

LUKÁCS E A APLICABILIDADE DO MÉTODO DIALÉTICO MATERIALISTA NA CONSTITUIÇÃO DO SER SOCIAL

LUKÁCS AND THE APPLICABILITY OF THE MATERIALIST DIALECTIC METHOD IN THE CONSTITUTION OF SOCIAL BEING

Rafael de Almeida Andrade¹
Renan Araujo Kell²

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo discorrer sobre um dos traços mais marcantes da teoria marxista: o conceito de materialismo histórico. Em tempos de contra intelectualidade e irracionalismo exacerbado, o filósofo György Lukács se faz extremamente necessário e atual em nosso tempo presente. Iremos abarcar como Lukács compreende e aprofunda o método proposto por Karl Marx através de seu refinamento e desenvolvimento teórico buscando sempre uma trajetória clara entre suas obras *História e consciência de classe* e sua obra máxima *Para uma ontologia do ser social*.

Palavras-chave: Lukács. Método dialético. História e consciência de classe. Ontologia do ser social.

ABSTRACT: This article aims to discuss one of the most striking features of Marxist theory: the concept of historical materialism. In times of counter-intellectualism and exacerbated irrationalism, the philosopher György Lukács is extremely necessary and current in our present time. We will cover how Lukács understands and deepens the method proposed by Karl Marx through his refinement and theoretical development, always seeking a clear trajectory between his works *History and Class Consciousness* and his masterpiece *Towards an ontology of social being*.

Keywords: Lukács. Dialectical method. History and class consciousness. Ontology of the social being.

1 Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Câmpus – Marília. Mestrando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista UNESP – Câmpus Marília. Integrante do Grupo de Pesquisa “Cultura e Política do Mundo do Trabalho”.

2 Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” Câmpus – Marília. Mestrando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista UNESP Câmpus - Marília. Editor da Revista Aurora e Colunista do Jornal Balaíada.

<http://doi.org/10.36311/2447-780X.2022.n1.p73>

INTRODUÇÃO

Buscaremos delinear sinteticamente o desenvolvimento intelectual de Lukács aos patamares mais elevados de sua teoria materialista, ao qual passa pela crítica à tradição neokantiana, a crítica à filosofia hegeliana e sua autocrítica aos seus escritos anteriores à 1930, alcançando seus estudos de maturidade dispostos em sua obra máxima intitulada *Para uma ontologia do ser social*³.

Em um pequeno artigo autobiográfico datado de 1933 intitulado – *Meu caminho para Marx*, Lukács descreve sua trajetória filosófica aos quais perpassou ao longo de sua vida. Os caminhos intelectuais de Lukács passaram pela tradição neokantiana (tradição hegemônica entre os intelectuais alemães do início do século XX) onde aceitava a “imanência da consciência” sem qualquer exame crítico, tomado pela posição meramente gnosiológica da constituição da consciência de classe. Porém a trajetória neokantiana dura pouco, em 1914-15 Lukács publica *Teoria do romance*, contendo grandes traços da sua passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo, afirmando que “Hegel adquiriu para mim uma importância cada vez maior, em particular a Fenomenologia do Espírito” (LUKÁCS, 1983, p. 2) somente em 1923 com a publicação de *História e consciência de classe* (HCC) que o autor começa a superar seus traços idealistas objetivos de Hegel afirmando que:

Apesar da tentativa, já consciente, de superar e “eliminar” Hegel através de Marx, problemas decisivos da dialética foram resolvidos nesta obra de maneira idealista (dialética da natureza, teoria do reflexo etc.). (LUKÁCS, 1983, p. 2).

Fica evidente que a trajetória de Lukács pós a década de 30 foi marcado por seus estudos feitos dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844) de Marx no Instituto Marx-Engels-Lenin em Moscou. Culminando mais tarde em sua autocrítica a concepção de “reificação”⁴ desenvolvidas em seu livro *História e consciência de classe* (1923), reparação essa que em nosso entendimento marca definitivamente sua transição ao materialismo dialético de Marx-Engels.

A identificação de Lukács com o marxismo significou uma mudança qualitativa em seu desenvolvimento. No entanto, devemos esclarecer que seu desenvolvimento não aconteceu de modo repentino como uma “ruptura radical”, ao contrário, as raízes da mudança e seu trânsito de suas primeiras obras: do neokantismo, para o hegelianismo e posteriormente para o marxismo, devem ser buscadas muito antes, em sua síntese dialética na juventude, e nas tensões internas

³ *Para uma ontologia do ser social* é uma obra de introdução a Ética, projeto este ao qual Lukács não chegou a escrever. A complexidade da “Ontologia de Lukács” é tamanha que o autor escreveu *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (1984) com o intuito de evidenciar determinados conceitos dispostos em sua Ontologia que poderiam ser melhor explicados. Tal obra não possuiu o objetivo de reformular a essência de *Para uma ontologia do ser social*, tendo como único e exclusivo objetivo fazer-se compreendido.

⁴ Trataremos sobre os conceitos de reificação e/ou estranhamento nos tópicos subsequentes a este capítulo.

desta ruptura. Ademais, os críticos de Lukács não colaboram para uma avaliação objetiva de seu esforço teórico, Lukács foi por muitas vezes incompreendido, ou intencionalmente deformado, raramente Lukács recebeu dos estudiosos de sua obra um tratamento equilibrado. (NETTO, 1983; MÉSZÁROS, 2013).

A Revolução de Outubro 1917 revelou-se para Lukács como resposta para seus conflitos internos, ou seja, o jovem Lukács conseguiu enxergar naquela experiência, uma alternativa de ruptura das determinações da sociedade burguesa, da qual ele já manifestava profunda repulsa, como ele mesmo manifesta no prefácio de *A teoria do Romance*: “esse repúdio da guerra [1914] e, com ele, da sociedade burguesa da época era puramente utópico; nem sequer no plano da inteligência mais abstrata havia na época algo que mediasse minha postura subjetiva com a realidade” (LUKÁCS, 2009, p.8). Dessa forma Lukács coloca os “pés” na realidade concreta e encontra no proletariado o sujeito dessa mudança, que anteriormente ele não era capaz de enxergar pelos seus pressupostos idealistas e do “conflito entre valores autênticos e o mundo (capitalista) inautênticos” o que tornava seu pensamento trágico, pois essa contradição era indissolúvel (LÖWY, 1998, p. 134). Assim para Lukács a Revolução Russa lhe apresenta uma possibilidade radical e real para mudança, e faz com que em dezembro de 1918 ele entre no Partido Comunista Húngaro e do qual nunca mais sairá.

As obras de Lukács produzidas ao longo de mais de cinco décadas e que perpassam uma evolução teórica e ideológica muito complexa, constitui uma problemática gigantesca no pensamento filosófico do século XX. O desenvolvimento intelectual de Lukács realizou-se através de numerosas contradições e rupturas, a relação dialética entre continuidade e descontinuidade é traço notório em sua obra, o que confere uma grande divergência entre os estudiosos da obra de Lukács, sua evolução anterior e posterior são extremamente conflitantes, só há unanimidade que ao fim da Primeira Guerra Lukács aderiu ao marxismo (NETTO, 1983).

