

MARIANA OLIVEIRA DO NASCIMENTO TEIXEIRA

Dissertação de Mestrado

Área: História da Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Razão e reificação:

Um estudo sobre Max Weber em *História e Consciência de Classe*,
de Georg Lukács

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Campinas, 2010

MARIANA OLIVEIRA DO NASCIMENTO TEIXEIRA

**RAZÃO E REIFICAÇÃO:
UM ESTUDO SOBRE A PRESENÇA DE MAX WEBER EM
HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE, DE GEORG LUKÁCS**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Severino Nobre.

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em 24/03/2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (DF/UNICAMP, orientador)

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (DF/UFPR)

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (DS/UNICAMP)

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (DF/USP, suplente)

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (DF/UNICAMP, suplente)

MARÇO/2010

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à minha família e especialmente aos meus pais, Haydée e Bernardo, pelo apoio incondicional à minha formação, em todos os sentidos (e por terem me ensinado, cada um à sua maneira, a não ser hipotétrica). Agradeço também à Laura, minha irmã, pelo estímulo, pelo carinho e pela ajuda na formatação deste trabalho.

Ao Caio Pedrosa, devo a possibilidade de compartilhar momentos extraordinários e de aprender muito. Obrigada pelo companheirismo, pelo humor e pela trilha sonora. Não posso deixar de agradecer também à sua família (em especial à Beth e seus quitutes), que me acolheu nas minhas frequentes idas a São Paulo.

Ao orientador deste trabalho, o professor Marcos Nobre, agradeço todo o apoio e a confiança neste projeto, além da oportunidade de ter contato com o pensamento de Georg Lukács e de poder me aprofundar em alguns dos aspectos mais fecundos de sua obra. Gostaria de acrescentar aqui um agradecimento especial ao professor Marcos, já que foi ele o responsável pelo meu interesse pelo curso de filosofia quando, quase que acidentalmente, assisti às suas aulas sobre “como são possíveis os juízos sintéticos a priori” na disciplina de Teoria do Conhecimento no início de 2003. Sem as suas elucidativas interpretações, o caminho até aqui teria sido muito mais tortuoso.

Ao professor Sergio Silva devo minha introdução à leitura da obra de Max Weber e a percepção do seu potencial esclarecedor e crítico. Não tenho dúvidas de que foi nas aulas noturnas de Sociologia de Weber, também em 2003, que surgiram as primeiras sementes deste trabalho. A interpretação da teoria weberiana aqui presente também teve a contribuição das aulas e leitura rigorosa do professor Fernando Antônio Lourenço.

Aos professores que participaram do exame de qualificação, Ricardo Ribeiro Terra (USP) e Josué Pereira da Silva (UNICAMP), devo sugestões preciosas, que procurei incorporar na versão final. Agradeço a ambos pela leitura atenta. Agradeço também à banca de defesa: novamente o professor Josué e o professor Luiz Sérgio Repa (UFPR), que aceitaram discutir os resultados desta pesquisa e cujas críticas e sugestões me fizeram refletir sobre diferentes aspectos deste trabalho.

Esta pesquisa não teria sido possível sem o acesso às obras de Weber e Lukács no original, pelo que agradeço a todos os meus professores de alemão, notadamente os grandes amigos Ilse Hainz Valillo e Thomas Johnen. Agradeço também ao DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst) pela oportunidade de participar do curso de inverno de alemão na Universidade Duisburg-Essen (Alemanha), entre janeiro e fevereiro de 2009. Agradeço aos colegas e professores do curso e especialmente ao professor Andreas Westerhoff.

A participação nos encontros do Núcleo Direito e Democracia, do CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) me proporcionou o acesso a uma grande quantidade de leituras e discussões muito interessantes e valiosas. Agradeço a todos os membros do NDD, especialmente ao Zé Rodrigo (pelas dicas acadêmicas e de boa música), o Jonas (que também acha importante ler *História e Consciência de Classe*), a Nathalie, o Rica, o Rúrion e o Joaquim.

Diversos amigos foram muito importantes durante a minha formação e a realização dessa pesquisa; entre eles estão: Elisa, Arthur, Jeremias, Dalmoro (que me “obrigou” a ler Lukács pela primeira vez); os amigos da graduação em Ciências Sociais – Ju, Ricardo Floc, Andri, Marcelo Martinha; os amigos da graduação em Filosofia – Adriano, Anita, Fábio Florence, Fernanda, Rafael Barros, Raphael Concli, Bee; os amigos do mestrado em Filosofia – Fábio Nolasco, Lucas, Luciano, Fabiano, Rodrigo e Maria Cláudia; e todos que ajudaram a construir o Projeto de Educação Popular Machado de Assis.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp, agradeço por toda a estrutura cedida para a realização desta pesquisa; e à Sônia Cardoso, da secretaria do referido programa, pela eficiência e atenção em todas as etapas deste trabalho.

Por fim, à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), agradeço a bolsa concedida para a realização deste projeto (processo número 2007/56948-1).

Resumo

O livro *História e Consciência de Classe*, publicado por Georg Lukács em 1923, foi objeto de intensos debates ao longo do século XX por conta da originalidade com que o filósofo húngaro abordou um tema candente na produção teórica marxista: a questão em torno da *consciência*. Um dos pontos polêmicos da abordagem lukácsiana desse problema é a combinação da teoria de Marx com elementos de outras matrizes metodológicas. Este estudo pretende apresentar a análise de um caso desse tipo de combinação: a apropriação feita por Lukács de elementos presentes na obra de Max Weber. Nos centramos, mais precisamente, no modo pelo qual Lukács articula a temática weberiana da *racionalização do mundo* na elaboração do conceito de *reificação*, que é o conceito central de *História e Consciência de Classe*. Procuramos esclarecer o caráter dessa articulação, de forma a responder às seguintes perguntas: a obra de Lukács constitui um quadro teórico “ecletico”, em que tradições conceituais distintas (a de Marx e a Weber) se justapõem de maneira fortuita ou contingente? A partir de que ponto de vista Lukács combina essas orientações teóricas? Para tanto, analisamos as aproximações e os distanciamentos entre os conceitos em tela, identificando quais aspectos da obra de Weber sobre a racionalização estão presentes no conceito lukácsiano de reificação, e quais aspectos foram por Lukács descartados. Nossa conclusão é a de que Lukács realiza uma apropriação da temática weberiana da racionalização a partir de um ponto de vista específico – a sua leitura da teoria de Marx como uma teoria que parte da perspectiva da totalidade. Lukács confere, assim, um novo estatuto a essa temática weberiana e cria a sua própria e original estrutura teórica, em que a racionalização permite a generalização do fetichismo e da alienação para as diferentes áreas da vida cultural.

