

*A metateoria da filosofia: a formulação de Lukács**

Andrew Feenberg**

Resumo:

Tratar-se-á da crítica metateórica lukacsiana à filosofia tal qual apresentada em *História e Consciência de Classe*. Com base nessa grandiosa obra, e tematizando a possibilidade de superação das antinomias do pensamento burguês, procurar-se-á abordar os meandros da relação sujeito-objeto, propiciando o rigor necessário ao tratamento a ser dispensado à filosofia e à crítica à sociedade capitalista.

Palavras-chave:

Lukács; sujeito-objeto; metateoria da filosofia.

The metatheory of philosophy: Lukács formulation

Abstract:

This article intends to analyze Lukács' meta-theoretical critic of philosophy as it is presented in *History and Class Consciousness*. Based on this this major work, and dealing with the possibility of transcendence of subject-object antinomy, we will analyze the relation between the critic of philosophy and the critic of capitalist society.

Key words:

Lukács; subject-object; meta-theory of philosophy.

* [N.T.: Publicado originalmente como quarto capítulo do livro *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory* (1981)]. Tradução de Vitor Bartoletti Sartori.

** Canada Research Chair in Philosophy of Technology, na Escola de Comunicação da Simon Fraser University.

A herança da filosofia clássica alemã

Para Lukács, a filosofia tradicional é, em essência, uma teoria da cultura que não se reconhece como tal. A filosofia é uma reflexão sobre estruturas culturais interpretadas equivocadamente como princípios eternos e desconectados da contingência da história e da vida social. Ainda assim, apesar de a cultura ser sistematicamente constituída desse modo viciado, a filosofia continua importante na medida em que tematiza as pressuposições culturais e as expõe à discussão e à crítica. A filosofia tem uma contribuição única ao lidar com uma teoria social que pretende compreender seu próprio lugar no processo de transformação cultural do qual faz parte. Isso explica por que o cerne da mais importante obra de Lukács é dedicado a uma ampla análise da história da filosofia.

Lukács, é claro, tinha um importante predecessor no estudo marxista da história da filosofia. No prefácio a *História e Consciência de Classe*, ele diz que “é importante, do ponto de vista *prático*, retornar, a esse respeito, às tradições de interpretação de Marx dadas por Engels (que considerava ‘o movimento operário alemão’ o ‘herdeiro da filosofia clássica alemã’)” (LUKÁCS, 2003, p. 57). No entanto, este apontamento pode ser enganoso na medida em que poderia levar o leitor a procurar em Lukács um tratamento da filosofia clássica alemã similar ao de Engels e de seus ortodoxos seguidores marxistas. De fato, existem algumas importantes semelhanças, retornando Lukács, no entanto, menos à interpretação específica que Engels tem da herança que à questão mais geral colocada por ele acerca da relação do marxismo com seus antepassados filosóficos.

Engels foi o primeiro a analisar a ampla gama de ideias que vai do Iluminismo francês e passa por Hegel e Feuerbach como uma espécie de prolegômenos ao marxismo. Para Engels, o movimento da classe trabalhadora alemã era o herdeiro desta grande tradição intelectual, dando-lhe continuidade em um novo molde. Entretanto, este novo molde, como compreendido por Engels, teve pouca semelhança com a herança que supostamente assumiria. Engels apresentou o marxismo como uma ciência, comparável a outras ciências, tomando a filosofia marxista como uma nova filosofia naturalista (*natural Science*), sintetizando todas as ciências em uma visão de mundo materialista. Os traços remanescentes da filosofia clássica alemã encontravam-se em uma dialética revisada, que supostamente daria continuidade à teoria hegeliana acerca da processualidade do real. Ocorre, entretanto, que nem esta visão de mundo materialista nem esta dialética podem dar conta da herança que Engels reivindica para elas.

De fato, para Engels, aquilo a se herdar da burguesia não é tanto a filosofia, mas a ciência. As preocupações ontológicas e epistemológicas da filosofia clássica alemã são somente tangenciadas. A filosofia burguesa desempenhou uma função importante ao desenvolver a dialética, estimulando o crescimento das ciências naturais e das teorias econômica e histórica, combatendo, assim, a religião com base no materialismo. Mas, se o marxismo pode aceitar esta herança, isso se dá somente substituindo em toda parte novos modos de pensar científicos pela velha especulação. Nesse processo, a razão deixa de ser problemática – e, portanto, filosófica; ela recupera a certeza de si (*self-certainty*) característica da ciência do início da modernidade, distinguindo a si mesma da filosofia como a ciência distinguia de si a abordagem de Aristóteles.

A teoria acrítica, ou pré-crítica, da verdade postulada por Engels como base nessa herança é particularmente evidente nas passagens em que ele discute a legitimidade das reivindicações proletárias. Para Engels, a essência dessa herança é a ciência, as ciências criadas pela burguesia, porque somente a ciência é *universal*, livre das amarras classistas das quais, no entanto, depende seu surgimento. Por si, o proletariado *precisa* da verdade na sociedade burguesa, e isso, por si só, portanto, pode levar à universalidade e à honestidade necessárias para levar a cabo a busca da verdade científica no período de decadência da sociedade burguesa. Até mesmo nas ciências naturais a burguesia decadente não pode aceitar as verdades que descobre, porque a todo tempo as novas ideias minam as fundações da ideologia burguesa, subvertendo a visão de mundo estática e as conversões religiosas *post festum* de uma classe ameaçada pelas repercussões de suas próprias tradições racionalistas. Assim, aquilo que seria incumbência da razão desenvolve-se no proletariado, o qual está preparado para aceitar a tarefa de modo devido, levando-a adiante.

Como Engels e a corrente dominante da tradição marxista, Lukács vê mais em jogo no movimento socialista que a mudança nas relações de propriedade; essa luta decidirá também os rumos da razão mesma. No entanto, para Lukács, é ultrapassado o otimismo do Iluminismo e da corrente dominante do marxismo, ultrapassada é a confiança (*self-confidence*) de Engels, que ainda podia dizer sobre a pequena burguesia: “deixe-os permanecer em seus lotes com o antissemitismo até que eles se convençam de que por lá também não serão ajudados” (ENGELS, 1969, p. 648)** . Ambos, racionalismo e irracionalismo da sociedade burguesa, aparecem agora para Lukács como infinitamente mais problemáticos do que pareciam ser aos primeiros marxistas. Pela primeira vez, surge com o marxismo um questionamento do próprio esclarecimento, e não somente de seus limites e os abusos na sociedade burguesa. Neste sentido, a crítica lukacsiana à racionalidade reificada prenuncia o trabalho realizado posteriormente

** [N.T.: Há tradução desse texto para o português disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1894/11/22.htm>>.]

por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Como eles, Lukács enxerga no irracionalismo moderno não simplesmente uma regressão frente ao grau de racionalidade já alcançado, mas um correlato do último. Em sua própria terminologia, o irracionalismo é descrito como uma reação contra a reificação dentro do horizonte da própria reificação (cf. LUKÁCS, 2003, pp. 240; 272-3)². Em todo caso, a herança da filosofia clássica alemã aparece agora sob um prisma muito distinto daquele de Engels: não tanto como salvação dos escombros da cientificidade do Iluminismo frente ao crescente obscurantismo da burguesia, mas como uma grandiosa tentativa de fundar a validar a própria racionalidade, uma tentativa que necessariamente falharia sob o solo da sociedade burguesa, mas que ainda poderia obter sucesso sob bases proletárias.

Para Lukács, o pensamento burguês atinge seu cume com a filosofia clássica alemã, mas, ao mesmo tempo, suas contradições manifestam-se lá com maior clareza e rigor que em qualquer outro local. Essas contradições são resumidas por Lukács como “antinomias do pensamento burguês”: a separação entre sujeito e objeto, liberdade e necessidade, valor e fato, forma e conteúdo, que a filosofia tenta superar (*overcome*)^{***} no que Lukács chama de “totalidade”. Para Lukács, assim como para Hegel, “o único interesse da razão é o de ir além desses contrários ossificados”⁴ (LUKÁCS, 2003, p. 295). A resolução das antinomias é a exigência fundamental dessa filosofia, ideia em que ela pretende fundar seu conceito de razão. Mas, argumenta Lukács, apesar dos grandes esforços intelectuais, as antinomias mostram-se intactas na reflexão filosófica burguesa. A filosofia de Kant é, para Lukács, a mais alta e pura expressão das antinomias do pensamento reificado, sendo a grandeza de Hegel ter desenvolvido a metodologia dialética pela qual o kantismo poderia ser submetido a uma crítica rigorosa, podendo-se ir além. O marxismo, então, aparece dando acabamento à crítica hegeliana a Kant, um acabamento que requer uma mudança de orientação radical, mas que, em essência, prolonga a dialética hegeliana. A contribuição do próprio Lukács consiste em ter se apropriado de modo marxista da crítica dialética de Hegel a Kant e ao pensamento reificado.

Com este ponto de partida, a filosofia clássica alemã toma uma importância inédita para o marxismo. Ela não pertence à pré-história do marxismo, antes põe pela primeira vez, mesmo que de forma relativamente inconsciente, problemas que o marxismo pretende resolver. Lukács, portanto, reexamina o desenvolvimento da filosofia, de Kant a Hegel, para entender as primeiras formulações dos problemas aos quais o marxismo se volta, bem como as condições gerais de suas soluções. O estudo da filosofia clássica alemã é o estudo dos confins do pensamento burguês, aproximando-se do ponto em que sua superação (*transcendence*) no marxismo finalmente mostraria o modo de resolução das próprias antinomias do pensamento burguês. Para Lukács, a teoria que trata das últimas é o *summum* das exigências metodológicas fundamentais de um novo conceito de razão: a unificação dialética de sujeito e objeto, liberdade e necessidade, valor e fato, forma e conteúdo. Esse já era o objetivo com o qual a filosofia clássica alemã toma fôlego, e Lukács o aceita como válido, rejeitando somente o método com o qual esta filosofia esperava lidar com ele.

O fracasso da filosofia clássica alemã, portanto, demonstra que a razão requer, em suas bases puramente *metodológicas*, dar um passo além da sociedade burguesa, indo além da especulação filosófica, adentrando a prática revolucionária. Isso permite à filosofia clássica alemã, diz Lukács,

pensar exaustivamente nos problemas mais significativos do desenvolvimento da sociedade burguesa no plano filosófico (...) permite-lhe ainda impelir – em pensamento – ao seu ponto mais agudo o conjunto de paradoxos de sua situação e, dessa maneira, perceber, pelo menos como um problema, o ponto em que a superação dessa etapa histórica do desenvolvimento da humanidade se revela necessária

2 Foi Nietzsche que primeiramente tentou uma crítica geral à racionalidade como a expressão da vontade de potência, identificando a generalidade conceitual e a hierarquia com os correlatos projetos sociais de controle e dominação. A Escola de Frankfurt dá continuidade a alguns aspectos desta crítica, enriquecendo-a e complementando-a nos termos da crítica lukácsiana à reificação.

*** [N.T.: No texto, são comuns referências a dois termos similares no vocabulário filosófico marxista de língua inglesa: *overcome* e *transcend*. Aqui, optamos por traduzir indistintamente ambos os conceitos, e seus derivados, por “superar” (e por suas derivações). Fizemos essa opção na medida em que estes termos referem-se a dimensões presentes na palavra alemã *aufheben*, dimensões as quais podem, de modo satisfatório, ser albergadas na tradução que aqui acolhemos. Outra possibilidade seria traduzir *overcome* por “super”, trazendo o neologismo “suprassumir” (utilizado em algumas traduções do termo alemão) para o conceito *transced*. Uma vez Feenberg não tendo se utilizado de quaisquer neologismos e imbuídos da convicção de que tal tradução pode conter elementos problemáticos, justificamos nossa escolha e deixamos o original em inglês entre parênteses, para que seja possível diferenciar os dois usos dos termos pelo autor.]

4 A passagem é de *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*. “A antítese (...) que costumava ser expressa em termos de espírito e matéria, corpo e alma, fé e razão, liberdade e necessidade etc., e que era também proeminente em uma esfera mais restrita e voltada aos interesses humanos por si, transformaram-se, na medida em que a cultura avançava, no contraste entre a razão e os sentidos, inteligência e natureza e, em sua forma mais geral, entre a subjetividade absoluta e a objetividade absoluta. Ir além dessas antíteses ossificadas é a preocupação mais própria à razão. As preocupações que dizem respeito à última não implicam a hostilidade aos opostos e às restrições em geral; o necessário curso da evolução é um fato da vida que avança por opostos: e a totalidade da vida, e sua maior intensidade, é somente possível como uma nova síntese que parte da mais absoluta separação.”

quanto ao método (LUKÁCS, 2003, p. 259).

Portanto, a fundamentação de um conceito universal de razão é impossível sem esse progresso *histórico*. O progresso histórico como tal torna-se, pois, uma demanda da razão.