Lukács (2003, p. 30) em seu *prefácio de 1967*, já aponta que em HCC nem todas as ideias estavam erradas, “creio que se pode encontrar ainda várias ideias igualmente corretas”. Mazzeo (2011, p. 149) aponta que HCC “evidencia as infinitas possibilidades analíticas da realidade posta pelas categorias dialético-materialistas presente no conjunto da teoria social marxiana, exatamente centradas em seu “método”. Já é possível notar o esforço de expor as categorias da dialética em seu movimento real, objetivo. Há claras sinalizações de uma compreensão ontológica do ser social, o próprio Lukács evidencia isso no mesmo prefácio:

Também não se pode negar que muitas passagens procuram mostrar as categorias dialéticas em sua objetividade e seu movimento ontológico efetivo e que por isso, apontam na direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social (LUKÁCS, 2003, p. 30).

É exatamente sobre essa trajetória que desenvolveremos o presente artigo, porém por questões metodológicas não abarcaremos sua transição de uma escola filosófica a outra através de suas várias obras, optamos por fazê-lo através das obras *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*, está última por ser a obra que carrega todos os traços de suas transições intelectuais, constituída através da crítica, ou seja, a “ontologia” de Lukács se torna ao mesmo tempo um acerto de contas com a própria superação intelectual do autor, assim como uma crítica mordaz as tradições neokantiana, hegeliana e a maturação de suas apreensões das obras marxianas.

Buscaremos nos moldes de nosso estudo transcorrer as passagens mais consideráveis das críticas feitas aos neokantianos por Lukács levando em consideração a constituição da crítica ontológica à concepção de mundo meramente gnosiológica. Assim como a crítica feita à concepção do alemão Nicolai Hartmann (1882-1950) quanto a sua ontologia da natureza, e perpassando por duas categorias fundamentais no que tange o método de Lukács, como se torna possível compreender as relações sociais através da relação sujeito/objeto (*intentio recta – intentio obliqua*). E finalizando a breve introdução ao qual se faz necessária a crítica ao idealismo hegeliano antes do estudo feito por Lukács à teoria da economia-política de Marx, precisamente a concepção ontológica de Marx.

HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE: MÉTODO DIALÉTICO E REIFICAÇÃO

Considerada por muitos como a maior obra filosófica marxista do século XX, as discussões acerca de *História e Consciência de Classe* (HCC) continuam até nossos dias, alimentadas por traduções, reedições e críticas, que apesar de variadas polêmicas, “repousam sobre a base comum de materialismo vulgar, cientificismo positivista e ortodoxia dogmática”. Mas de qualquer forma, esse contínuo interesse e o debate que é extremamente atual, confirmam a riqueza extraordinária do texto publicado em 1923 (LOWY, 1998, p. 205).

Em linhas gerais, o jovem Lukács já manifestava uma repulsa contra a forma de vida da sociedade burguesa, e as formas predominantes de fragmentação capitalista, porém com soluções dadas por ele, de postulados de caráter abrangente e inflexível (*o rigorismo ético*). Em *A teoria do romance*, o conceito de totalidade foi o princípio regulador abstrato de Lukács, embora, ele já tivesse consciência da importância crucial desse conceito. Mas foi em HCC que ele conseguiu, pela primeira vez, operar com a categoria de *totalidade concreta* e a de *mediação*. (VEDDA, 2015; MÉSZÁROS, 2013).

O que distingue o marxismo das ciências burguesas, não é o predomínio da economia na explicação da história, mas o ponto de vista da totalidade concreta, a superação da mera aparência das coisas. “A categoria da totalidade, o domínio

universal e determinante do todo sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova” (LUKÁCS, 2003, p. 105). Lukács ainda segue afirmando:

A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do método. O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário na ciência (LUKÁCS, 2003, p. 105-106).

Dessa forma a totalidade não determina, todavia, somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento, ou seja, Lukács sinaliza que as relações sociais são determinadas historicamente e se expressam na realidade tanto nas relações de produção, quanto na forma que o ser social apreende essa realidade, importante salientar que o jovem autor ao considerar a consciência como produto da materialidade do real, ultrapassa o solipsismo e a consciência como mero estado psicológico. A ciência burguesa exerce papel fundamental para incompreensão da totalidade social, pois ela ao partir do ponto de vista do indivíduo isolado, só consegue atingir fatos desconexos, concebidos abstratamente de forma parcial. “A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade” (LUKÁCS, 2003, p. 107).

Lukács possibilita um salto substantivo quando identifica que a “totalidade concreta”, é a categoria fundamental para compreensão da realidade e a concretiza como um “processo histórico-social” (MÉSZÁROS, 2013). Isto é:

Mudanças contínuas das formas de objetividade de todos os fenômenos sociais em sua ação recíproca, dialética e contínua, e o surgimento da inteligibilidade de um objeto a partir de sua função na totalidade *determinada* na qual ele funciona fazem com que a concepção da totalidade seja única a compreender a realidade como devir social (LUKÁCS, 2003, p. 85 *grifos do autor*).

Lukács foi responsável por recolocar a categoria da totalidade novamente em evidência, por um lado, o suposto cientificismo revisionista, e por outro, o marxismo vulgar da III Internacional colocaram no esquecimento aquilo que era de fato central na posição metodológica nas obras de Marx. “A categoria hegeliana da totalidade oposta à visão fragmentária cientificista, e a categoria marxista da alienação estavam inteiramente reabilitadas e se encontravam desenvolvidas com uma força dialética de extraordinária intensidade”. Assim Lukács não só dá um salto qualitativo acerca da compreensão da realidade, como vai além das visões fragmentárias e mecânicas que reproduziam a realidade social. O filósofo húngaro “estabelece um vínculo entre a possibilidade de conhecimento e a situação de

classe”. E a partir desse vínculo, estabelece a possibilidade de conhecer a sociedade como uma totalidade histórica. (TERTULIAN, 2008, p. 45; FREDERICO, 1997, p. 12).

Trata-se de destacar os fenômenos de sua forma mais imediata, ou seja, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e a sua essência, para assim serem compreendidos. Por outro lado, trata-se de compreender o caráter de aparência dos fenômenos que emergem na realidade social, porém devemos entender essa dupla determinação, isto é, da necessidade de considerar as manifestações imediatas dos fenômenos, e o reconhecimento da superação simultânea da imediatividade, que é o que constitui justamente a relação dialética (LUKÁCS, 2003).

Somente nesse contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*. Esse conhecimento parte daquelas determinações simples, puras, imediatas e naturais (...), para alcançar o conhecimento da totalidade concreta enquanto reprodução intelectual da realidade. Essa totalidade concreta não é de modo algum dada imediatamente ao pensamento. “O concreto é concreto” diz Marx, “porque é síntese de várias determinações, portanto, a unidade dos múltiplos” (*Ibidem*, p. 76-77, *grifos do autor*).

Assim Lukács se contrapõe a um empirismo exacerbado que dominava o marxismo naquele momento, de forte influência positivista, sinalizando para a vocação do sujeito revolucionário de transcender a imediatividade por meio de um processo de múltiplas mediações, ou seja, uma compreensão profundamente dialética. Lukács faz emergir a especificidade irreduzível do *ser social* em relação ao *ser da natureza*, “acentuando o caráter essencialmente mediatizado do trabalho da subjetividade” (TERTULIAN, 2001, p.31).

