; HCC, 197). Em quarto lugar, o portador desse processo de consciência é o proletariado, pois “consciência aqui não é consciência de um objeto” simplesmente, mas processo em que “o ato de tornar consciente transforma (*umwälzt*) a forma de objetividade de seu objeto” (GKb, 300-9; HCC, 198).

É desta perspectiva que devemos entender a passagem central de “O ponto de vista do proletariado”: “*na sua imediatidade*, a realidade objetiva do ser social é ‘a mesma’ para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que, como consequência das diferentes posições que ocupam as duas classes no ‘mesmo’ processo econômico, venham a ser fundamentalmente diversas as *categorias específicas da mediação* através das quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade ob-



jetiva propriamente dita” (*GKb*, 269; *HCC*, 169). E essas “categorias específicas da mediação” que tornam dialético o ser social do proletariado repousam, antes de mais nada, na transformação do trabalhador em simples objeto do processo de produção; ele é o que acredita ser: um mero *Träger*. Mas essa especificidade do processo de produção capitalista, a venda da força de trabalho, resulta na situação violenta e paradoxal de o trabalhador estar obrigado a objetivar a sua força de trabalho ante o conjunto de sua personalidade, de vender essa força de trabalho como uma mercadoria (a única) que lhe pertence. Ou seja, instaura-se aqui uma cisão entre objetividade e subjetividade que, na objetivação do homem como mercadoria, permite que essa situação se torne consciente (cf. *GKb*, 294; *HCC*, 188).

Para o proletário, tornar-se consciente do seu ser social é tomar consciência de si mesmo como mercadoria: “À medida que essa imediatidade se mostra conseqüência de múltiplas mediações, à medida que começa a ficar claro tudo aquilo que essa imediatidade pressupõe, começam a ruir as formas fetichistas da estrutura mercadoria: o trabalhador reconhece a si mesmo e as suas próprias relações com o capital na mercadoria. Enquanto ele ainda for incapaz, praticamente, de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência é a *consciência de si da mercadoria*; dito de outra forma: o conhecimento de si, o desvelamento de si da sociedade capitalista fundada na produção e na troca de mercadorias” (*GKb*, 295; *HCC*, 188). Donde a citação de Marx: “um trabalhador, numa fiação de algodão, produz só algodão? Não, produz capital. Produz os valores que voltam a servir para comandar seu trabalho, para criar, por seu intermédio, novos valores”<sup>68</sup>.

Desse modo, saber que “o concreto é concreto porque síntese de muitas determinações” significa ter claro que a imediatidade é já mediada e que esta mediação não é mais “um puro mo-

---

<sup>68</sup> *Lohnarbeit und Kapital*, MEW VI, 410 (*apud GKb*, 314; *HCC*, 201-2).

vimento de consciência”, mas um momento em que coincidem gênese em pensamento e gênese histórica (real): coincidência impossível para o pensamento burguês, aferrado na separação de teoria e práxis. “É fato que também a ciência histórica burguesa busca realizar estudos concretos: acusa mesmo o materialismo histórico de violar a unicidade concreta dos acontecimentos históricos. O seu erro reside em que crê encontrar no indivíduo histórico empírico (quer se trate de um homem, de uma classe ou de um povo) e na sua consciência dada empiricamente (isto é, dada pela psicologia individual ou pela psicologia de massas) o concreto em questão. Mas é justamente quando crê ter encontrado o que há de mais concreto que mais longe se encontra desse concreto: *a sociedade como totalidade concreta*, a organização da produção a um nível determinado do desenvolvimento social e a divisão em classes que tal organização opera na sociedade. Ao ignorá-la, considera concreto algo de completamente abstrato (...). Estudo concreto significa, portanto: referência à sociedade como *totalidade*. Pois somente nessa referência aparece cada consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais” (*GKb*, 125; *HCC*, 63-4).

Em Lukács, a essência do método dialético, a possibilidade de encontrar a totalidade em cada momento particular, guardando de cada momento o seu caráter de momento, encontra expressão real, concreta, na atividade cotidiana do proletário, aquela porta estreita por onde, em momentos privilegiados, pode se mostrar a realidade das relações capitalistas, já que o caráter único da situação social do proletariado está em que “o sair da imediatidade é dotado de uma *intenção para a totalidade* da sociedade” (*GKb*, 303; *HCC*, 194). Mas se, como vimos, a consciência dada empiricamente não pode nunca revelar a unicidade concreta dos acontecimentos históricos, Lukács está obrigado, portanto, a apontar para as formas positivas de estruturação dessa consciência que tem por referência a sociedade como totalidade. Eis a razão pela qual a crítica à “ciência histórica burguesa” é insuficiente, para Lukács, se não forem traçadas as linhas que

conduzem, subjetiva e objetivamente, à consciência de classe e ao partido revolucionário. Uma tarefa, como já indicado, que Marx não havia concluído<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Pode-se, por exemplo, lembrar as palavras de Rossana Rossanda: “Muitas vezes já se disse que não se encontrará em Marx uma teoria do partido nem uma teoria da classe. É verdade, mas, enquanto o problema da classe está presente em toda sua análise e tem uma profundidade e uma riqueza que permitem uma vasta reconstrução ou investigações de ordem teórica, o mesmo não acontece com o partido. E não porque o problema da ‘organização’ da classe não fosse notado por Marx” (“De Marx a Marx: clase y partido”, *Teoría Marxista del Partido Político*, Cuadernos de Pasado y Presente, n° 38, Córdoba [Argentina], 1973, p. 1). Ocorre que a consequência disso, no caso da argumentação de Rossanda, é a conclusão pouco plausível de que “se em Marx, por conseguinte, não há uma teoria do partido, é porque ela não é necessária, nem tampouco há espaço para ela em sua teoria da revolução...” (p. 5).



### 3. O SUJEITO REVOLUCIONÁRIO

Só existe uma ciência, que é a ciência da história. Porque permanece na imediatidade da reificação, o historicismo mostra-se incapaz de explicar de fato o acontecer histórico, transformando a realidade em coisa em si. É somente com a conceptualização do fenômeno da reificação a partir da categoria de totalidade e da estrutura da forma mercadoria que a história se torna integralmente ciência e que o historicismo pode ser legitimamente superado, momento em que a “história da sucessão de problemas (*die Problemgeschichte*) torna-se de fato uma história dos problemas (*eine Geschichte der Probleme*)”. E, com isso, a “história da filosofia torna-se filosofia da história” (*GKb*, 105; *HCC*, 49).

Esse modelo de crítica, herdeiro de Marx, é, portanto, o da análise do quadro histórico que tornou possível o aparecimento das teorias burguesas, bem como a “verdade” nelas contida, uma orientação teórica que já faz surgir a contingência do pensamento burguês, impedindo sua “naturalização”; em suma: impedindo sua canonização como a explicação do mundo mais adequada à razão. E apresentar a figura assumida pela razão na modernidade capitalista significa pressupor uma “forma racional” da razão, como já havia feito Marx em sua terceira carta a Ruge, publicada nos *Anais Franco-Alemães*: “A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional”<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> MEWI, 345. Lukács cita essa passagem no contexto da relação do materialismo histórico com a dialética hegeliana: “No materialismo histó-

Alcançar a forma de exposição própria da crítica marxista significa, para Lukács, “um retorno ao marxismo original, não-falsificado” (*GKb*, 103; *HCC*, 47), tal como é possível encontrá-lo na *Miséria da filosofia*, em que Marx “refuta Proudhon remontando às verdadeiras fontes de seus conceitos: a Ricardo, por um lado, a Hegel, por outro. A análise de onde, como e sobretudo por que Proudhon tinha de não-entender (*missverstehen musste*) Ricardo e Hegel, é a fonte da luz que não apenas ilumina sem piedade as contradições de Proudhon, mas que também alcança as razões obscuras que estão na origem de seus erros e que ele próprio desconhecia: as relações entre as classes, de que as suas concepções são expressão teórica” (*GKb*, 103; *HCC*, 47-8). É por isso que, para Lukács, “não é de modo algum casual que as duas obras fundamentais com que se inicia em termos teóricos o renascimento do marxismo — *A acumulação do capital*, de Rosa Luxemburg e *O Estado e a Revolução*, de Lenin — retomem em termos de exposição (*darstellerisch*) aquela forma do jovem Marx” (*GKb*, 105; *HCC*, 49).

Mas o que pode significar aqui a expressão “jovem Marx”? O Lukács de *História e consciência de classe* (1923) não leu os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* nem a totalidade da *Ideologia alemã*, publicados na íntegra somente em 1932<sup>71</sup>, o que

---

rico, quando — através da descoberta do seu verdadeiro substrato, da base a partir da qual a vida humana pode se tornar efetivamente consciente de si mesma — a razão (‘que sempre existiu, só que nem sempre na forma racional’) alcança sua forma ‘racional’, então o programa da filosofia da história de Hegel se realizou — embora com o aniquilamento da doutrina hegeliana” (*GKb*, 85; *HCC*, 34). Sobre isso, ver também as interessantes observações de Merleau-Ponty em *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 53-5.

<sup>71</sup> Não obstante isso: o capítulo 4 do segundo volume d’*A ideologia alemã* foi publicado em 1847 em *Das Westphälische Dampfboot*, revista mensal publicada na Renânia; Bernstein publicou parte de “São Max” em 1903-1904 e outro trecho em 1913; coube a Gustav Meyer a publicação de

impossibilita de saída uma distinção nítida entre o jovem Marx e o Marx da maturidade. O que, aliás, pode ser aferido na maneira mesma pela qual Lukács pensa a relação entre a *Miséria da filosofia* e *O Capital*, pois se este, como a principal obra teórica de Marx, “só adotou parcialmente esse tipo de apresentação histórica das questões — devido às suas dimensões e à abundância dos problemas ali tratados —, isso não deve ocultar a *identidade concreta no tratamento dos problemas*. *O Capital* e *Teorias da mais-valia* são, segundo a essência de seu objeto, obras cuja estrutura mais íntima significa um preenchimento de conteúdo do problema esboçado brilhantemente na *Miséria da filosofia*, dotado também de grande alcance em termos de apresentação”<sup>72</sup>.

É de se notar aqui, entretanto, que, se não se pode falar, em 1923, de uma distinção entre o jovem Marx e o Marx da maturidade, tal como a podemos estabelecer depois de 1932, Lukács não apenas insiste nessa distinção como valoriza sobremaneira os escritos de juventude. Como pudemos ler no texto citado acima, Lukács afirma que *O Capital* é um “preenchimento de conteúdo” (*eine inhaltliche Erfüllung*) do problema esboçado na

---

“O Concílio de Leipzig” e do capítulo 2 (“São Bruno”), já em 1921. Lukács leu pelo menos o texto editado por Bernstein, já que o cita. Além disso, é também certo que leu os textos publicados nos *Anais Franco-Alemães* (ou seja, “A questão judaica”, “Para a crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução” e as três cartas de Marx a Ruge), como também *A sagrada família* e a *Miséria da filosofia*, além das *Teses sobre Feuerbach* (na versão publicada por Engels em “apêndice” a *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*).

<sup>72</sup> “Und wenn sein theoretisches Hauptwerk diese Art der problemgeschichtlichen Darstellung wegen seines Umfangs und der Fülle der darin behandelten Einzelprobleme nur teilweise zuließ, so darf dies die sachliche Gleichartigkeit der Problembehandlung nicht verdecken. ‘Kapital’ und ‘Theorien über den Mehrwert’ sind dem Wesen der Sache nach ein Werk, dessen innerer Aufbau eine inhaltliche Erfüllung des im ‘Elend der Philosophie’ blendend und auch darstellerisch grosszünftig skizzierten und gestellten Problems bedeutet” (*GKb*, 103; *HCC*, 48).

*Miséria da filosofia*, o que significa conferir a esta obra uma estatura invulgar, mesmo para alguém que não conheceu a totalidade da produção do jovem Marx. Se, portanto, a expressão “jovem Marx” é nebulosa em Lukács — significando, aproximadamente, a produção de Marx até a *Miséria da filosofia* —, nem por isso ela deixa de ser fundamental. Por outro lado, dizer que Lukács volta ao jovem Marx significa também que ele, mesmo tendo um acesso fragmentário ao universo da produção marxiana de juventude, trouxe à tona elementos importantes desse período, ainda que não estivesse em condições de tematizá-los em toda sua amplitude e alcance<sup>73</sup>.

Mas qual é então o sentido do recurso de Lukács ao “jovem Marx” em *História e consciência de classe*? Vimos que Lukács enfatiza, na *Miséria da filosofia*, a referência às relações entre as classes que estaria na base da incapacidade de compreensão por Proudhon de Ricardo e Hegel. Ao passar à comparação com *O Capital*, encontramos dois movimentos simultâneos no texto de Lukács. De um lado, temos “a identidade concreta no tratamento dos problemas” entre os universos de textos da juventude e da maturidade, marcando, portanto, a *unidade* e a *continuidade* da obra de Marx em seu conjunto. Por outro lado, entretanto, Lukács nos diz que *O Capital* adotou “apenas parcialmente” o tipo de apresentação histórica das questões que seria próprio da *Miséria da filosofia*, o que significa, a seu ver, que

---

<sup>73</sup> Por isso, a expressão “jovem Marx”, tal como empregada aqui, não pode pretender à *letra* da distinção operada após a publicação do conjunto dos textos de juventude; mas é inegável que guarda o *espírito* desse corte na obra de Marx. No que se segue, pretende-se mostrar o caráter sistemático e necessário do recurso ao jovem Marx por parte de Lukács, bem como as conseqüências desse movimento. Por ora, gostaria tão-somente de chamar atenção para o fato de que apenas o último ensaio de *História e consciência de classe* (“Observações de método quanto à questão da organização”) tem um texto de Lenin por epígrafe; todos os outros ensaios que registram epígrafes têm textos do jovem Marx como mote.



é preciso ler *O Capital* como “um preenchimento de conteúdo do problema esboçado brilhantemente na *Miséria da filosofia*”, o que significa que é preciso ler *O Capital* também da *perspectiva* daquele texto de juventude.

Penso, neste ponto, que a ênfase de Lukács nas “relações entre as classes” — que, segundo ele, como vimos, seria central na *Miséria da filosofia* e, de certo modo, ficaria obscurecida em *O Capital* em virtude do modo de apresentação que lhe é próprio — pode nos ajudar a responder à questão da posição dos escritos do jovem Marx em *História e consciência de classe*. O recurso de Lukács ao jovem Marx, a meu ver, é uma tentativa de escapar às dificuldades que encontrou na apresentação própria a *O Capital* para a determinação do sujeito revolucionário. Pois que se trata de desvendar o sujeito oculto sob a aparência coisal da realidade imediata, o sujeito que produz essa realidade. Esse sujeito — o proletariado enquanto classe — produz praticamente essa imediatidade e, por isso, tem diante de si a possibilidade de tornar consciente esse processo; o que significa: transformar a própria forma de objetividade do objeto<sup>74</sup>, suprimir a cisão entre teoria e prática, percebendo esses dois pólos (antes opostos) como *momentos* de um único processo do qual o proletariado é o sujeito. Significa, portanto, que o operário, como momento da classe, abandona sua posição de mero *portador* (*Träger*) de relações de produção.