Palavras-chave: Lukács, Georg (1885-1971); Weber, Max (1864-1920); Reificação; Racionalização; Marxismo Weberiano.

Abstract

History and Class Consciousness, a book published by Georg Lukacs in 1923, was the subject of intense debates throughout the twentieth century because of the originality with which the Hungarian philosopher dealt with a hot topic in Marxist theory: the issue of *consciousness*. One of the controversial aspects of Lukács' approach to this problem is the combination of Marx's theory with elements of different methodological frameworks. This study aims to assay a case of this kind of combination: the appropriation made by Lukacs of elements present in the work of Max Weber. We focus more precisely on the way Lukács articulates the Weberian thematic of the *rationalization of the world* in the developing of the concept of *reification*, which is the central concept of *History and Class Consciousness*. We seek to clarify the nature of this relationship in order to answer the following questions: is the work of Lukacs an "eclectic" theoretical framework in which different conceptual traditions (those of Marx and Weber) are juxtaposed in a fortuitous or contingent way? From what point of view Lukacs combines these theoretical orientations? To answer these questions, we analyze the approaches and the detachments between the focused concepts, identifying the aspects of Weber's work on rationalization which are present in the lukacsian concept of reification, and what aspects were discarded by Lukacs. The conclusion reached here is that Lukacs appropriates the Weberian theme of rationalization from a specific point of view – his reading of Marx's theory as a theory that some of view of totality. Lukacs grants this Weberian theme thereby a new status and creates his own and original theoretical structure, in which rationalization enables the generalization of fetishism and alienation for the different areas of cultural life.

Key-words: Lukács, Georg (1885-1971); Weber, Max (1864-1920); Reification; Rationalization; Weberian Marxism.

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1: A trajetória da reificação em História e Consciência de Classe - Uma apresentação do ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”.....	25
1.1 O fenômeno da reificação.....	30
1.2 As antinomias do pensamento burguês	41
1.3 O ponto de vista do proletariado.....	58
Sistematização final.....	85
Capítulo 2: A interpretação lukácsiana da obra de Marx	89
2.1 O ponto de vista da totalidade	94
2.2 Alienação e Fetichismo	112
Capítulo 3: A apropriação lukácsiana de teorias não marxistas - O caso de Max Weber e a crítica da racionalização do mundo.....	135
3.1 A racionalização em Weber.....	140
3.2 Razão e Reificação	157
3.3 Debates sobre a apropriação lukácsiana de Weber.....	186
Considerações Finais	203
Referências Bibliográficas	213
Sumário detalhado.....	225

Introdução

*Social theory is also a social activity which would
lend itself to social explanation if only we could be
freed, as theorists, from an unreflective practice of
reflection on society*

Andrew Feenberg
(*Lukács, Marx and the Sources of Critical
Theory*)

A pesquisa

Todo debate que diga respeito ao campo do marxismo torna-se polêmico com muita facilidade. De imediato, surge um sem número de interpretações distintas: questionamentos, elogios, acusações, defesas, reprovações e reverências – todos igualmente apaixonados, embora uns sejam mais profícuos que outros. O caso de Georg Lukács – filósofo húngaro que tem uma extensa e variada produção intelectual, e que trilhou, por vezes simultaneamente, caminhos muito diversos (dentro e fora do marxismo), além de ter tido uma intensa porém inconstante atividade política – é especialmente representativo desse difícil diálogo. Uma série de reviravoltas, condenações, autocríticas e reabilitações marca a sua conturbada trajetória.

O objeto desta dissertação é um dos momentos que consideramos mais interessantes nesse movimento intelectual: o livro *História e Consciência de Classe*, que é tido como o ponto de transição de Lukács para o marxismo. Talvez justamente por fazer parte de um momento de transição, essa obra permite a “convivência” – certamente não tranquila – de diversas tradições de pensamento: além de Marx, estão presentes no livro de maneira patente pensadores como Hegel, Max Weber, Georg Simmel, Schiller, Wilhelm Dilthey, Lenin, Emil Lask e Rosa Luxemburgo, entre outros. Todos eles entram no quadro teórico de Lukács e participam, em maior ou menor medida, no seu intento de realizar uma crítica radical do capitalismo e, mais do que isso, de procurar os meios para a sua superação. Isso não torna esse livro, contudo, necessariamente um conjunto eclético ou um “amalgama contraditório” (como viria a ser chamado posteriormente pelo próprio autor). A partir da lógica interna de *História e Consciência de Classe*, é possível compreender o papel que esses autores exercem na teoria de Lukács – isso foi o que pudemos constatar, pelo menos no caso de um deles, nesta pesquisa.

O subtítulo deste trabalho, “Um estudo sobre Max Weber em *História e Consciência de Classe*”, já indica que nossa atenção incide, aqui, sobre a presença do importante sociólogo alemão – que, aliás, foi professor e amigo de Lukács – nas páginas dessa complexa obra. Mas é necessário delimitar mais precisamente o âmbito desse estudo: “Razão e Reificação” indica que não pretendemos abarcar toda forma pela qual Weber se faz presente no livro; há, pelo contrário, um eixo definido de análise – a importância das

ideias de Weber acerca de um tipo específico de *razão* ou *racionalização* para a construção do conceito lukácsiano de *reificação*.

O eixo escolhido restringe também a análise de *História e Consciência de Classe* ao seu ensaio central: “A reificação e a consciência do proletariado”, no qual Lukács apresenta e desenvolve em detalhes o seu conceito de reificação. Diversas outras formas de relação entre o pensamento weberiano e a obra de Lukács são, portanto, deixadas de lado, como a presença weberiana em outros ensaios de *História e Consciência de Classe* (especialmente marcante em “Consciência de Classe”, por exemplo, por meio da utilização que Lukács faz do conceito de “possibilidade objetiva”), ou em obras anteriores de Lukács (como *A Teoria do Romance*, escrita durante o período em que ele conviveu diretamente com Weber em Heidelberg). Tivemos que deixar de lado também as obras posteriores de Lukács em que ele próprio reflete (mais explicitamente, inclusive, e com um olhar bastante crítico) sobre os escritos weberianos, como “Marx e o problema da decadência ideológica” (escrito em 1938 e publicado em *Problemas do Realismo*, de 1948) e notadamente *A Destruição da Razão* (1953), além de todos os demais documentos – cartas, entrevistas, passagens de livros e manuscritos – que seriam fundamentais para compreender, em seu conjunto, toda a trajetória dessa relação instável entre Lukács e a obra de Weber.