O marxismo de Lukács, portanto, recusa-se tanto a uma solução especulativa das antinomias da filosofia quanto a ignorar as últimas com uma ingênua confiança (*self-certainty*) na ciência. Para Lukács, a única solução possível é a superação (*transcendence*) prática da oposição entre termos antinômicos no nível em que emergem. O procedimento da metateoria de Lukács sobre a filosofia clássica alemã consiste em grande parte em identificar esse nível como social, demonstrando os reiterados traços de sua origem social nos conceitos mais abstratos da filosofia. Essa é a base teórica para o que Lukács chama de unidade entre teoria e prática.

A reificada relação teoria-prática

O modo como Lukács aborda o estudo da filosofia é profundamente desconcertante, requerendo de nós não só que acreditemos que as abstrações filosóficas têm raízes na vida social, mas – algo ainda mais estranho – que acreditemos que os problemas que emergem dessas abstrações têm solução na vida social. Esta abordagem implica uma questão incomum a ser colocada sobre a filosofia, a saber, o porquê de ela *ser* filosofia em primeiro lugar.

Essa pergunta não faz sentido algum nos termos da teoria marxista tradicional sobre a ideologia. Essa teoria opõe-se a um abstracionismo apologético, partindo dos problemas da vida social e chegando à filosofia, de modo oposto, com um assalto direto aos mesmos problemas, buscando resolvê-los praticamente. Claramente, tal posição filisteia leva simplesmente à rejeição da filosofia, voltando-se aos assuntos mais sérios, aqueles das questões práticas. No entanto, o ponto que Lukács pretende deixar claro é que esse tipo de problemas sociais, que se tornam a base da reflexão filosófica, simplesmente não pode ser resolvido com tal praticidade irrefletida. Eles emergem, antes, no momento em que estas práticas invariavelmente malogram, ou, de modo ainda mais crítico, nos momentos em que seu próprio sucesso leva a questões com que elas não sabem lidar praticamente. Para Lukács, portanto, não é qualquer prática que pode resolver os problemas filosóficos, mas somente uma prática peculiar e especial, cuja natureza especificaremos depois.

A dialética entre teoria e prática pode ser abordada de outra perspectiva. A maioria dos marxistas considera a prática uma implementação mais ou menos consciente da teoria (da ideologia burguesa ou proletária, por exemplo), mas as intenções de Lukács seriam mais adequadamente expostas na inversão dos termos dessa equação, considerando a teoria um tipo específico de prática “levada à consciência” e lá conceituada. Então, alguém pode perguntar o que há na prática prevalente na sociedade burguesa que gera os problemas com os quais a filosofia se preocupa. Essa questão poderia ser reformulada de modo mais preciso como se segue: qual o limite interno da prática na sociedade burguesa, limite este que impede que ela possa resolver praticamente os tipos de problemas que aparecem à filosofia como antinomias? O que há nessa prática que faz dela mesma a fonte dos problemas os quais ela não pode sequer começar a resolver, e que, de fato, faz parecer não se tratar de problemas práticos, mas de problemas filosóficos? Já a própria forma como esses problemas são colocados indica razões específicas, razões pelas quais a filosofia deveria emergir de um processo de abstração da vida social, levando a um patamar ainda mais distante de seu próprio substrato material. Seguindo a moda atual, poder-se-ia também começar a questionar por que, ao invés de recomendar um retorno imediato à prática, Lukács procede com uma metateoria que critica a filosofia vigente e que submete a prática cotidiana a uma análise crítica.

Formulando abstratamente, o limite da prática cotidiana com o qual Lukács está preocupado é a reificação. O capítulo precedente discutiu as ramificações deste conceito com detalhe. Aqui, deter-me-ei na exposição dos aspectos deste conceito que são mais relevantes para a crítica metateórica de Lukács à filosofia. Trata-se das origens sociais da reificada relação entre teoria e prática, bem como de suas consequências para o que Lukács chama de “pensamento reificado”, a saber, o pensamento que aceita a reificação como horizonte, como limite intrínseco da prática em geral.

De acordo com Lukács, é a transformação capitalista do processo de trabalho que é a base de todas as formas de reificação. A reificação do trabalho é, portanto, origem e modelo de todas as formas de reificação que permeiam a sociedade. “O destino do operário torna-se o destino geral de toda a sociedade.” (LUKÁCS, 2003, pp. 206-7) Na prática, o capitalismo impõe este destino particular mesmo a segmentos mais amplos da população, na medida em que em toda parte separa os trabalhadores dos meios de produção, organizando-os nas fábricas. Ideologicamente, a classe capitalista mesma justifica seu direito a possuir esses meios de produção clamando que são fruto de seu trabalho ou do de seus ancestrais. O trabalho, portanto, tem novas funções ideológica e social na sociedade capitalista, diferentemente daquelas que possuía em tempos passados. Não é mais uma preocupação

específica de um estrato particular, tal qual nas sociedades feudal e escravista. O trabalho não é mais visto como degradante, como uma atividade subumana, mas como a fonte de toda a utilidade produzida socialmente, como uma ocupação eminentemente humana. Esta não é uma mudança meramente ideológica; traços-chave da reificação experimentada pelos trabalhadores afetam também as classes mais altas. “Os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma redefinida, espiritualizada, mas, outro lado, intensificada.” (LUKÁCS, 2003, p. 222)

Lukács procura o “*Seinsgrund*” do pensamento reificado, mesmo no caso de suas manifestações filosóficas mais elevadas, na estrutura capitalista do processo produtivo (LUKÁCS, 2003, p. 240). Sob o capitalismo, o sistema produtivo se apresenta ao trabalhador como um mundo-objeto (*object world*) fechado e independente, que impõe seu próprio ritmo e ordem na atividade laboral dos homens e mulheres. Quanto mais avançada é a mecanização, tanto mais o uso de sua força de trabalho se torna o simples controle da atividade produtiva autônoma das próprias máquinas. Aqui o trabalho tende a se tornar “a atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado” (LUKÁCS, 2003, p. 204).

É característico da reificação que essa aparência de autonomia e regulação objetiva (*objective lawfulness*) obscureça o fato de as máquinas mesmas serem um produto do trabalho humano, de sua essência não ser encontrada simplesmente na essência dessa operação, mas também na atividade humana que, primeiramente, criou-a e lhe deu tal estrutura. Resumindo, obscurecido por trás da racionalidade sincrônica de um dado sistema produtivo está o desenvolvimento diacrônico da própria espécie humana, de seu conhecimento e de seus poderes, e das relações classistas da sociedade que os criou.

Em outro nível, o capitalista também confronta uma realidade reificada em sua atividade econômica da mesma maneira. Sua propalada “criatividade” empreendedora, diz Lukács, consiste inteiramente em calcular tão exatamente quanto possível o que irá ocorrer a despeito de sua intervenção. O capitalista, então, tenta posicionar-se a respeito de um desenvolvimento predeterminado, com base no qual ele pode lucrar. Tal qual o trabalhador confrontado com a atividade autonomizada da máquina, o capitalista confronta-se com a atividade autonomizada do mercado.

A atividade do sujeito individual na sociedade capitalista não consiste, portanto, na transformação da realidade, no sentido ontológico atribuído ao termo por Lukács, mas, antes, na adequação (*conformity*) a esta sociedade, especialmente a suas leis, buscando obter (*realize*) os potenciais benefícios para o indivíduo. A intervenção do indivíduo se exaure na aceitação de uma dada orientação a respeito da realidade. Ali onde essa atividade guiada reflete leis sociais, enormes regularidades comportamentais aparecerão e poderão ter efeitos significativos no mundo real. Mas os sujeitos não assumem este efeito como sua finalidade comum, antes, relacionam-se com ela ainda como o pressuposto de um cálculo individual em que se arrolam perdas e ganhos. Portanto, “a atitude do sujeito torna-se – no sentido filosófico – puramente contemplativa” (LUKÁCS, 2003, p. 275)⁵.

O pensamento reificado é o pensamento que emerge dessa confrontação do indivíduo com a realidade social. Isso não se restringe à burguesia, afetando todas as classes na sociedade burguesa, incluindo o proletariado. No entanto, o que não surpreende, isso se adequa particularmente às condições de vida da burguesia, que são, em essência, individualistas. A solidariedade entre os membros da classe tem uma função muito limitada (e primordialmente defensiva), sendo a forma dessa interação geralmente aquela da competição e do conflito, e não a da cooperação e da luta comum. Portanto, o que a classe produz em comum, como classe, é geralmente conseguido inconscientemente, por mecanismos que operam pelas costas dos indivíduos. Cada capitalista está ciente da atividade da classe somente “como um processo que lhe é exterior, submetido a leis a que ela só pode experimentar de modo passivo” (LUKÁCS, 2003, p. 163).

O indivíduo burguês vê a si mesmo como um agente ativo, um sujeito da história, enquanto a atividade de sua classe se lhe apresenta de forma reificada, como um objeto. Do ponto de vista burguês, a atividade não pode ser assegurada (*predicated*) pela consciência individual e somente as consciências individuais podem aparecer como sujeito. No entanto, argumenta Lukács, a atividade individual na sociedade capitalista consiste primariamente em se ajustar ao rumo necessário dos eventos, obtendo o maior lucro da situação. A atividade consciente do indivíduo burguês, pois, não traz nenhuma contribuição essencial ao curso dos eventos, exaurindo-se em um cálculo mais ou menos bem-sucedido do que acontecerá em cada caso. Neste sentido, a atividade do indivíduo burguês é, efetivamente, passividade, é realmente um aspecto objetivo do processo social e não um aspecto subjetivo, criativo.

O nível em que a verdadeira atividade da burguesia é encontrada é precisamente o da classe como um todo, em que o indivíduo é consciente somente como uma força puramente objetiva. Esse nível de sua verdadeira

5 As implicações dessa concepção lukacsiana de contemplação para o desenvolvimento da teoria sobre a autoridade elaborada pela Escola de Frankfurt será discutida no próximo capítulo.

atividade é inconsciente porque é resultado da interação mútua de milhares de decisões dos membros da classe e das consequências imprevistas destas decisões. É isso que o burguês individual experimenta como leis objetivas da economia que, como a natureza em Bacon, devem ser obedecidas para poder ser controladas.

Essas considerações sociológicas formam o essencial do pano de fundo para uma discussão sobre o procedimento metateórico de Lukács na crítica à filosofia. A antinomia entre valor e fato pode servir aqui como um problema filosófico exemplar que emerge da relação teoria-prática reificada, e que pode ser útil ao ilustrar, de modo geral, a maneira como Lukács procede.

Do ponto de vista da reificada relação teoria-prática, o indivíduo está condenado a aceitar a realidade social existente de fato, sendo livre somente para tomar uma ou outra atitude inerente, interna, a ela. A objetividade reificada da realidade social toma a forma de um determinismo impiedoso, indiferente às necessidades e aos valores do indivíduo, aparecendo, agora, este último como puramente subjetivo, introspectivo, sem base em qualquer “realidade”. O valor opõe-se ao fato, a liberdade à necessidade. Essa correspondência entre liberdade interna e necessidade externa, entre o valor subjetivo e a realidade objetiva, é a consequência teórica imediata de uma prática que recusa toda solidariedade, todo *Aufhebung* consciente das consequências não intencionais da ação individual.

A luta do indivíduo com a realidade reificada pode se colocar de dois modos complementares.

A consciência reificada deve permanecer prisioneira, na mesma medida e igualmente sem esperanças, nos dois extremos do empirismo grosseiro e do utopismo abstrato. Deste modo, ou a consciência se torna um espectador inteiramente passivo do movimento das coisas conforme a lei, no qual não pode intervir sob nenhuma circunstância, ou se considera um poder capaz de dominar a bel-prazer – subjetivamente – o movimento das coisas, em si destituído de sentido. (LUKÁCS, 2003, p. 185)⁶

Esses dois opostos antinômicos reaparecem em todo lugar na teoria reificada: na oposição entre uma psicologia da adaptação e uma ética do dever (*duty*), na oposição entre uma filosofia da história que dá ênfase ao caráter regrado (*lawful*) do curso dos eventos e aquela que enfatiza o papel dos grandes homens e ideias, na oposição a uma teoria voltada a leis que enfatizam causas ligadas ao meio circundante (*environmental causes*) e uma que se volta à responsabilidade pessoal, e assim por diante.

Para o indivíduo, o dilema é doloroso e inescapável. Ele ou ela talvez aceitem uma dada realidade como é, tentando alcançar uma posição pessoal vantajosa com isso. A liberdade, assim, está restrita ao movimentar-se nos moldes das leis necessárias da realidade existente. Nenhuma tentativa de alterar ou transformar esse mundo pode ser feita, tudo devendo passar-se dentro dele. Assim, tem-se a utopia, e uma luta sem esperanças contra o inevitável. Entrementes, o custo psíquico da capitulação realista diante da reificação também foi calculado por Stendhal nas críticas modernas ao conformismo, que são notáveis. A sociedade como um mercado que mina a autonomia da individualidade (*selfhood*): é isso que sugere Lukács ao final.