Nesse sentido, cabe lembrar, antes de mais nada, que “o discurso de *O Capital* tem como objeto central não o operário e o capitalista (o que poderia ser dito, de um modo bastante geral, do discurso sobre a luta de classes) —, mas o próprio *capital*. Ora, que é o capital, e que representam em relação a ele o operário e o capitalista? A resposta a esta questão nos conduz à problemática

---

<sup>74</sup> Sobre a noção de “forma de objetividade”, consulte-se, entre muitas outras passagens, *GKb*, 170 (*HCC*, 97). Para uma análise da expressão e suas origens, ver ainda o capítulo 2.

do sujeito e do predicado. O capital, diz, com efeito, o capítulo 4 (original) do tomo I de *O Capital*, é *sujeito*<sup>75</sup>. Ou, nas palavras de Giannotti, no caminho de Marx em direção à maturidade, “o fundamento se desloca da relação sujeito-objeto para uma objetividade-sujeito: a mercadoria”<sup>76</sup>.

Onde encontrar, nesse contexto, o sujeito revolucionário? A resposta de Lukács passa pela citação d’*A sagrada família* com que culminam os dois parágrafos introdutórios do ensaio “O ponto de vista do proletariado”: “A classe proprietária e a classe do proletariado apresentam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira sente-se confirmada e à vontade nesta auto-alienação, reconhece a alienação como seu *próprio poder* e possui nela a aparência de uma existência humana; a segunda sente-se aniquilada na alienação, enxerga nela sua impotência e a realidade de uma existência inumana”<sup>77</sup>. Mas passa também pela citação da

---

<sup>75</sup> Ruy Fausto, *Marx: Lógica e Política*, t. I, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 30. A seqüência do texto diz: “O capital é ‘sujeito que domina’ (übergreifendes Subjekt), ‘sujeito automático’ (automatisches Subjekt), ‘sujeito de um processo’ (Subjekt eines Prozesses) (...). O operário e o capitalista são ‘suportes’ desse sujeito, e num sentido (mais ontológico do que propriamente lógico) seus predicados. (A rigor, os predicados do sujeito ‘capital’ — seus ‘momentos’ — são o *dinheiro* e a *mercadoria*. O operário e o capitalista são suportes do capital, por serem suportes do dinheiro e das mercadorias — inclusive a força de trabalho — enquanto momentos do capital.)”. Nesse mesmo sentido, consulte-se ainda o segundo “apêndice” ao mesmo volume, “Notas sobre o jovem Marx”, em que Ruy Fausto escreveu: “o Marx da *Crítica do Direito de Hegel* critica Hegel porque este supõe a existência de um *sujeito autônomo* de que os indivíduos são portadores. O que, guardadas outras diferenças, ele mesmo suporia mais tarde, ao escrever *O Capital*” (p. 243).

<sup>76</sup> José Arthur Giannotti, *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*, Porto Alegre, L&PM, 1985, p. 258.

<sup>77</sup> MEW II, 37. A citação de Lukács termina aqui. A continuação do texto de Marx é a seguinte: “A classe do proletariado é — para empregar uma expressão de Hegel —, no aviltamento, a *revolta* contra esse aviltamen-

*Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, tomada por Lukács como epígrafe para o ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”: “Ser radical significa tomar a coisa pela raiz. Para o homem, entretanto, a raiz é o próprio homem”<sup>78</sup>.

No caso do texto d’*A sagrada família*, Lukács visa ao resultado seguinte: “*na sua imediatidade*, a realidade objetiva do ser social é ‘a mesma’ para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que, como consequência das diferentes posições

---

to, uma revolta a que ela é levada necessariamente através da contradição de sua *natureza* humana com sua situação de vida, que é a negação mais franca, resoluta e abrangente dessa natureza”. É importante ressaltar, no texto de Marx, que tanto o proletariado como a burguesia se encontram essencialmente no elemento da alienação, *mas* que sua inserção é *diversa*, o que quer dizer, antes de mais nada: está aberto o caminho para a introdução de um “ponto de vista” (elemento essencial das análises de Lukács, como se verá), tal como expresso na 10ª tese sobre Feuerbach: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade civil burguesa, o ponto de vista do novo materialismo a sociedade humana ou a humanidade social” (MEW III, 7). A referência a Hegel diz respeito à *Fenomenologia do espírito* (mais precisamente, à segunda divisão de “O Espírito”, “O Espírito alienado de si. A *Bildung*”). Às figuras do senhor e do escravo, da consciência nobre e da consciência vil, sucedem-se as da riqueza e da pobreza. À pretensão de se assenhorar da substância, corresponde o poder sobre o *Selbst*, que se sabe *independente e arbitrário* e que sabe também que o que ele dispense (*auspendet*) é o *Selbst* de um outro. No Espírito, essa diferença desaparece, pois que elas são uma e mesma consciência, o que significa que a “riqueza compar-tilha com o cliente o aviltamento”. Mas, no caso da riqueza, “em lugar da revolta, surge a arrogância” (*Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main, Berlim e Viena, Ullstein, 1983, pp. 291-2). Essa referência a Hegel — não efetuada por Lukács — coloca-nos diante do seguinte problema: se o “dilaceramento” da consciência de si desaparece no Espírito, se “o Espírito só conquista sua verdade e se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (*Phänomenologie...*, edição citada, p. 29, “Prólogo”), como podemos conciliar, na teoria lukácsiana, “ponto de vista” e “sujeito-objeto idêntico”? Esta é uma formulação possível de uma das tensões que buscarei deslindar neste e no próximo capítulo. Sobre isso, ver também a “Apresentação”.

<sup>78</sup> MEW I, 385. Cf. *GKb*, 170; *HCC*, 97.

que ocupam as duas classes no ‘mesmo’ processo econômico, venham a ser fundamentalmente diversas as *categorias específicas da mediação* através das quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade objetiva propriamente dita” (*GKb*, 269; *HCC*, 169). Mas tal resultado da argumentação lukácsiana depende também da explicitação do elemento antropológico presente na conhecida passagem de Marx da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* citada acima. Começemos por aqui.

O recurso ao jovem Marx e a conseqüente referência a uma natureza humana abre a possibilidade de constituição de um sujeito *humano*, mas exige ao mesmo tempo que sejam mostradas as credenciais em nome das quais a dialética hegeliana é posta em xeque. Em primeiro lugar, “faz-se mister um fundamento anterior à lógica cujo desenvolvimento elucidará tanto as determinações abstratas do pensamento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade. O conceito de trabalho vem responder a essas dificuldades”<sup>79</sup>. Mas isso ainda não é o suficiente, pois quem (como Feuerbach, Stirner, Marx, Sartre etc.) pretende “se opor à lógica hegeliana sem abandonar a dialética”, terá necessidade “de um conceito, ou melhor, de um processo vital, que vincule o sujeito ao universal”<sup>80</sup>. Mas, “os dois termos a serem vinculados não podem ser completamente heterogêneos”, de modo que — prossegue o texto de Giannotti

---

<sup>79</sup> Giannotti, *Origens...*, edição citada, p. 21.

<sup>80</sup> *Idem, ibidem*. Mais uma vez, lembro um limite importante da presente investigação: infelizmente, não há lugar aqui para examinar a noção de “vida” no quadro teórico de *História e consciência de classe*. Sobre isso, ver também a nota 51 (capítulo 2). Ruy Fausto lembra também que a “questão da tradução da ‘consciência de si’ por ‘homem’ — ou por ‘homem negado’ — é complementar à questão da tradução de ‘espírito’ por ‘trabalho’ — ou por ‘trabalho social’” (“Sobre o jovem Marx”, *Discurso*, n° 13, Polis, 1983, p. 25, nota). É evidente que aqui se trata de buscar apenas os elementos propriamente lukácsianos da equação.

— “por sujeito não se entenderá a mônada absolutamente individual, fechada sobre si mesma, pois desse modo nunca formará a universalidade concreta da *organização*, onde cada parte age e se coloca em relação ao todo (...). De sorte que o sujeito, desde o início, será organizado, possuirá uma universalidade básica potencial a ultrapassar o isolamento da individualidade imediata. Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (*Gattungswesen*)”<sup>81</sup>.

Entretanto, não obstante a referência à “natureza humana”, seria a meu ver despropositado atribuir ao Lukács de *História e consciência de classe* o “antropologismo” do jovem Marx. Quando Lukács afirma que “o homem se tornou medida de todas as coisas (sociais)” (*GKb*, 320; *HCC*, 206), não se trata do seu “ser genérico”, pois estaríamos então sujeitos aos perigos de todo “humanismo” ou “ponto de vista antropológico” (basta pensar no exemplo do pragmatismo moderno): “se o homem é tomado como medida de todas as coisas, se, com a ajuda desse ponto de partida, deve ser suprimida (*aufgehoben werden soll*) toda transcendência, sem que, simultaneamente, o próprio homem seja medido por esse ponto de vista, sem que a ‘medida’ seja aplicada a si mesma, ou — mais precisamente — sem que o homem seja tornado igualmente dialético, então o homem assim absolutizado simplesmente passa a ocupar o lugar daqueles poderes transcendentais que ele tinha sido chamado a explicar, dissolver e substituir metodologicamente” (*GKb*, 322-3; *HCC*, 208).

Não se trata, portanto, de secundar o jovem Engels em seu entusiasmo pela vivacidade com que Carlyle descreve a dilapidação do humano no capitalismo, pois isso significaria *opor* a essa imagem um ser do homem *fora do tempo*. Portanto: “A solução pode ser encontrada se esses dois momentos forem tomados em sua união dialética indissolúvel, tal como aparecem no processo de desenvolvimento real e concreto do capitalismo; se, portanto, a apli-

---

<sup>81</sup> *Origens...*, edição citada, pp. 21-2.

cação correta das categorias dialéticas ao homem como medida das coisas for igualmente a descrição completa da estrutura econômica da sociedade burguesa, o conhecimento correto do presente. Pois que, do contrário, a descrição terá de recair — embora pertinente nos detalhes — no dilema do empirismo e do utopismo, do voluntarismo e do fatalismo etc.” (*GKb*, 328; *HCC*, 212).

Se podemos dizer que o recurso de Lukács ao jovem Marx não implica nenhuma espécie de “antropologismo” (mesmo que eventualmente “negativo”)<sup>82</sup>, também parece agora mais clara a idéia de que a pretensão de ler a obra de juventude a partir dos textos de maturidade é pelo menos ambígua. O mesmo Lukács nos diz que a perspectiva de leitura da maturidade é necessária, pois, sem a “descrição completa da estrutura econômica da sociedade burguesa”, estaríamos nos enredando nos dilemas típicos do entendimento, aqueles que nos oferecem duas alternativas igualmente aceitáveis, como as oposições entre empirismo e utopismo, entre voluntarismo e fatalismo. Mas, ao mesmo tempo, Lukács busca justamente a *formação* de um sujeito revolucionário que não esteja à mercê desses dilemas.

---

<sup>82</sup> Não há lugar neste trabalho para se recuperar (o que se faz necessário) os *pour* e *contre* que marcaram a discussão dos 1960 a partir do “corte epistemológico” de Althusser, momento que marca a inserção (embora o mundo não saiba) do Brasil na literatura marxista internacional. Gostaria apenas de me permitir discordar aqui de uma caracterização de Norman Geras (“Essência e aparência...”, artigo citado, p. 265), também dentro desse contexto teórico do althusserianismo, e que a maior parte do tempo é extremamente competente. Geras considera Lukács e Garaudy como farinha do mesmo saco quando escreve: “as discussões sobre o fetichismo que se limitam a dar por certa a completa unidade entre os *Manuscritos* e *O Capital* têm valor duvidoso, pois assimilam dois conceitos que têm estatutos teóricos diferentes. E, quando Lukács, discutindo o fetichismo, fala da especialização como algo que ‘violenta a essência humana do homem’, torna-se culpado da mesma assimilação abusiva”. O presente capítulo — espero — vem para mostrar que as coisas são bem mais complicadas.

E esse movimento teórico (que vai tomar *uma* direção *determinada* com a consciência de classe e o partido) passa pelo “conhecimento correto do presente”, pelas dificuldades trazidas pelo vertiginoso desenvolvimento capitalista que desatina numa guerra mundial, como também pela revolução proletária na Rússia. Neste ponto, a perspectiva lukácsiana talvez possa ser expressa com palavras de Ruy Fausto: “Giannotti critica o caráter subjetivo da teoria das necessidades do jovem Marx. Estamos de acordo com ele no que se refere à fundação subjetiva das necessidades. Mas seria preciso insistir sobre o fato de que é a fundação subjetiva da crítica das necessidades que é criticável, não, digamos, o nível subjetivo do seu objeto (...). Vemos que o defeito dos *Manuscritos* não é o de ter *acentuado* a subjetividade: no capitalismo contemporâneo, as relações de produção, se se pode dizer assim, *passam* pelo interior da subjetividade (de uma maneira que não é a da determinação simples da subjetividade dos agentes enquanto *suportes*). A insuficiência dos *Manuscritos* é a de fundar pela subjetividade”<sup>83</sup>.

Como já referido, o Lukács de *História e consciência de classe* não leu os *Manuscritos*, mas a argumentação aqui desenvolvida pretende justificar a irrelevância relativa deste fato. Por outro lado, porque escreve com os *Manuscritos* à sua disposição, Ruy Fausto esclarece elementos presentes em Lukács (já que presentes nos textos de juventude de Marx a que ele teve acesso). Nesse sentido, podemos, por exemplo, comparar o texto de Ruy Fausto que vem de ser citado com um seu artigo de mesmo tema<sup>84</sup>: “Com efeito, o que parece ocorrer no capitalismo contemporâneo é que, diferentemente do capitalismo clássico, o conjunto da individua-

---

<sup>83</sup> *Marx: Lógica e Política*, edição citada, pp. 245-6 (nota 3). A polémica de Ruy Fausto com Giannotti (sobre isso, ver também o “Prefácio” à reedição de *Origens da dialética do trabalho*) é irrelevante para os nossos propósitos, já que o objetivo é trazer à luz a versão lukácsiana da teoria.

<sup>84</sup> “Sobre o jovem Marx”, artigo citado, p. 50.

lidade, inclusive no seu nível mais profundo, é determinado imediatamente pelo sistema. Na realidade, sempre houve determinação e talvez em todos os níveis, mas para alguns deles, na forma mais clássica, provavelmente não havia uma determinação direta. A *produção das necessidades* existia, mas não existia *efetivamente*, isto é, como resultado da atividade (altamente ‘tecnificada’) de um *setor* da produção. Nesse sentido, ela era apenas pressuposta. Ora, essa situação nova em que tudo se passa como se o *modo de produção ele próprio passasse pelo interior da individualidade*, como se os indivíduos não estivessem mais naquela forma clássica da dependência do sistema para a qual se utilizou o termo ‘suporte’ (*Träger*), mas estivessem numa outra, mais profunda, que vai além do conceito clássico de suporte, tudo se passa como se o sistema tivesse repostado uma subjetividade profunda que no capitalismo clássico era mais ou menos pressuposta”.

É curiosa a proximidade desse texto com passagens de Lukács como aquela que fala da “racionalização do mundo, aparentemente integral, atingindo o mais profundo do ser físico e psíquico do homem” (*GKb*, 195; *HCC*, 115), mas é preciso notar, antes de mais nada, que uma ambigüidade presente no primeiro texto de Ruy Fausto foi perdida quando passamos ao segundo. No primeiro texto, as relações de produção passam pelo interior da subjetividade “de uma maneira que não é a da determinação simples da subjetividade dos agentes enquanto suportes”; no segundo, a dependência do sistema é qualificada como “mais profunda”.