O objetivo deste trabalho é muito mais modesto. Ele pode parecer até modesto demais: compreender o papel de uma ideia (formulada por um certo pensador) na criação de um determinado conceito (elaborado por outro) pode ser visto como algo importante simplesmente para um estudo de biografia intelectual ou no máximo para a caracterização da atmosfera cultural e teórica de um dado período. Acreditamos, ao contrário, que um tal estudo sobre a relação entre dois pensadores (que, adicionalmente, são tidos em geral como membros de correntes totalmente diversas da teoria social) pode ter outros interesses.

Em primeiro lugar, além de nos dizer algo sobre o período em que se deu essa relação e sobre os próprios autores, essa análise nos traz elementos para compreender os próprios *objetos de estudo desses autores* – uma vez que, para entender a lógica do seu pensamento, somos levados a investigar a sua visão sobre esses objetos e a refletir sobre eles: coisa que, possivelmente, não faríamos em outra situação. E isso mesmo quando não concordamos necessariamente com as interpretações e conclusões de nossos autores. No caso de Weber e Lukács, temos a oportunidade de refletir criativamente – ainda que isso não seja tematizado

diretamente no próprio estudo – sobre assuntos que vão das relações de trabalho e das formas de consciência sob o capitalismo até a conexão entre as condutas religiosas e mentalidades econômicas, passando pela separação da razão em esferas de valor autônomas e as cisões antinômicas da filosofia clássica alemã, entre outros. Analisar o pensamento desses autores é inseparável de pensar sobre a modernidade e o capitalismo, de pensar sobre o mundo à nossa volta.

Em segundo lugar, esse estudo nos leva a refletir – agora sim, de maneira direta e explícita na pesquisa – sobre formas de apropriação intelectual e de diálogo entre matrizes teóricas consideradas como impermeáveis uma à outra. Nos leva a pensar sobre o que existe de verdadeiro na teoria que consideramos a mais falsa, sobre a flexibilização de rígidas categorias tidas como imutáveis, e sobre o significado mais complexo do que parece ser uma simples contradição – em suma, nos leva a abrir o leque das contribuições possíveis para a compreensão do real. Isso significa refletir sobre o próprio ato de fazer teoria, sobre o que fazemos todos os dias na Universidade. É nesse sentido que entendemos o trecho do livro de Andrew Feenberg que serve de epígrafe a esta Introdução: “A teoria social é também uma atividade social que se prestaria à explicação social, se pudéssemos ser libertados, como teóricos, de uma prática irrefletida de reflexão sobre a sociedade”.

É claro que este trabalho e as posições aqui defendidas estão inseridos numa disputa em torno do livro de Lukács, em particular, e em torno da relação do marxismo com outros campos teóricos, em geral. O que consideramos aqui (juntamente a diversos outros estudiosos) como um posicionamento teórico extremamente interessante e frutífero – o posicionamento de não descartar como mera ilusão ou “ideologia” toda e qualquer teoria que parta de fora do quadro do marxismo – é por outros pensadores tido como uma atitude altamente nociva e que põe a perder todos os avanços alcançados por Marx.

Nosso objetivo, contudo, não é refutar os argumentos apresentados nesse tipo de censura analisando-os minuciosamente, mas, antes, mostrar como o esforço teórico empreendido por Lukács *não é anulado* por conta da apropriação de contribuições das chamadas “ciências burguesas”, uma vez que, *a partir da lógica do texto de Lukács, faz sentido* e não é contraditório o diálogo com essas ciências – e mesmo a sua apropriação. A hipótese que procuramos defender neste trabalho consiste em que Lukács interpreta a teoria marxista como um método dialético que confere primazia ao ponto de vista da totalidade, e

é isso o que permite a ele compreender a teoria de Weber (e outras teorias que se encontram fora do âmbito do marxismo) como um momento do conhecimento verdadeiro – isto é, como um momento *parcial* que precisa ser superado num ponto de vista mais elevado: justamente a perspectiva da totalidade.

Isso significa, para Lukács, conectar as análises weberianas sobre os aspectos negativos do processo de racionalização do mundo (racionalização como prevalência da calculabilidade que resulta na perda de liberdade) aos seus fundamentos materiais, vale dizer, ao contexto geral da sociedade produtora de mercadorias. Procuramos, então, mostrar neste trabalho que, de acordo com Lukács, Weber compreendeu com perspicácia uma parcela importante da realidade histórica, mas a apropriação de suas ideias somente se torna fecunda quando se dá a partir de um ponto de vista que as recoloca no quadro dinâmico da totalidade concreta.

As etapas

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro (“A trajetória da reificação em *História e Consciência de Classe* – uma apresentação do ensaio ‘A reificação e a consciência do proletariado’”), reconstruímos o ensaio de Lukács sobre a reificação, procurando obedecer à sua lógica interna. Essa apresentação tem como objetivo esclarecer as diferentes etapas da argumentação de Lukács e serve como base para as análises ulteriores.

No segundo capítulo é feita uma discussão, com o auxílio de outros ensaios do livro de Lukács, sobre “A interpretação lukácsiana da obra de Marx”. Procuramos mostrar, inicialmente, que essa interpretação equipara a teoria de Marx ao método dialético, que parte do *ponto de vista da totalidade* (o qual, por sua vez, somente é acessível ao proletariado, estando vedado à consciência burguesa por conta das posições que cada classe ocupa no processo de produção). Para Lukács, é essa a perspectiva da totalidade que permite tanto diferenciar a “ciência burguesa” do “conhecimento correto” quanto, ao mesmo tempo, explicar a apropriação que este faz daquela. É a partir dessa interpretação, então, que Lukács pode integrar no seu conceito de *reificação* a crítica weberiana da racionalização do mundo.

Na segunda parte desse capítulo buscamos mostrar que o núcleo central do conceito de reificação se baseia em uma articulação entre fetichismo e alienação. Nessa articulação, ao fenômeno do *fetichismo* (enquanto inversão por meio da qual as relações entre as pessoas aparecem “como o que realmente são”, isto é, como relações entre coisas) é integrada a perspectiva focada no sujeito presente na *alienação* (enquanto desumanização do homem mediante a separação dele de sua atividade criadora, do produto dessa atividade e, conseqüentemente, de si mesmo e dos outros homens).