A outra face do dilema é a luta utópica para realizar valores superiores no mundo, contra toda a resistência e a força do último. O indivíduo pode recusar a realidade existente, opondo a esta exigências morais as quais lhe dariam um sentido. No entanto, Lukács argumenta, essa atitude divide o sujeito em dois, cindindo a sua substância entre as necessidades empíricas e os desejos que podem ser mais bem satisfeitos em conformidade com a realidade existente e, doutro lado, a autonomia do indivíduo (*selfhood*) que deriva da conformidade com a lei moral. Esta posição, desenvolvida por Kant em uma coerente filosofia ética, não é mais bem-sucedida que o “realismo” ao intentar a resolução da antinomia entre valor e fato. Em verdade, por incorporar a separação entre estas dimensões na vida interior do sujeito, ela intensifica a questão, levando-a a um nível trágico. Uma realidade inflexível, mecânica no desvelamento de seu curso autônomo, não responde às aspirações utópicas e aos clamores morais que estão ameaçados na cidadela interior do indivíduo em si mesmo (*self*). “A liberdade”, escreve Lukács, “não é capaz nem de quebrar a necessidade sensível do sistema do conhecimento, a ausência de alma das leis fatalistas da natureza, nem de emprestar-lhe um sentido.” (LUKÁCS, 2003, p. 281)

Seguindo a trilha da teoria da alienação, Lukács chega muito próximo ao jovem Marx. Ele mostra como, da estrutura da prática cotidiana da sociedade capitalista, “o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (LUKÁCS, 2003, p. 199). Este é o cerne da crítica marxista à alienação, é a demonstração de que a sociedade, mesmo em sua mais cabal asserção, continua “objeto, e não sujeito dos acontecimentos” (LUKÁCS, 2003, p. 284).

6 Desse dilema Lukács já tratou com considerável fôlego na *Teoria do Romance*, antes de tornar-se marxista. Essa obra juvenil, que contém a crítica de Lukács ao romantismo e ao idealismo ético, conclui-se com um capítulo sobre a “superação (*transcendence*) das formas de vida”. O estágio utópico-messiânico do pensamento de Lukács apoia-se, então, na ideia da criação de uma nova forma de comunidade épica, que passa pela dissolução de todas as convenções sociais e amarras, indo ao encontro dos tipos dostoiévskianos. A ideia posterior de unidade de teoria e prática desenvolvida por Lukács é uma tentativa de desmistificar esta concepção anterior, fornecendo mediações concretas pelas quais isso poderia se realizar. Para mais sobre o messianismo de Lukács, ver Löwy (1998).

Razão e dominação

Até aqui, a discussão acerca da metateoria lukacsiana da filosofia mostrou que as antinomias da razão prática podem ser derivadas da imediatez da vida prática mundana (*immediate lifeworld of practical activity*) em uma sociedade capitalista. Isto, talvez, não seja tão surpreendente, já que a razão prática está inevitavelmente próxima da prática corriqueira em suas problemáticas e em seus conceitos. Entretanto, é mais difícil demonstrar a possibilidade de se derivar o paralelo entre estas antinomias da razão pura, mais especificamente a antinomia entre sujeito e objeto, da prática mundana (*practical lifeworld*) mesma. A metateoria lukacsiana da razão pura é baseada na demonstração da intrínseca dependência entre a relação sujeito-objeto como concebida filosoficamente e a técnica capitalista de “conquista” da natureza. Esse modo particular de lidar com a antinomia entre sujeito e objeto liga a obra de Lukács, novamente, à Escola de Frankfurt, que várias vezes colocou em questão, senão negou, as conquistas do progresso técnico e a validade das ciências da natureza⁷. Ao mesmo tempo, implícita no modo como Lukács se aproxima da questão está a crítica notável e *avant la lettre* de outra tendência contemporânea do pensamento social, o estruturalismo, com sua ênfase privilegiada no momento de sincronia no sistema da vida social e com sua tentativa de derivar o desenvolvimento de padrões. Retornarei a alguns desses temas com mais detalhes no último capítulo; aqui, enfocarei os aspectos epistemológicos do que acredito serem as mais sugestivas inovações de Lukács na filosofia marxista.

Como, nos termos de Lukács, pode-se compreender a relação sujeito-objeto da filosofia burguesa que diz ser fundante da prática, e não fundamentada por ela? Em um argumento cheio de hesitações e obscuridades, Lukács sugere uma resposta a essa questão; eu irei reformulá-la como uma crítica metateórica ao conceito de sujeito-objeto da filosofia. Um estudo desse argumento mostrará também como Lukács deriva as antinomias da razão pura da estrutura da prática reificada. Este exemplo, portanto, continua a esclarecer em que sentido a abordagem de Lukács da “ideologia” está baseada mais em uma teoria da prática que em uma teoria do reflexo da base nas superestruturas.

De acordo com Lukács, o paradigma reificado do conhecimento está enraizado na prática do controle técnico que é central ao projeto burguês desde suas origens como classe. Mais precisamente, é a universalidade desse projeto que distingue o pensamento burguês das formas anteriores de pensamento. Nas sociedades pré-capitalistas, os seres humanos moldam a natureza com uma parcela ínfima de suas atividades, frequentemente enxergando seu poder sobre este pequeno enclave humanizado da realidade como uma intervenção divina. A racionalidade técnica esteve, portanto, sempre presa aos seus próprios limites por outro tipo de pensamento, por uma condição que refletia a fraqueza da espécie humana e sua limitada compreensão do mundo. Antes da emergência do capitalismo, os seres humanos nunca enxergaram seus destinos como uma total e integral dominação da natureza.

Na sociedade capitalista, as antigas impotência e constrição dão lugar, pela primeira vez, à ambição fáustica de superar (*overcome*) todo resíduo de natureza não controlada, humanizando-a e a submetendo ao desejo, projeto este que transforma totalmente o conceito de razão. Correspondendo à gradual realização dessa ambição, tem-se a crescente extensão da reificação que, levada ao limite, tornaria possível representar todo aspecto da existência por sua essência quantitativa e passível de controle.

É claro que essa tendência à reificação total existe, na prática, somente enquanto tendência. A teoria vem em auxílio desse projeto ainda não realizado de dominação total, demonstrando, em princípio, sua possibilidade. Esta demonstração, de início, toma a forma da construção de modelos formalmente racionais do universo, os quais revelam que ele está disponível para dominação. O capitalismo, portanto, foi acompanhado pelo desenvolvimento da filosofia racionalista e das ciências matemáticas, as quais apareciam como uma tentativa de validação de seu projeto. (É pungente a similaridade deste argumento com a discussão levada a cabo pelo último Heidegger acerca da técnica.) A consciência de classe burguesa exigia essa demonstração, fundamentando-se como uma visão de mundo coerente e universal, capaz de organizar a infinita e infundável exploração da natureza.

Na esfera teórica, a validação da sociedade burguesa requer a demonstração de que, em princípio, o universo inteiro é racional, reificado e controlável. O pensamento burguês acredita que compreendeu a realidade somente quando as dimensões humana e qualitativa do real foram reduzidas a relações formais e quantitativas entre coisas. O sujeito correlacionado dialeticamente com esse conceito de realidade é o agente individual da prática técnica, portanto, um sujeito contemplativo, nos termos explicados na seção anterior. Deste ponto de vista, o reconhecimento da inviolabilidade e do caráter impessoal das leis autônomas da realidade é a condição mesma da compreensão e da dominação da realidade pelo indivíduo. Em verdade, para o pensamento reificado, “somente a

⁷ Para uma visão sensata da posição da Escola de Frankfurt, cf. Leis (1972, caps. 7 e 8). O apêndice também resume e contribui para o debate em torno da posição de Marcuse sobre o caráter ideológico da tecnologia moderna.

realidade revestida de tais conceitos pode ser efetivamente dominada por nós” (LUKÁCS, 2003, p. 271).

É possível que haja outra base para o controle dos objetos: não a manipulação individual com base nas leis, mas uma decisão coletiva e consciente sobre as próprias leis? Esta pode mostrar-se uma possibilidade ao menos no que diz respeito às leis da sociedade. Tal possibilidade aparece cerrada de antemão pelo pensamento reificado, que entende a lei, em todas as esferas, como uma pré-condição, e não como o resultado da ação instrumental. Em suma, para esse pensamento, o reificado é o racional e, portanto, também o controlável. Consequentemente, o conceito de conhecimento é tornado estreito, incluindo somente tal racionalidade.

Mostrar que o mundo é racional, nesse sentido, é derivar sua *forma* da própria estrutura da razão reificada; o que existe como realidade no mundo exterior existe também como verdade no sujeito. Esse ponto pode ser ressaltado de outro modo. Para o pensamento reificado, “nossa” dominação da natureza, aquela da espécie humana em geral, só é possível enquanto a natureza conformar “nossa” razão. “Se formularmos assim a questão, a equivalência ingênua e dogmática (mesmo nos filósofos ‘mais críticos’) entre o conhecimento racional, formal e matemático e o conhecimento em geral, de um lado, e ‘nosso’ conhecimento, de outro, aparece como um sinal de toda a nossa época.” (LUKÁCS, 2003, p. 243) Aquilo produzido por “nós” é pensado como conhecimento racional e precisa encontrar sua validade universal e objetiva na realidade. Assim, a dedução do mundo a partir dos princípios de uma razão autônoma e livre pode se mostrar como correspondente à natureza das coisas. Portanto, a ambição do capitalismo de dominar e transformar a terra leva à exigência teórica da demonstração da identidade entre sujeito e objeto.

Lukács aponta que essa filosofia racionalista envolve uma curiosa inversão de perspectiva. No campo da prática, o sujeito permanece em uma relação contemplativa frente ao mundo. Somente nessa condição, a subjetividade pode dominar a realidade estando nos horizontes da reificação. Mas, teoricamente, o sujeito busca produzir o mundo de modo ativo no pensamento. É somente desse modo que a reificação pode aparecer como a essência da realidade. A contemplação prática e a atividade teórica dão o norte das antinomias basilares ao pensamento reificado.

Lukács resume o problema do seguinte modo.

A contradição que nesse caso vem à luz entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais modernos e racionalistas (...) a incompatibilidade desses sistemas “produzidos” por “nós” e sua necessidade fatalista, estranha ao homem e distanciada dele, são apenas a formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna. Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzida por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma). “Seu próprio movimento social”, diz Marx, “possui para eles a forma de um movimento de coisas que os controla em vez de ser controlado por eles”. (LUKÁCS, 2003, pp. 271-2)⁸

Na sociedade capitalista, assim, o modo não dominado e alienado da vida social toma forma na medida em que é ditada não mais como poderes irracionais e religiosos, mas como leis “científicas”. Em seu formato reificado, a própria razão se torna a expressão dessa alienação.

O pensamento reificado acredita ter encontrado a essência da realidade na racionalidade formal do sistema de determinações que o expõe à prática reificada. Tal qual o indivíduo confrontado com a máquina, o indivíduo confrontado com a realidade social reificada descobre a natureza do objeto na *estrutura* e não no processo de *produção* do último. Assim, nesses termos em que a realidade é compreendida, aparece aquilo que Lukács descreve como a antinomia da gênese lógica das “categorias”, o que aparece também na real (coletiva) produção do mundo social no curso da história. Esta é a maior contradição metodológica resultante da antinomia entre sujeito e objeto no pensamento reificado. De acordo com Lukács, as ciências sociais burguesas exemplificam essa contradição metodológica. Todas elas procuram entender seus objetos pelas estruturas lógicas destes, retirando-as do processo histórico do devir. A prioridade ilusória da “estrutura” sobre o “processo” (e sua inversão romântica) emerge de uma confusão nos níveis ontológicos que caracterizam o pensamento reificado: o sujeito individual confronta os produtos da atividade coletiva – de que inconscientemente toma parte, na medida em que eles são independentes do homem –, uma realidade objetiva. Assim, o nível “categorial” das formas culturais e os correspondentes conceitos analíticos parecem representar um nível mais básico do ser se comparados ao desenvolvimento histórico, um nível de leis eternas e princípios que é fundamental na história.

O que realmente ocorre, porém, desmente essa abordagem. De fato, se a história aparece como um campo

⁸ Uma vez mais, o parentesco com a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer deve aparecer claramente da análise entre a racionalidade formal e o controle tecnológico.

subordinado, isso se dá porque os indivíduos reificados não atuam na realidade social por meio de uma prática coletiva consciente, nem compreendem e dão significado (*signify*) a essa “realidade” como o objeto de sua prática. Como vimos na seção anterior, em princípio, o paradigma da reificação técnica da subjetividade e da objetividade pressupõe um sujeito individual. Quanto mais a prática coletiva em que o capitalismo efetivamente se baseia aparece de modo inconsciente, mais esta última aparece ao pensamento reificado como alicerçada *no lado do objeto*. O que os indivíduos não conseguem consciente e individualmente realizar não é sequer “realizado”, mas, antes, recebido por eles como um destino. É claro, os indivíduos se relacionam com os produtos dessa ação inconsciente, mas não como produtos humanos. Antes, tudo que eles percebem (*perceives*) da prática coletiva e no que estão engajados por vontade própria são os resultados e, por trás deles, suas *formas*, marcadas nos objetos de seu controle. Essas formas aparecem como uma lei impessoal e autônoma que preexiste e predetermina o comportamento social.