De uma certa maneira, essa ambigüidade e essa determinação do sujeito no capitalismo são também uma ambigüidade de *História e consciência de classe*. Lukács detecta uma passagem das relações de produção pelo interior da subjetividade “de uma maneira que não é a da determinação simples da subjetividade dos agentes enquanto suportes” (como acabamos de ler em Ruy Fausto), e isso significa fugir ao campo de forças d’*O Capital*, em busca de um sujeito revolucionário (donde o recurso ao jovem Marx) cujo modelo dialético está dado na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Mas esse movimento não é linear, pois que, se a raciona-



lização do mundo é *aparentemente* integral, ela não deixa de atingir “o mais profundo do ser físico e psíquico do homem”. Por outras palavras, se o sistema *repôs* “uma subjetividade profunda que no capitalismo clássico era mais ou menos *pressuposta*” (como pudemos ler em Ruy Fausto), esse movimento tem duas facetas: pode significar a catalisação de um potencial revolucionário que irá instaurar o verdadeiro sujeito da história ou caminhar para uma determinação cada vez mais completa e acabada da subjetividade pelo sistema<sup>85</sup>.

Se assistimos, portanto, à retomada do sujeito pressuposto da *Fenomenologia do espírito*, às “etapas do ser” e à produção do objeto como superação da imediatidade (cf. *GKb*, 276; *HCC*, 174), sabemos também, no entanto, que “economia e política mundiais são hoje formas de existência muito mais imediatas do que eram no tempo de Marx” (*GKb*, 340; *HCC*, 220), e isto significa que as próprias relações de produção passam a determinar a subjetividade de uma maneira muito mais violenta e profunda: elemento que pode significar a catalisação das energias revolucionárias ou uma crescente brutalidade na forma da dominação capitalista, já que a realidade da subjetividade na forma do *Träger* convive com a “realidade” do sujeito-objeto idêntico da história, o “nós” da gênese do mundo.

É justamente essa *ênfase* na subjetividade que vai marcar o esforço teórico de *História e consciência de classe*; um esforço que, não obstante, diz pressupor as análises econômicas d’*O Capital*, embora se afastando, em certo sentido, da *lógica da apresenta-*

---

<sup>85</sup> Essa tensão entre as perspectivas do jovem Marx e do Marx da maturidade é, a meu ver, estruturante do que há de mais interessante e instigante em *História e consciência de classe* (sobre o papel das “tensões” na leitura aqui apresentada, ver a “Apresentação”). Tomei-a igualmente como ponto de partida para analisar a peculiar interpretação dada por Adorno do percurso Kant-Hegel-Marx no capítulo 2 de meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada.

ção desse texto de maturidade de Marx. Como podemos observar na referência ao caráter central e estrutural da mercadoria na sociedade capitalista analisada por Marx: “somente nesse caso pode ser descoberto na estrutura da relação-mercadoria (*Warenverhältnis*) o protótipo (*Urbild*) de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes da subjetividade na sociedade capitalista” (*GKb*, 170; *HCC*, 97). Cabe, portanto, buscar uma determinação da subjetividade no capitalismo que venha a romper o círculo mágico da reificação, que permita destruir *praticamente* a subjetividade na forma do *Träger*.

Para Lukács, essa referência à prática indica já o que significa deixar de encarar a realidade como coisa em si: dizer que “o ato de tornar consciente transforma a forma de objetividade do objeto” (*GKb*, 308-9; *HCC*, 198) aponta para a idéia de que as diferentes posições ocupadas pelas classes no processo econômico podem produzir “formas de objetividade” diversas, conforme a atitude que tiverem diante da realidade. Isto nada mais é do que a possibilidade de superar a ideologia enquanto mistificação (vale dizer: como dominação), buscando mostrar que a mercadoria enquanto protótipo da forma de objetividade no capitalismo convive com a possibilidade de sua destruição. Para esse ponto confluem vários momentos da teoria lukácsiana. Da perspectiva da “forma de objetividade” lukácsiana, fazer da realidade coisa em si é naturalizar uma “forma” como única “forma de objetividade” possível, é abstrair o conteúdo histórico concreto que lhe dá vida; mas tentar escapar a essa naturalização com o recurso à empiria histórica (numa atitude meramente “descritiva”), peca pelo desconhecimento sistemático do caráter mediato da realidade. Somente pela referência à mediação é possível não apenas trazer à luz os momentos da construção dos objetos da realidade como também vislumbrar tendências reais que apontem para a superação da reificação e dos impasses do pensamento burguês.

Para tanto, esta superação não pode ser um mero movimento de pensamento, tem de se efetivar na práxis concreta do proletariado na luta por sua emancipação, já que é apenas a sua posição

única no processo social o que lhe garante a possibilidade de atingir o conjunto da mediação, a sociedade como totalidade. Atribuir à realidade objetiva o caráter de coisa em si é recusar a mediação em seu significado mais profundo, em seu papel construtivo enquanto forma de objetividade, é “supor que a transformação (*Umwandlung*) do dado imediato em efetividade (*Wirklichkeit*) efetivamente conhecida (*wirklich erkannte*) (e não apenas sabida [*bekannte*] imediatamente), sua transformação, destarte, em efetividade objetiva — a ação (*Wirkung*), portanto, da categoria da mediação na imagem de mundo (*Weltbild*) — seja algo apenas ‘subjetivo’, somente uma ‘avaliação’ (*Bewertung*) de uma realidade que ‘permaneceria idêntica’” (*GKb*, 269; *HCC*, 169-70).

Aqui surge a possibilidade da introdução de um “ponto de vista” sem que estejamos condenados ao “relativismo”, ao meramente “subjetivo”. O capital pode ser o sujeito do processo econômico, mas não é o sujeito da *história*: a história é “história das formas de objetividade” de que os homens buscam se assenhorar teórica e praticamente, e, nesse processo, o “tornar consciente afeta a própria forma de objetividade do objeto”. E esse movimento, que destrói a fixidez e a imobilidade da realidade, destrói também qualquer possibilidade de se postular um Absoluto: assim como não se pode postular um “homem” fora da história (para então “compará-lo” à sua realidade presente), também não é possível pretender um “ser fixo das *coisas particulares*” por fora de um rio no qual não se entra duas vezes (cf. *GKb*, 312; *HCC*, 200). Lukács hesita em caracterizar a dialética hegeliana como sendo de modelo heraclítico, mas, é evidente que também não a confunde com a forma marxista: “Hegel representa a transição metodológica porque nele se encontram os elementos das duas concepções, numa mistura que, do ponto de vista metodológico, não se encontra ainda totalmente clarificada”. Não obstante isso, Lukács prossegue (em nota de rodapé) dizendo que “o conceito de coisa que se suprime (*der sich aufhebende Dingbegriff*) de Heráclito demonstra, de fato, a maior afinidade com a estrutura de reificação do pensamento moderno”. E, em seguida: “É significativo que a

dialética de Hegel e de Lassalle tenha superestimado a ‘modernidade’ de Heráclito”<sup>86</sup>.

Mais precisamente, não se trata de escapar ao relativismo, mas de aplicar a ele sua própria regra, ou, como diz Merleau-Ponty, de “relativizar o relativismo”<sup>87</sup>. De fato, “só faz sentido lógico falar de relativismo onde se admite um ‘absoluto’” (*GKb*, 323; *HCC*, 208), o que faz com que o “ponto de vista” ganhe um significado muito particular, distinto do uso habitual, em que costuma passar por “opinião”: “A verdade — que no período da ‘pré-história da sociedade humana’, no período da luta de classes, não pode ter outra função senão a de fixar as diferentes atitudes possíveis diante de um mundo (essencialmente) incompreendido, em conformidade com as exigências de dominação do mundo circundante e da luta, e que, portanto, só pode ter uma ‘objetividade’ em referência ao ponto de vista e às formas de objetividade correspondentes às classes tomadas isoladamente — adquire um aspecto inteiramente novo tão logo a humanidade compreende claramente o seu próprio fundamento vital e, em consequência, o transforma”. Para Lukács, esse processo “começa quando o ponto de vista do proletariado se torna consciente” (*GKb*, 325-6; *HCC*, 210), razão pela qual o termo “relativismo” pode induzir a erro quando aplicado ao materialismo histórico.

---

<sup>86</sup> *GKb*, 312; *HCC*, 200. Já Adorno é explícito e incisivo a esse respeito: “A contradição não é aquilo no que o idealismo absoluto de Hegel tinha inevitavelmente de a transfigurar: ela não é de essência heraclitiana” (*Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. VI, Suhrkamp, 1984, p. 16. A citação provém do fragmento “Dialektik kein Standpunkt”, da “Introdução”). Sobre isso, consulte-se o meu *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente os capítulos 2 e 3.

<sup>87</sup> *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 49. As observações de Merleau-Ponty confrontam Weber e Lukács (pp. 49-51) a esse respeito, com nítida vantagem para o último. O presente trabalho se afasta do *encaminhamento* que Merleau-Ponty dá às suas investigações, mas registra a inspiração teórica das *questões* presentes n’*As aventuras*.

O termo “humanismo”, por exemplo, se não for determinado, pode dizer qualquer coisa: pragmatismo, direitos humanos, teosofia, Charles Dickens. Cumpre mesmo distingui-lo de movimentos à primeira vista semelhantes, como as descrições da desumanização do capitalismo no *Past and present* de Carlyle ou o autor responsável pela virada materialista da dialética: Feuerbach. Lukács pretende mostrar que Marx se distingue de Feuerbach (mesmo no período em que esteve sob sua influência direta) em dois pontos: “Primeiro, porque nunca fala do homem sem mais, do homem abstrato absolutizado, mas sempre o pensa como membro de uma totalidade concreta, da sociedade. Esta tem de ser explicada a partir dele, mas só quando o próprio homem foi integrado nessa totalidade concreta e elevado à verdadeira concreção. Em segundo lugar, porque o próprio homem participa de modo decisivo do processo dialético, como base objetiva (*als gegenständliche Grundlage*) da dialética histórica, como sujeito-objeto idêntico que repousa em seu fundamento (*als das ihr zugrunde liegende identische Subjekt-Objekt*); ou, para lhe aplicarmos a categoria abstrata inicial da dialética: *porque a um tempo (zugleich) é e não é*”<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> *GKb*, 327; *HCC*, 211. É interessante notar como o final (principalmente) da passagem recém-citada entra em choque frontal com uma arguta observação de J. A. Giannotti: “O primeiro passo dado na direção de uma dialética materialista foi destarte uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana. Contra as abstrações da filosofia hegeliana ele oporá a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo. Desse modo, as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida. No entanto, qual é o alcance dessa crítica da lógica hegeliana? Tomar a vida como ponto de partida significa na verdade inverter por completo a lógica que partia da oposição do Ser e do Nada” (*Origens...*, edição citada, pp. 20-1). Também é importante pensarmos, a partir desse texto, como, no caso de Lukács, de fato “as determinações lógicas passam a ocupar uma posição subsidiária”, ao mesmo tempo em que a noção de “vida”

Daí também que a própria “idéia” de “verdade” tenha de ser colocada na forma da segunda tese sobre Feuerbach: “A questão de saber se a verdade objetiva é um atributo do pensamento humano não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. O homem tem de provar na prática a verdade, ou seja, a realidade e o poder, a mundanidade (*Diesseitigkeit*), de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou irrealidade de um pensamento, isolada da práxis, é uma questão puramente *escolástica*” (*MEW* III, 5). O que, no Lukács de *História e consciência de classe*, mostra igualmente a falsidade da teoria do reflexo: “Para a teoria do reflexo, isso significa que o pensamento, a consciência, tem de se orientar pela realidade, que o critério da verdade consiste na adequação à realidade. Ocorre que esta realidade não é de maneira alguma idêntica ao ser empírico-factual. A realidade não é, ela vem a ser”<sup>89</sup>.

---

(na versão que lhe dá Lukács e que não será investigada aqui) ocupa uma posição de destaque em *História e consciência de classe*.

<sup>89</sup> *GKb*, 347; *HCC*, 225. Momento em que Engels e o pensamento burguês se confundem novamente: “Pois na doutrina do ‘reflexo’ objetiva-se teoricamente a dualidade insuperável — para a consciência reificada — de pensamento e ser, de consciência e realidade. E *desse ponto de vista*, tanto faz se as coisas são tomadas como reflexos dos conceitos ou os conceitos como reflexos das coisas, pois, em ambos os casos, essa dualidade adquire uma fixidez lógica insuperável” (*GKb*, 342-3). A solução propriamente dialética me parece poder ser encontrada em Giannotti: “Contra Althusser, sustentamos que tal espelhamento só se torna possível porque ocorre na própria realidade de um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, duma forma de sociabilidade. A essência faz parte de cada momento do concreto sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse a ordem dessa constituição ontológica. Esta para nós é a única maneira de explicar o fascínio da ilusão hegeliana e a adequação dos textos da maturidade de Marx” (“Contra Althusser”, *Exercícios de filosofia*, Rio de Janeiro e São Paulo, Vozes/CEBRAP, 1980, p. 90). Sobre o destino do “sujeito-objeto idêntico” e da “teoria do reflexo”, consulte-se o final do capítulo 4.

A consciência, portanto, não se confunde com a aparente permanência das coisas que orienta nossa vida cotidiana e que nos leva a atribuir a elas existência “empírico-factual”. Ela tem de ser a consciência de cada etapa do processo, tem ela mesma de “vir a ser”. Já a epígrafe do ensaio “Consciência de classe” (retirada d’*A sagrada família*) nos advertia a não confundir “consciência de classe” com a consciência empírica da classe, a representação que se faz “este ou aquele proletário ou mesmo todo o proletariado”: “Só quando a consciência do proletariado for capaz de mostrar aquele passo para o qual conflui objetivamente a dialética do desenvolvimento, sem que, entretanto, esse passo possa ser dado por força da sua própria dinâmica, só então a consciência do proletariado chegará a ser consciência do próprio processo, só então o proletariado aparecerá como o sujeito-objeto idêntico da história, só então sua prática será transformação da realidade” (*GKb*, 339; *HCC*, 219).

Não há inexorabilidade da revolução proletária. É certo que todos os elementos do processo de produção capitalista são *condição prévia indispensável* (*GKb*, 302; *HCC*, 193) para a constituição do proletariado como classe, mas a certeza da vitória final da revolução não tem nenhuma “garantia” material, mas apenas a garantia metodológica do método dialético (*GKb*, 116; *HCC*, 57): “Coube a Lenin o mérito de haver redescoberto esse aspecto do marxismo que indica o caminho para o tornar consciente o seu cerne prático. Sua exortação sempre repetida para que agarremos com todo ímpeto aquele ‘próximo elo’ da cadeia de desenvolvimento do qual depende no dado instante o destino da totalidade, sua recusa de todas as pretensões utópicas, seu ‘relativismo’ e sua *Realpolitik*, portanto, significam de fato tornar atuais e tornar práticas as teses sobre Feuerbach do jovem Marx” (*GKb*, 339; *HCC*, 219-20). Foi assim que a “consciência de classe” se tornou “partido”.





#### 4. CONSCIÊNCIA DE CLASSE, PARTIDO

O capitalista individual que investe na melhoria tecnológica da produção pretende com isso obter maiores ganhos; mas, a longo prazo, o resultado de sua ação será a diminuição da taxa de lucro: “A essência do marxismo científico consiste, portanto, no conhecimento de que as forças efetivamente motrizes da história (*die wirklichen bewegenden Kräfte der Geschichte*) independem da consciência (psicológica) que os homens têm delas” (*GKb*, 120; *HCC*, 60). É por isso também que tentar dominar o processo histórico por meio do pensamento é esforço fadado ao fracasso: enquanto essa reconstrução racional do sentido for um mero experimento intelectual, um *Gedankenexperiment*, continuaremos presos às antinomias do pensamento burguês.