Os sistemas parciais, dispersos e isolantes da sociedade burguesa, isto é, a fragmentação do indivíduo dado pelo sistema capitalista, nos leva a um obscurecimento do real, o que, pelo contrário, não acontece com a dialética. Além de insistir na unidade concreta dos fenômenos sociais, desmascara essa ilusão produzida pelo capitalismo. Porém a dialética não é pura e simples epistemologia e ou apenas um ato gnosiológico, pelo contrário ela atua em unidade entre teoria e prática (LUKÁCS, 2003).

Para Lukács, a vida social capitalista engendra uma *positividade* dos fenômenos sociais que *mistifica* a sua íntima essência: eles tomam a aparência de coisas (*reificação*) — ultrapassar esta superfície *fetichizada*, no plano do conhecimento, só é possível a um pensamento articulado à ação que, ela mesma, queira ultrapassar os quadros da vida social capitalista. Ou seja: a dialética do marxismo só se sustenta sobre uma prática revolucionária do real (daí a unidade necessária entre teoria e prática) (NETTO, 1983, p. 41).

Lukács dessa forma estabelece um fator extremamente importante para satisfazer o problema da “imediaticidade-mediações-totalidade”, que é na capacidade da “atividade prático-crítica” do sujeito. Somente através da atividade prático-crítica podemos “encontrar essas mediações complexas [...]”, que nos permitirão chegar à forma dada historicamente concreta da sociedade capitalista como um todo, isso é, apreender dialeticamente as múltiplas determinações das esferas específicas – cultura, arte, política, ética etc., (MÉSZÁROS, 2013, p. 62).

Dessa forma Mészáros (2013, p. 62) afirma:

Se a “desmistificação” da sociedade capitalista, por conta do caráter fetichista de seu modo de produção e troca, tem de partir da análise da economia, isso não quer dizer que os resultados de tal investigação econômica podem ser simplesmente transferidos para outros níveis e esferas. Mesmo no que se refere à cultura, política, lei, religião, arte, ética etc., da sociedade capitalista, ainda precisamos encontrar essas mediações complexas, nos vários níveis da generalização histórico-filosófica, que permitirão chegar a conclusões fidedignas tanto sobre a forma ideológica específica em questão quanto sobre a forma dada, historicamente concreta, da sociedade capitalista como um todo.

A ilusão fetichista do modo de produção capitalista tem por função ocultar a realidade e envolver todos os fenômenos em uma compreensão a-histórica, isto é, não transitório. A sociedade do capital mistifica as relações objetivas, o mundo aparece ao sujeito apenas em sua imediaticidade “como coisas e relações entre coisas, por isso, o método dialético, ao mesmo tempo em que rompe o véu da eternidade das categorias, deve também romper seu caráter reificado”, abrindo caminho para a apreensão da realidade e sua transformação (LUKÁCS, 2003, p. 87).

O estatuto teórico do marxismo, a relação da consciência das classes com a realidade e a sua função no conhecimento e na transformação do mundo, as conexões entre organização (partido) e classe — é este o elenco básico da temática de *HCC*, desenvolvido num confronto com a tradição filosófica clássica (Kant e Hegel), com a ciência social “burguesa” (especialmente Weber) e com as deformações ideológicas diferenciadas da II Internacional (Kautsky, Bernstein e o “austro-marxismo”). A concepção historicista que matiza o pensamento de Lukács resgata muitos dos problemas anteriormente analisados por ele. A própria *teoria da reificação* é uma nova abordagem dos modos de ser daquele «estilo burguês de vida» que já o preocupava nos seus escritos iniciais (NETTO, 1983, p. 42).

O que Lukács está querendo dizer é que as “relações reflexivas” dessas formas fetichistas que emergem de forma inevitável na sociedade capitalista, são objetos de conhecimento, porém o objeto de conhecimento é visto apenas em suas formas fetichizadas, não são o próprio modo de produção capitalista e sua forma de sociabilidade, mas a ideologia da classe dominante. Assim

Lukács expõem a necessidade das categorias de mediação, ou seja, a função metodológica das categorias de mediação consiste na ajuda das significações imanentes que derivam necessariamente aos objetos da sociedade burguesa, mas que estão ausentes do surgimento imediato desses objetos, e, portanto, do seu reflexo mental (LUKÁCS, 2003).

A qualificação dos objetos e o fato de serem determinados por categorias abstratas da reflexão manifesta-se na vida do trabalhador diretamente como um processo de abstração, que se efetua nele próprio, que o separa de sua força de trabalho, obrigando-o a vendê-la como mercadoria, e visto que ela é inseparável de sua pessoa física, o trabalhador insere a si mesmo e a ela num processo parcial, produzido mecânica e racionalmente, que ele já descobriu pronto, acabado e funcionando sem ele, e no qual, ele é inserido como mero número reduzido a uma quantidade abstrata, como um instrumento específico mecanizado e racionalizado (LUKÁCS, 2013, p. 336).

Assim o trabalhador em-si, isso é, como produto histórico da sociedade burguesa capitalista, só pode tornar-se consciente do seu ser social, o para-si, quando torna-se consciente de si mesmo enquanto uma mercadoria. Quando “começa a ficar claro tudo o que esse imediatismo pressupõe, as formas fetichistas da estrutura das mercadorias começam a desintegrar-se”, assim “o trabalhador reconhece a si mesmo e suas próprias relações com o capital na própria mercadoria”. Porém, “enquanto o proletariado for incapaz na prática de elevar-se acima desse papel de mero objeto da sociedade burguesa, sua consciência constituirá a *autoconsciência da mercadoria*” (*Ibidem*, p. 340-341, *grifos do autor*).

Para Lukács, há uma fratura irremediável entre o marxismo (ortodoxo) e a ciência burguesa: a sociedade só pode ser cientificamente estudada a partir da totalidade, sendo essa “capaz de resolver as *formas sociais nos seus processos*”. As classes então representam o ponto de vista da totalidade, porém só o proletariado, e partindo dele, pode-se conhecer a realidade social em um processo de autoconhecimento, já que a sobrevivência da burguesia pressupõe a mistificação da vida, para que jamais se alcance uma clara compreensão das condições da sua própria existência. Dessa forma o marxismo encarna a consciência teórica do proletariado, sendo o proletariado ao mesmo tempo sujeito-objeto do conhecimento. Portanto para o proletariado, conhecer-se como totalidade, significa conhecer a sociedade, “e este conhecimento é a única garantia de êxito da ação revolucionária” (NETTO, 1983, p. 41).

Disso decorre o pressuposto hegeliano de identidade sujeito-objeto, que reproduz em certa medida, o mito de um sujeito que produz por si mesmo o mundo para retomá-lo e reabsorver novamente em si, em HCC – a realidade é entendida como “ação”. Interessante notar que essa relação de dualidade entre contemplação e ação é essencial dentro de HCC para distinguir e opor a ciência burguesa da ação revolucionária (OLDRINI, 2008; MUSSE, 2005).

Somente quando a função histórica da teoria constituir no fato de tornar esse passo possível na prática; quando for dada uma situação histórica, na qual o conhecimento exato da sociedade torna-se, para uma classe, a condição imediata de sua auto-afirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir de modo imediato e adequado no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível (LUKÁCS, 2003, p. 66).