Lukács argumenta que essa forma não é a lei, mas o princípio da síntese prática da realidade por uma prática social inconsciente. Isso se dá enquanto o objeto estiver submetido a essa forma que adentra o circuito da dominação técnica capitalista. Portanto, a prioridade deveria se dirigir à história na explanação de leis sociais aparentes, e não vice-versa. O pensamento reificado se recusa a enxergar essa prática social como prática, como uma intervenção histórica criativa. Em vez disso, ele vê o processo histórico em que esses objetos são reificados e dominados como o desvelamento da essência preexistente destes. Para o pensamento reificado, essa essência é precisamente a dimensão do objeto pelo qual o controle do último pode ser conseguido. Portanto, ao se submeterem à racionalidade formal da reificação, os objetos se rendem e colocam o seu próprio mecanismo vital ao dispor do controle humano, revelando sua essência mesma como a potencialidade de manipulação, que sempre esteve adormecida consigo. O ponto de Lukács, novamente, é que esse modo de representar a relação sujeito-objeto inverte a real situação, ocultando a prática social inconsciente que “prepara” o objeto para a manipulação instrumental, tanto materialmente como por meio do trabalho de significação social, na qual se conforma a aparência de uma lei férrea.

De Kant a Hegel

A concepção de Lukács da sociedade reificada como uma “segunda natureza”, e das leis que são criadas pelos homens, mas que lhes aparecem como leis naturais objetivas, sugere um importante paralelo filosófico. Esta é, ao final, aproximadamente a conformação da doutrina kantiana, a qual proclama que a experiência é governada por leis impostas pelo sujeito e que, assim, necessariamente determinam o conhecimento do sujeito. Qual o significado desse paralelo?

Novamente, é preciso insistir que Lukács compreende a teoria como prática “que emerge na consciência”, e não como o mero reflexo de uma condição objetiva. Portanto, Lukács não postula a teoria de Kant como uma metáfora inconsciente e não desejada para realidades sobre as quais o filósofo alemão pouco se voltou. Antes, a teoria de Kant é um modo perfeitamente consciente e racional de compreender essas realidades, *em seus horizontes*, por assim dizer, nos moldes da reificação. Mais precisamente, isso significa que, mesmo quando Kant encontra a identidade de “nossos” conhecimento e objetividade no conceito de síntese transcendental, ele não está meramente *refletindo*, mas, antes, *explicando* as realidades sociais que Lukács também explica, fazendo-o com referência ao modo como a prática reificada aparece à teoria reificada. Foi Kant, em certo sentido, que primeiramente descobriu a reificação da realidade pela prática social discutida na seção anterior, mas isso se dá somente na medida em que esse processo pode ser construído especulativamente como uma prática individual imaginária.

Essa inabilidade da filosofia clássica alemã em ir além de uma teoria especulativa da reificação tem consequências complexas, as quais Lukács elucida no decorrer de sua crítica metateórica. Resumindo, onde a prática não “penetra” a realidade, afetando-a em sua essência, os limites desta prática deixarão suas marcas na teoria; a ideia de Kant da coisa-em-si é o exemplo mais claro de um *traço teórico* do domínio da objetividade a cuja transformação a prática reificada renunciou. No entanto, chegando a tal conceito como o de coisa-em-si, a filosofia indica com sucesso, ao menos negativamente, as precondições de uma prática não reificada e da teoria correspondente, na qual as antinomias do pensamento reificado não emergiriam. Esse é o núcleo de verdade a ser encontrado na filosofia, uma vez que a veste da construção especulativa foi despida pela revisão metateórica de seus conceitos.

Desse ponto de vista, a filosofia de Kant é um enorme avanço teórico se comparada ao racionalismo precedente, o qual simplesmente assume a racionalidade do universo, sem “atentar” para a função constitutiva do sujeito. A progressão de Kant a Marx pode ser entendida como a conformação gradual da intuição original de Kant de modos cada vez mais concretos e adequados, culminando, ao final, no reconhecimento da prática social que subjaz por trás das aparências reificadas. No centro de *História e Consciência de Classe* está uma discussão

extraordinária sobre o desenvolvimento da filosofia clássica alemã, vista, deste modo, como um passo na progressão intelectual que leva ao marxismo. No percurso dessa discussão, Lukács mostra que o marxismo é verdadeiramente um *Aufhebung* dessa tradição filosófica, emergindo de sua dinâmica interna e da base de seus resultados. Nesta seção, eu traçarei as linhas gerais da discussão de Lukács.

Considerada uma hipótese grandiosa no que diz respeito ao desenvolvimento de Kant a Hegel, e deste a Marx, a filosofia da práxis de Lukács é rica em ideias sugestivas, mas também em problemas e dificuldades. O estudo de Lucien Goldmann sobre Kant e o estudo posterior de Lukács sobre o jovem Hegel trouxeram evidências do caráter frutífero do modo de lidar com a questão que é traçado abaixo (cf. GOLDMANN, 1945; LUKÁCS, 1975). Aqui é impossível avaliar essas pesquisas no que diz respeito à história da filosofia, por mais que isso possa ser interessante. Tudo que podemos fazer é considerar o funcionamento interno da hipótese de Lukács.

Em suma, Lukács argumenta que a filosofia clássica alemã é permeada pelo conflito de dois princípios. De um lado, ela compreende a racionalidade como a base para a superação da contingência, da mera “facticidade” dada dos objetos. Este princípio pode ser formulado em termos da exigência de uma identidade entre sujeito e objeto como a condição para que se funde um racionalismo universal, livre das amarras de mistérios sobrenaturais e de realidades incognoscíveis. Em Kant, a unidade entre sujeito e objeto toma a forma da “produção” do objeto no pensamento por meio de sua derivação a partir das formas racionais. Por outro lado, a filosofia clássica alemã assume uma concepção formalista e reificada da razão, levando à contingência e à facticidade, resíduos do processo de abstração do conteúdo concreto pelo qual ela é constituída. Tal conceito formalista de razão nunca pode ser completamente unificado com os objetos a que corresponde. Assim, o paradigma cognoscente dessa filosofia entra em conflito com o próprio método de validação das exigências do conhecimento. Lukács considera o princípio da identidade entre sujeito e objeto necessário para qualquer racionalismo consistente, incluído o marxismo, mas considera o paradigma reificado do conhecimento algo atado especificamente à sociedade capitalista. O marxismo é bem-sucedido onde a filosofia clássica alemã fracassa precisamente ao se deparar com as demandas da identidade entre sujeito e objeto em termos diferentes, com o paradigma dialético de racionalidade.

O argumento extremamente complexo de Lukács para essa conclusão é apresentado como quasi-história, por trás da qual seria possível identificar um modelo estático que organiza essa apresentação. Esse modelo é o do próprio “sistema” kantiano, com sua divisão tríplice em críticas, das razões prática e pura e da faculdade do juízo. A história da filosofia clássica alemã, como apresentada por Lukács, é, de fato, a sucessiva tematização de cada um desses três aspectos da doutrina kantiana *qua* solução para as contradições descritas acima. Na medida em que as tentativas, uma após a outra, falham, a ênfase recai de um a outro elemento dessa estrutura, culminando, finalmente, na dialética hegeliana. Por todo o caminho, Lukács traz as conclusões implícitas estabelecidas por esse “experimento filosófico”, conclusões estas que, em um momento posterior, formam a base da solução marxista dos problemas ligados à fundação de um novo conceito de razão.

Lukács inicia sua discussão não somente com uma crítica a Kant, mas com uma apresentação crítica dos aspectos da filosofia deste que já antecipam a dialética. É, acima de tudo, o rigor extremado com o qual Kant confronta as demandas contraditórias ligadas à fundação de um conceito universal de razão e aos limites de sua própria concepção reificada de teoria que o levam ao limiar da dialética. Como apontado acima, o pensamento reificado encontra contradições incontornáveis entre sua ambição de produzir seus objetos no pensamento, ao deduzi-los de suas formas, e a impossibilidade de abranger o conteúdo dessas formas com uma concepção formalista de razão. Em vez de deixar de lado arbitrariamente esta contradição, tal qual, anteriormente, a metafísica romântica, Kant a conceitualiza (*conceptualizes*) na noção de “coisa em si”.

Esse conceito possui muitas funções no pensamento de Kant, sendo agrupadas elas por Lukács em dois grupos principais. De um lado, a coisa em si é o substrato material das formas racionais nas quais o objeto é compreendido. Doutro lado, ela é o fim último da filosofia, como deus, a alma etc., os quais “são apenas expressões mitológicas para o sujeito unitário, da totalidade dos objetos do conhecimento, pensado como acabado (e completamente conhecido)” (LUKÁCS, 2003, p. 248). Essas funções diferentes da coisa em si têm em comum o fato de que, em cada caso, representam o limite absoluto para o conhecimento humano (reificado), uma barreira além da qual o pensamento não poderia penetrar. A coisa em si, pois, bloqueia a consecução do conhecimento sistemático do universo como um todo em ambas as direções: na dedução do conteúdo do conhecimento de suas formas, e na unificação da totalidade das formas em um único sistema universal.

O problema do conteúdo dos conceitos do entendimento emerge do aparentemente “impenetrável” caráter dos fatos empíricos apresentados por meio desses conceitos formalistas, bem como da impossibilidade de derivar o substrato material dos conceitos a partir deles mesmos. Anteriormente, a metafísica dogmática nem sequer se deu conta deste problema, mesmo que seus traços possam ser aí também encontrados em formas inconscientes. Spinoza, por exemplo, postulou uma infinidade de mediações ligando a substância (as formas) a seus modos particulares (conteúdo), afirmando, em princípio, assim, a possibilidade, ou mesmo a prática, da dedutibilidade de universos inteiros por meio de suas estruturas lógicas.

Kant rejeita a suposição da filosofia sistemática precedente e mostra que os conceitos do entendimento

não podem ser relacionados abstratamente na metafísica, requerendo, antes, um substrato material de fatos cuja contingência ineliminável deve ser considerada no proceder correto. Com isso, a intenção mesma de construção de um sistema filosófico com o modelo da matemática é refutada. Kant argumenta que “a razão pura não tem condições de efetuar uma única proposição sintética e constitutiva do objeto, que, portanto, seus princípios não podem ser obtidos ‘diretamente a partir dos conceitos, mas sempre de modo indireto pela ligação desses conceitos com algo inteiramente contingente, a saber, a experiência possível” (LUKÁCS, 2003, p. 250). Porque os conceitos do entendimento precisam sempre ser empregados em relação a uma “experiência possível” inteiramente contingente, a qual não pode ser produzida pelo sujeito, a irracionalidade invade o terreno no qual os sistemas racionalistas tradicionais foram construídos. E, argumenta Lukács, “é claro que esse princípio de sistematização não pode ser conciliado com o reconhecimento de uma ‘existência’ qualquer, de um ‘conteúdo’ que não possa, por princípio, ser derivado do princípio da posição da forma e deva, conseqüentemente, ser aceito tal como facticidade” (LUKÁCS, 2003, p. 252).

A crítica de Kant ao construto do sistema metafísico mostra a conexão entre dois aspectos do conceito de coisa em si; agora, a apresentação dedutiva dos conceitos do entendimento não aparece mais, como no racionalismo, como uma apreensão legítima da totalidade do conhecimento e do mundo. Os conceitos do entendimento estão atados aos seus conteúdos, e esses conteúdos não podem ser deduzidos de seus conceitos. A grandiosidade da filosofia de Kant está na rejeição, diante das dificuldades, de qualquer retorno ao irracionalismo ou à metafísica dogmática. O pensamento de Kant é verdadeiramente “crítico” no que diz respeito ao dogmatismo racionalista na medida em que reconhece a oposição insuperável entre forma e conteúdo no conceito formalista de razão. Mas, doutro modo, Kant é tão acrítico e dogmático quanto seus predecessores ao assumir que a racionalidade é essencialmente formalista. Nesta medida, Kant também vem a aceitar o molde básico do pensamento reificado sem questionamentos.

É precisamente porque Kant simultaneamente aceita esse molde e critica as soluções artificiais para os problemas decorrentes do último que ele é levado para além dos limites da filosofia precedente. A luta pela sistemática da razão em meio às aparentemente incontornáveis dificuldades levam-no aos limites do pensamento reificado. Agora que a unidade entre o pensamento reificado e a realidade foi fundamentalmente minada, a adoção de uma concepção de razão capaz de “produzir” seus objetos é somente possível para além dos horizontes da razão pura. A exigência metodológica da unidade entre sujeito e objeto, da validação filosófica do poder da razão, precisa ser cumprida em outra área da existência humana.