Como já vimos, a incapacidade de enxergar a unidade de teoria e prática faz com que se fique pela imediatidade da reificação. E, a partir daí, o *nascimento* das configurações sociais torna-se “incompreensível”, “misterioso”, o que está já a um passo da sua “naturalização” como formas sociais imutáveis, perenes. Mas, nesse contexto, que eficácia pode ter a consciência no processo histórico? Como Lukács pode ainda falar de *consciência* de classe?

Em “As antinomias do pensamento burguês”, Lukács elabora um modelo de *crítica* marxista: assim como a *apresentação do capitalismo* é também crítica da economia política e garantia metodológica da vitória da revolução proletária, a apresentação do idealismo alemão contém tanto sua própria crítica como a possibilidade de sua superação. Lukács não encontrou no *modo de apresentação* d’*O Capital* o sujeito revolucionário da transfor-

mação, tendo de ir buscá-lo no jovem Marx. Com isso, elaborou um modelo de crítica em que a “falsa consciência”<sup>90</sup> tem de ser investigada concretamente “enquanto momento daquela totalidade histórica a que pertence, enquanto etapa daquele processo histórico em que é eficiente” (*GKb*, 124; *HCC*, 63), pois a “expressão literária, científica, de um problema aparece como expressão de uma totalidade social, como expressão das possibilidades, limites e problemas dessa totalidade” (*GKb*, 105; *HCC*, 49).

Trata-se, portanto, de romper com a mera descrição daquilo que os homens de fato pensaram no contexto de condições históricas determinadas: “A referência à totalidade concreta e às determinações dialéticas que dela se seguem apontam para além dessa mera descrição e alcançam a categoria de possibilidade objetiva” (*GKb*, 126; *HCC*, 64). E Lukács explica assim a “possibilidade objetiva”: “No momento em que a consciência é referida à totalidade da sociedade, reconhecem-se aqueles pensamentos, aquelas sensações etc., que os homens numa situação de vida (*Lebenslage*) determinada *teriam* tido *se fossem capazes de compreender completamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto relativos à ação imediata como, em conformidade com esses interesses, à estrutura de toda a sociedade; portanto, os pensamentos etc. que são conformes à sua situação objetiva” (*GKb*, 126; *HCC*, 64).

Essa “situação objetiva” nos remete à posição social das classes no processo econômico, que é “o mesmo” para as duas classes, mas que, devido às diferentes posições que ocupam no processo produtivo, resulta em categorias específicas da mediação “fundamentalmente diversas”, através das quais “a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade objetiva propriamente dita”. Em suma, trata-se de colocar a questão de saber “*de maneira geral*, em que medida, no interior de uma

---

<sup>90</sup> Sobre o conceito de “falsa consciência”, ver carta de Engels a Mehring, *MEW* XXXIX, p. 97 (*apud GKb*, 124; *HCC*, 63).

sociedade determinada, do ponto de vista de uma posição determinada no processo de produção, torna-se perceptível a totalidade da economia dessa sociedade” (*GKb*, 127; *HCC*, 65).

A posição única do proletariado na sociedade permite-lhe (pela primeira vez na história) tomar consciência de seu ser social e de sua posição de classe, pois que está em condições de superar praticamente a cisão subjetividade/objetividade que caracteriza o pensamento burguês. E essa superação funda-se no fato de que a superação da imediatidade, aparentemente “dada”, “natural”, significa a *produção* da imediatidade, nos moldes da produção do objetivo da *Fenomenologia do espírito*. O caráter único da situação do proletariado está em que “o sair da imediatidade é dotado de uma *intenção para a totalidade* da sociedade” (*GKb*, 303; *HCC*, 194).

Posta nesses termos, “a reação racional adequada que é *atribuída* a uma posição típica determinada no processo de produção é a consciência de classe”. E Lukács lamenta não ser possível desenvolver a relação entre a presente passagem e “esforços semelhantes da ciência burguesa (como os tipos ideais de Max Weber)” (*GKb*, 126; *HCC*, 64), indicando assim o caminho para a exegese dessa que é a passagem central do artigo “Consciência de classe”.

“Possibilidade objetiva”, “tipo ideal” e “atribuição” são conceitos weberianos bem conhecidos, utilizados na pesquisa de cunho histórico-social. Um tipo ideal não é uma hipótese teórica para explicar um determinado conjunto de fatos, mas é um instrumento para construir hipóteses. Não representa o que há de comum aos fatos pesquisados, mas, pelo contrário, pretende captar o que há de específico à configuração histórica estudada. Não representa aquilo que a realidade “deveria ser” nem se pretende “objetivo”, no sentido de ser uma cópia dessa realidade: “Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação unilateral* de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilate-

ralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento”<sup>91</sup>.

É este último grifo de Weber que marca a proximidade entre o “tipo ideal” e “possibilidade objetiva”: ambos são *construções intelectuais, Gedankenexperimente*. Ou, como escreve Iring Fetscher, “tipos ideais são construções racionais; o conceito da ‘possibilidade objetiva’ pretende uma reconstrução racional de possibilidades alternativas de desenvolvimento”<sup>92</sup>. Quando o historiador se pergunta se o atentado contra o arquiduque Ferdinando foi *decisivo* para a eclosão do primeiro conflito de escala planetária, ele está implicitamente se perguntando: se tal fato *não tivesse ocorrido*, teria ocorrido a Primeira Guerra Mundial? E ainda mais: caso o atentado não tivesse sido perpetrado e o conflito mesmo assim tivesse lugar, ele teria se desenrolado *da mesma maneira*<sup>93</sup>?

Com isso, Weber introduz o problema: em que condições o historiador atribui à ação de um determinado agente o poder de causar um efeito externo concreto numa situação histórica dada, e como avaliar a magnitude dessa imputação causal? O conceito

---

<sup>91</sup> “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, Weber, col. *Grandes Cientistas Sociais*, edição citada, p. 106. Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973, p. 191.

<sup>92</sup> “Zum Begriff der ‘objektiven Möglichkeit’ bei Max Weber und Georg Lukács”, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 105, 1973 (fasc. 4), p. 504.

<sup>93</sup> E aqui faz-se necessário lembrar que Lukács também recorre a esse tipo de raciocínio hipotético, como, por exemplo, na seguinte passagem: “Imagine-se, por exemplo, a situação da Rússia caso os bolcheviques não tivessem tomado o poder em 1917, ou caso eles não tivessem realizado corretamente a revolução agrária. Não se pode excluir a hipótese de que, sob um regime contra-revolucionário, mas — comparado ao tzarismo — capitalista-moderno, uma solução ‘prussiana’ poderia ser encontrada para a questão agrária”. Palavras de Lukács em *Lenin: Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, citado segundo a tradução de Leandro Konder em seu *Lukács*, Porto Alegre, LP&M, 1980, p. 143.

de “possibilidade objetiva” é o instrumento que permite alcançar esse objetivo: “Weber chama de ‘objetivamente possível’ uma linha de desenvolvimento que diverge do curso histórico efetivo e que o historiador constrói com base numa investigação das condições que lhe são coevas, uma linha de desenvolvimento tomada como alternativa realista ao curso efetivo”<sup>94</sup>.

“Alternativa realista” significa antes de mais nada a inserção num contexto histórico concreto, uma lógica situacional que não admite simples “possibilidades”, mas exige que elas sejam possibilidades *objetivas*. Ao fato de o agente histórico completo ter de *escolher* entre duas ou mais possibilidades corresponde uma escolha teórica por parte do pesquisador de certos acontecimentos históricos que ele julga relevantes, desprezando, com isso, toda uma imensa massa de elementos que permanecem adormecidos nos registros do curso histórico.

E o fato mesmo da escolha já aponta para a impossibilidade de encontrar um sentido intrínseco ao mundo em seu decurso histórico e que o historiador ou o cientista social operam determinadas *opções de valor* ao procederem à investigação: “O destino de uma época que comeu da árvore do conhecimento consiste em ter de saber que não podemos colher o *sentido* do decurso do mundo do resultado de sua investigação, por mais completo que ele seja, mas temos que estar aptos a criá-los nós próprios, que ‘visões do mundo’ jamais podem ser produto da marcha do conhecimento *empírico*, e que, portanto, os ideais mais elevados, que mais fortemente nos comovem, somente atuam no combate eterno com outros ideais que são tão sagrados para outros quanto os nossos para nós”<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Fetscher, “Zum Begriff...”, artigo citado, p. 503. É infelizmente impossível desenvolver aqui a analogia (rica em conseqüências) estabelecida por Weber entre a estrutura lógica do procedimento legal e aquela que preside a investigação causal do historiador.

<sup>95</sup> Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edição cita-

Temos aí, portanto, colocadas novamente todas aquelas oposições do pensamento burguês derivadas da cisão de teoria e prática: ser/dever ser, ciência/política (ainda mais: como “vocações”). Como Lukács pode assimilar coerentemente conceitos fundados em tais pressupostos? Comecemos pelo comentário de Gabriel Cohn ao texto citado: “Weber combate resolutamente a idéia de que a Ciência possa engendrar ‘concepções do mundo’ de validade universal, fundadas no sentido objetivo do discurso histórico. Esse sentido objetivo não existe e por isso mesmo não existe uma ciência social livre de pressupostos valorativos. O que existe é a luta constante, que extravaza o domínio da Ciência, pela atribuição prática de um sentido ao mundo e pela sua sustentação diante das alternativas concretamente existentes”<sup>96</sup>. Cohn grifa “atribuição”; Lukács certamente grifaria “luta” e “prática”. Pois é disso que se trata: essa luta “pela atribuição prática de um sentido ao mundo” não é outra coisa senão *luta de classes*. Merleau-Ponty tem razão, portanto, quando defende a idéia de que, em Lukács, se trata “menos de um sentido da história do que de uma eliminação do sem-sentido (*non-sens*)”<sup>97</sup>.

Combater o sem-sentido (vale dizer, impedir a barbárie) aproxima-nos novamente daquele texto de *História e consciência de classe* examinado no capítulo 2: “dado que a necessidade de uma compreensão do todo que seja ao menos cognoscível (*erkenntnismässig*) não pode desaparecer, surge a impressão e a objeção de que a ciência — que também trabalha dessa maneira

---

da, p. 154. Citado segundo a tradução de Gabriel Cohn em sua “Introdução” a *Weber*, col. *Grandes Cientistas Sociais*, edição citada, p. 21.

<sup>96</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>97</sup> *Les aventures de la dialectique*, edição citada, p. 62. Disso não se segue, entretanto — como pretende Merleau-Ponty —, nenhuma “abertura de sentido” da história, nenhuma “história que se faz, e que, no entanto, está por fazer, um sentido que não é jamais nulo, mas sempre a retificar, a ser retomado, a manter contra os acasos, um saber que nenhum irracional positivo limita” (p. 88).

ra, ou seja, que também permanece nessa imediatidade — teria feito em pedaços a totalidade da realidade, teria perdido o olhar para o todo por força de sua especialização” (GKb, 199; HCC, 119). A ciência positiva está inapelavelmente imersa na imediatidade da reificação, sendo incapaz, por sua própria natureza, de fazer a *crítica* da sociedade capitalista. A crítica só é possível a partir do ponto de vista da totalidade, de um padrão racional de medida para a irracionalidade das relações sociais no capitalismo. A “necessidade de uma compreensão do todo”, portanto, é condição de possibilidade da crítica e é esta que “não pode desaparecer”: uma afirmação que ganha tons dramáticos tão logo percebemos que o que está na sua base é a luta contra a marcha do processo de racionalização weberiano.

Em Lukács, a alternativa “socialismo ou barbárie” significa conseguir ou não deter a marcha do processo de racionalização, significa a superação ou não da realidade kafkiana (escritor que detestava) do capitalismo contemporâneo. A sociedade moderna encontra-se num estado “em que os homens, por um lado, rompem, dissolvem e deixam para trás de maneira sempre crescente as amarras meramente ‘espontâneas’, factual-irracionais, mas que, por outro lado, levantam simultaneamente à sua volta — nessa realidade que eles mesmos criaram, que ‘eles mesmos engendraram’ — uma espécie de segunda natureza, cujo curso se lhes opõe com a mesma impiedosa conformidade às leis (*Gesetzmässigkeit*) com que outrora as forças naturais irracionais se lhes opuseram (mais precisamente: relações sociais que se lhes aparecem sob essa forma)” (GKb, 235-6; HCC, 145). Ser incapaz de superar a reificação é estar submetido à brutalidade de forças irracionais sob a aparência de uma obediência à mais avançada racionalidade; superá-la é deixar para trás o “sem-sentido” da dominação capitalista rumo a uma organização verdadeiramente racional da sociedade.

É por isso que Lukács irá dizer que “iniciada a crise econômica final do capitalismo, o destino da revolução (e com ele o da humanidade) dependerá da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe” (GKb, 154; HCC, 85). Desse

modo, a “consciência de classe atribuída”, um “tipo ideal” (porque não se confunde com a consciência empírica da classe) inscrito na realidade (ou seja, uma “possibilidade objetiva” dada pela inserção da classe no processo de produção), passa a *padrão prático*, a *medida* para “o julgamento objetivo da ação correta” (GKb, 489; HCC, 329).

O fiel depositário da “consciência de classe” é, para Lukács, o partido. Não que essa posição venha sem dificuldades, pois, como veremos, ela pressupõe um duro confronto de elementos leninistas e luxemburguistas em *História e consciência de classe*. Pelo momento, entretanto, cabe ressaltar inicialmente que a autonomia organizacional do partido ante as demais instâncias organizativas do proletariado é exigida pela heterogeneidade mesma da consciência empírica da classe, que normalmente guia-se em sua ação pela “média”. A relação do partido com essa “média” de consciência pode ser formulada nos seguintes termos: “a clara elaboração da mais alta possibilidade dada *objetivamente* num instante determinado — a autonomia organizacional da vanguarda consciente, portanto — é ela própria um meio de conciliar (*ausgleichen*) a tensão (*Spannung*) entre essa possibilidade objetiva e o estado da consciência de fato da média, de modo a fazer avançar a revolução” (GKb, 496; HCC, 334).

Esse modelo de partido, o da “vanguarda consciente”, é claramente o modelo exposto por Lenin em *Que fazer?*<sup>98</sup>. Abando-

---

<sup>98</sup> Michel Löwy argumenta em favor de um abandono das teses de 1902-1904 por Lenin depois dos acontecimentos revolucionários de 1905-1906 (cf. *La théorie de la révolution chez jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, pp. 188-91). Contudo, a argumentação não me parece convincente, já que Löwy não faz referência a nenhum outro escrito *sistemático* de Lenin a respeito da questão da organização que pudesse se apresentar como *alternativa* a *Que fazer?*, nem chega a exemplificar sua tese com mudanças concretas na forma de organização dos bolcheviques que sinalizassem um abandono do modelo da consciência introduzida “de fora”. Em outro livro seu, *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários* (São Paulo, LECH,



nada à sua sorte, a classe proletária não é capaz de se desvencilhar do “registro sindical” da luta econômica, não é capaz de fazer da luta econômica um momento da luta política, que é a arena reservada à luta de classes. Lenin, neste ponto, repete Kautsky: o portador da ciência não é o proletariado, mas os intelectuais burgueses; é do cérebro de alguns espécimes dessa família que nasceu o socialismo contemporâneo, e cabe a eles *introduzir* na luta de classes do proletariado a consciência socialista. Traduzido em termos lukácsianos, o diagnóstico que sustenta tal posição é o de um tal domínio da reificação que os elementos, para superá-la, têm de ser organizados “de fora” do processo produtivo em sentido estrito.