A tomada de posição de Lukács reafirma a necessidade da simbiose entre teoria e prática que está posta na teoria social de Marx e de Lenin, e nos mostra o ambiente em que se travava o debate naquele momento, isto é, de um positivismo que faz a separação rígida entre método e realidade e entre pensamento e ser, consequências lógicas da esterilização do método dialético, causado pelo desejo de se libertar das “ciladas dialéticas” do hegelianismo, caminho esse que sabemos onde nos leva – predominância no plano teórico-prático de posições mecânicas, cuja evolução ao socialismo é quase que inevitável pelo próprio desenvolvimento do capitalismo (LUKÁCS, 2003).

Em função disso, segundo Ramalho (2017) a centralidade do método se articula de forma indissolúvel aos preceitos revolucionários, ademais, o sentido prático consiste em exercer a função de autoconscientização do sujeito revolucionário. Dessa forma não se trata de conceber teoria e prática como obtenção de preceitos lógicos, mas em termos de possibilidade real no próprio movimento concreto da história.

Ora, o que Lukács pretende em HCC é demonstrar que o processo subjetivo é condição necessária para um tratamento unitário entre a teoria e a prática, pois as relações objetivas e históricas não são simplesmente uma sucessão de fatos isolados, mas “precisamente (...) produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo” (LUKÁCS, 2003, p.74). Dessa maneira a conscientização é um produto a ser buscado no próprio processo histórico, cujo núcleo é:

destacar os fenômenos de sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais eles podem ser relacionados ao seu núcleo e à sua essência e nela compreendidos; por outro, trata-se de compreender o seu caráter e a sua aparência de fenômeno, considerada como sua manifestação *necessária*. Essa forma é necessária em razão de sua essência histórica, do seu desenvolvimento no campo da sociedade capitalista. Essa dupla determinação, esse reconhecimento e essa superação simultânea do ser imediato constitui justamente a relação dialética (LUKÁCS, 2003, p. 75-6 grifos do autor).

A função da teoria é conhecer a si mesmo (autoconhecimento) enquanto sujeito e objeto do conhecimento⁵, ou seja, a teoria é a forma que me identifico enquanto ser genérico e pertencente a uma classe, portanto, a teoria é o momento em que tomo conhecimento da minha existência real, enquanto parte de um momento histórico concreto e determinado, isto é, enquanto classe produzida pelo antagonismo social, que ao mesmo tempo é produto desse antagonismo e sua negação. Porém, o simples fato de tornar consciente de si mesmo não muda a condição objetiva, a teoria é necessária e só se torna materialmente efetiva quando se apodera das massas. Lukács deixa isso muito claro quando afirma: o que faz a dialética materialista ser revolucionária é a unidade entre teoria e prática⁶, ou seja, a teoria é condição necessária para o passo seguinte, sem o qual há uma reprodução da sua forma de existência reificada (LUKÁCS, 2003). Marx em seu texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* afirma:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstrar *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem (MARX, 2013, p.157).

Lukács complementa:

Essa mudança contínua das formas de objetividade de todos os fenômenos sociais em sua ação recíproca, dialética e contínua, e o surgimento da inteligibilidade de um objeto a partir de sua função na totalidade *determinada* na qual ele funciona fazem com que a concepção dialética da totalidade seja a única a compreender a *realidade como devir social*. É somente nessa perspectiva que as formas fetichistas de objetividade, engendradas necessariamente pela produção capitalista, nos permitem vê-las como meras ilusões, que não são menos ilusórias por serem vistas como necessárias. As relações reflexivas dessas formas fetichistas, suas “leis”, surgidas inevitavelmente da sociedade capitalista,

5 “A ideia de Lukács sobre a unidade – identidade de sujeito e objeto deu origem a não poucos equívocos. Longe de defendê-la acriticamente, devemos, porém, chamar a atenção para o fato de que muitos críticos não miram no verdadeiro alvo, terminando por criticar algo diverso do que Lukács realmente pensava. Em primeiro lugar, a identidade de sujeito e objeto não constitui uma unidade (identidade) metafísica, mas dialética: ela contém diversidades na identidade. Em segundo lugar, a identidade de sujeito e objeto é um resultado, e não o início da evolução histórica: essa identidade surge graças à superação da reificação capitalista das relações sociais. Em terceiro lugar, Lukács não está interessado numa dialética abstrata e supra-histórica de sujeito e objeto no conjunto da sociedade humana, mas sim na concreta dialética de sujeito e objeto na sociedade capitalista, na dialética da consciência da classe burguesa e proletária. Finalmente, a identidade de sujeito e objeto não é um fato imediato, mas sim mediatizado pela ação, pela práxis crítica e revolucionária” (SOCHOR, 1989, p.30-1)

6 “A práxis não é nem mero oposto da teoria, nem um simples critério da verdade. Tampouco é apenas contrário da oposição contemplativa, embora esse momento seja sublinhado com particular força. Todos esses momentos estão certamente contidos no conceito de práxis elaborado por Lukács; mas, ao mesmo tempo, práxis significa muito mais: é a esfera própria do ser humano, algo que – do ponto de vista da realidade histórico-social – tem um caráter ontocriativo e é produção e reprodução da vida social humana, a qual, por sua vez, é o elemento fundamental da transformação do ser” (Idem, p.31)

mas dissimulando as relações reais entre os objetos, mostram-se como as representações necessárias que se fazem os agentes da produção capitalista. Elas são, portanto, objetos do conhecimento, mas objetos conhecidos nessas formas fetichistas e através delas não é a própria ordem capitalista de produção, mas a ideologia da classe dominante (LUKÁCS, 2003, p. 85-86).

Segundo MAAR (1996), a teoria da reificação de Lukács é uma teoria da constituição da realidade social com base na teoria do valor, e no conceito de fetichismo da mercadoria de Marx. Dessa forma, configura-se uma deformação da própria existência do homem enquanto produto de uma produção e reprodução reificada da vida. A práxis deve ser entendida como revolução, sua auto-emancipação, por isso devemos ter cautela em acusar Lukács de “práxis-centrismo” como faz Tertulian (2001; 2008), pois é preciso compreender sua ênfase na prática como crítica das formas “metafísicas” de contemplação, que caracterizavam o socialismo como produto do desenvolvimento histórico.

O que consiste o fetiche da mercadoria? Consiste na intermediação a partir da qual as relações sociais se estabelecem no modo de produção capitalista. As relações sociais entre os seres sociais não são diretas, imediatas, mas ao contrário, elas são mediadas pela forma da mercadoria. O caráter fetichista que se manifesta nas relações sociais, provém em última análise, da forma social de trabalho que produz mercadorias. Ou seja, a forma como me relaciono na sociedade do capital, deve ser necessariamente uma relação entre compradores e vendedores, em outras palavras, para maior compreensão “os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores” (MARX, 1983, p. 71).

A mercadoria passa a determinar nossas relações sociais, o fetiche da mercadoria passa a ter existência real, pois, o fato de que para obter algo eu devo pagar um determinado preço, e isso é dado como natural como condição eterna da existência humana, e passa a moldar socialmente as formas de relações sociais, ou seja, é reproduzido cotidianamente nas relações sociais, o fetichismo passa a ter uma existência real, pois é dado no plano da consciência e da prática cotidiana como algo natural que se reproduz. “À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (MARX, 1983, p.70).