Assim, Kant foi levado a postular a demanda fundamental da razão, a qual preocupou a filosofia clássica alemã desde então e, eventualmente, levou à dialética de Hegel: a exigência de um “sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada – sem *hiatus irrationalis*, sem a coisa transcendental em si” (LUKÁCS, 2003, p. 260). Em oposição à metafísica do 17º século, a qual inicia aceitando a forma reificada da objetividade de seus objetos e depois tenta unificar sujeito e objeto deduzindo esta forma de objetividade da razão, a nova filosofia tentará descobrir um nível de realidade em que a dualidade entre sujeito e objeto é superada (*transcended*), começando daquele em que a dualidade empírica de ambos pode ser deduzida.

Essa exigência, no entanto, somente pode ser satisfeita ao se superar (*transcending*) o ponto de vista contemplativo, descobrindo um sujeito prático que, ao gerar seu próprio mundo de objetos, supera (*transcendes*) a dicotomia rígida entre forma e conteúdo presente no pensamento contemplativo. Essa nova orientação frente à prática é motivada pelo desejo de encontrar um sujeito, o objeto que é integral e completamente seu próprio produto. Lukács explica:

Teoria e prática referem-se, efetivamente, aos mesmos objetos, pois todo objeto é dado como complexo espontaneamente indissolúvel de forma e conteúdo. Mas a diversidade de atitudes do sujeito orienta a prática para que o que há de qualitativamente único, para o conteúdo e o substrato material de cada objeto. A contemplação teórica – como pretendemos mostrar até agora – afasta-nos desse aspecto. (...) No momento em que essa situação, ou seja, a ligação indissolúvel entre a atividade contemplativa do sujeito e o caráter puramente formal do objeto do conhecimento torna-se consciente, é preciso ou renunciar à solução do problema da irracionalidade (questão do conteúdo, do dado etc.), ou buscar a solução na práxis. (LUKÁCS, 2003, p. 268)

Respondendo a esse dilema, Kant volta-se da epistemologia à ética, do sujeito pensante ao indivíduo ético, buscando o nível da unidade entre sujeito e objeto. A dualidade empírica entre sujeito e objeto parece ser superada (*transcended*) em uma unidade mais profunda no nível do ser em que esse sujeito opera. Inclusive, a facticidade dada, resistente à subjetividade e independente, parece atrapalhar a gênese da realidade.

Na obra de Kant, no entanto, esse sujeito-objeto idêntico da ética ainda confronta a realidade reificada descrita na *Crítica da Razão Pura*. Sua prática encontra um mundo no qual “a necessidade imperiosa das leis ainda é mantida” (LUKÁCS, 2003, p. 264). Como vimos na discussão precedente acerca da antinomia fato-valor, o sujeito se divide em um si mesmo (*self*) empírico, entregue às leis desse mundo, e em um si mesmo (*self*) transcendental, o qual é livre para obedecer à lei ética. O determinismo da realidade exterior (*outward reality*) agora penetra na vida interior (*inner life*) do indivíduo. Uma divisão similar entre o empírico e o transcendental ronda o ato ético,

pelo qual o indivíduo esforça-se para realizar princípios absolutos na realidade. Esse ato é sempre um ato no mundo, em que se deve tomar uma forma fenomênica determinada pelas leis do mundo, tal como qualquer outra coisa. O ato ético está perfeitamente integrado no curso deste determinismo externo e, assim, em certo sentido, nenhum valor compõe a realidade por meio dele. Antes, ao passar da intenção da vontade à forma positivada de comportamento ético, os valores superiores parecem ser irremediavelmente perdidos. É somente a forma interna do ato na consciência (*mind*) do ator que distingue esse ato daquele contrário à ética, somente a disposição da vontade do ator, e não o ato mesmo, que é ética em essência. Lukács resume esse dilema em uma passagem já citada em um capítulo anterior, cuja significação restará mais clara agora: “o dever pressupõe, precisamente sob a forma clássica e pura que recebeu na filosofia kantiana, um ser ao qual, por princípio, a categoria do dever *não pode ser aplicada*” (LUKÁCS, 2003, p. 327)⁹.

A prática ética não cumpre de modo bem-sucedido sua função no sistema, antes, vem a reproduzir as contradições mesmas que emergem na esfera da razão pura. Tudo que essa ética pode mostrar é “o ponto em que a penetração real da forma e do conteúdo *deveria* começar, em que ela *começaria* se sua racionalidade formal *pudesse* permitir-lhe mais do que uma previsão e cálculo formal das possibilidades formais” (LUKÁCS, 2003, p. 281)¹⁰. Mas a efetiva unidade de forma e conteúdo, a efetiva unidade de sujeito e objeto no ato ético continua uma incognoscível coisa em si, transcendendo (*transcending*) toda a experiência. A solução ética, que aparece na espera do conhecimento, para o problema forma-conteúdo somente reproduziu os termos daquilo a ser resolvido.

Kant é incapaz de descobrir o que Lukács chama de “princípio da prática”, cuja essência “parece residir na supressão da *indiferença da forma em relação ao conteúdo*, indiferença em que se reflete metodologicamente o problema da coisa em si” (LUKÁCS, 2003, p. 267). O princípio da prática não é descoberto meramente pela superação (*transcendence*) da orientação teórica frente à realidade, a menos que essa superação (*transcendence*) esteja frente a um tipo de prática em que se está “talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor” (LUKÁCS, 2003, p. 267). Mesmo assim, Kant se coloca para além da metafísica especulativa pura, bem como da contemplação reificada frente à prática, representando um importante progresso na direção de uma solução que ele não poderia elaborar. Foi deixada aos seus sucessores a tentativa de achá-la.

A estética de Kant oferece o ponto de partida para essa tentativa, porque ela contém o conceito de “criação de uma totalidade concreta em virtude de uma concepção de forma orientada justamente para o conteúdo concreto de seu substrato material” (LUKÁCS, 2003, p. 287). O sujeito estético não é formalista e racionalista, alguém incapaz, em princípio, de penetrar o conteúdo dos objetos aos quais está orientado, mas um tipo de síntese de teoria e prática. Ele é um “entendimento intuitivo”, “para o qual o conteúdo não é dado, mas ‘produzido’, e que (...) é espontâneo (isto é, ativo) e não receptivo (isto é, contemplativo), não somente no conhecimento, mas também na intuição” (LUKÁCS, 2003, p. 289)¹¹. Está esboçado neste conceito o princípio da síntese prática da realidade, em que Lukács baseia sua teoria. O próprio Kant não utilizou esse princípio estético para essa finalidade mais geral; porém, seus sucessores, notadamente Schiller e Fichte, viram e exploraram a possibilidade de seu uso na resolução das antinomias da filosofia.

Em Schiller o problema da produção da realidade objetiva no pensamento começa a recuar, aparecendo como pano de fundo de um novo problema de tipo similar e que emerge na relação do próprio sujeito. Tem-se ambos, desenvolvimentos filosófico e social real, crescentemente fragmentando o sujeito em faculdades opostas,

9 Implícita nessa crítica ao moralismo kantiano está a crítica ao voluntarismo político da ala esquerda do movimento socialista. É interessante notar que o próprio Lukács é geralmente visto como um voluntarista no campo político, mesmo havendo elaborado a base teórica de uma crítica profunda a esta concepção. A crítica do próprio Lukács ao sectarismo como uma forma específica de idealismo ético está em Lukács (2003, pp. 564-7; 569-72). Eu discuti o problema em Feenberg (1972). No mesmo número da revista, há também uma típica discussão sobre o suposto voluntarismo de Lukács (cf. SCHAFF, 1972).

10 Essa interpretação da ética de Kant, é claro, é estranha às preocupações da recente análise anglo-americana do pensamento do filósofo alemão. Não é, porém, algo sem precedentes na crítica a Kant (cf. HEGEL, 2003, pp. 410 ss).

11 Kant define o “entendimento intuitivo” como se segue: “o nosso entendimento possui mesmo a propriedade que consiste em ter de ir, no seu conhecimento, por exemplo, na causa de um produto, do *universal-analítico* (de conceitos) para o particular (para a intuição empiricamente dada); é assim que, nesse caso, ele nada determina a respeito da multiplicidade do último, mas tem que esperar que esta determinação para a faculdade do juízo, da subsunção da intuição empírica (se o objeto é um produto natural) sob o conceito. Ora, nós podemos também pensar um entendimento que – já que ele não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do *universal-sintético* (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo às partes” (KANT, 2012, pp. 277-8). A centralidade atribuída por Lukács à ideia de “entendimento intuitivo” no desenvolvimento da filosofia clássica alemã segue de perto a interpretação de Hegel acerca do período. Em *Glauben und Wissen*, Hegel até mesmo diz que „*die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts anders als dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft*“ (HEGEL, 1962, p. 33). Essa identificação também destaca a interpretação de Lukács acerca de Fichte e Hegel. Entre os estudiosos recentes de Kant, aqueles da escola histórico-ontológica parecem estar perto de Lukács nesta ênfase (cf. HEIMSOETH, 1967). Heimsoeth escreve, por exemplo, que “é uma convicção de Kant, que permanece até sua última fase, que o conhecimento completo e imediato só está presente onde o sujeito põe o objeto” (HEIMSOETH, 1967, p. 161).

as quais não mais formam uma unidade. A compreensão da totalidade não mais procede pela dedução da realidade a partir do sujeito, uma tarefa cujos limites haviam sido demonstrados por Kant, mas pela dedução da unidade do próprio sujeito a partir do sujeito da experiência estética.

O sujeito estético não pode reconciliar as faculdades do espírito (*mind*) sem que generalize a si mesmo para além da esfera da produção artística. Schiller faz isso em sua teoria do “instinto para o jogo” e ao tratar da educação estética como meio de superar (*overcoming*) a especialização rígida da vida social burguesa. O princípio estético, assim, reconcilia todos os contrários da natureza humana, ambos, na teoria e na prática, mostrando o caminho de volta a uma humanidade unificada e total. Mas esta tentativa de generalizar o entendimento intuitivo não formalista da prática estética e de fazer disso um novo conceito de razão não é bem-sucedida. Fora da esfera da produção artística, deixa de ser um verdadeiro objeto da *prática*. Schiller generaliza isso ao adotar a *atitude* estética frente ao mundo existente, uma atitude que reproduz o mundo no pensamento como uma obra de arte acabada, nesse sentido, superando (*overcoming*) aparentemente sua facticidade reificada. Mas aqui a “ação” do sujeito é reduzida ainda a outra forma de contemplação, quando não à razão calculadora, aquela da apreciação estética.

Fichte, que também buscou um novo conceito de razão com base no entendimento intuitivo, transforma-o na faculdade transcendental do espírito (*mind*) pela qual procede o resto do sujeito e do mundo existente como um todo. Agora, a filosofia não se volta a uma atitude, como em Schiller, mas a uma renovação da metafísica especulativa. Mas essa posição logo é carregada à prática. A atividade que deveria ter unificado as faculdades do sujeito, sujeito e objeto, forma e conteúdo, mostra-se como não mais que outra forma de contemplação.

Em um aspecto importante, no entanto, Schiller e Fichte representam efetivamente um avanço em relação a Kant. Mesmo descobrindo, não mais que este, o verdadeiro princípio da prática, eles, por fim, desafiam verdadeiramente a suposição dogmática segundo a qual o conhecimento formalista é o único tipo de conhecimento. Com Hegel, esse desafio é trazido à tona com o método dialético. O caráter único desta dialética é sua abordagem que intenta de modo autoconsciente superar (*overcoming*) a irracionalidade dos conteúdos do conhecimento. Hegel foi o primeiro a tentar abranger o substrato material do pensamento por meio da dialética, a criar a lógica do conceito concreto, da totalidade.

A dialética de Hegel

No pensamento de Kant, o sujeito “sintetiza” o real, assim, produzindo o mundo objetivo da experiência. Isso significa que os objetos do conhecimento não são dados de imediato, mas são sempre trabalhados pelo pensamento antes de nos tornarmos cientes deles. A síntese da experiência consiste em sua submissão às formas de objetividade, tais quais espaço, tempo e causalidade, formas sem as quais não tomaria, de modo algum, forma como um mundo coerente de objetos. Onde a filosofia precedente tinha, em maior parte, aceitado de modo natural a objetividade dos objetos e a imediatidade da experiência, Kant mostrou que a objetividade é o produto de uma síntese realizada pelo sujeito com recurso ao material bruto da experiência e com a imposição de suas formas abstratas. Essa *foi* a famosa “revolução copernicana”, que colocou o sujeito no centro do universo epistemológico em que, formalmente, o objeto dominava.