Esta possibilidade já estava inscrita no Marx da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: “O passado revolucionário da Alemanha é teórico: é a *Reforma*. Como outrora ocorria com o *monge*, é agora na cabeça do *filósofo* que começa a revolução” (MEWI, 385). E mais adiante: “A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, seu *coração* o *proletariado*” (p. 391). Quem apontou para essa conexão foi Michel Löwy, que comenta: “é notável a analogia entre os temas da *Introdução* e as concepções do ideólogo mais genial da teoria do ‘partido, cabeça da classe operária’: o Lenin de 1902-1904. Como Marx em 1844, Lenin escreve, em *Que fazer?*, que o socialismo nasce no cérebro dos intelectuais e deve depois penetrar na classe operária, através de uma ‘introdução a partir de fora’: o partido desempenha aqui o mesmo papel que os filósofos ali”<sup>99</sup>.

---

1979), Löwy tece importantes considerações sobre o impacto do *Esquerdismo, doença infantil do comunismo* (1920) de Lenin sobre a feitura de *História e consciência de classe* (cf. p. 194 e *passim*). Este ponto ganhará em importância na seqüência da presente argumentação.

<sup>99</sup> *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, edição citada, p. 75. Michel Löwy acredita que devemos buscar as bases sociais das teorias de Lenin nas condições particulares do movimento social-democrata russo anterior a 1905, que podem ser enumeradas em quatro pontos: 1) “caráter

Mas se o partido, como depositário da “consciência de classe”, pode dar o *padrão de medida* para a correta avaliação de uma ação da classe, então como poderemos aplicar essa “medida” a si mesma, como poderemos tornar o partido “igualmente dialético”, tal como o próprio Lukács exigia há pouco no caso do “humanismo” ou “ponto de vista antropológico”? A única maneira de tentarmos realizar essa tarefa é não fugir à “autocrítica”, que passa agora a ser — como podemos ler nas últimas linhas do ensaio “Consciência de classe” — o “elemento vital” do proletariado (cf. *GKb*, 169; *HCC*, 96). Cabe, entretanto, a meu ver, registrar aqui as sensíveis diferenças desse desenvolvimento para aquele modelo de superação da imediatidade que nos prometia o ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”, ancorado na vitalidade da atividade cotidiana do proletário e que estava ligado, em

---

isolado, fechado, extremamente minoritário e incipiente da social-democracia”; 2) “dispersão, divisão e desorganização dos núcleos social-democratas”; 3) “clandestinidade rigorosa do movimento, em face da repressão policial do regime czarista”; 4) combate à tendência “economicista” no movimento operário (p. 185). Sem descuidar da importância dessas observações, parece-me que uma determinação decisiva para a aproximação entre Lenin e o jovem Marx está no “atraso relativo” tanto da Alemanha do *Vormärz* quanto da Rússia czarista, elemento de destaque nas análises de Paulo Arantes: “a mesma ordem burguesa retardatária, que faz do Estado o principal protagonista do processo social, institui a ‘importação’ (para mantermos a expressão de Marx) de idéias (omitidos seus pressupostos sociais) como prática ideológica da ‘revolução sem revolução’” (Paulo Arantes, “O partido da inteligência: notas sobre a ideologia alemã”, *Almanaque*, n° 9, São Paulo, Brasiliense, 1979, p. 94). E a resposta do Marx da *Introdução* a esse estado de coisas será levar ao coração (proletário francês) a cabeça (filosófica alemã): “a Teoria — que aqui faz as vezes de Crítica e exprime o ponto de vista da ‘revolução radical’ — só revela a sua energia prática e se transforma em poder material quando se apodera das Massas, e não do Estado, tomando, contudo, a via elevada da *Aufklärung*, da iluminação introduzida do exterior na base material, no elemento passivo da revolução, o seu ‘coração proletário’, tal o ‘raio do pensamento’ que da ‘cabeça’ filosófica penetra profundamente esse ‘cândido chão popular’” (*idem*, p. 93).

“O ponto de vista do proletariado”, ao *ser social* da classe proletária: “se a burguesia se detém teoricamente na imediatidade, enquanto o proletariado vai além dela, isso não acontece por acaso, nem se trata de um problema puramente teórico-científico. Na realidade, exprime-se antes a diversidade do ser social das duas classes” (*GKb*, 288; *HCC*, 183). E a razão por que o caráter dialético do processo histórico aparece “de maneira mais irrecusável” no ser social do proletariado é enunciada em toda a sua crueza vital: “Para o proletariado, o acesso à consciência da essência dialética de sua existência é questão de vida ou morte, ao passo que a burguesia, na vida cotidiana, oculta a estrutura dialética do processo histórico com as categorias reflexivas abstratas da quantificação, da progressão infinita etc., de maneira que vive catástrofes não-mediadas nos momentos de ruptura” (*GKb*, 290; *HCC*, 184).

É possível que essa referência à vida cotidiana possa servir como primeira aproximação, no sentido de explicar as razões da nítida diferença de inspiração entre os desenvolvimentos referentes ao partido (de inspiração leninista) e aqueles da superação da imediatidade do ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”. Nesse sentido, é curioso notar ainda que é exatamente essa “vida cotidiana” e esse impulso vital, dotado de uma “intenção para a totalidade”, que transparecem no elogio de Lukács a Rosa Luxemburg, no ensaio “Rosa Luxemburg marxista”: “na unidade dialética da teoria e prática que Marx reconheceu e tornou consciente na luta de emancipação do proletariado, não pode haver mera consciência, nem como ‘pura’ teoria, nem como mera exigência, como mero dever ser, como mera norma da ação. Também a exigência tem aqui a sua realidade. Isto quer dizer que o nível do processo histórico que imprime à consciência de classe do proletariado um caráter de exigência, um caráter ‘latente e teórico’, tem de se afigurar como realidade correspondente e, enquanto tal, intervir ativamente na totalidade do processo. Essa figura da consciência de classe proletária é o *partido*. Não foi por acaso que a mesma Rosa Luxemburg reconheceu, mais cedo e mais claramente que muitos outros, o caráter essencial espontâneo das

ações de massa revolucionárias (com o que ela ressaltou um outro aspecto da constatação tratada anteriormente: essas ações são produzidas necessariamente pela necessidade do processo econômico), da mesma maneira como tinha claro, bem antes de muitos outros, qual era o papel do partido na revolução” (*GKb*, 113-4; *HCC*, 55).

Como conciliar esse texto com o seu antípoda leninista? O próprio Lukács se encarrega de fazê-lo, a bem da “coerência” do livro. Em nota de rodapé, somos informados do seguinte: “Sobre os limites da visão de Rosa Luxemburg, ver os ensaios ‘Observações críticas etc.’ e ‘Observações de método quanto à questão da organização’. Contentamo-nos aqui em expor o seu ponto de vista” (*GKb*, 114; *HCC*, 55, nota). Antes mesmo de examinarmos tais críticas, é preciso ressaltar — o que é essencial para a argumentação desenvolvida aqui — que essa curiosa nota, que aparentemente pretende tão-só limitar o texto a uma “exposição” do “ponto de vista” de Rosa, mas que é aposta a um texto francamente entusiasta das suas posições, *não estava presente no manuscrito original*<sup>100</sup>, tendo sido acrescentada posteriormente por Lukács. Esse acréscimo, a meu ver, faz prova da tentativa de Lukács de *reconstruir* (tal como podemos observar no “Prefácio” de 1922) *História e consciência de classe* a partir da posição leninista que foi adotando à medida que redigia o livro<sup>101</sup>.

No ensaio “Observações de método quanto à questão da organização”, Lukács vai escrever que Rosa abriu a possibilidade

---

<sup>100</sup> Cf. Michel Löwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris, Le Sycomore, 1979, p. 156.

<sup>101</sup> As idéias que se seguem foram apresentadas pela primeira vez (de forma esquemática) no debate “Lukács e Rosa Luxemburg”, evento integrante do Seminário Rosa Luxemburg, promovido pela UNESP, campus de Marília, 10-12 de outubro de 1989. A exposição inicial esteve a cargo de Wolfgang Leo Maar, tendo como primeiro debatedor Carlos Eduardo Machado. Cf. Isabel Maria Loureiro e Tullo Vigevani (orgs.), *Rosa Luxemburg: a recusa da alienação*, UNESP/FAPESP, 1991, pp. 119-22.

de “um grande passo no sentido de um claro conhecimento da questão da organização”, mas para alcançar sua “função correta no processo da revolução”, seria necessário que ela “reorientasse organizativamente a questão da direção política, que ela aclarasse os *momentos organizativos* que permitem ao partido do proletariado ficar apto para a direção política” (GKb, 456; HCC, 306). Mais adiante, Lukács vai acrescentar mais um elemento à crítica: “Rosa Luxemburg reconheceu, muito corretamente, que ‘a organização deve formar-se como produto da luta’. Simplesmente, valorizou em demasia o caráter orgânico deste processo e subestimou a importância do seu elemento consciente e conscientemente organizador” (GKb, 482; HCC, 324-5).

Nesse sentido, Lukács apresenta seu livro como tendo um fio condutor que poderia ser enunciado, por assim dizer, na forma de uma divisão de tarefas: Rosa e a totalidade, Lenin e o partido; Rosa e o método econômico, Lenin e a organização da classe. Isto pode ser constatado no “Prefácio” (de 1922), escrito depois de concluído o livro. O terceiro parágrafo do texto diz: “Rosa Luxemburg foi o único discípulo que prosseguiu a obra da vida de Marx, tanto no sentido da *matéria econômica (im sachlich-ökonomischen Sinne)* como no sentido do *método econômico (im methodisch-ökonomischen Sinne)*” (GKb, 50; HCC, 7). E o parágrafo seguinte vai grifar diferentemente, a propósito de Lenin: “Escolhido este caminho [o da crítica teórica da obra de Rosa Luxemburg], os escritos e discursos de Lenin tornam-se *metodologicamente* decisivos”, e isso se deve ao fato de ele “ter elevado a *essência prática* do marxismo a um nível de clareza e concreção que nunca antes tinha sido atingido; de ter salvo esta dimensão de um esquecimento quase total, e, por este *ato teórico*, nos ter devolvido a chave de uma compreensão correta do método marxista” (GKb, 50; HCC, 8). Donde a tentação, portanto, para uma “tentativa de síntese entre o leninismo e o luxemburguismo”<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Michel Löwy, *Para uma sociologia...*, edição citada, p. 207, nota.

Da perspectiva que adotei aqui, não se trata, entretanto, de simplesmente reproduzir o movimento do próprio Lukács no texto, tentando conceituá-lo como um luxemburguismo inicial superado pelo ponto de vista de Lenin, de maneira a entender a noção de “consciência atribuída” como uma forma “mais abrangente”, como uma “síntese superior” das posições de Rosa e Lenin. Principalmente porque, nesse caso, desapareceriam justamente as tensões do pensamento lukácsiano, tensões que me parecem exprimir um elemento central e rico em conseqüências na posição de destaque que me parece ter *História e consciência de classe* no debate marxista. Noutras palavras, entendo que qualquer tentativa de pensar a relação Rosa/Lenin em *História e consciência de classe* como “unidade”, “superação” ou “integração numa figura mais alta” perderá toda a riqueza do problema. Dizer que Lukács não abandona, *em termos de importância teórica*, uma perspectiva em prol da outra, não significa de modo algum pretender que Lukács não caminhou em direção ao leninismo (o que de fato ocorreu). Mas, para mim, não está aí o interesse de *História e consciência de classe*<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Para o Lukács do “Prefácio de 1967” (ver *GKb*, 5-45; *HCC*, 349-78), essa presença de “elementos contraditórios” em *História e consciência de classe* (e em toda a sua produção de “juventude”) resultou num “amalgama internamente contraditório” no seio da teoria (*GKb*, 6; *HCC*, 350), orientada então por um “utopismo messiânico do comunismo de esquerda”, e não pela “autêntica doutrina marxista” (*GKb*, 18; *HCC*, 358). Como resultado disso, Lukács procede a uma crítica de suas posições de juventude. Crítica a apresentação que deu à “consciência atribuída”, argumentando que ela pretendia dar conta da posição expressa por Lenin no *Que fazer?*, mas que só conseguiu “um resultado puramente intelectual, e, portanto, essencialmente contemplativo” (*GKb*, 18-9; *HCC*, 358-9). O que revela, por sua vez, um erro fundamental na consideração da *práxis*: *História e consciência de classe* não tomou em conta devidamente o modelo fornecido pelo *trabalho*, partindo, ao contrário, de “estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida” (*GKb*, 20; *HCC*, 360). A *práxis* “só pode ser critério e consumação da teoria porque tem em sua base, ontologicamente, um re-

Do meu ponto de vista, a grandeza de Lukács reside no fato de manter, lado a lado, duas concepções diversas de consciência de classe, duas concepções diferentes do que seja o partido. E sabemos (pois é de Lukács que estamos falando) que não se trata unicamente de “concepções de partido”: são diferentes concepções de teoria e prática, são idéias diversas de totalidade, de avaliação da realidade presente. E me parece justamente ter sido a avaliação da realidade presente que levou Lukács ao leninismo. Disto, entretanto, não me parece devermos concluir por uma superioridade intrínseca do paradigma leninista. Dito de outra maneira, parece-me que a questão dos *limites da reificação* tem de ser posta a cada vez nas condições concretas das transformações

---

flexo (*Abbildung*) da realidade tido como correto, como pressuposição real de cada posição teleológica real”: se, portanto, Lukács ainda recusa a caracterização “fotográfica” da teoria do reflexo, esta já não está mais posta em xeque enquanto tal (*GKb*, 27; *HCC*, 365). Na base destas críticas está, como se pode prever, um duro ataque contra o “sujeito-objeto idêntico”, momento, em *História e consciência de classe*, em que Hegel parece estar posto “sobre seus pés”: “tudo se passa como se a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do espírito* tivesse encontrado uma autêntica realização, adequada ao ser (*seinsmässig*), no ser e na consciência do proletariado, o que parece, por sua vez, fundamentar a sociedade sem classe resultante da virada histórica do proletariado através de sua revolução, que parece dar fundamentação filosófica ao término da ‘pré-história da humanidade’. Mas será, na verdade, o sujeito-objeto idêntico mais do que uma construção puramente metafísica? Poderá o sujeito-objeto idêntico ser realmente produzido por um conhecimento de si, por mais adequado que seja, mesmo que tenha por base um conhecimento adequado do mundo social? Por outras palavras, poderá ser produzido numa consciência de si, por mais completa que seja?”. A resposta de Lukács a estas perguntas é resolutamente negativa (*GKb*, 24; *HCC*, 363). Fica claro, portanto, que Lukács está recusando exatamente todas as *tensões* que, da perspectiva que adotei aqui, dão vida e interesse a *História e consciência de classe*; no presente caso, essencialmente: o luxemburguismo do sujeito-objeto idêntico. Se há alguma novidade na análise aqui desenvolvida, ela está no “ponto de vista” através do qual essas tensões são examinadas: decididamente oposto à avaliação que o próprio autor fez delas em 1967. Sobre isso, ver também a “Apresentação”.

internas do modo de produção capitalista e da configuração específica da luta de classes.