A mercadoria como valor de uso que aparece como algo trivial, esconde algo mais complexo: o valor, o valor de troca, ou seja, a capacidade dessa mercadoria ser trocada no mercado por outra mercadoria, no caso, o dinheiro. Mas como isso apareceu? Quem determina isso? As respostas a essas perguntas só são possíveis a partir de um complexo de mediações que nas relações imediatas não se atinge. Marx (1983, p. 71) afirma:

Objetos de uso tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. (...) Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas.

O método marxista, enquanto método de conhecimento da realidade não pode ser separado da “atividade prático-crítica” do proletariado, ou seja, são os indivíduos que fazem sua história, mas em determinadas condições que não são as que eles querem, porém que são produzidas por eles mesmos pelas suas relações sociais. O conhecimento da realidade produzido pelo método dialético é inseparável da perspectiva de classe e da emancipação do proletariado. Abandonar essa perspectiva significa se distanciar do método dialético marxista, da mesma forma, que adotá-lo implica diretamente a participação na luta de emancipação do proletariado (LUKÁCS, 2003).

A ONTOLOGIA LUKACSIANA E A APREENSÃO DO REAL

A metodologia crítica de Lukács parte dos pressupostos marxistas, e a construção de sua ontologia passa necessariamente pelo crivo dos processos históricos. A crítica que Lukács faz ao neokantismo tem como objetivo a superação do método proposto por essa vertente filosófica. O ponto central para compreender como o autor desenvolve seus pressupostos ontológicos parte de como a filosofia responde e compreende a realidade concreta. Adepto a tradição marxista, o autor se utiliza de uma categoria fundamental para a crítica ao neokantismo, a categoria de totalidade. Mais especificamente, a recusa do neokantismo em considerar os aspectos reais em sua interconexão entre os variados conjuntos de fatos. Lukács discorre sobre a constituição do neokantismo afirmando:

Tanto desvaneceu o idealismo kantiano no curso do século XIX que surgiu uma corrente idealista no positivismo não apenas dirigida contra o materialismo, mas como a pretensão de criar um meio filosófico que extraditasse do campo do conhecimento toda visão de mundo, toda ontologia, e, ao mesmo tempo, criasse um – presumido – terreno gnosiológico que não fosse nem idealista subjetivo nem materialista-objetivo, mas que, justamente nessa neutralidade, pudesse oferecer a garantia de um conhecimento puramente científico (LUKÁCS, 2012, p.55).

Importante ressaltar que neokantismo e neopositivismo são sinônimos para Lukács, sendo estas a “unilateralidade da visão exclusivamente gnosiológico-

teórica e lógica sobre a realidade” (LUKÁCS, 2012, p.61). Ou seja, a teoria do conhecimento científico pautado pela matematização do pensamento (regulação linguística), assim como sua neutralidade aos pressupostos tanto idealistas quanto materialistas.

Disso decorre, em primeiro lugar, a negação por princípio que da totalidade das ciências, de suas inter-relações, da complementação recíproca de seus resultados e da generalização dos métodos e das conquistas científicas possa surgir um espelhamento adequado da realidade em si, uma imagem de mundo (LUKÁCS, 2012, p.51).

Antes de discorrer sobre a concepção do neopositivismo, é importante ressaltar o significado do positivismo. Sobre a classificação do positivismo Karel Kosik nos apresenta importantes contribuições ao afirmar que:

O positivismo efetuou, no campo da filosofia, uma limpeza em grande estilo, extirpando os resíduos da concepção *teológica* da realidade entendida como hierarquia ordenada segundo os graus de perfeição: e, como, um perfeito nivelador, reduziu toda a realidade à realidade física (KOSIK, 2002, p.46).

É fundamental classificarmos dois conceitos utilizados por Lukács quando o autor faz a crítica ao neopositivismo, o conceito de totalidade e a realidade em si. “Totalidade significa: realidade como todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classe de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. (KOSIK, 2002, p.44). Ou seja, a totalidade não é um objeto que possamos tocar ou simplesmente comprar em um mercado, a totalidade é uma categoria subserviente a racionalidade com o propósito de apreender a realidade em si.

Que é a realidade? Se é um conjunto de fatos, de elementos simplíssimos e até mesmo inderiváveis, disso resulta em primeiro lugar, que a concreticidade é a totalidade de todos os fatos; e em segundo lugar que a realidade, na sua concreticidade, é essencialmente incognoscível pois é possível acrescentar, a cada fenômeno, ulteriores facetas e aspectos, fatos esquecidos ou ainda não descobertos, e mediante este infinito acrescentamento é possível demonstrar a abstratividade e a não-concreticidade do conhecimento (KOSIK, 2002, p.43).

O neokantismo diverge consubstancialmente da ontologia materialista quando elimina “toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento” (LUKÁCS, 2012, p.61). A problemática está na construção da veracidade concreta, ou seja, na classificação da realidade através de uma simples unidade da linguagem, no caso específico do neokantismo a linguagem matemática. Como Kosik afirma no excerto que dispomos acima, a realidade é um complexo de conjuntos de fatos, e essa unicidade apresentada pelos

neopositivistas quanto à ciência matemática ser a resposta ontológica a dimensão da apreensão do real seguitada em uma manipulação logicista.

As divergências entre o neopositivismo e a ontologia lukacsiana, partem da concepção de que o primeiro toma o sujeito como ponto central para desenvolver seus pressupostos analíticos do mundo concreto, e a ontologia lukacsiana procura analisar através de seu método materialista dialético o objeto em si através de suas contradições imanentes. Lukács fundamenta a constituição do ser social através de uma leitura entre a contraditoriedade dos complexos, entre a essencialidade do objeto e as causalidades que decorrem do seu movimento interno. Como afirmamos acima, a constituição da ontologia lukacsiana se fundamenta através da crítica. Crítica está baseada em escolas filosóficas de maior relevância e influência que exerceram sobre os pensadores um papel decisivo na constituição do apreender o mundo, porém a crítica não nasce sem se apoiar em um processualidade, sem se apoiar no acúmulo teórico desenvolvido pela humanidade, Lukács afirma:

Na realidade, nem a religião nem a ciência nem a filosofia constituem formações completamente autônomas, dotadas de legalidade própria, de modo que tanto sua metodologia quanto seu conteúdo sejam sempre determinados com exclusividade por seu automático desenvolvimento. (LUKÁCS, 2012, p.52).

Fica evidente os traços da processualidade histórica influenciados por Marx, tal processualidade que a escola filosófica neokantiana renega, pois parte dos pressupostos da ciência pura, da ciência neutra. Para os neokantianos a realidade pode ser tomada única e exclusivamente pela abstração cognoscente, a universalidade factual e suas categorias através da processualidade histórica é renegada pela tradição “metafísica” e a particularidade do sujeito em sua abstração do real toma a veracidade pela matematização e datidade das sínteses das múltiplas determinações do concreto. Pois como afirma Lukács, “[...] A unidade neopositivistas da manipulação científica assume um aspecto ainda mais grotesco quando o ser humano e as relações humanas são o objeto da pesquisa” (LUKÁCS, 2012, p.73). O problema decorre da quantificação e medição das relações sociais, pois a análise fenomênica das sínteses das múltiplas determinações do real tomadas em seu caráter ontológico em perspectiva lukacsiana tem necessariamente em levar em consideração as relações entre sujeito e objeto, entre essência e fenômeno, e não apenas a classificação e enumeração do sujeito como querem os neopositivistas, ou seja, a análise materialista parte do objeto (suas legalidades) para analisar suas categorias, e não o inverso neopositivista que *a priori* analisa o objeto com categorias predefinidas. Sobre este ponto é fundamental discorrer sobre a relação entre essência e fenômeno em Lukács⁷, pois a sua apreensão da

7 Discutiremos este ponto no subitem ao qual discorreremos sobre a crítica de Lukács feita a concepção hegeliana.

realidade e seu método ontológico materialista tem como pontos nodais a relação entre ambas as categorias, pois:

Entre as concepções ontológicas que contrapõem essência e fenômeno enquanto graus distintos do ser e as que diluem a essência no fenômeno, Lukács contrapõe seu *tertium datur*: o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada *a priori*, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico. Em lugar de determinar o processo do exterior, a essência em Lukács é parte integrante e imprescindível de toda a processualidade. O mesmo ocorre com a esfera fenomênica (LESSA, 2012, p.44).