Como Lukács a concebe, a filosofia clássica alemã depois de Kant busca usar o conceito de entendimento intuitivo, retirado da estética kantiana, para radicalizar ainda mais essa revolução na epistemologia. O sujeito não realizaria só o papel primordial na epistemologia, mas na ontologia também, na medida em que constitui não só as formas do conhecimento, mas também o conteúdo, a coisa em si que Kant coloca, de modo irrevogável, para além do conhecimento. O conceito kantiano de síntese é, portanto, transformado no princípio metafísico da constituição do mundo. E esse é o ponto de partida para a elaboração da dialética hegeliana. No entanto, Hegel é capaz de chegar a essa concepção dialética somente ao dar um passo importante para além da filosofia precedente. Ele percebe que aquilo demandado pelo princípio da prática não pode ser realizado pelo sujeito individual, por mais que seja sublimado no transcendental. A unificação dialética de sujeito e objeto não pode ter lugar no nível individual, requerendo um sujeito que seja também um objeto, um sujeito comensurável com a realidade que conhece. O que traz a demanda de o “sujeito ser substância”. Lukács explica:

Somente (...) quando o sujeito (a consciência, o pensamento) é, simultaneamente produtor e produto do processo dialético; quando, como resultado, o sujeito se move ao mesmo tempo num mundo que ele mesmo criou e do qual é a figura consciente, mundo que se lhe impõe, todavia em plena objetividade, somente então o problema da dialética e da supressão da antítese entre sujeito e objeto, pensamento e ser, liberdade e necessidade etc. pode ser considerado resolvido. (LUKÁCS, 2003, p. 297)

Em suma, não um sujeito transcendental mitologizado e modelado no indivíduo, mas algo maior, um princípio coletivo, que pode ser adequadamente imaginado como a base da resolução de suas antinomias.

Deste ponto de vista, Hegel foi levado a um novo tipo de generalização da revolução copernicana de Kant. A inovação de Hegel teria atingido a construção kantiana da relação sujeito-objeto, estilhaçando suas bases ontológicas nos tradicionais conceitos de sujeito e objeto, que Kant e seus seguidores ainda pressupunham¹². Se os pensamentos e as coisas não são mais definidos como ontologicamente independentes e como domínios primários do ser, de que modo eles podem ser apreendidos? Hegel emprega aquilo que eu chamo de procedimento metateórico para responder a esta questão. Ele “libera” atributos correlatos da subjetividade e da objetividade de suas reificações no sujeito hipostasiado e no objeto, buscando reconstruir suas relações em um contexto diferente e em um nível distinto. Uma vez liberados das amarras de suas bases ontológicas tradicionais, esses atributos podem, então, ser tematizados em uma nova combinação em uma ontologia dialética.

Nessa ontologia, as funções do sujeito, como a reflexão e a aparência, são tratadas como funções do real mesmo. Assim, os conceitos de síntese e de forma abstrata, que em Kant pertenciam ao sujeito como seu conteúdo essencial, são transferidos para o real em que se organiza seu movimento dialético. As “coisas” tradicionais identificadas com o sujeito e o objeto não mais aparecem em uma oposição antinômica, sendo agora derivadas como esferas secundárias de uma unidade mais básica estabelecida na dialética (cf. MARCUSE, 1968, pp. 40-3 e, especialmente, pp. 133-4). Com essa base, Lukács argumenta que Hegel finalmente esteve apto a descobrir um modo de unificar forma e conteúdo, as categorias racionais da filosofia e seu substrato material, na experiência real.

A esfera ontológica que Hegel achou ser adequada de modo único para a elaboração dessa abordagem foi a história, uma esfera que incorpora um tipo de objetividade que toma para si a explicação em termos de um conceito não formalista de razão, e que requer como seu sujeito um princípio coletivo que pode verdadeiramente ser encontrado *na* realidade. Esse sujeito histórico deve ser explicitado (*shown*) para produzir o conteúdo efetivo do objeto, não somente de modo especulativo, no plano do pensamento, mas na realidade mesma. Como Lukács interpreta esse pensamento, Hegel estava preocupado em mostrar que na história o processo de “síntese” do real, sua “gênese lógica” no nível das categorias da filosofia, é idêntica à produção prática da realidade social por seu sujeito. Assim, forma e conteúdo, filosofia e realidade, podem ser unificados, e as antinomias que emergem no sistema kantiano, finalmente superadas (*overcome*). Como explana Lukács:

A única maneira de sair desse imediatismo é pela gênese, pela “produção” do objeto. No entanto, isso pressupõe que as formas de mediação nas quais e pelas quais é possível sair do imediatismo da existência dos objetos dados são mostradas como princípios estruturais e como tendências reais do movimento dos próprios objetos. (LUKÁCS, 2003, p. 319)

Assim, Hegel escolhe tratar a história como *realidade*, como a esfera ontológica em que as antinomias estão resolvidas, porque aqui a gênese intelectual do objeto pelo sujeito, e o automovimento e a autoprodução pela atividade prática são um só.

A virada de Hegel em direção à história marca uma ruptura decidida com o racionalismo. O racionalismo encontra na história seu objeto menos adequado, porque esta envolve a novidade e a mudança qualitativa. A razão formal só pode apreender a história em termos de um sistema de possibilidades previsíveis, derivadas de leis abstratas e atemporais. Mas a história como um processo de devir concreto escapa a essa abordagem. Por um lado, a história aparece como um objeto ideal ao qual se aplica a dialética. Aqui, a lógica dos conteúdos encontra um objeto que está em transformação qualitativa constante por meio da interação entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, na totalidade.

Mas, argumenta Lukács, a história somente aponta a direção da solução dos problemas da filosofia clássica alemã; o mero apontar não é ainda o solucionar. Para isso, seria necessário descobrir o sujeito da história não somente de modo especulativo, mas *de fato*, encontrando o *nós* real cuja ação é história. O sujeito histórico proposto por Hegel é o “espírito do povo”. Mas o espírito do povo não compreende o significado de sua própria ação no curso da história. Ele não é consciente, em princípio, acerca da verdade de suas ações, somente as compreendendo uma vez que estão completas, uma vez que a história já passou a um novo estágio, sendo, assim, o passado trazido à reflexão filosófica.

Este limite é conceitualizado (*conceitualized*) por Hegel ao criar um segundo sujeito coletivo, o espírito do mundo, que usa o espírito do povo para realizar finalidades que o último não compreende. (Trata-se, portanto, da expressão “astúcia da razão”.) Entre a atividade do sujeito histórico e sua própria autoconsciência tem-se a mediação mesma que transcende (*transcends*) a história. Lukács conclui que o sujeito hegeliano da história nunca pode reivindicar seus atos como propriamente seus. Não é autoconsciência de seu próprio processo, o “sujeito

¹² O caráter acertado dessa interpretação de Kant não está em questão aqui, já que este foi, de fato, o modo como Hegel entendeu a filosofia crítica (cf. HEGEL, 1962).

como substância” que, alcançando a autoconsciência, supera (*transcends*) as antinomias do pensamento reificado na transformação teórica e prática da realidade.

A própria história nunca alcança a autoconsciência. Só o espírito do mundo pode consegui-lo, ao ser reconhecido de modo consciente na cabeça do filósofo individual no “fim” da história. A razão, assim, realiza-se na história somente ao superar (*transcending*) a história. Como resultado:

A história não está em condição de constituir o corpo vivo da totalidade do sistema: torna-se uma parte, um aspecto do sistema como um todo, que culmina no “espírito absoluto”, na arte, na religião e na filosofia. Todavia, a história é muito mais o elemento natural, o único elemento vital possível do método dialético, para que tal tentativa possa ter êxito. (LUKÁCS, 2003, p. 305)

Isso explica, segundo Lukács, porque Hegel é obrigado a confrontar os problemas originários da filosofia clássica alemã fora da história, no reino do espírito absoluto. O método dialético somente pode estabelecer a identidade entre sujeito e objeto onde a história e a gênese dialética coincidem. Assim que a dialética se estabelece fora da história, os problemas de forma e conteúdo emergem novamente. Na teoria do espírito absoluto, na lógica pura, as categorias dialéticas continuam a “desenvolver-se”, mas agora como formas puras e eternas, abstraídas de quaisquer conteúdo e forma específicos do devir do mundo. Esse tempo do processo dialético é um tempo puramente ideal, não mais correspondendo à real prática de objetivação.

Ao final, a filosofia de Hegel chega ao reino supra-histórico do pensamento puro, não porque a construção dos problemas é essencialmente reificada ou falsa, mas, antes, porque ele não descobriu o verdadeiro sujeito da prática histórica. A obra de Hegel é a culminância da filosofia clássica alemã, retirando as consequências lógicas de várias das experimentações e descobertas da última. Essas conclusões podem ser resumidas em três “demandas da razão”, as quais precisariam ser realizadas para se superar (*overcome*) o horizonte do pensamento reificado. Elas são: 1) o princípio da prática; 2) o método dialético; 3) a história como realidade. Apesar de suas limitações, Hegel efetivamente descobriu a dialética e a afinidade especial da dialética com a história, e estas descobertas são suficientes para desenvolver os delineamentos básicos do princípio da prática.

Somente quando o verdadeiro sujeito dessa prática for descoberto, no entanto, pode a razão ser fundada de modo racional. Isso, acredita Lukács, requer o desenvolvimento histórico que finalmente culmina na teoria da história marxista. O marxismo emerge diretamente do solo do sistema hegeliano, mas informado por uma compreensão muito mais aprofundada nas coisas (*stuff*) empíricas da história. “A crítica de Marx a Hegel é, portanto, a sequência e a continuação direta da crítica que Hegel exerceu contra Kant e Fichte.” (LUKÁCS, 2003, p. 91)

O fracasso da filosofia clássica alemã

A metateoria de Lukács sobre a filosofia clássica alemã identifica um fracasso comum na busca de superar os limites do pensamento reificado. Essa filosofia tenta ir além da reificação, diz Lukács, somente na teoria, tentando resolver suas contradições no pensamento. Mas, em cada estágio do progresso desta filosofia, uma dimensão do pensamento reificado é sobrepujada, em última análise, da história, partindo-se do ponto de vista de outra: contemplação teórica pela prática ética, ética pela estética, conhecimento formalista pelo corte dialético. E, precisamente porque o nível mais alto, do qual o mais baixo é deduzido como um caso especial, é, ele mesmo, reificado, o problema original do nível mais baixo simplesmente reaparece no mais alto com uma nova conformação.

A fundamentação ontológica da filosofia clássica alemã é a sociedade capitalista reificada. Lukács tenta mostrar que as antinomias desta filosofia são uma vasta generalização das “antinomias” práticas da vida nessa sociedade. Onde os indivíduos confrontam a oposição entre valor e fato na prática do dia a dia e na forma da falsa alternativa entre o comportamento baseado em princípios e aquele realista, com a oposição entre sujeito e objeto como impossibilidade de compreender e controlar a racionalidade alienada do mundo capitalista, a filosofia confronta essas mesmas contradições teoricamente, levando-as ao seu conceito. Mas a filosofia não pode superá-las (*overcome*) quando aceita a reificação como o único molde possível para o pensamento e a ação.

As contradições que emergem objetivamente da reificação capitalista, entre a lei individual e a social, entre a lei mesma e o conteúdo que a determina, entre, resumindo, o sujeito e o objeto históricos, não pode ser superada (*transcended*) supondo-se a reificação. Em vez disso, o pensamento reificado produz mediações cada vez mais especulativas, as quais unem os opostos antinômicos por meio de mediações conformadas como construções puramente mentais. A isso Lukács chama de “mitologia conceitual”, que “limita-se a exprimir em pensamento um fato fundamental da existência dos homens, incompreensível para eles, e cujas consequências lhes é impossível evitar” (LUKÁCS, 2003, p. 93).

Mesmo onde essa filosofia tenta com mais afincos se basear no princípio prático, ela continua com a atitude reificada da contemplação, por não poder contestar efetivamente o caráter acabado e fixo do mundo capitalista de onde seus problemas emergem. Os próprios conceitos de sujeito e objeto, de pensamento e ser, que ela emprega imediatamente expressam as oposições rígidas deste mundo. A objetividade, assim, somente pode ser unificada com a subjetividade de modo especulativo, mitológico, porque nenhuma unidade prática pode ser concebida nos moldes insuperados (*intranscended*) da sociedade capitalista. Como escreve Lukács, “como provar essa identidade da substância última no pensamento e no ser, depois que estes são, a princípio, concebidos como heterogêneos ao se apresentarem para a atitude intuitiva e contemplativa?” (LUKÁCS, 2003, p. 398). Mesmo Hegel não pôde escapar desse dilema, uma vez que sua dialética desenvolve-se fora da história, em meio ao puro pensamento.