Recolocada nestes termos (e para além do clássico “no caráter formal de sua própria racionalidade”, *GKb*, 195; *HCC*, 115), a virada de Lukács em direção ao leninismo parece indicar com suficiente clareza qual era naquele momento a sua avaliação com respeito às condições de superação da reificação pelo proletariado. E, no entanto, tal tendência não é capaz de apagar o brilho de Rosa Luxemburg. Ao contrário, faz com que ganhe em intensidade, pelo efeito elementar do contraste. A tensão Rosa/Lenin seria, portanto, a resposta possível aos dilemas colocados pelo tempo presente. Toda teoria e prática tem de estar imersa nessa ambivalência, sem qualquer pretensão de resolvê-la, sintetizá-la, integrá-la *a priori*<sup>104</sup>.

Problema, aliás, que já estava colocado na leitura de Lukács do jovem Marx<sup>105</sup>. Da idéia de que a Teoria tem de se apoderar

---

<sup>104</sup> Michel Löwy exclama: “Lukács é tanto acusado de vanguardismo quanto de espontaneísmo!”, para concluir com isso que “críticos antinômicos se anulam reciprocamente...” (*Para uma sociologia...*, edição citada, p. 198). Mas, do meu ponto de vista, não se trata de “anulação”, mas de pensar essas duas determinações *conjuntamente*. Neste ponto, lembro mais uma vez (ver também a “Apresentação”) a importância para a presente investigação do modelo de análise do pensamento político kantiano desenvolvido por Ricardo Terra (*A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP, 1995), em que ele procura pensar a *tensão* entre o momento determinante e o reflexionante da política, buscando com isso escapar à unilateralidade habitual da bibliografia dedicada a esse tópico da filosofia kantiana.

<sup>105</sup> Não deixa de ser interessante lembrar que Michel Löwy registra uma mudança de posição por parte de Marx seis meses depois da redação da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de inspiração marcadamente feuerbachiana. Lembrando a resposta de Marx ao “Rei de Prússia” de Ruge, Löwy afirma que ele “descobre que o proletariado não é ‘o elemento passivo’ da revolução, antes pelo contrário” (*La théorie de la révolution...*, edição citada, p. 109). Tal oscilação do “jovem Marx” me parece não fazer senão corroborar a linha de argumentação aqui apresentada.



das Massas, e não do Estado, “tomando contudo a via elevada da *Aufklärung*” (como pudemos ler no texto de Paulo Arantes citado acima), podemos concluir tanto o partido vanguarda de Lenin como caminhar para uma hegelianização desse Esclarecimento (tendo por modelo a *Fenomenologia do espírito*) que deságua nas ações de massa luxemburguistas. Lukács expressou como ninguém esses que são os dilemas da teoria perante o capitalismo contemporâneo.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS: LUKÁCS E A TEORIA CRÍTICA

Em sua autocrítica de 1967, Lukács indica que ter compreendido a insuficiência de *História e consciência de classe* coincide com o início de seus estudos da relação entre economia e dialética, da mesma forma como Engels, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, fala da incompletude dos “conhecimentos de história econômica que Marx e ele demonstravam à época da redação da *Ideologia alemã*”<sup>106</sup>. Não cabe discutir aqui o sucesso ou insucesso do projeto lukácsiano posterior a *História e consciência de classe*, nem aferir se os estudos de economia forneceram-lhe a base teórica de que necessitava para a apresentação do capitalismo a partir de uma ontologia do ser social. Interessamos lembrar que a sua posterior rejeição do conjunto do livro (de sua orientação teórica, ao menos) significa pôr de lado exatamente as tensões que perpassam o instável arranjo teórico de *História e consciência de classe*, significa pôr de lado elementos não-marxistas decisivos em sua consecução, como o historicismo alemão e Weber. Se o sujeito-objeto idêntico (hegeliano na teoria, luxemburguista na prática) revela-se inconciliável com o partido vanguarda leninista, aponta-se o erro do primeiro e a justeza do segundo. Se mesmo a apresentação do partido vanguarda como “consciência atribuída permanece contemplativa (já que foi Weber quem forneceu a sua chave teórica), parte-se para os próprios escritos

---

<sup>106</sup> MEW XXI, 264. Com relação ao “Prefácio de 1967”, ver *GKb*, 41; *HCC*, 375.

de Lenin, onde se encontra sua formulação como “resultado da análise autenticamente marxista de um movimento prático no interior da totalidade da sociedade” (*GKb*, 18; *HCC*, 359).

Se Lukács viu no seu livro de juventude um “amalgama contraditório”, ele o “resolveu” em sua obra posterior a 1930. Não é isso, entretanto, o que vai interessar a alguns de seus leitores mais atentos, como os pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, a assim chamada “Escola de Frankfurt”. Estas “Considerações finais” pretendem apontar para possíveis conseqüências teóricas das teses defendidas neste livro para a leitura de textos como “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), de Max Horkheimer, e *Dialética do esclarecimento* (1947), uma parceria de Horkheimer e Adorno.

\* \* \*

Em seu livro sobre a “primeira teoria crítica”, Helmut Dubiel nos adverte da importância dos parâmetros teóricos de *História e consciência de classe* para a compreensão dos escritos dos pensadores ligados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt: “A enfática tese lukácsiana da identidade especulativa da consciência de classe proletária e da teoria da sociedade, da identidade do sujeito e do destinatário da teoria socialista, constitui, nos anos 1920 — a despeito de toda crítica que lhe dirigiu seu próprio autor —, o horizonte de autocompreensão daqueles intelectuais socialistas que não estavam integrados nem no SPD [Partido Social-Democrata] nem no KPD [Partido Comunista]”<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1978, p. 39. No que diz respeito à análise de “Teoria tradicional e teoria crítica”, utilizei a seguir também alguns dos desenvolvimentos de meu artigo “Lukács e o materialismo interdisciplinar: uma leitura de ‘Teoria tradicional e teoria crítica’, de Horkheimer”, in Ricardo Antunes e Walquiria Leão Rêgo (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, São Paulo, Boitempo, 1996.

De fato, ao examinarmos os dois conceitos fundamentais do artigo de Horkheimer, expressos em seu título, constatamos facilmente se tratarem de caracterizações lukácsianas. A “teoria tradicional” é construída (desde Descartes) segundo o modelo matemático, baseada num procedimento dedutivo-formal<sup>108</sup>, ela “isola as atividades particulares e os ramos de atividade juntamente com os seus conteúdos e objetos” (*TkT*, 254; *TTTC*, 132), sua concepção de mundo tradicional resulta num “conjunto de facticidades”: “o mundo existe e tem de ser aceito” (*TkT*, 255; *TTTC*, 133). Em suma, a “representação tradicional da teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como ocorre a um nível dado da divisão do trabalho”; para o cientista, “o dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção” é algo natural (*TkT*, 253; *TTTC*, 131). Que nome dar a essa caracterização senão “pensamento burguês” (cf. *TkT*, 264; *TTTC*, 140)?

E, de fato, uma recapitulação de alguns dos resultados da análise de *História e consciência de classe* empreendida aqui pode mostrar a decisiva inspiração lukácsiana do texto de Horkheimer<sup>109</sup>. A começar pelo modelo das “antinomias do pensamento burguês”, que pretendem exatamente extrair o cerne racional do “racionalismo moderno”: “da dúvida metódica e do *cogito ergo sum* de Descartes, passando por Hobbes, Spinoza e Leibniz, o desenvolvimento segue uma linha reta que tem por motivo decisi-

---

<sup>108</sup> “Traditionelle und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 6, vol. II, 1937, p. 246 (reimpressão fotomecânica pela DTV, Munique, 1980, doravante referido como *TkT*). Tradução brasileira: “Teoria tradicional e teoria crítica”, col. Os Pensadores, vol. XLVIII, São Paulo, Abril Cultural, 1975, p. 126 (doravante *TTTC*).

<sup>109</sup> A esse respeito, compare-se especialmente com o capítulo 2, em que se procura mostrar como Lukács procede à apropriação materialista de resultados do historicismo alemão e de Weber, fornecendo assim o modelo crítico que irá inspirar Horkheimer no estabelecimento da relação entre “teoria tradicional” e “teoria crítica”. Sobre as diferenças que separam o modelo lukácsiano do horkheimeriano, ver adiante.

vo, rico em variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo” (*GKb*, 211; *HCC*, 176). Lukács não pretende nada menos do que apresentar o “estado da sociedade moderna”, “um estado em que os homens, por um lado, rompem, dissolvem e deixam para trás de maneira sempre crescente as amarras meramente ‘espontâneas’, factual-irracionais, mas que, por outro lado, levantam simultaneamente à sua volta — nessa realidade que ‘eles mesmos engendraram’ — uma espécie de segunda natureza, cujo curso se lhes opõe com a mesma impiedosa conformidade às leis (*Gesetzmässigkeit*) com que outrora as forças irracionais se lhes opuseram (mais precisamente: relações sociais que lhes aparecem sob essa forma)” (*GKb*, 235-6; *HCC*, 145).

Essa inexorabilidade característica das forças irracionais, não-dominadas, desaparece do horizonte extramundano (como diria Weber) para encontrar seu lugar no interior do próprio racionalismo moderno. Com isso, a práxis do sujeito correlato do modelo de racionalidade moderno não é senão uma aparência de práxis, muito embora (como o demonstra o modelo de análise do fetichismo da mercadoria e do capital) seja esta uma aparência necessária. Ou, nas palavras de Lukács, “a atitude do sujeito, em sentido filosófico, torna-se puramente contemplativa” (*GKb*, 238; *HCC*, 147).

A ciência moderna é o caso exemplar dessa contemplação, dessa aparência de práxis, razão pela qual Lukács vai se opor decididamente às observações de Engels referentes à experimentação científica: “O mal-entendido mais profundo em Engels consiste no fato de ele designar por práxis, no sentido da filosofia dialética, a atitude própria da indústria e da experimentação. Ora, a experimentação é precisamente o comportamento mais puramente contemplativo. O experimentador cria um meio artificial, abstrato, para poder observar sem obstáculos o funcionamento das leis a observar (sem perturbar esse funcionamento), eliminando todos os elementos irracionais e incomodativos, tanto do lado do sujeito como do lado do objeto” (*GKb*, 242; *HCC*, 150).

Lukács detecta na ciência correlata ao racionalismo moderno uma fragmentação da realidade que impede a correta compreensão do todo social. Se o racionalismo moderno “tem por motivo decisivo, rico em variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo”, esse motivo se estreita e perde o seu potencial transformador na exata medida em que o conhecimento de modelo físico-matemático passa a ser a encarnação dessa idéia, o padrão por excelência da racionalidade.

Por outro lado, a crítica lukácsiana não pode ser corretamente compreendida sem a referência ao conceito hegeliano de totalidade, empregado como “padrão de medida para a irracionalidade da racionalização social”<sup>110</sup>. Só assim Lukács pôde escrever: “Com a especialização da atividade, perde-se toda e qualquer imagem do todo. E, dado que a necessidade de uma compreensão do todo que seja ao menos cognoscível (*erkenntnismässig*) não pode desaparecer, surge a impressão e a objeção de que a ciência — que também trabalha dessa maneira, ou seja, que também permanece nessa imediatidade — teria feito em pedaços a totalidade da realidade, teria perdido o olhar para o todo por força de sua especialização” (*GKb*, 199; *HCC*, 119). Sendo assim, também não há salvação para as chamadas “ciências históricas”: basta ver a polêmica contra o historicismo (cf. *GKb*, 125, 273-4 e *passim*; *HCC*, 63-4, 173) ou contra a idéia mesma de uma “ciência do direito” em Kelsen (cf. *GKb*, 206; *HCC*, 124).

Em Lukács, a essência do método dialético, a possibilidade de encontrar a totalidade em cada momento particular, guardando de cada momento o seu caráter de momento, encontra expressão real, concreta, na atividade cotidiana do proletário, aquela porta estreita por onde, em momentos privilegiados, pode se mostrar a realidade das relações capitalistas, já que o caráter único da si-

---

<sup>110</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, edição citada, p. 476.

tuação social do proletariado está em que “o sair da imediatidade é dotado de uma intenção para a totalidade da sociedade” (*GKb*, 303; *HCC*, 194). E a garantia metodológica desse movimento está expressa na passagem central do ensaio “O ponto de vista do proletariado”: “na sua imediatidade, a realidade objetiva do ser social é a ‘mesma’ para o proletariado e para a burguesia. Mas isso não impede que, como consequência das diferentes posições que ocupam as duas classes no ‘mesmo’ processo econômico, venham a ser fundamentalmente diversas as categorias específicas da mediação através das quais a realidade puramente imediata se transforma para ambas na realidade objetiva propriamente dita” (*GKb*, 269; *HCC*, 170).

Esse princípio lukácsiano torna-se, no texto inaugural da Teoria Crítica, princípio metodológico, razão pela qual a “teoria crítica, por seu turno, se apresenta como a passagem para uma concepção em que a unilateralidade que afeta necessariamente a teoria tradicional — já que os processos parciais foram retirados do conjunto da práxis social — será novamente suprimida” (*TkT*, 254; *TTTC*, 132). E o significado original desse movimento “visa ao todo”, significado que se perde “por trás do recurso aos fenômenos delimitados”<sup>111</sup>. Além disso, a “classificação dos fatos em sistemas conceituais já prontos e a revisão destes através da simplificação ou eliminação das contradições é, como exposto acima, uma parte da práxis social geral. Sendo a sociedade dividida em classes e grupos, compreende-se que as construções teóricas mantêm relações diferentes com esta práxis geral, conforme a sua filiação a um desses grupos ou classes” (*TkT*, 259; *TTTC*, 136). Podemos, de fato, observar uma curiosa apropriação do modelo lukácsiano. Se, por um lado, fica assegurada uma “intenção para a totalidade da sociedade”, por outro, ela aparece à maneira vaga

---

<sup>111</sup> “Filosofia e teoria crítica”, col. Os Pensadores, vol. XLVIII, edição citada, p. 167 (*Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6, vol. III, 1937, edição citada, p. 629).



e imprecisa de uma “práxis social geral”. Tudo indica que a situação de classe continua a determinar a relação com a “práxis social geral”, mas o significado do conceito de classe se perde no momento em que Horkheimer fala também em “grupos”.

Essa filiação ao pensamento lukácsiano se torna mais problemática quando nos deparamos com a seguinte afirmação de Horkheimer: “a situação do proletariado não constitui garantia para o conhecimento correto”, pois, por mais “que sofra na própria carne o sem-sentido (*Sinnlosigkeit*) da continuação e do aumento da miséria e da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social exigida de cima e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superada apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso” (*TkT*, 267; *TTTC*, 142-3). Como já vimos anteriormente (ver o capítulo 4), também Lukács revelava ter dúvidas com relação às condições em que poderia se efetivar a consciência de classe, tanto que acabou por caminhar em direção à teoria leninista sob a forma da “consciência atribuída”. Mas nem mesmo esta solução é compartilhada por Horkheimer: “Isso também é válido mesmo quando se deixam de lado as representações do proletariado em geral para assumir e divulgar as representações de uma parte progressista dele, de um partido ou de sua direção” (*TkT*, 268-9; *TTTC*; 143-4).

Embora Habermas não se refira diretamente a “Teoria tradicional e teoria crítica”, seus argumentos referentes à *Dialética do esclarecimento* valem como tentativa de explicação desse “desvio” ante os desenvolvimentos teóricos lukácsianos: “A versão de Lukács da teoria da reificação foi desmentida historicamente pelo fracasso da revolução e pela capacidade integradora, não prevista, das sociedades capitalistas avançadas”<sup>112</sup>. E esta constatação histórica está baseada na valorização das ciências empíricas reu-

---

<sup>112</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, edição citada, p. 489.

nidas no contexto de um “materialismo interdisciplinar”, com o que Horkheimer e Adorno confrontariam Lukács com “argumentos empíricos”<sup>113</sup>.