Essa articulação só se torna completa, entretanto, com a introdução da temática da racionalização, que é abordada no capítulo seguinte.

No terceiro capítulo (“A apropriação lukácsiana de teorias não marxistas – o caso de Max Weber e a crítica da racionalização do mundo”), passamos à análise da descrição de Weber sobre o processo de racionalização e da medida em que ele tem um papel constitutivo na teoria da reificação. Na primeira parte do capítulo, apresentamos os aspectos da racionalização weberiana que são mais importantes para entender a sua apropriação por Lukács. Seguimos, para tanto, a interpretação que Habermas faz da racionalização em dois eixos: a perda de sentido e a perda de liberdade. Por um lado, a tese da perda de liberdade, entendida como o predomínio crescente da racionalidade instrumental com respeito a fins, mostra grande importância para a crítica que Lukács faz do caráter formal, calculador e abstrato da consciência reificada. Por outro lado, entretanto, a tese da perda de sentido, entendida como a total impossibilidade de encontrar um sentido unitário para as esferas da vida cultural, constitui um obstáculo para a tentativa de superação desse estado de coisas.

A segunda parte desse capítulo é dedicada à análise da presença desses elementos weberianos no ensaio de Lukács. O primeiro passo para isso é a identificação e o exame das ocasiões em que o filósofo húngaro refere-se diretamente a Weber. Podemos perceber, a partir desse exame, que a racionalização como perda de liberdade é central na apropriação lukácsiana de Weber; o mesmo fica atestado na análise, realizada em seguida, do papel que a racionalização exerce na estrutura do conceito de reificação para além dos trechos em que Weber aparece nomeadamente.

Terminamos essa segunda parte indicando o principal limite dessa apropriação: a recusa de Weber da possibilidade de uma perspectiva da totalidade que supera a tese da

perda de sentido e permite entrever uma solução prática que leve à emancipação. Lukács, é claro, não pode compartilhar essa recusa.

Na terceira e última parte desse capítulo procuramos discutir e sintetizar, a partir de tudo o que foi analisado nos capítulos precedentes, o caráter da apropriação feita por Lukács da crítica weberiana da racionalização. Concluimos que tal apropriação toma a teoria weberiana como um momento parcial do conhecimento correto da realidade como totalidade e que, ao articulá-la no quadro das análises (baseadas em Marx) da sociedade capitalista, Lukács deixa de lado os pressupostos weberianos que não são compatíveis com o seu método dialético. As ideias de Weber ganham, assim, um novo estatuto nesse contexto – e é isso que parecem não levar em conta os pensadores que avaliam negativamente *História e Consciência de Classe* como um livro “contaminado” pelas ciências burguesas, especialmente pelo pensamento de Weber. Apresentamos então duas dessas avaliações críticas e procuramos respondê-las com base nos argumentos expostos.

Por fim, apontamos que algumas complementaridades entre Marx e Weber colaboraram para a articulação lukácsiana de ideias desses pensadores em *História e Consciência de Classe* (por exemplo, a *abstração* que é fundamental para entender tanto o fetichismo da mercadoria quanto a racionalidade formal). Mas salientamos também que, ao realizar essa articulação, Lukács (mesmo que a sua interpretação de Marx permaneça sempre a sua referência central), dá um passo importante para além de ambos: liga a racionalização weberiana ao fundamento econômico da sociedade capitalista e, ao mesmo tempo, expande a análise marxiana do fetichismo e da alienação para âmbitos da vida social que não são tematizados por Marx.

Nas considerações finais, reforçamos a ideia de que a teoria de Weber é apropriada por Lukács a partir de um ponto de vista específico (sua interpretação de Marx) e que, portanto, tal teoria ganha assim uma nova configuração. A partir dessa ideia, delimitamos o sentido em que o termo “marxismo weberiano”, difundido por Maurice Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética*, é proveitoso para referir-se ao livro de Lukács e à sua teoria da reificação.

Nota sobre as traduções utilizadas

No caso de Lukács, citamos, em geral, a recente tradução brasileira de *História e Consciência de Classe*. Em alguns momentos, contudo, foi necessário alterar certos trechos dessa tradução, para o que consultamos a obra no seu idioma original (*Geschichte und Klassenbewußtsein*), bem como as traduções portuguesa, francesa, inglesa e em espanhol (ver a indicação completa em “Referências Bibliográficas”). Nos casos em que foi necessário alterar a tradução brasileira, o indicamos em nota de rodapé, juntamente com a página correspondente na edição alemã.

Quanto às obras de Weber, utilizamos as traduções mais tradicionais para o português (ou o espanhol), cotejando, quando necessário, com as edições originais em alemão. Mais informações sobre os livros de Lukács e Weber (e também de Marx), suas edições e as traduções utilizadas se encontram ao longo do texto.

Os textos dos comentadores que se encontram em outra língua que não o português foram por nós traduzidos nas citações ao longo do texto e os trechos correspondentes no idioma original (ou na tradução utilizada) foram reproduzidos em nota de rodapé.

Capítulo 1

A trajetória da reificação em *História e Consciência de Classe*

Uma apresentação do ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”

Et se tournant vers lui:

- De quoi t'occupes-tu au juste? Je ne sais pas bien.

- De la réification, répondit Gilles.

- C'est une grave étude, ajoutai-je.

- Oui, dit-il.

- Je vois, observa Carole admirative. C'est un travail très sérieux, avec de gros livres et beaucoup de papiers sur une grande table.

- Non, dit Gilles, je me promène. Principalement, je me promène.