Conclui Lukács que, com esses limites, no entanto, a filosofia clássica alemã não obtém sucesso em indicar a direção na qual uma solução aos seus problemas pode ser encontrada. “A única maneira de sair desse imediatismo é pela gênese, pela ‘produção’ do objeto.” (LUKÁCS, 2003, p. 318) Nessa exigência está contida a condição para a superação (*transcendence*) da mitologia conceitual frente a uma solução do enigma colocado pela filosofia. Lukács acredita ter descoberto a solução na revisão metateórica do conceito da identidade sujeito-objeto.

Deve ser lembrado que Marx também desenvolveu uma crítica metateórica e uma revisão da identidade entre sujeito e objeto em seu trabalho juvenil. Esta crítica consistia em redefinir o sujeito e o objeto da filosofia em termos de seu concreto substrato social, relacionando os redefinidos sujeito e objeto de acordo com as formas da filosofia da identidade, depois, “colocando em movimento” historicamente esses conceitos redefinidos ao buscar resolver as contradições da filosofia. Agora, Lukács alcança praticamente o mesmo tipo de conclusão, partindo de uma avaliação similar, bem como da demanda por identidade como o resultado filosófico decisivo da especulação tradicional.

A revisão do conceito da identidade sujeito-objeto

O conceito lukacsiano de identidade sujeito-objeto é alvo particular de ataques que vão da escola althusseriana à Escola de Frankfurt. Os primeiros explicam a filosofia da identidade de Lukács como consequência de uma rejeição “romântica” da ciência natural; os últimos rejeitam-na como enraizada no projeto burguês de dominação da natureza, afirmando a insuperável (*insuperable*) separação entre sujeito e objeto em oposição a toda e qualquer teoria da identidade. No “Prefácio” de 1967 a *História e Consciência de Classe*, o próprio Lukács recusa sua filosofia precedente sobre a identidade como “uma tentativa de des-hegelianizar Hegel,” como um recurso utilizado para coroar um argumento excessivamente abstrato sem considerar devidamente as realidades da vida social (Cf. LUKÁCS, 2003, p. 25)¹³. Em contraste com todos estes críticos, argumentarei que o Lukács de 1923 revisou o conceito da identidade sujeito-objeto para explicar a base de possibilidade de uma prática social socialista e para elucidar suas implicações filosóficas.

Mesmo tão desconcertante como pode parecer sua preocupação com essa concepção abstrata, Lukács tem boas razões para não abandoná-la simplesmente como uma curiosidade histórica. Há mais em sua demanda por identidade que o projeto capitalista de dominação da natureza. (O erro da crítica da Escola de Frankfurt à filosofia da identidade é aceitar esse estreitamento do conceito como ponto de partida.) De modo mais geral, a identidade buscada inclui um projeto maior, o de se estabelecer a racionalidade da razão, a universalidade de suas reivindicações e a liberdade da espécie humana frente aos poderes místicos, incluídos aqueles de natureza interna e externa e da sociedade como um todo. Formulando de modo mais concreto, a identidade entre sujeito e objeto significa que a espécie humana está ou pode estar em casa no universo, que ela pode esperar compreender o mundo e a si, subsumindo ambos, natureza e sociedade, às exigências de seu processo de vida em expansão. E, novamente, a forma dessa subsunção não deve necessariamente ser identificada com a dominação técnica capitalista.

Agora, eu gostaria de me voltar à metateoria de Lukács acerca da filosofia da identidade. Minha discussão se limitará aos aspectos da teoria mais relevantes às preocupações deste livro¹⁴. A discussão precisará ser dividida em duas partes complementares. Os argumentos de Lukács operam de dois lados ao mesmo tempo, suprimindo a distância entre a especulação filosófica e a história. No lado da filosofia, condições abstratas estão postas, enquanto, no lado da história, uma realidade é identificada como satisfazendo essas condições. Esse argumento como um

13 Para uma avaliação da autocrítica de Lukács, ver os capítulos conclusivos deste livro. Aqui basta apontar o erro da afirmação de Lukács segundo a qual Hegel rejeitaria a identidade sujeito-objeto, admitindo Hegel uma identidade mediada.

14 Para uma discussão do pano de fundo histórico do conceito de Lukács da identidade sujeito-objeto, ver Schimdt (1975, p. 240).

todo procura, como aquele similar de Marx, trazer a filosofia para a Terra, descobrindo realidades que possuem a dignidade do conceito. No restante deste capítulo e dos próximos irei reconstruir o argumento em duas fases, filosófica e sociológica, começando aqui com a última.

O argumento filosófico contém uma ambiguidade sobre a qual retornarei nos capítulos conclusivos deste livro. Como vimos, a filosofia burguesa da identidade estabelece somente a comunalidade (*communality*) de sujeito e objeto. A revisão metateórica lukacsiana do conceito de identidade sujeito-objeto busca ir além disto, em direção a uma unidade mais profunda, baseada na produção do objeto pelo sujeito. Mas qual é o significado de “produção” com o qual Lukács trabalha? Duas respostas são possíveis, e irei rever as duas aqui. De um lado, a discussão de Lukács acerca do princípio da prática inclina-se para um conceito idealista de produção como criação do objeto. Nesses termos, a identidade entre sujeito e objeto implica a preeminência radical do sujeito no sistema teórico. No entanto, mesmo nas passagens que levam de modo mais consistente a essa conclusão, Lukács é cuidadoso, qualificando o argumento e notando tratar-se de um objeto no mundo em que o sujeito da prática opera sob determinadas condições históricas dadas, as quais determinam os limites de sua criatividade. Essas qualificações, por sua vez, são elaboradas em uma interpretação alternativa do conceito de produção em outras partes do livro de Lukács. Nessas passagens, o conceito de produção é tomado *não como criação, mas como mediação do objeto*. Então, o sujeito de modo algum se assemelha a um *cogito* coletivo, uma consciência transcendental fora do mundo que constitui. Como um agente da prática social, o sujeito é necessariamente também um objeto. Ele não *põe* a sociedade, mas é um momento *da sociedade*, determinado e também determinante. Tal sujeito “penetra” seus objetos alterando suas formas de objetividade de acordo com suas potencialidades reais. O significado dessa distinção para a teoria social será discutido no restante deste capítulo; sua relevância para a filosofia da natureza será tratada na conclusão deste livro.

O centro do argumento de Lukács é comum a ambas essas concepções da identidade entre sujeito e objeto. De modo sumário, o argumento de Lukács pode ser resumido a seguir. A prática reificada é a base da antinomia entre sujeito e objeto, bem como das outras antinomias da filosofia. Estas emergem porque o sujeito reificado da prática trata o produto de sua ação combinada com outros sujeitos similares como algo governado por uma lei, como uma realidade objetiva. É o caráter inconsciente da prática dos sujeitos coletivos que os condena a reproduzir ativamente um mundo estranho a eles e a seus objetivos. O ponto de Lukács pode ser reformulado dizendo que a reificação emerge das consequências indesejadas das atividades do indivíduo, as quais se voltam contra o último na forma de um processo governado por leis. A teoria reificada também emerge, nessa base, como uma conceituação da forma reificada da objetividade que, como tais, os objetos dessa prática adquirem. Essa forma de teoria só é adequada para entender o mundo nos moldes de sua prática. Mas ela não pode reconhecer seus próprios limites porque trata das consequências mais gerais da situação histórica separando o processo decisório ligado a estas, como se fossem realidades metafísicas. Ao apreender as consequências indesejadas desse processo como uma lei, hipostasia-se ontologicamente o que é efetivamente somente a dimensão de um tipo de prática específica.

O que Lukács sugere, seguindo Marx, é que os indivíduos podem reunir-se e agir coletivamente, sob determinadas condições objetivas, para realizar decisões conscientes e coletivas sobre suas atividades sociais, assim interrompendo o mecanismo de retorno pelo qual se está amarrado à perpétua reprodução de suas condições alienadas. Essa é a explicação de Lukács acerca da ideia marxista do socialismo como “controle humano da história”.

Essa concepção de socialismo sugere uma possibilidade intrigante: se a filosofia emerge da reificação e a reificação mesma emerge do caráter inconsciente da prática social, então como poderia alguém conceber um tipo único de “ação” que consistisse em trazer essa prática social à consciência e, assim, modificá-la? Não se poderia desreificar o mundo, dissolvendo a base das antinomias filosóficas, simplesmente ao se tornar consciente das consequências da ação de alguém e, de acordo com outros atores sociais, trazendo essas consequências ao domínio do controle e da escolha conscientes? Aqui a teoria, como consciência da realidade social, tornar-se-ia um ato prático com consequências sociais efetivas, não sendo mais compreensível em termos reificados como aquele da contemplação avaliativa da realidade “de fora”, dotado de conotações epistemológicas místicas. Como aponta Horkheimer, de modo similar, há, “no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento” (HORKHEIMER, 1975, p. 141)¹⁵.

Prática como produção. A questão central deixada sem resposta por essa breve descrição da teoria diz respeito à natureza da “ação” pela qual o mundo é constituído. Como visto acima, Lukács oferece duas respostas diferentes

15 Neste sentido, a identidade sujeito-objeto é claramente diferente do tipo de identidade rejeitada pela Escola de Frankfurt (cf. HORKHEIMER, 2003, pp. 170-4). Nessa discussão, pode-se ver que a Escola de Frankfurt interpreta a identidade sujeito-objeto inteiramente em termos de relação do “espírito” (*spirit*) com a “natureza”, deixando de lado a relação entre a teoria e a prática na história, a qual é da maior importância para Lukács. Para uma visão distinta, cf. Jay (1972).

para essa questão. A primeira vem da análise do fracasso da filosofia clássica alemã em elaborar um princípio da prática adequado. O problema, como Lukács o põe, consiste em achar um tipo de prática que não pressupõe a reificação como seu horizonte, mas que o supera (*transcends*) e transforma a própria realidade. Este problema primeiramente apareceu como tal (mesmo que com uma formulação diferente) com a filosofia clássica alemã. Hegel, por exemplo, argumentou que o sujeito dessa prática teria também de ser a substância, ou seja, que a sua atividade subjetiva também deveria ser a própria autoprodução do sujeito como um objeto real no mundo. A filosofia clássica alemã alcançou essa conclusão negativamente, ao demonstrar que qualquer prática que opere no mundo de objetos estranhos (*alien objects*) deve aceitar a lei desses objetos como seu horizonte, como o outro autônomo da realidade, que não pode ser alterado. A única prática capaz de “penetrar” seu objeto, então, prova ser aquela em que o sujeito é o objeto de sua própria prática, em que, portanto, sua subjetividade já é uma realidade objetiva. Assim, a mudança em sua orientação subjetiva seria imediatamente refletida na mudança real, realizando a exigência do princípio da prática.

A filosofia clássica alemã já explorou as limitações de muitos tipos de prática na busca por esse sujeito-objeto idêntico. A prática técnica e, Lukács adicionaria, o conhecimento científico da natureza procedem como amparadas em uma subjetividade reificada com a qual o problema da coisa em si necessariamente emerge. A ética, a estética e a sabedoria do filósofo no fim da história, todas sofrem de uma resignação profunda, e mesmo da reconciliação com a realidade reificada, em face da qual eles somente se posicionam (*take an attitude*), em vez de buscar uma mudança efetiva. A ação histórica continua como o único domínio no qual se pode encontrar uma prática afetada pela própria ação, e não só por sua orientação frente à realidade ou aos segmentos parciais e aspectos superficiais desta, ela coloca-se diante da própria essência do fenômeno. Uma vez que, ao contrário da natureza, a história é um produto da ação humana, aqui é concebível que a autotransformação seja uma mudança objetiva na realidade (histórica), assim como requisitado pelo princípio da prática.

Igualmente importante, o tipo de prática em questão precisa afetar “a realidade” como um todo, e não somente aspectos marginais dela. A prática artística, para dar um contraexemplo, não pode satisfazer essa exigência de uma identidade entre sujeito e objeto porque sempre existe um mundo social à sua margem, o qual é fundante dela e não poder ser por ela tocado. O que é necessário é uma prática que seja “total” no sentido de não conter amarras nas dimensões da realidade que ela não pode alterar e que, assim, persistiriam como um resíduo reificado, uma coisa em si. Na visão de Lukács, a identidade dialética entre sujeito e objeto só pode ser estabelecida pela história porque a história não é só um setor entre outros; antes, pode ser apreendida como uma realidade primária e basilar. Somente onde a história é a realidade pode a demonstração da identidade entre sujeito e objeto na história ter o significado requerido para a resolução das antinomias da razão. Isso significa, porém, que todas as outras relações sujeito-objeto devem ser derivadas daquela de sujeito e objeto históricos, que elas todas precisam ser interpretadas por meio de suas dimensões históricas. Lukács toma o próprio Hegel como uma demonstração *in contrario* desta posição, a existência de resíduos de realidade ahistórica remanescente no sistema hegeliano tornando-se o ponto em que a relação sujeito-objeto reificada é reintroduzida.