Retomemos o ponto central deste entendimento, apreensão do real. Lukács parte dos pressupostos teóricos de Marx, e este afirma que o “primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX; ENGELS, 2007, p.87). Para Marx a verdadeira ciência é a ciência da história, podemos perceber a análise materialista de Marx em suas anotações em seu livro *A ideologia alemã*, quando afirma sobre a materialidade da história que descrevemos acima quando diz: “O primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a produzir seus meios de vida (MARX; ENGELS, 2007, p.87). O primeiro ato histórico desses indivíduos que diz Marx é o que Lukács determina como salto ontológico, ou seja, a produção e reprodução da vida material através de uma necessidade histórica, afirmando que “o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo”. (LUKÁCS, 1978, p.02).

Sobre a breve introdução referente à base materialista da análise da realidade, podemos acrescentar que a produção dos meios de vida descritos por Marx e o ponto de partida ontológico descrito por Lukács encontra-se precisamente na satisfação das necessidades materiais através da categoria do trabalho⁸.

A satisfação dos meios de vida através do trabalho tem como pressuposto central a transformação constante da natureza, como afirma Marx, sem essa constante transformação não seria possível a existência do próprio homem. Essa articulação entre homem e natureza é o “pontapé” inicial da constituição ontológica do homem em quanto ser social, pois é “a partir do trabalho, o ser humano se faz diferente da natureza, se faz um autêntico ser social” (LESSA, 2011, p. 17). É sobre a característica ontológica da natureza (termo empregado por Hartmann e utilizado por Lukács) que Lukács desenvolverá sua crítica à

⁸ Sobre a categoria trabalho iremos discutir detidamente no subitem, ao qual, discorreremos sobre a constituição da ontologia lukácsiana.

Hartmann superando e preservando traços centrais para o desenvolvimento da ontologia materialista.

CRÍTICA A ONTOLOGIA DA NATUREZA DE HARTMANN

Lukács através da crítica feita a Nicolai Hartmann (1882-1950) demonstra os limites e as contribuições fundamentais desse autor, Lukács engendra sua crítica com base na ontologia da natureza de Hartmann afirmando que “ele trata os problemas ontológicos de maneira sóbria e ponderada com base no seguinte ponto de vista: como o ente-em-si pode estar constituído de fato.” (LUKÁCS, 2012, p.133). Tal constatação demonstra a diferença de Hartmann frente a concepção filosófica dos neokantianos, onde este parte da essencialidade das relações o que Hartmann define como *intentio recta*, ou seja, a estruturação não em sua forma única e exclusivamente fenomênica, mas no objeto existente em si. Lukács demonstra o distanciamento de Hartmann frente à metafísica kantiana afirmando:

Facilmente se pode perceber que, nesse ponto, Hartmann procede a uma inversão radical da crítica gnosiológica kantiana e predominante desde Kant: esta quer transformar a retrorreferência da relação “sujeito-objeto” às funções cognitivas do sujeito em instância que visa à constatação da justeza do conhecimento; Hartmann considera o objeto existente em si como o parâmetro único do ato de conhecer, porque todas as formas de relação “sujeito-objeto” são derivadas, contendo sempre em si mesmas possibilidades de deformação daquilo que é a constituição independente do fenômeno ainda não tocada por nenhuma subjetividade (LUKÁCS, 2012, p.135).

A crítica de Lukács à concepção de Hartmann parte do ponto de que Hartmann leva em consideração apenas o objeto em si, desconsiderando o papel fundamental do por consciente, ou seja, o momento cognoscente é renegado por Hartmann ao ponto de seu método rejeitar a gnosiologia assim como a lógica. O eixo central da crítica de Lukács está na apreensão do real, mais precisamente o caminho ontológico mais preciso para apreender o real, quando nos diz que: “a partir da análise dos complexos com o auxílio de abstrações, visando compreender sua dinâmica e estrutura, que são as da realidade propriamente dita, por meio dessas interações etc.” (LUKÁCS, 2012, p.148).

O que Lukács nos apresenta é a tomada de consciência através dos fenômenos cotidianos, ponto que Hartmann vai de encontro, porém a crítica da fenomenologia cotidiana de Hartmann não toca as contradições no processo histórico-social, possibilitando que a análise da essencialidade dos fenômenos da realidade acarrete em uma “intuição das essências”, ou seja, Hartmann não aborda o que tange a gênese das contradições na perspectiva ontológica do ser social.

A crítica feita por Lukács às concepções hartmanniana se dá pela “gradação dos tipos reais do ser: natureza inorgânica, natureza orgânica, mundo do ser humano” (LUKÁCS, 2012, p. 156). O famoso salto ontológico descrito por Lukács, que Hartmann ao desenvolver sua ontologia não considera o ser social como partícipe e constituinte do ser natural, distinguindo e apartando o ser social do ser natural. Para Hartmann o ser social diferencia-se do ser natural por este constituir-se como um ser autônomo por caracterizar-se única e exclusivamente como um ser psíquico, separando o ser social do ser psíquico. O que diverge consideravelmente sobre a análise marxiana de Lukács, pois este parte do princípio que a categoria fundante do ser social:

o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2013, p. 326-27).

Sobre a inter-relação do ser natural com o ser social, Lukács demonstra os equívocos de Hartmann, através da materialidade do ser social (ponto em que Hartmann não avança em suas análises), pois, o princípio hartmanniano aparta a prévia ideação do plano concreto, prévia ideação que também pode ser definida como por consciente, o que possibilita a distinção e apreensão da *intentio recta* e *intentio obliqua*, e Lukács disserta sobre essa problemática de Hartmann afirmando que este “só não se dá conta de que essa inferência correta pode aparecer no ato do conhecimento unicamente porque se volta para o ente real, porque espelha um ente real”. (LUKÁCS, 2012, p. 164). Tal ato do conhecimento em seu aspecto homogeneizante (ex: matemática) se tomada através da processualidade em sua imanência com um “espelhamento da realidade” pode ser tomada como parte integrante da heterogeneidade da realidade existente em si, porém a teoria hartmanniana desconsidera esse movimento contraditório, afirmando que esse movimento não se insere na lei do pensamento, mas do ser ideal. Fica claro que a posição de Hartmann quanto à homogeneização de extratos categoriais da realidade heterogênea são dimensões com especificidades distintas, porém seu equívoco foi o de não constatar que tais dimensões distintas (*intentio recta* e *intentio obliqua*), ou seja, o por consciente (cognoscível) e a concreticidade (ser-em-si) são ontologicamente inseparáveis.