Michele Bernstein
(Tous les chevaux du roi)

História e Consciência de Classe é um livro composto de diversos textos, escritos até 1922, que versam sobre questões que, embora também diversas, mostram sempre a preocupação do autor em refletir sobre as dificuldades e as possibilidades de uma revolução no Ocidente e a nível mundial.¹ Lukács aborda, por exemplo, questões sobre a consciência de classe do proletariado, como no artigo “Consciência de Classe”. Qual o papel dessa consciência no processo objetivo? Quais as dificuldades colocadas por esse processo objetivo à emergência da consciência revolucionária – e como superá-las? Está presente também a reflexão sobre o materialismo histórico como “arma” de classe do proletariado e qual seria a sua função após a consumação da revolução e o fim do capitalismo (em “A mudança de função do materialismo histórico”) e sobre as formas de organização da classe trabalhadora revolucionária (em “Observações metodológicas sobre a questão da organização”), entre outros. Essa preocupação com a possibilidade da revolução é sintetizada por Andrew Arato como “a procura pelo sujeito revolucionário”, aquele que seria capaz de romper as amarras da reificação e de todas as relações capitalistas e de conduzir a sociedade da “era da necessidade” à “era da liberdade”.²

Tendo em vista os objetivos dessa pesquisa expostos na Introdução, nosso primeiro passo aqui é a reconstrução interna do conceito de *reificação* (*Verdinglichung*), tal como Lukács o apresenta em *História e Consciência de Classe* – ou, mais precisamente, no principal ensaio do livro, “A reificação e a consciência do proletariado”.³ Este primeiro capítulo segue a divisão feita por Lukács: procuramos expor o conteúdo e desenvolvimento de cada seção, seguindo de perto o próprio texto lukácsiano.⁴

¹ A maioria dos artigos, se não foi escrita em 1922, foi revista e modificada neste ano (ver Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, pp. 202 ss).

² Arato, “Georg Lukács: The Search for the Revolutionary Subject”. Por mais que haja essa preocupação comum nos ensaios, é necessário, entretanto, evitar generalizações que terminem por homogeneizar o conjunto do livro, escrito num período de transição intelectual do jovem Lukács e que reflete algumas tensões.

³ Doravante abreviado como *HCC*.

⁴ Chamamos de “seção” as três partes nas quais Lukács divide o seu ensaio (“O fenômeno da reificação”, “As antinomias do pensamento burguês” e “O ponto de vista do proletariado”). Cada seção, entretanto, tem subdivisões numeradas, a que demos o nome de “itens”. O próprio Lukács não deu títulos a estes itens; os títulos que constam neste trabalho foram por nós acrescentados a fim de facilitar a compreensão do objetivo central de cada item.

1.1 O fenômeno da reificação

1.1.1 Pressupostos e objetivos da teoria lukácsiana da reificação

Lukács inicia o primeiro item de “O fenômeno da reificação” apresentando seus pressupostos e objetivos, de onde parte e onde quer chegar. Retomemos seu parágrafo inicial:

“A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens. [...] Nosso objetivo é somente chamar a atenção – *pressupondo* as análises econômicas de Marx – para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro. Apenas quando compreendemos essas questões conseguimos ter uma visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio” (HCC, pp. 194-195).⁵

Esse pequeno trecho nos fornece informações importantes e muito significativas sobre a teoria desenvolvida por Lukács: o autor considera a estrutura fundamental da mercadoria como o ponto de partida básico para a compreensão da sociedade atual, e que essa estrutura aparece aqui como o transformar-se, sob o capitalismo, das relações entre pessoas em relações entre coisas. Vale notar também que Lukács busca compreender não só o aspecto *objetivo* do capitalismo como modo de produção que dá origem a tal fenômeno, como também a atitude dos *sujeitos* que vivem sob esse sistema. E essa análise tem também um outro aspecto duplo: seu objetivo, ao buscar responder “[...] em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior da sociedade”,⁶ é não somente conhecer a *realidade* da sociedade capitalista, como também apontar para a sua *superação*, como fica claro ao final do trecho citado anteriormente.

Além disso, um importante passo para compreender o problema da reificação é reconhecer sua *singularidade histórica*: ela é específica do que Lukács chama de “capitalismo moderno”. Aqui, a argumentação de Lukács acompanha a de Marx presente em *Para a Crítica da Economia Política* e no *Capital*: ambos os pensadores apontam que, embora tenha havido a troca de mercadorias em épocas históricas anteriores, a forma mercadoria (ainda) não havia sido estendida e generalizada de tal forma que passasse a

⁵ Em todas as citações, os grifos constam no original, salvo indicação contrária. Esta citação foi cotejada com a edição portuguesa do livro de Lukács (pp. 97-98); no original: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (doravante: *GKb*), pp. 257-258.

⁶ HCC, pp. 194-195.

influenciar decisivamente todas as formas de manifestações vitais da sociedade. A troca de mercadorias, a relação de tipo mercantil era algo episódico, apenas uma entre as muitas outras formas do “metabolismo social dos homens”.⁷

Assim, se antes, nas sociedades ditas primitivas, os objetos são produzidos em função de seu valor de uso, e somente se tornam mercadorias ao serem trocados quando excedem a quantidade necessária ao consumo, agora, no contexto do capitalismo, os objetos são já produzidos como mercadorias, em função não do consumo, de seu valor de uso, mas sim da troca, de seu valor de troca. Toda a atividade produtiva se organiza em função da mercadoria, e não se liga a ela de maneira apenas exterior, como anteriormente. Assim, é somente quando a mercadoria é compreendida como a “categoria universal de todo o ser social” que podemos compreender sua essência autêntica.⁸ Nesse processo é que as relações sociais passam a ser cada vez mais encobertas pelas relações entre as coisas, e a reificação torna-se cada vez mais dominante.⁹

Um fenômeno fundamental que Lukács observa ao tratar da reificação é o surgimento de “um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas” que tem leis que parecem “poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos”,¹⁰ sem que o indivíduo possa, por meio de sua própria atividade, exercer sobre elas uma influência transformadora. A atividade do homem tornada mercadoria submete-se a uma objetividade estranha aos homens, a “leis sociais naturais”.¹¹ Lukács ressalta o papel da abstração do trabalho humano nesse processo: a forma mercadoria só se torna possível porque iguala, equipara e permuta objetos qualitativamente diferentes, o que só pode ocorrer por meio da abstração de suas qualidades, de seu conteúdo particular. O princípio de tal igualdade formal dos objetos tornados mercadorias funda-se como produto do *trabalho humano abstrato* – e, portanto, também formalmente igual.

Nesse desenvolvimento do processo de trabalho, Lukács identifica algumas tendências que contribuem de maneira notável para o avanço da reificação. Em primeiro lugar, e isso nos será muito valioso nesta pesquisa, Lukács identifica “uma racionalização

⁷ Já vemos, aqui, que, apesar de Lukács utilizar a terminologia weberiana (“capitalismo moderno”), a sua caracterização diverge do conteúdo desse conceito em Weber. Voltaremos a isso mais adiante (ver especialmente p. 190 deste trabalho).

⁸ HCC, p. 198.

⁹ HCC, p. 197.

¹⁰ HCC, p. 199.