Lukács argumenta que as antinomias entre fato e valor, e entre conhecimento e realidade, finalmente seriam superadas (*overcome*) pelo sujeito-objeto idêntico da história. O conhecimento de um autoconsciente sujeito coletivo da história seria também uma prática, tendo efeitos sobre o substrato da realidade. Com isso, a teoria e a prática estariam unidos: a imediata repercussão em seu comportamento quanto à sua autocompreensão estaria em superar (*transcend*) a lacuna entre espírito (*mind*) e matéria, criando um novo tipo de prática, distinto do técnico e amparado na reificação. Os limites “contemplativos” do tradicional sujeito filosófico seriam superados (*transcended*), também o sendo a oposição rígida entre sujeito e objeto, valor e fato. Ao *conhecer*, esse sujeito estaria *produzindo* o objeto de seu conhecimento, ou, mais precisamente, modificando a forma de sua objetividade pela superação (*overcoming*) de sua imediatidade mesma. Esse seria o “entendimento intuitivo” kantiano, baseado não em um princípio mítico, um ego transcendental ou um deus hipotético, mas nos sujeitos finitos efetivos no mundo.

Prática como mediação. Interpretado nessas linhas, o conceito lukacsiano de identidade sujeito-objeto deixa mais questões do que responde. O argumento é tão formal e abstrato que é difícil relacioná-lo a qualquer realidade prática efetivamente imaginável na história. Seria mesmo possível, se parássemos neste ponto da interpretação do texto de Lukács, concluir que, para ele, o proletariado cria livremente o mundo de acordo com seus próprios projetos. No entanto, Lukács não pretendeu parar nesse ponto, e ele nega explicitamente esta interpretação de seu pensamento. Ele escreve:

Certamente, o proletariado é o sujeito cognoscente desse conhecimento da realidade social total. Mas não é o sujeito do conhecimento no sentido do método kantiano, em que o sujeito é definido como o que jamais pode tornar-se objeto. Não é um espectador imparcial desse processo. O proletariado não é somente a parte ativa e passiva dessa totalidade; a ascensão e a evolução de seu conhecimento, de um lado, e sua ascensão e evolução no curso da história, de outro, são apenas dois aspectos do mesmo processo real. (LUKÁCS, 2003, p. 99)

Seria possível especificar de modo mais preciso o sentido exato no qual o proletariado funciona, mesmo em

seu papel de sujeito, em meio à objetividade? Essa é a questão decisiva quando se trata de saber se a teoria de Lukács leva a uma afirmação essencialmente romântica do proletariado como poder criativo livre, que rompe as amarras da convenção capitalista em um único ato de autoexpressão livre de entraves. De fato, é essencial à concepção de Lukács que o proletariado como tal *não* seja concebido como uma subjetividade generalizadamente romântica, a qual ainda se moveria nos moldes de uma visão de mundo reificada, indissociável da liberdade encarnada e oposta de modo antinômico à “ímpiedosa necessidade das leis” do sistema. Antes, se o proletariado como sujeito é também objeto, isso se dá porque sua liberdade é a mediação específica, a “negação determinada” do dado, portanto, efetivação de potencialidades reais no sentido hegeliano do termo, e não no sentido da vontade utópica.

Com essa base, Lukács redefine o proletariado como sujeito cognoscente, explicando sua “verdadeira” consciência como uma função de sua inserção social, e não nos termos do conceito usual de cientificidade. Deste modo, o conhecimento amparado na classe não pode ser entendido como liberação quanto à existência, mas como mediação concreta com a existência. Assim, a superação (*transcendence*) das premissas da cultura capitalista na consciência de classe proletária implica o recuo intelectual ao *cogito* livre, a um florescimento da verdade dada previamente e de base indeterminada. A condição prévia para sua superação (*transcendence*) é a própria sociedade capitalista, sua cultura, sua forma de pensar, a qual somente pode ser superada (*transcended*) por meio da reflexão em que elas são criticadas, mediadas e compreendidas historicamente. Quando é relativizada dialeticamente, a cultura capitalista é a base do conhecimento verdadeiro da sociedade.

O pensamento proletário não exige de modo algum uma *tabula rasa*, um recomeço sem “pressupostos” (...). Ele concebe a sociedade burguesa e todas as suas produções intelectuais e artísticas como *ponto de partida* para seu próprio método (...), de modo que o “falso”, o “unilateral” da compreensão burguesa da história aparece como fator necessário na construção metódica do conhecimento social. (LUKÁCS, 2003, pp. 332-3)

Assim, para Lukács, a verdade é uma mediação, e a superação (*transcendence*) do ponto de partida capitalista apoia-se em uma operação especificamente determinada de modo social e normatizada (*rule-governed*) de tal forma que somente esse ponto de partida poderia ser intrinsecamente suscetível.

A revisão metateórica do conceito de sujeito-objeto torna possível uma verdadeira unidade dialética entre as categorias e a história, evitando a dissolução das primeiras na última. Essa unidade é alcançada ao se enfatizar o lado objetivo da subjetividade constitutiva do mundo social, e pela qual se está ligado a uma ordem determinada na qual se exercita uma liberdade especificamente social. Lukács argumenta que a história precisa ser explicada pela ação humana, mas a ação humana mesma é mais produto que produtora da história. “O homem tornou-se então a medida de todas as coisas (sociais)”, ele escreve, consistindo a compreensão da história na “separação das formas fetichistas indissolúveis das formas primordiais das relações humanas” (LUKÁCS, 2003, p. 370). Neste sentido, “o homem é a medida”, especificamente, em oposição a todas as tentativas de “medir” a história “de cima” ou “de fora” da história mesma, tais quais deus, leis naturais ou transistóricas concebidos como fundadores da objetividade histórica. Assim, este não se trata de qualquer humanismo no sentido de uma doutrina que derive a história de um conceito apriorístico de homem, ou de um poder criativo quasi-teológico atribuído à espécie humana.

Pois quando o homem é considerado a medida de todas as coisas, quando, com a ajuda desse ponto de partida, toda transcendência deve ser abolida, sem que, ao mesmo tempo, o próprio homem tenha sido medido por esse ponto de vista, sem que a “medida” tenha sido aplicada a si mesma ou – dito mais exatamente – sem que o homem tenha se tornado dialético, o ser humano assim absolutizado limita-se a tomar o lugar de todos aqueles poderes transcendentais que ele teria por vocação explicar, dissolver e substituir sistematicamente. (LUKÁCS, 2003, pp. 372-3)¹⁶

16 Até que ponto esse tratamento da categoria da subjetividade responde ao uso dessa categoria formulado do ponto de vista estruturalista? A crítica estruturalista do subjetivismo e do humanismo começou como uma reação à fenomenologia e ao sartrianismo, doutrinas interpretadas com base na argumentação segundo a qual haveria uma capacidade criativa ilimitada por parte da consciência pura. As primeiras formulações desta crítica eram cientificistas e, portanto, internas à antinomia geral subjetivismo/objetivismo, a qual pretendiam superar (*transcend*). (Para um exemplo especialmente revelador, veja-se a edição de novembro de 1963 da *Esprit*, a qual contém um debate fascinante entre Lévi-Strauss e vários representantes da fenomenologia francesa.) Mais recentemente, houve o reconhecimento na França de que a simples “abolição” do sujeito por um *coup de force* científico não poderia resolver os problemas postos pelo estudo da sociedade. A questão decisiva não é a ontológica, se a subjetividade humana “existe” ou se ela é uma ilusão meramente subjetiva (de um “sujeito”?), mas, antes, a metodológica, acerca da posição da subjetividade no molde das estruturas e regras que ela não põe, mas que são – não tanto determinadas por ela quanto – constitutivas de seu próprio ser. De modos distintos, Pierre Bourdieu e Michel Foucault estiveram pensando sobre as implicações dessa nova posição. Um breve sumário das posições de Bourdieu e de sua relação com o estruturalismo está em Bourdieu (1968, especialmente pp. 703-6). Foucault resume sua perspectiva, de algum modo paradoxal, como se segue: “as positivities que tentei estabelecer não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem do exterior ao pensamento dos indivíduos ou que moram em seu interior como que

Argumentar pela possibilidade da identidade sujeito-objeto significa argumentar que a história se tornaria crescentemente “racional”, uma vez apreendida pela autoconsciência humana. Ela deixaria de aparecer como governada pelo domínio da lei da objetividade alienada, tornando-se, em vez disso, a precondição objetiva do processo de subsunção e superação (*transcendence*) de uma nova ordem, completamente distinta. Como uma árvore adaptando-se ao ambiente na afirmação mesma de sua identidade única, a humanidade retrabalha as coisas circunstanciais (*stuff of circumstance*) ao trazê-las sob a lei de seu próprio autodesenvolvimento. Isso é o exato oposto de uma prática técnica reificada, não no sentido de ser absolutamente livre de quaisquer condições objetivas ou limites – aqueles da utopia técnica –, mas ao representar uma mais elevada e não reificada relação com essas condições objetivas e esses limites. A dialética é o paradigma de racionalidade correspondente a tal prática porque põe a si mesma leis eternas, mas explica a superação (*transcendence*) dessas condições objetivas por meio da sua incorporação no projeto de um processo de vida.

Com isso, a “dedução” filosófica do sujeito-objeto idêntico da história está completa, e o trabalho sociológico de consubstanciar este conceito precisa começar. Essa segunda parte do argumento é discutida em detalhe nos próximos dois capítulos. Para Lukács, ela baseia-se primordialmente nas contribuições da tradição marxista acerca da compreensão de como a experiência e as condições de vida da classe trabalhadora preparam-na para se engajar em um novo tipo de prática social consciente e coletiva que poderia, em última análise, substituir o mercado como princípio organizador de uma sociedade industrial. Lukács tenta demonstrar que tal prática é desreificadora em sua natureza mesma, superando (*overcoming*) a lacuna existente no processo decisório privado e, assim, sendo capaz de superar (*transcending*) o horizonte da reificação.

O que está faltando na própria discussão de Marx é uma teoria acerca da possibilidade de o proletariado tornar-se consciente dessas potencialidades objetivas decorrentes de sua situação de classe; a “revolucionarização dos elementos mesmos” é identificada por Marx como a precondição da revolução social. Lukács se foca justamente nessa dimensão do problema. Deste modo, a contraparte sociológica desse conceito de identidade sujeito-objeto é apresentada como a análise da consciência de classe proletária. Esse argumento alcança a mesma conclusão que o precedente, mas com uma perspectiva “de baixo” na história, e não com a perspectiva “de cima” advinda da conceitualização abstrata.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. Structuralism and Theory of Sociological Knowledge. *Social Research* 35:4, 1968.

_____. “The Peasant Question in France and Germany”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Selected Works*. New York: International, 1969. Trad. José Barata-Moura disponível em <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1894/11/22.htm>>, acessado em 4 nov. 2013

FEENBERG, Andrew. Lukács and the Critique of ‘Orthodox’ Marxism. *The Philosophical Forum* III, n. 3-4 (1972), pp. 431-2.

_____. *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Trad. Luís Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

GOLDMANN, Lucien. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Zurique: Europa Verlag, 1945.

antecipadamente; elas constituem o conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática, segundo as quais essa prática dá lugar a enunciados parcial ou totalmente novos, segundo as quais, enfim, ela pode ser modificada. Trata-se menos de limites colocados às iniciativas dos sujeitos que do campo em que ela se articula (sem constituir seu centro) (...). Longe de mim negar a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito” (FOUCAULT, 1987, p. 237). Sem reivindicar que Lukács (ou Marx) antecipa esses modos de análise originais e sutis elaborados por Bourdieu e Foucault, eu acho que é possível demonstrar que há pelo menos uma vizinhança quanto ao campo conceitual, e que a crítica feita ao marxismo subjetivista-humanista, elaborada em reação à *Crítica* de Sartre, não se aplica às suas formulações da teoria do sujeito.

- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Glauben und Wissen*. Hamburgo: Felix Meiner, 1962.
- HEIMEMSOETH, Heinz. “Metaphysical Motives in the Development of Critical Idealism”. In: MOLTKE GRAM (Ed.). *Kant: Disputed Questions*. Chicago: Quadrangle, 1967.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchôa Leite. São Paulo: Centauro, 2003.
- JAY, Martin. The Frankfurt School’s Critique of Marxist Humanism. *Social Research* XXXIX: 2, 1972.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LEIS, Willian. *The Domination of Nature*. Nova York: Braziller, 1972.
- _____. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. Col. Os Pensadores XLVII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- LÖWY, Michael. *A Evolução Política de Lukács*. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. *Pour une Sociologie des Intellectuels Revolutionnaires*. Paris: PUF, 1976.
- LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *The Young Hegel*. Cambridge: MIT, 1975.
- MARCUSE, Herbert. *Hegels Ontologie*. Frankfurt: V. Klostermann, 1968.
- SCHAFF, Adam. The Consciousness of a Class and Class Consciousness. *The Philosophical Forum* III, n. 3-4 (1972).
- SCHIMIDT, James. The Concrete Totality and Lukács’ Concept of Proletarian Bildung. *Telos*, n. 24, 1975.