Tais “argumentos empíricos”, entretanto, têm de ser entendidos no sentido marxista que lhes é dado por Horkheimer: como índice de que a verdade tem um núcleo temporal<sup>114</sup>. É nesse sentido, portanto, que deve ser buscado o encadeamento conceitual que permite entender a mudança de orientação teórica sinalizada por “Teoria tradicional e teoria crítica”. Se Horkheimer vai trazer de volta para o campo do marxismo tanto as “ciências humanas” como as “ciências naturais”, isto se deve à sua divergência com respeito à posição de Lukács perante este problema. Examinemos mais de perto um texto de Horkheimer já citado: “A consideração que isola as atividades particulares e os ramos de atividade juntamente com os seus conteúdos e objetos necessita, *para ser verdadeira*, da consciência concreta da sua limitação. É preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da práxis social” (*TkT*, 254; *TTTC*, 132, grifos meus). Com isso, o pensamento tradicional passa a ser um *momento* do pensamento crítico, o que, à primeira vista, é perfeitamente compatível com o exercício do modelo crítico lukácsiano, sintetizado na formulação inaugural de Lukács em *História e consciência de classe* (“o ‘falso’ é, a um tempo (*zugleich*), como ‘falso’ e como ‘não-falso’, um momento do ‘verdadeiro’”)<sup>115</sup>. E, no entanto, Lukács vê na especialização da ativida-

---

<sup>113</sup> *Idem*, p. 492.

<sup>114</sup> Sobre isso, consulte-se, por exemplo, o texto de Horkheimer (de 1935), “Zum Problem der Wahrheit”, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt/Main, Fischer, 1988, pp. 277 ss. Para uma análise do tema, ver meu *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente o capítulo 3.

<sup>115</sup> *GKb*, 57. Sobre isso, consulte-se em especial o capítulo 2.

de o risco concreto do desaparecimento da possibilidade de crítica, batendo-se, conseqüentemente, por um modelo de conhecimento fundado na categoria de totalidade, pela idéia do jovem Marx de que há uma única ciência, a ciência da História. Para Horkheimer, ao contrário, a “problemática que resulta da aplicação de proposições parciais da teoria crítica a processos únicos ou repetidos da sociedade atual estabelece a afinidade (*Eignung*) da teoria crítica para com as realizações do pensamento tradicional” (*TkT*, 279; *TTTC*, 152).

O que está em causa aqui é uma retomada da ciência como força produtiva, papel que já lhe tinha sido atribuído por Marx n’*O Capital*. Já em “Observações sobre ciência e crise”, de 1932, Horkheimer argumentava que “o processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva, que atua em suas partes conforme seu conteúdo e forma, sua matéria e método. Além disso, a ciência como meio de produção não está sendo devidamente aplicada. A compreensão da crise da ciência depende da teoria correta sobre a situação social atual; pois a ciência como função social reflete no presente as contradições da sociedade”<sup>116</sup>. E isto inclui não apenas as “ciências do espírito” mas também as “ciências naturais”<sup>117</sup>, sem que isso signifique, entretanto, em nenhum momento aceitar “o caráter pragmático do pensamento tradicional” (*TkT*, 261; *TTTC*, 139), a transformação do modelo das ciências naturais em padrão de racionalidade a ser estendido não só às ciências do espírito como a toda a sociedade: “O fato de a ciência ter se fechado contra um

---

<sup>116</sup> *Teoria crítica*, vol. I, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1990, p. 12.

<sup>117</sup> Por exemplo: “Aqueles que possuem a teoria utilizam-na como um todo e agem em conformidade com esse todo. O aumento constante de uma verdade independente dos sujeitos e a confiança no progresso das ciências só podem estar relacionados, em sua validade limitada, com aquela função do saber que continuará sendo necessária na sociedade futura, isto é, a dominação da natureza” (*TkT*, 290; *TTTC*, 161).

tratamento adequado dos problemas relacionados com o processo social causou uma trivialização de método e de conteúdo que não se exprime tão-somente no afrouxamento das relações dinâmicas entre os diversos campos de matérias, mas se faz sentir, sob as formas mais diversas, no âmbito das disciplinas. Em consequência desse isolamento, podem continuar a ter importância uma série de conceitos não-esclarecidos, fixos e fetichistas, ao passo que estes poderiam ser esclarecidos mediante sua inclusão na dinâmica dos fatos”<sup>118</sup>.

As divergências entre Horkheimer e Lukács aparecem com clareza. Embora a relação entre “teoria tradicional” e “teoria crítica” esteja organizada segundo o modelo das antinomias do pensamento burguês — sintetizada na formulação do “Prefácio” a *História e consciência de classe* citada acima, “o falso é, a um tempo, como ‘falso’ e como ‘não-falso’, um momento do ‘verdadeiro’” —, a posição de Lukács, ao contrário da de Horkheimer, é de rejeição em bloco não apenas da ciência “de modelo físico-matemático”, mas de qualquer espécie de reconhecimento de legitimidade da especialização no âmbito das “ciências históricas”.

Este ponto é tanto mais importante porque sem sua correta consideração passa a ser impossível compreender dois elementos-chave do texto de Horkheimer: a recusa do proletariado e do partido como portadores da verdade universal e a questão da totalidade. Se, por um lado, Horkheimer retoma a idéia, presente n’*O Capital*, da ciência como força produtiva, ele também afirma, por outro, que “o processo histórico trouxe consigo um *aprisionamento* da ciência como força produtiva” (*TkT*, 261; *TTTC*, 139, grifo meu). “Aprisionamento” só tem um significado possível no contexto da contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção d’*O Capital*: revolução proletária iminente. Mas não é esta a conclusão de Horkheimer, pelo contrário: “Sob as

---

<sup>118</sup> “Observações sobre ciência e crise”, *Teoria crítica*, edição citada, p. 9.

relações do capitalismo monopolista e da impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria” (*TkT*, 288; *TTTC*, 159). Se, portanto, as realizações do pensamento tradicional podem ser incorporadas na apresentação da sociedade capitalista, se as pesquisas empíricas podem fornecer sustentação a pontos importantes da teoria no contexto do “materialismo interdisciplinar”, Horkheimer enxerga também um “aprisionamento” da ciência que não pode ser explicado mediante uma simples referência a *O Capital*.

A meu ver, a chave para a compreensão da posição de Horkheimer está dada na referência às pesquisas desenvolvidas pelo Instituto de Pesquisa Social que ele presidia. Pois é nelas que Horkheimer se baseia para escrever que a situação do proletariado não é garantia para o conhecimento correto, mencionando uma “diferenciação social” do proletariado “exigida de cima” que indica a presença de uma insuspeitada capacidade integradora do capitalismo, elemento dissonante dos modelos marxistas tradicionais.

Nesse sentido, cabe enfatizar a presença, no texto de Horkheimer citado há pouco, da categoria do “capital monopolista”, pois que se trata de uma referência aos escritos de Friedrich Pollock, membro destacado do Instituto de Pesquisa Social e freqüentador constante das páginas da *Zeitschrift für Sozialforschung*. Em seu artigo “Observações sobre a crise econômica”, de 1933<sup>119</sup>, Pollock nos diz que o “que chega ao fim não é o capitalismo, mas apenas a sua fase liberal”. E acrescenta: a “análise das causas da crise, a indicação dos meios específicos que podem ser usados para a superação da crise mundial atual e as considerações fundamentais sobre os possíveis métodos de supressão (*Aufhebung*) das

---

<sup>119</sup> “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, ano 2, 1933 (reimpressão fotomecânica, DTV, Munique, 1980). Do-ravante: *BWk*.

perigosas tensões entre forças produtivas e relações de produção conduzem à conclusão de que é falso prever para um futuro breve o fim necessário do capitalismo” (*BWk*, 350).

Dentre os muitos aspectos analisados por Pollock em seu artigo, pode-se destacar dois que dizem diretamente respeito ao texto de Horkheimer que estamos examinando. Pollock nos diz que a manutenção do capitalismo não depende apenas de meios “técnicos” para a solução dos problemas econômicos, mas também da capacidade de resistência daquelas camadas que suportam o fardo da dominação capitalista. Sob este último aspecto, não devemos ter muitas esperanças: “Como mostra a experiência, essa capacidade de resistência foi, no passado, altamente superestimada; a alteração do peso da classe trabalhadora no processo econômico, as mudanças na técnica armamentista e o extraordinário aperfeiçoamento da dominação espiritual das massas só permitem entrever a curto prazo uma tal resistência como consequência de catástrofes ainda maiores” (*ibidem*). Como se fosse possível imaginar, nesse contexto, uma catástrofe ainda maior do que a de 1929...

Sob o aspecto “técnico” da manutenção da dominação capitalista, cabe ressaltar o surgimento dos grandes monopólios e a maciça intervenção do Estado na economia, fatores de desestabilização do esquema marxista clássico. Escreve Pollock: “É um sinal da força das tensões surgidas atualmente no interior do sistema capitalista que as intervenções nas relações de produção com vistas a adaptá-las às forças produtivas tenham adquirido uma proporção antes inimaginável em tempos de paz. Tal como em outros âmbitos, também neste o capitalismo deu provas de uma insuspeitada capacidade de resistência e adaptação. Esses processos de adaptação, quaisquer que sejam as suas diversas formas de manifestação, deixam-se reduzir a um denominador comum: Eles significam uma limitação mais ou menos profunda do poder do proprietário individual de dispor dos meios de produção de maneira a determinar autocraticamente a qualidade e o sentido de sua atividade econômica. Em prol das grandes corporações ou

mesmo do Estado, foram em larga medida abandonados os direitos fundamentais da concepção liberal da economia. A essas limitações corresponde uma pretensão que não é jurídica, mas, de fato, pelo auxílio do Estado em situações difíceis”<sup>120</sup>.

Não é aqui o lugar de discutir se textos como esses acabam por recusar, confundir ou reformular radicalmente a clássica distinção lukácsiana entre “consciência de classe” e “consciência empírica da classe”. Mas é possível fazer duas observações a esse respeito. Primeiramente, Pollock sublinha o fato de que o peso da classe trabalhadora no processo econômico se alterou. Isso não quer dizer apenas que ciência e técnica adquirem um papel de insuspeitada importância, mas que a própria posição da classe no processo econômico se alterou, de maneira que é preciso repensar sua posição na teoria, sua relação com a totalidade do processo econômico. Em segundo lugar, como procurei mostrar no capítulo 4, acho que nem mesmo Lukács manteve uma posição unívoca em relação à consciência de classe, oscilando de maneira estrutural em *História e consciência de classe* entre as concepções de Rosa Luxemburg e de Lenin.

Seja como for, ficam a meu ver patentes as origens da posição de Horkheimer. De fato, a posição social única do proletariado não pode mais ser garantia para o conhecimento correto, tanto mais se, como diz o texto de Horkheimer, os trabalhadores se encontram “impotentes” diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários. E Horkheimer vai ainda mais longe nas consequências para a teoria marxista dessa nova realidade econômica monopolista: “Com a redução do círculo dos que são efetivamente poderosos, aumenta a possibilidade da elaboração consciente de ideologia e do estabelecimento de uma dupla verdade, onde

---

<sup>120</sup> *BWk*, 345. Sobre os desenvolvimentos teóricos posteriores de Pollock e sua importância para o desenvolvimento da Teoria Crítica, ver meu *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente o capítulo 1.

o saber é reservado aos *insiders* e a interpretação deixada ao povo, espalhando-se o cinismo contra a verdade e contra todo pensamento” (*TkT*, 286; *TTTC*, 158).

Que pode significar a partir de agora “ideologia”? Quem são esses “pequenos grupos dignos de admiração” nos quais a verdade se refugiou<sup>121</sup>? A que “totalidade”, enfim, pode estar referido o conhecimento produzido pelo “materialismo interdisciplinar” do Instituto? Qual pode ser o sentido de deduzir a sociedade capitalista “a partir da relação fundamental da troca em geral” (*TkT*, 278-9; *TTTC*, 162), se não ficamos previamente esclarecidos sobre o alcance que deve ter a teoria do valor-trabalho nesse novo capitalismo monopolista?

Escreve Horkheimer: “A teoria não tem, apesar de toda a sua compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria científica de suprimir a dominação de classe. Essa formulação negativa, expressa abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista de razão” (*TkT*, 291-2; *TTTC*, 162). E é justamente a unidade da razão (o que está em jogo, enfim, na categoria de totalidade) que se demonstra inalcançável no modelo de “materialismo interdisciplinar” de Horkheimer. Lukács tinha suas razões, portanto, em rejeitar as “contribuições” das disciplinas específicas, já que seu projeto estava fundado na categoria de totalidade em sua versão hegeliano-marxista: no projeto horkheimeriano, a categoria de totalidade se esfacela, torna-se “conjunto da práxis social”, “práxis social geral”, “conexão consciente com a práxis histórica”, e a consequência disso é uma pro-

---

<sup>121</sup> Num outro momento do texto, Horkheimer escreve que antes da “transformação geral da história, a verdade pode refugiar-se nas minorias. A história ensina que tais grupos inquebrantáveis, apesar de serem pouco notados e até mesmo proscritos por outros setores da oposição, podem, devido a sua visão mais profunda, chegar a postos de comando nos momentos decisivos” (*TkT*, 291; *TTTC*, 161).



funda confusão no conceito marxista de ideologia, é uma verdade que “se refugia em pequenos grupos dignos de admiração”, é, enfim, a utilização de categorias teóricas misteriosas como a do “juízo existencial”<sup>122</sup>.

Lukács tinha suficiente clareza das conseqüências da teoria weberiana. Sabia que uma vez aceita a especialização da ciência, cairia por terra o conceito clássico de razão que buscava preservar. Sabia que com a “especialização da atividade” o processo de racionalização e a conseqüente divisão das esferas culturais (com suas legalidades próprias, suas *Eigengesetzlichkeiten*) estariam transformados em dados de realidade inexoráveis. Horkheimer pretendeu ficar com os dois, com o materialismo interdisciplinar e com o conceito clássico de razão em sua superação, em sua *Aufhebung* materialista. Esta é a razão pela qual, escrevendo sobre a *Dialética do esclarecimento*, Habermas irá afirmar que “Horkheimer e Adorno estão de acordo com o ‘arquipoositivista’ Weber quanto ao fato de que a razão objetiva não pode ser restaurada nem em conceitos dialéticos”, acrescentando que isso está ligado à tentativa de “explicação empírica” das evidências de que a reificação não pode ser superada<sup>123</sup>.

A meu ver, entretanto, o que “Teoria tradicional e teoria crítica” nos revela são, antes de mais nada, os limites de um quadro teórico. Assim como Lukács formulou as contratendências da reificação (a possibilidade de sua superação) em termos de sujeito-objeto idêntico, mas caminhou em direção ao partido leninista, onde esta determinação perde em vigor, Horkheimer retomou o papel da ciência como força produtiva, mas quis também manter a totalidade lukácsiana. Se Lukács tinha como pano de fundo o

---

<sup>122</sup> Com relação ao “juízo existencial”, ver, por exemplo, *TkT*, 278-9 e 284-6; *TTTC*, 152 e 156. Para uma introdução às dificuldades que apresenta, cf. Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 210.