¹¹ HCC, p. 199.

continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador”.¹² Isso se expressa em dois processos: por um lado, a racionalização do trabalho implica em sua *fragmentação/dilaceração* cada vez maior,¹³ de maneira tal que o trabalhador passa a repetir mecanicamente apenas uma operação parcial do produto total, perdendo o contato com ele. Por outro lado, esse aumento da racionalização permite que o cálculo do período de trabalho socialmente necessário não mais seja feito a partir do tempo médio e *empírico*, concreto; ele é, agora, uma quantidade de trabalho “[...] objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida”.¹⁴

O aspecto da privação do ser humano de seu papel fundamental no processo produtivo (o verdadeiro agente, *sujeito* desse processo) é novamente sublinhado por Lukács um pouco mais adiante, quando ele trata da transformação da “atividade ativa” do trabalhador em uma “atitude contemplativa”, que é justamente aquela atitude de um sujeito que se tornou um mero espectador passivo dos acontecimentos e de suas próprias ações e que, por isso, não merece mais ser chamado de *sujeito* num sentido forte da palavra. Os processos se desenrolam mecanicamente diante dele, como que independentemente da consciência e sem a possibilidade de qualquer influência da atividade humana, como um sistema acabado e fechado.

É muito importante ressaltar que esse tipo de atitude contemplativa descrita originalmente no contexto da produção de mercadorias é generalizado posteriormente para o conjunto das relações sociais dos homens, para além da fábrica. Diz o autor: “Mas a forma interior de organização da empresa industrial não poderia ter semelhante efeito – mesmo no seio da empresa –, se não se revelasse nela, de maneira concentrada, a estrutura de toda sociedade capitalista”.¹⁵ Da mesma maneira que, para Marx, na estrutura da mercadoria já está contido o funcionamento do modo de produção capitalista, na empresa industrial encontra-se, para Lukács, o protótipo das formas de relações sociais de toda a sociedade, o que só é possível com a universalidade da categoria da mercadoria.

¹² HCC, p. 201.

¹³ Lukács utiliza geralmente o termo alemão *Zerreiβung* (e seus derivados), traduzido na edição brasileira por “fragmentação”. Preferimos utilizar “dilaceração”, que parece manter de maneira mais próxima a ideia de força e violência contida na palavra alemã (ver, por exemplo, *GKb*, pp. 321, 322, 350). Agradecemos ao professor Marcos Nobre por essa indicação.

¹⁴ HCC, p. 201.

¹⁵ HCC, p. 206.

1.1.2 A reificação da consciência, sua radicalização e seus limites

Neste segundo item da primeira seção, Lukács começa a tratar da *reificação da consciência*. Segundo o filósofo, o processo de reificação é intensificado à medida que as relações que o homem estabelece com os objetos como objetos vitais no curso de sua atividade social forem *mediadas*: a consciência reificada, diz Lukács, toma essas mediações como dados *imediatos* – e não procura superar essa imediatidade mas, pelo contrário, acaba por “[...] estabelecer e eternizar tal imediatidade por meio de um ‘aprofundamento científico’ dos sistemas de leis apreensíveis”.¹⁶ Assim, a teoria econômica dita burguesa, por exemplo, cria “leis científicas” para descrever a realidade, mas se mantém sempre na imediatidade das relações sociais e econômicas; ela não consegue, segundo Lukács, apreender o fenômeno da reificação porque a sua própria consciência está reificada. Mesmo que pensadores “burgueses” consigam apreender em algum nível o fenômeno da reificação, tais pensadores, por estarem condicionados pelo seu ponto de vista que permanece na superfície, acabam concebendo-o de maneira a-histórica, separando-o do seu fundamento econômico – a realidade específica do capitalismo – e assim acabam por considerar a reificação como um fenômeno eterno e intransponível; nas palavras de Lukács: “Mas, desse modo, [esses pensadores] não vão além da simples descrição, e seu ‘aprofundamento’ do problema gira em torno de formas exteriores de manifestação da reificação”.¹⁷

Lukács procura, então, mostrar que outras esferas – o Estado, o direito, a burocracia – encontram-se organizadas de maneira adaptada à estrutura reificante do desenvolvimento capitalista. O autor cita Weber para mostrar como a empresa capitalista, por um lado, e o Estado moderno com seu aparato legal, por outro, têm uma estrutura fundamental muito semelhante, que pode ser resumida *grosso modo* no fato de ambos terem uma base no cálculo, ou melhor, na *calculabilidade racional* das variáveis em jogo. Uma empresa capitalista, por exemplo, exige, para existir, uma justiça e uma administração que propiciem previsibilidade e calculabilidade.

Para Lukács, é fundamental ressaltar que essa sistematização racional que permite a previsão e o cálculo exatos constitui-se de tal maneira que aparece aos indivíduos como

¹⁶ HCC, p. 211. Optamos por traduzir o termo *Unmittelbarkeit* (GKb, p. 268) sempre por “imediatidade”, no lugar de “imediatismo”, como consta da tradução brasileira, tendo em vista o sentido errôneo que tal palavra pode sugerir. A tradução portuguesa também utiliza o termo “imediatidade”.

¹⁷ HCC, p. 213.

diferentes sistemas fechados, prontos e acabados, que funcionam sob o comando de leis determinadas, também fechadas e prontas.¹⁸ Aqui fica claro o caráter contemplativo da atitude do sujeito frente a essa forma de objetividade – racionalizada em sistemas rígidos e fechados – das atividades e estruturas sociais, análoga estruturalmente ao comportamento do operário em relação à máquina, “[...] que ele serve e observa, e cujo funcionamento ele controla enquanto contempla”.¹⁹

Lukács estende essa visão para a análise da burocracia, que ele considera a “[...] intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral da divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem” e que “[...] se encontra extraordinariamente próxima do simples serviço da máquina e, muitas vezes, chega a superá-la em vacuidade e uniformidade”.²⁰ Vale dizer: Lukács identifica, no trabalho burocrático, o mesmo processo que incide sobre o operário na fábrica, processo por meio do qual o trabalhador não mais se reconhece no seu trabalho, na sua atividade produtiva, a qual é transformada numa coisa, um objeto que ele vende no mercado. Existe, contudo, uma diferença: enquanto no caso do operário é apenas uma faculdade ou conjunto de faculdades que se destaca do complexo da personalidade do trabalhador e, ao se apresentar como uma mercadoria, uma coisa, se opõe a esse complexo, no caso do burocrata, ao contrário, toda a sua personalidade é englobada pela divisão do trabalho, de tal forma que ele acredita ser em nome de sua própria honra e seu senso de responsabilidade que ele se submete totalmente a um “sistema de relações entre coisas”.