Lukács ao demonstrar a importância do pensamento de Hartmann conclui:

Em nossa crítica, estivemos empenhados em analisar concretamente o concreto e, quando necessário, refutá-lo concretamente. Porém, ao concluirmos tais

considerações, é preciso dizer o seguinte: as limitações de Hartmann estão essencialmente ligadas ao fato de ele evitar com certo receio os problemas manifestamente dialéticos. Sendo um observador lúcido e imparcial da realidade, é natural que ele seja reiteradamente confrontado com constelações dialéticas. Mas se desvia da sua essência dialética, refugiando-se na dialética de Aristóteles e limitando-se a falar de aporias sempre que problemas dialéticos exigem uma solução dialética (LUKÁCS, 2012, p.180).

Lukács em sua “grande ontologia” finaliza a crítica à Hartmann tendo em vista o desenvolvimento filosófico no que tange a problemática da dialética, pois seu objetivo central é desenvolver sua ontologia através das bases categoriais marxistas, para isso precisará passar pelas constatações hegelianas quanto à dialética, assim como sua “superação” foi engendrada por Marx. É sobre a crítica desferida à Hegel por Lukács que iniciaremos o próximo subitem do presente artigo.

A ONTOLOGIA LUKÁCSIANA E A CRÍTICA À HEGEL

A crítica lukacsiana à filosofia hegeliana tem como base a superação de suas categorias desenvolvidas pela teoria marxiana, Lukács tem a intenção de desmembrar os pontos centrais da crítica que Marx faz a Hegel e pela importância que Hegel carrega na tradição marxista. E o ponto chave para a compreensão dessa superação teórica está na importância de Hegel no estudo sobre a dialética, está no fato de este ser “o primeiro – após Heráclito – para quem a contradição forma o princípio ontológico último” (LUKÁCS, 2012, p. 182). Sobre o conceito de dialética é importante ressaltar seus pressupostos:

A dialética é tematizada na tradição marxista mais comumente enquanto (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética epistemológica; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: a dialética ontológica; e (c) o movimento da história: dialética relacional (BOTTOMORE, 2013, p. 168).

O objetivo deste subitem tem como pressuposto discorrer sobre os aspectos mais intrincados do método dialético, e o ponto central da crítica feita à Hegel está na concepção hegeliana de sujeito-objeto idêntico, ou seja, inversamente a teoria hartmanniana que separa essas duas categorias se valendo apenas do objeto como ser-em-si verdadeiro (real), Hegel não considera a diversidade da unidade entre sujeito-objeto, criando assim uma unidade homogenia entre natureza e história. Lukács discorre: “certamente a dialética da história desenvolve-se diretamente a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas” (LUKÁCS, 2012, p. 187). É imprescindível ressaltar que

Lukács distingue os entes inorgânicos, orgânicos e sociais, porém o faz através de sua processualidade e inter-relação.

Retomemos a concepção de sujeito-objeto idêntico, onde para Lukács,

[...] a objetivação designa, em Lukács, o processo de conversão da prévia-ideação em objeto concreto, sempre com a transformação de um setor da realidade. A exteriorização é o momento da objetivação pelo qual se consubstancializa (isto é, torna-se real, efetiva, substancial) a distinção entre um objeto socialmente criado e a consciência que operou a prévia-ideação que está na gênese desse mesmo objeto. O sujeito se exterioriza em um objeto ontologicamente distinto de si próprio. Reforcemos: apesar de o objeto socialmente criado ser subjetividade objetivada, não há em Lukács traço algum de identidade sujeito-objeto. Sujeito e objeto são, enquanto criador e criatura, entes ontologicamente distintos. (LESSA, 2015, p. 26).

Para Hegel a relação sujeito-objeto tem finalidades lógicas, onde a relação uma está pré-estabelecida *a priori* por sua identidade, um reflexo absoluto do movimento do próprio ente, ou seja, a categoria de causalidade entre o por teleológico e sua causalidade posta (subjetividade objetivada) o que impossibilita a relação causal da prévia-ideação (consciência) em relação ao objeto, pois para Hegel o objeto nada mais é do que a exteriorização do próprio Espírito onde “conduz ao sujeito-objeto como coroamento de uma visão dialeticamente pretendida, porém, no resultado final degrada a uma criptoteleologia logicizante em relação ao processo em seu conjunto”. (LUKÁCS, 2010, p. 310). Tal criptoteleologia logicizante está transcrita claramente nos dizeres de Marx, quando este afirma que:

Tudo o que Hegel diz é correto, com a restrição: 1) de que ele põe como idênticos *estamento particular e determinação*, 2) de que essa determinação, a espécie, o gênero próximo, deva ser posta também *realmente*, não apenas *em si*, mas *para si*, como *espécie do gênero universal*, como *sua* particularização (MARX, 2010, p.135).

A crítica a Hegel já se encontra em Marx, a teoria lukacsiana retoma esta crítica para dar vasilha a “nova ontologia”, ou seja, a reafirmação das categorias materialistas fundamentais na filosofia marxiana é retomada por Lukács a fim de constituir seus pressupostos ontológicos materiais. Essa constituição passa necessariamente pelos desenvolvimentos dos entes inorgânico, orgânico e social. Esse desenvolvimento já está em germe na filosofia de Marx, assim como a crítica a filosofia hegeliana encabeçada por Marx, carrega a superação e elevação das categorias desenvolvidas por Hegel, mais precisamente podemos argumentar que os fundamentos da ontologia lukacsiana quanto aos saltos ontológicos dos entes acima descritos já estão expressamente desenvolvidos por Marx. Um dos pontos

centrais da superação marxiana da filosofia hegeliana encontra-se na seguinte passagem descrita por Enderle:

[...] se por um lado a realidade, a “empíria ordinária”, é explicada “não como ela mesma, mas como uma outra realidade”, por outro a Ideia real subjetivada “tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empíria ordinária, comum”. Ou seja, a inversão operada por Hegel não altera em nada a matéria, a realidade empírica, mas apenas sua “significação”, seu “modo de expressão” (MARX, 2010, p.30 apud ENDERLE, 2010, p.25).

Tal inversão descrita acima está no eixo central, ao qual, Lukács discorre sobre Hegel, a imanência do ser em si independe do significante dado a ele, ou seja, o modo de expressão empregado a realidade concreta não altera uma vírgula sua concreticidade, a realidade empírica social, com ênfase no social para a teoria lukacsiana tem entre seus modos operantes uma unidade contraditória, onde distingue-se da consciência, porém opera sobre esta, pois “o ser social... em-si tem uma existência independente da consciência individual do homem singular, possuindo um alto grau de dinamismo autonomamente determinado e determinante em face dessa consciência” (LUKÁCS, 2012, p. 201). Tal identidade contraditória para Hegel acarreta uma determinação lógica entre as ações individuais e as ações sociais, pois esse movimento encontra em Hegel a categoria do por teleológico, sobre esse movimento pode-se dizer que:

La concreción dialéctica de la actividad humana que se expresa en la teleología hegeliana del trabajo muestra al mismo tiempo aquellas mediaciones que unen la práctica humana con la idea del progreso social. En toda vieja concepción de la teleología se produce necesariamente una falta jerarquización de fin y medios. El carácter metafísico del planteamiento crea una rígida contraposición entre fin y medio, y como el fin tiene necesariamente un carácter “ideal”, puesto que es necesariamente la representación de alguna consciencia, toda filosofía idealista le coloca en términos absolutos por encima de los medios. (LUKÁCS, 1970, p. 344)⁹.