<sup>123</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, edição citada, p. 497.

processo de racionalização weberiano — consciente do desastre humano que representava — e, por isso, opunha-lhe a categoria de totalidade e o sujeito-objeto idêntico, Horkheimer tentou buscar, no fluxo mesmo desse processo de racionalização — na especialização da atividade —, o seu potencial libertador, sua posição de momento da totalidade. O Lukács da “autocrítica” de 1967 rejeitou o sujeito-objeto idêntico como construção metafísica; Horkheimer não conseguiu encontrar uma formulação adequada para a totalidade que seu texto pressupunha.

Não é casual, portanto, que a *Dialética do esclarecimento* gire em torno do problema da totalidade: “A proposição segundo a qual a verdade é o todo revela-se idêntica à proposição contrária, segundo a qual ela só existe em cada caso como parte”<sup>124</sup>. O que, no contexto do presente trabalho, significa também um abandono do modelo do “materialismo interdisciplinar”: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. Subestimamos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente. Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho deveria restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança” (DA, 1; DE, 11).

---

<sup>124</sup> *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main, Fischer, 1985, p. 261 (doravante: DA). Tradução brasileira: *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986, p. 228 (doravante: DE).

Se, portanto, “Teoria tradicional e teoria crítica” pretendia manter a unidade da razão clássica e o “materialismo interdisciplinar”, a *Dialética do esclarecimento* não fica com nenhuma das duas coisas. E isto quer dizer o seguinte: se Weber de fato tinha razão quanto à tendência à autonomização das esferas culturais de valor, nem por isso é necessário segui-lo em todas as consequências; a pesquisa sobre as congruências das esferas de valor não é a única saída teórica que ainda resta. Vamos examinar este ponto mais atentamente.

Se a destruição da unidade da razão tem sua contrapartida teórica no processo de racionalização weberiano (com as consequências da perda de sentido e da perda de liberdade, como mostra Habermas), nem por isso ela se impõe na forma que lhe foi dada por Weber. Este o sentido da dialética do esclarecimento: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma — e nisso reside nossa *petitio principii* — de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar em toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (DA, 3; DE, 13).

A dialética do esclarecimento busca, portanto, preservar o momento de liberdade desse processo, por mais tênue que seja. Por isso, a investigação de Horkheimer e Adorno vai seguir trilhas weberianas com conceitos lukácsianos, muito embora a deshistoricização desfigure os sentidos originais desses conceitos. Além da reificação, usada sem parcimônia ao longo do livro, podemos ler que o instrumento do esclarecimento é a abstração (cf. DA, 19; DE, 27), princípio que, em Lukács, rege tanto a produção de mercadorias como o funcionamento da ciência; abstração cuja pressuposição é justamente “a distância do sujeito com rela-

ção ao objeto”. Distância que a “astúcia da razão”, longe de suprimir, perpetua: “A razão desempenha o papel do instrumento de adaptação e não do tranqüilizante, como poderia dar a entender o uso que o indivíduo às vezes faz dela. Sua astúcia consiste em fazer dos homens feras dotadas de um poder cada vez mais extenso, e não em estabelecer a identidade do sujeito e do objeto” (DA, 235; DE, 208).

Reencontramos aqui o impulso original da *Dialética do esclarecimento*. A investigação da destruição da unidade da razão (cujo correlato está dado na categoria de totalidade) coincide com a pergunta pelo sujeito-objeto idêntico, a formulação lukácsiana para a realização da razão como superação prática do capitalismo. Daí que Horkheimer e Adorno empreendam uma reconstrução do processo de constituição da subjetividade, cujo marco estratégico originário é dado pela *Odisséia*. Reconstrução que, como podemos observar na passagem acima, redundante, segundo Habermas, na descoberta de que “a confiança de Marx no desenvolvimento das forças produtivas como tais foi prematura”<sup>125</sup>: “as forças produtivas técnico-científicas se fundem com as relações de produção e perdem por completo sua força de explodir o sistema. O mundo racionalizado reduz-se a uma ‘falsa’ totalidade”<sup>126</sup>.

Que espaço ainda resta para a crítica? Como referido, Horkheimer e Adorno se distanciam da apresentação weberiana na medida em que fazem do processo de racionalização um processo dialético, pretendendo com isso conservar algum espaço para a crítica da sociedade moderna, buscando escapar ao “fatalismo” de que se reveste a teoria weberiana. O espaço de crítica de que ainda dispõem é por eles denominado “crítica da razão instrumental”, um conceito largamente inspirado no modelo de crítica ao pensamento burguês elaborado por Lukács. Mas, destruída a razão

---

<sup>125</sup> Habermas, col. *Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo, Ática, 1980, p. 141.

<sup>126</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, edição citada, p. 491.

em sua forma moderna clássica, tal como ainda podemos encontrar em Lukács, onde a crítica da razão instrumental pode encontrar apoio? Horkheimer e Adorno se socorrem da “negação determinada” hegeliana (cf. *DA*, 30; *DE*, 36). Mas como pode ela funcionar sem o Espírito Absoluto, ou, ao menos, o capital-sujeito?

Neste ponto, Habermas aponta com justeza a presença de uma “contradição performativa”, mas onde ele vê os limites do paradigma da filosofia da consciência, o contexto do presente trabalho só permite enxergar o esgotamento do quadro teórico de *História e consciência de classe*. Em outras palavras, se a objeção de Habermas me parece em boa medida válida para o universo da *Dialética do esclarecimento*, não se justifica, a meu ver, sua extensão ao conjunto da obra de Adorno, porque, na obra tardia, Adorno desenvolve uma concepção de crítica cujos fundamentos não se encontram diretamente à mercê de uma objeção desse tipo<sup>127</sup>.

Para Habermas, trata-se de libertar o “cerne racional” da mimese de Horkheimer e Adorno<sup>128</sup>, assim como Marx revelou o cerne racional da dialética hegeliana. Por isso, é importante a referência à obra de Adorno posterior a 1947, principalmente a

---

<sup>127</sup> Sobre isso, consulte-se meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente os capítulos 1 e 3. Não pretendo de modo algum sugerir que a obra tardia de Adorno seja incompatível com a *Dialética do esclarecimento*. Insisto apenas em que há diferenças importantes entre os dois universos de textos, e sugiro que a obra tardia, ao abandonar motivos e desenvolvimentos da *Dialética do esclarecimento* e ao desenvolver elementos outros — por exemplo, de filosofia da história, que, por sua vez, servirão de fundamento ao modelo de crítica adorniano —, conferiu um novo sentido à própria *Dialética do esclarecimento*, girando o caleidoscópio de tal maneira que a *Dialética do esclarecimento* entrou em nova constelação com os textos de Adorno das décadas de 1950 e 1960, o que me parece uma interpretação adequada da utilização que faz o próprio Adorno do livro de 1947 em seus textos tardios.

<sup>128</sup> *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985, p. 154.

*Dialética negativa e a Teoria estética.* Para Habermas, essa última fase da produção de Adorno mostra que a noção mesma de mimese se encontra em seu estágio mais próximo da razão comunicativa. Para isso, entretanto, Habermas tem de pressupor uma continuidade fundamental na obra de Adorno<sup>129</sup>, tem de entender a *Dialética negativa* como “exercício” da contradição performativa acima mencionada, enquanto que os limites do presente livro só conseguem enxergar mudança na posição de Adorno<sup>130</sup>.

Já me referi a um texto de Adorno de nome “Progresso”, incluído no volume *Stichworte*, de que citei a seguinte passagem: “A grandeza incomparável de Kant se vê confirmada — e não pela última vez — pelo fato de ter mantido firme e íntegra a unidade da razão, mesmo em seu uso contraditório — o do domínio da natureza, que chamou de teórico ou causal-mecânico, e o do amoldar-se reconciliante à natureza (*versöhnlich der Natur sich anschmiegenden*) do Juízo —, deslocando sua diferença estritamente para a autolimitação da razão dominante da natureza”<sup>131</sup>. Tudo parece indicar que a “saída” que Adorno encontrou para os impasses da *Dialética do esclarecimento* foi a de não só prosseguir na crítica de Hegel a Kant, mas também realizar uma “metacrítica kantiana” de Hegel (o que se distingue radicalmente de uma “volta a Kant”), de modo a fazer do “debate” entre Kant e Hegel o elemento mesmo de sua filosofia, projeto que pode até prosseguir sendo “filosofia da consciência”, mas para o qual ainda não se dedicou a devida atenção<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> Cf., por exemplo, *Theorie des kommunikativen Handelns*, edição citada, p. 523.

<sup>130</sup> Sobre isso, ver meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, edição citada, especialmente a “Abertura” e o capítulo 1.

<sup>131</sup> *Stichworte*, edição citada, p. 39.

<sup>132</sup> Sobre isso, remeto ainda uma vez a meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, especialmente ao capítulo 2.

Seja como for, se expressões como “teoria crítica”, “crítica da razão instrumental” ou “indústria cultural” ainda estão vivas, é porque Horkheimer e Adorno alcançaram uma apresentação do “estado da sociedade moderna” (para falar como Lukács), apesar de todas as contradições performativas e impasses teóricos, ou, o que é mais provável, por causa dessas contradições e impasses. Eles nos ensinam que fazer filosofia hoje é encontrar o diagnóstico mais preciso possível para nosso tempo.





## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ADORNO, Th. W. *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, vol. VI, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Stichworte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.
- ARANTES, Paulo Eduardo. “O Positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu”, *Novos Estudos CEBRAP*, n° 21, julho de 1988.
- \_\_\_\_\_. “O partido da inteligência: notas sobre a ideologia alemã”, *Almanaque*, n° 9, São Paulo: Brasiliense, 1979.
- ARON, R. *La philosophie critique de l'Histoire*, Paris: Vrin, 1950.
- BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da História”, *Obras escolhidas*, vol. I, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*, Cidade do México, Madri e Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1981.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*, São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Difícil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura”, *Lua Nova*, n° 20, maio de 1990.
- \_\_\_\_\_. “Introdução”, *Weber*, col. Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1982.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris: PUF, 1969.
- DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, vol. VII, Stuttgart e Göttingen: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

- \_\_\_\_\_. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Gesammelte Schriften, vol. VII, Stuttgart e Göttingen: B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, Marx-Engels Werke, vol. XXI, Berlin: Dietz, 1963.
- \_\_\_\_\_. “Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie”, Marx-Engels Werke, vol. I, Berlin: Dietz, 1956.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política*, t. I, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o jovem Marx”, *Discurso*, n° 13, São Paulo: Polis, 1983.
- FETSCHER, I. “Zum Begriff der ‘objektiven Möglichkeit bei Max Weber und Georg Lukács’”, *Revue Intenationale de Philosophie*, n° 105 (fasc. 4), 1973.
- GERAS, Norman. “Essência e aparência: aspectos da análise da mercadoria em Marx”, in COHN, Gabriel (org.), *Sociologia: para ler os clássicos*, São Paulo: LTC, 1977.
- GIANNOTTI, J. A. “Contra Althusser”, *Exercícios de filosofia*, Rio de Janeiro e São Paulo: Vozes/CEBRAP, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*, Porto Alegre: L&PM, 1985, 2ª edição.
- HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Habermas*, col. Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main, Berlin e Viena: Ullstein, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, Werke, 18, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*, Rio de Janeiro: Labor, 1976.

- \_\_\_\_\_. “Filosofia e teoria crítica”, col. Os Pensadores, vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Observações sobre ciência e crise”, *Teoria crítica*, vol. I, São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Teoria tradicional e teoria crítica”, col. Os Pensadores, vol. XLVIII, São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Traditionelle und kritische Theorie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6, vol. II, 1937 (reimpressão fotomecânica pela DTV, Munique, 1980).
- \_\_\_\_\_. “Zum Problem der Wahrheit”, *Gesammelte Schriften*, vol. III, Frankfurt/Main: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, Th. W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: Fischer, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*, col. Os Pensadores, vol. XXV, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KONDER, Leandro. *Lukács*, Porto Alegre: LP&M, 1980.
- LEBRUN, Gérard. *La patience du concept: essai sur le discours hégélien*, Paris: Gallimard, 1977.
- \_\_\_\_\_. “A aporética da coisa em si”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n° 5, 1983.
- LÖWY, Michel. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*, São Paulo: LECH, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris: Maspero, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Paris: Le Sycomore, 1979.
- LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt: Luchterhand, 1988.

- \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*, Rio de Janeiro: Elfos, 1989.
- MARX, Karl. *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, Marx-Engels Werke, vol. I, Berlim: Dietz, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Die Heilige Familie*, Marx-Engels Werke, vol. II, Berlim: Dietz, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital*, Marx-Engels Werke, vols. XXIII-XXV, Berlim: Dietz, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*, col. Os Economistas, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*, col. Os Economistas, São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Thesen über Feuerbach*, Marx-Engels Werke, vol. III, Berlim: Dietz, 1958.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard, 1977.
- NOBRE, Marcos. “Lenin e Rosa Luxemburg em *História e consciência de classe*”, in LOUREIRO, Isabel Maria e VIGEVANI, Tullo (orgs.), *Rosa Luxemburg: a recusa da alienação*, São Paulo: UNESP/FAPESP, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Lukács e o materialismo interdisciplinar: uma leitura de ‘Teoria tradicional e teoria crítica’, de Horkheimer”, in ANTUNES, Ricardo e LEÃO RÊGO, Walquiria (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, São Paulo: Boitempo, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*, São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- POLLOCK, F. “Bemerkungen zur Wirtschaftskrise”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, nº 2, 1933 (reimpressão fotomecânica pela DTV, Munique, 1980).
- RICKERT, H. *Introducción a los problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 1971.
- ROSE, Gillian. *The melancholy science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*, Londres e Basingstoke: MacMillan, 1978.
- ROSSANDA, Rossana. “De Marx a Marx: classe y partido”, *Teoria Marxista del Partido Político*, Cuadernos de Pasado y Presente nº 38, Córdoba (Argentina): 1973.

- RUBIN, Isaak Illitch. *A teoria marxista do valor*, São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*, Cidade do México, Madri e Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1983.
- SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo*, São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000, 4ª edição.
- SIMMEL, G. *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Kultur*, Wagenbach, 1986.
- TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1995.
- VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, Garland, 1976 (reimpressão da edição de 1881-1892, Stuttgart).
- VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantiennes*, PUF, 1955.
- WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo e Brasília: Pioneira/UnB, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Die protestantische Ethik: Eine Aufsatzsammlung*, vol. I, Munique e Hamburgo: Gütersloher, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971.
- \_\_\_\_\_. “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída”, col. Os Pensadores, vol. XXXVII, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Política como vocação”, *O político e o cientista*, Lisboa: Presença, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Weber*, col. Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1982.
- WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985.



## SOBRE O AUTOR

Marcos Nobre nasceu em São Paulo, em 1965. Graduou-se em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, onde também defendeu mestrado e doutorado em Filosofia. Pesquisador do CEBRAP e professor de Filosofia da UNICAMP, é autor dos livros *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso* (Iluminuras/FAPESP, 1998) e *Conversas com filósofos brasileiros* (Editora 34, 2000).

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO EM SABON PELA  
BRACHER & MALTA, COM FOTOLITOS DO BU-  
REAU 34 E IMPRESSO PELA BARTIRA GRÁFICA  
E EDITORA EM PAPEL PÓLEN SOFT 80 G/M<sup>2</sup>  
DA CIA. SUZANO DE PAPEL E CELULOSE PARA  
A EDITORA 34, EM OUTUBRO DE 2001.





Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:  
<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: [archivochileceme@yahoo.com](mailto:archivochileceme@yahoo.com)

**NOTA:** El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#)..

© CEME web productions 2003 -2007