A análise que Lukács faz da burocracia nos permite entrever que, no “capitalismo moderno”, tanto o operário quanto o burguês estão condicionados pelo fenômeno da reificação – e, mais do que isso, que a consciência burguesa encontra-se ainda mais intensa e profundamente reificada.²¹

A reificação aparece, assim, como fenômeno universal e global de toda a sociedade. E isso acontece de tal forma que parece vedada qualquer possibilidade de alternativa real a um tal estado de coisas. Lukács afirma isso de maneira categórica quando diz que, assim

¹⁸ HCC, p. 218.

¹⁹ HCC, p. 219.

²⁰ HCC, p. 220.

²¹ É claro que, para Lukács, não há somente uma variação de *intensidade* com a qual a consciência do operário e a do burguês são reificadas: há aí também uma diferença *qualitativa*, que é determinada pela posição de cada um no processo produtivo, e que os coloca em diferentes pontos de vista possíveis. Ver HCC, p. 220, nota 22; e, neste trabalho, a apresentação da terceira seção (a partir da p. 58).

como a relação de mercadoria transforma em mercadoria todo objeto destinado à satisfação das necessidades humanas,

“Ela imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como ‘coisas’ que o homem pode ‘possuir’ ou ‘vender’, assim como os diversos objetos do mundo exterior. *E não há nenhuma forma natural de relação humana, tampouco alguma possibilidade para o homem fazer valer suas ‘propriedades’ físicas e psicológicas que não se submetam, numa proporção crescente, a essa forma de objetividade*” (HCC, pp. 222-223, grifos nossos).²²

Se Lukács terminasse aqui seu texto, entretanto, sua análise em muito pouco se diferenciaria das análises realizadas por outros pensadores, “burgueses”, que se preocuparam com os problemas envolvidos no fenômeno da reificação. O que diferencia Lukács desses pensadores é uma perspectiva crítica que o faz avançar para além de um “simples” diagnóstico da situação presente. A perspectiva da superação dessa situação, colocada pelo autor já no início do texto, o leva a procurar as “brechas”, as contra-tendências de seu próprio diagnóstico. É nesse contexto que assume uma importância decisiva o caráter *histórico* dos fenômenos analisados. Somente a partir da sua historicização, da ideia básica de que tais fenômenos não são constituintes essenciais da existência humana, é que é possível se colocar no ponto de vista da sua superação.

E é então, após essa aparente radicalização total do fenômeno da reificação, que Lukács nos apresenta pela primeira vez o *limite* desse fenômeno. Nas palavras do autor:

“No entanto, essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade” (HCC, p. 223).

A racionalização total da vida é limitada, portanto, pelo seu caráter *formal*. O que Lukács quer dizer com essa afirmação? O filósofo indica no seu texto ainda que o capitalismo criara uma estrutura de consciência *formalmente* unitária para o conjunto da sociedade.²³ O que se esconde por detrás desse caráter *formal* da racionalização e da consciência reificada?

Esse caráter formal significa o desprezo pelo *conteúdo*, pelo elemento *concreto* da realidade que, assim, *parece* constituir um sistema unitário ao qual se adaptam facilmente a racionalização dos elementos isolados da vida e o conjunto de leis formais dela resultante. Isto é: os elementos da vida são racionalizados em sistemas parciais e isolados e são então

²² Preferimos sempre traduzir, como a tradutora portuguesa, o termo *Gegenständlichkeitsform* (GKb, p. 276) por “forma de objetividade”, no lugar de “forma de objetivação”, como consta na edição brasileira do livro.

²³ HCC, p. 221.

“descobertas” (criadas) as leis gerais que regem o funcionamento desses sistemas. Tais leis parecem constituir, então, um sistema geral e unitário. Mas ele o é apenas *formalmente*. Pois, ao se abandonar uma visão superficial e passar a conferir importância ao conteúdo mesmo de tais “leis gerais”, percebe-se a “[...] incoerência efetiva do sistema de lei, [o] caráter contingente da relação dos sistemas parciais entre si e [a] autonomia relativamente grande que esses sistemas parciais possuem uns em relação aos outros”.²⁴

A suposta racionalidade segundo a qual se organizam os sistemas particulares se mostra, então, na realidade, incoerente e contraditória. Isso se manifesta de maneira mais evidente, segundo Lukács, nas épocas de *crise*,

“[...] cuja essência – vista do ângulo de nossas presentes considerações – consiste justamente no fato de que a continuidade imediata da passagem de um sistema parcial a outro se rompe, e de que sua interdependência e o caráter contingente de suas inter-relações se impõem subitamente à consciência de todos os homens” (*HCC*, p. 224).

Entretanto, a estrutura da crise não é mais que uma intensificação do cotidiano da sociedade burguesa. Pois, se a coesão daquelas leis gerais pode ser rompida abruptamente nos momentos de crise, tal só é possível porque “[...] mesmo no caso do funcionamento mais normal, a relação dos seus elementos e dos seus sistemas parciais entre si é algo de contingente”.²⁵ Lukács afirma, então, com Engels, que as “leis naturais” da economia capitalista (e do todo social) são as leis da *contingência*: cada parte isolada é dominada por uma lei racional específica, particular – o que torna possível, aliás, o cálculo racional necessário ao funcionamento de uma economia de mercado –, mas a relação entre todas as partes isoladas não pode ser expressa numa lei geral realmente racional, mas somente numa lei da contingência.

A essa irracionalidade do sistema de “leis” que regula a sociedade, Lukács relaciona, como produto e condição, a divisão capitalista do trabalho. Como condição para esse sistema de leis gerais contingentes, a divisão do trabalho já foi apresentada.²⁶ No entanto, esse surgimento de um sem número de leis parciais e particulares adequadas aos diferentes setores isolados, formando um conjunto incoerente e contraditório, tem como consequência, por sua vez, um reforço ou uma intensificação da divisão capitalista do

²⁴ *HCC*, pp. 223-224. Vale ressaltar que a ideia do surgimento de sistemas parciais com legalidades próprias também é um tema weberiano apropriado por Lukács.

²⁵ *HCC*, p. 224.