Portanto, a relação do *por do meio* com o *por do fim* através da categoria do trabalho, já em Hegel tem expressão da identidade do sujeito com o objeto, porém essa finalidade se dá de forma unívoca na teoria hegeliana, onde todo ato consciente (ex: trabalho) de forma apriorística em sua própria legalidade intrínseca tem em sua imanência a forma final de seu processo contraditório. Hegel não considera a causalidade no por consciente social, onde a consequência lógica de

2 A concretização dialética da atividade humana expressa na teleologia hegeliana do trabalho mostra ao mesmo tempo as mediações que unem a prática humana com a ideia de progresso social. Em toda velha concepção de teleologia, há necessariamente uma falta de hierarquia de fins e meios. A natureza metafísica da abordagem cria uma oposição rígida entre o fim e os meios e, como o fim necessariamente tem um caráter “ideal”, uma vez que é necessariamente a representação de alguma consciência, toda filosofia idealista coloca em termos absolutos acima dos meios. (tradução nossa)

seu processo contraditório possui uma relação ontológica pré-determinadas em seu sujeito-objeto idêntico, “ou seja: se as determinações de reflexão definem uma dimensão concreta no interior de um complexo do ser – pense-se, por exemplo, na relação “forma-conteúdo” –, então a sua suprassunção pode ser apenas gnosiológica” (LUKÁCS, 2012, p 279). A construção da “verdadeira ontologia” procura o desenvolvimento e as transformações concretas, onde essa transformação só se dará, nas palavras do próprio Lukács, através “da respectiva constituição concreta das determinações de reflexão concretas” (LUKÁCS, 2012, p. 280).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise correta do movimento do objeto na realidade, sua gênese, suas conexões e seus desdobramentos é um ponto extremamente importante na obra de Marx. Nesse quesito, Marx foi enfático quando asseverou que o “sujeito – a sociedade burguesa moderna, nesse caso – se encontra determinado na mentalidade tanto quanto na realidade” e que “as categorias, portanto, exprimem formas de vida, determinações da existência” (MARX, 2008, p. 267). Dessa maneira Marx nos deixa o princípio metodológico do qual Lukács vai se apropriar, ou seja, das condições materiais de existências dos homens, do modo de produção da vida material que condiciona o desenvolvimento da vida social, política, econômica, intelectual, ética e etc. Assim “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX & ENGELS, 2008, p.49).

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção e a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos) (MARX e ENGELS, 2007, p. 42).

Acreditamos que a contribuição do artigo está intimamente relacionada à sistematização do conhecimento acerca de um período extremamente controverso tanto historicamente como na vida do no nosso autor. Para tanto nosso artigo visa não ser um ponto final sobre o debate, mas trazer novas contribuições de maneira crítica ao tema. Pois a obra de Lukács, ainda em nossos dias, é fonte de intensos debates acerca de sua base filosófica da juventude, bem como sua posterior ruptura com o pensamento juvenil até sua obra de maior fôlego, *Para uma ontologia do ser social*.

Dessa forma nosso artigo são apenas aproximações acerca desse debate sobre a base filosófica do “jovem Lukács” e sua ruptura dialética após os anos 1930. Tentamos delinear a trajetória do método dialético e a constituição do materialismo de Lukács, bem como ele desenvolve sua apreensão sobre o ser social nas suas duas grandes obras: *História e consciência de classe* e *Para uma ontologia do ser social*. A crítica que Lukács oferece contra as concepções de Hegel, Nicolai Hartmann, e os neopositivistas são de suma importância para entender o método materialista dialético herdado de Marx.

Assim ao nosso ver, Lukács foi responsável pela renovação do marxismo, e de recolocar na ordem do dia a necessidade de se estabelecer a teoria marxiana em bases filosóficas, para a efetivação de uma ruptura revolucionária, levando a máxima deixada por Lenin, não há prática revolucionária sem uma teoria revolucionária. Assim Lukács restabelece a importância da relação entre teoria-prática, sujeito-objeto, totalidade-mediação e da organização da subjetividade no processo revolucionário.

REFERÊNCIAS

- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. São Paulo: Editora Zahar, 2013.
- FREDERICO, Celso. **Lukács um clássico do século XX**. São Paulo: Moderna, 1997.
- KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.
- LESSA, Sergio. **Mundo dos homens: Trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- _____. **Para compreender a ontologia de Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LESSA, Sergio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. **Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LÖWY, Michael. El Romanticismo revolucionario de Bloch y Lukács. **Revista del Departamento de Letras Exlibris**, nº3 p.3-17, 2015.
- _____. **A evolução política de Lukács: 1909-1929**. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. Dialética revolucionária versus “reboquismo”: a resposta de Lukács à crítica a *História e consciência de classe* In: LUKÁCS, György. **Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 13-23
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Prefácio 1967 In: LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.1-51

_____. **Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **A teoria do romance**. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Barcelona-México: Adiciones Grijalbo S.A, 1970.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Meu caminho para Marx.. **Revista Nova Escrita/Ensaio especial – Marx Hoje**, ano V, nº 11/12, 1983.

MAAR, Leo Wolfgang. A reificação como realidade social: práxis, trabalho e crítica imanente em hcc In: ANTUNES, Ricardo; RiGO, Walquiria L. **Lukács: Um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996. p. 34-53.

_____. Lukács, Adorno e o problema da formação. **Revista Lua Nova**, nº24, 1992. p. 171-200

MARX, Karl. **O Capital: O Processo de Produção do Capital (Volume I Tomo I)**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAZZEO, Antonio C. Resenha Chvostismus und Dialektik (Reboquismo e dialética). **Revista novos rumos**, nº3, p. 147-150, 2011.

MÉSZÁROS, Istvan. **O conceito de dialética em Lukács**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Para além do Capital: Rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MUSSE, Ricardo. A dialética como discurso do método. **Tempo social, Revista de sociologia da USP**, nº 1, v 17, p. 367-389, 2005.

NETTO, José. P. **Georg Lukács: o guerreiro sem repouso**. Sao Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

_____. Apresentação In: KORSCH, Karl. **Marxismo e Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. p. 7-22

_____. Apresentação In: MÉSZÁROS, Istvan. **O conceito de dialética em Lukács**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 11-24

OLDRINI, Guido. Lukács e os dilemas da dialética marxista. In: **Revista Crítica Marxista**. n.26, p. 50-64, 2008.

RAMALHO, Eric Renan. **A dialética das coisas: método e reificação em História e Consciência de Classe**. 2017, 230f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SOCHOR, Lubomír. Lukács e Korsh: a discussão filosófica dos anos 20 In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo v.9**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TERTULIAN, Nicolas. As metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács. **Revista Crítica Marxista**, n.13, pp.29-44, 2001.

_____. **Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

VEDDA, Miguel. Estudio preliminar: Entre la metafísica y la historia. Sobre la trayectoria intelectual del joven Lukács In LUKÁCS, György. **Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud**. Buenos Aires: Gorla, 2015. p. 5-88.