²⁶ “Já se ressaltou que essa divisão do trabalho desloca todo processo organicamente unitário da vida e do trabalho, decompõe-no em seus elementos, para fazer com que essas funções parciais e artificialmente isoladas sejam executadas por ‘especialistas’ adaptados a elas psíquica e fisicamente” (*HCC*, p. 227).

trabalho que lhe deu origem inicialmente. Isso porque cada função parcial, isolada e racionalizada, se torna cada vez mais autônoma e tende a perseguir seu desenvolvimento de uma maneira própria e segundo a lógica de sua especialidade, independentemente das outras funções parciais a sociedade. Essa tendência aumenta à medida que se intensificam cada vez mais os interesses profissionais e de *status* dos “especialistas”, que se tornam os portadores de tal tendência. Lukács finaliza esse item apresentando um exemplo desse movimento divergente entre os setores produzidos pela divisão social do trabalho (o exemplo, fornecido por Engels, é o da relação entre o direito e a economia).

1.1.3 As ciências particulares e o conhecimento reificado da reificação

O terceiro e último item dessa seção inicia-se com a seguinte constatação: “Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade”.²⁷ No entanto, segundo Lukács, permanece a *necessidade* da apreensão da totalidade, necessidade que leva a uma crítica da ciência – a qual, como as demais esferas que já foram apresentadas, permanece, segundo Lukács, na imediatidade e divide-se em diversas áreas e sub-áreas cada vez mais especializadas. A “crítica ingênua” culpa a ciência por ter “[...] despedaçado a totalidade da realidade [e] perdido o sentido da totalidade por força da especialização”.²⁸ A crítica assim formulada é ingênua e, portanto, equivocada, porque, nas palavras de Marx, “[...] considera que os manuais imprimem essa separação na realidade, e não que a realidade a imprime nos manuais”.²⁹

Diferentemente do que postula a crítica “ingênua” da fragmentação no campo da ciência, esse fenômeno, de conformidade com Lukács, não é a causa da perda de toda imagem da totalidade, mas antes um de seus “sintomas” constituintes, cuja origem, como vimos, se dá no curso do desenvolvimento do fenômeno de universalização da categoria mercadoria e a consequente reificação daí resultante, com a divisão do trabalho e a racionalização crescentes que lhe são características.

Como exemplo, Lukács nos remete à *economia política* e sua incapacidade de investigar, por exemplo, o valor de uso. Ele menciona a teoria da utilidade marginal, que,

²⁷ HCC, p. 228. O conceito de totalidade é fundamental para compreender o ensaio de Lukács, como veremos na análise da terceira seção (“O ponto de vista do proletariado”).

²⁸ HCC, pp. 228-229.

²⁹ Marx (*Para a crítica da economia política*) apud Lukács, HCC, p. 229.

segundo ele, falha já na formulação do seu objetivo: construir um sistema de leis abstrato como o centro de toda a teoria.

“A abstração formal desse sistema de leis transforma continuamente a economia num sistema parcial fechado que, por um lado, não é capaz nem de penetrar em seu próprio substrato material, nem de encontrar a partir dele a via para o conhecimento da totalidade social, e, por outro, compreende essa matéria como um ‘dado’ imutável e eterno. Com isso, a ciência perde a capacidade de compreender o nascimento e o desaparecimento, o caráter social de sua própria matéria, bem como as possíveis atitudes a seu respeito e a respeito do seu próprio sistema de formas” (HCC, pp. 230-231).

A *crise*, lembra Lukács, constitui uma barreira intransponível para a compreensão da economia burguesa. Ora, a própria economia burguesa é quem cria essa barreira metodológica ao “[...] racionalizar integralmente a economia, metamorfoseá-la num sistema de ‘leis’ formal, abstrato e matematizado ao extremo”.³⁰ Nesse contexto, torna-se realmente impossível compreender as crises, caracterizadas por Lukács como períodos em que o ser qualitativo das coisas, negligenciado pela teoria formal e abstrata das leis econômicas, parece voltar a ter importância decisiva, ocasionando a paralisação do funcionamento daquelas leis, o que redundava num “caos” para o qual o entendimento reificado não está em condições de encontrar um sentido.

Vale lembrar que, para Lukács, se a irracionalidade e a incompreensibilidade da crise econômica são “consequência da situação e dos interesses da classe burguesa, são também, formalmente, a consequência necessária do seu método econômico”.³¹ Assim, “Essa incapacidade de penetrar no substrato material real da ciência não é imputável a indivíduos. Ela é, antes, algo que se torna cada vez mais evidente na medida em que a ciência evolui e trabalha com maior coerência a partir de suas próprias premissas”.³²

Lukács nos apresenta então outro exemplo: o do *direito*. Assim como a economia política não é capaz de compreender a crise, o direito (em sua concepção “crítica” e “histórica”) é incapaz de apreender *juridicamente* o surgimento e o desaparecimento do próprio direito, buscando a solução em outras disciplinas. O direito parece ser apenas um sistema formal de cálculo, “[...] com o auxílio do qual podem ser calculadas as consequências jurídicas necessárias de ações determinadas (*rebus sic stantibus*) com a máxima exatidão”.³³ A relação do direito com as outras disciplinas, afirma Lukács, poderia ser proveitosa *se* com isso se encontrasse a solução para o problema do surgimento do

³⁰ HCC, p. 231.

³¹ HCC, pp. 231-232.

³² HCC, p. 234.

³³ HCC, p. 236.

direito e *se* a partir dessa explicação do seu surgimento fosse revelada a essência do direito. Dessa forma, o surgimento do direito e o fundamento real de sua origem ficam encobertos e inapreensíveis para a própria teoria jurídica.

Lukács passa, então, à parte final do terceiro item, e, portanto, também dessa primeira seção do texto. Ele analisa, aqui, os esforços da *filosofia* em constituir uma ciência unificadora dos demais conhecimentos especializados, que renunciam conscientemente à tentativa de abarcarem a totalidade na medida em que se distanciam do substrato material do seu aparato conceitual.³⁴ É impossível, diz Lukács, que a filosofia assuma esse papel, a não ser que:

“[...] a filosofia rompesse as barreiras desse formalismo mergulhado na fragmentação colocando a questão segundo uma orientação radicalmente diferente e orientando-se para a totalidade material e concreta do que pode ser conhecido, do que é dado a conhecer. Para isso, no entanto, seria preciso revelar os fundamentos, a gênese e a necessidade desse formalismo; desse modo, as ciências particulares especializadas não poderiam estar ligadas mecanicamente numa unidade, mas ser remodeladas, inclusive interiormente, pelo método filosófico interiormente unificador” (HCC, p. 238).

Mas, continua o autor, “É claro que a filosofia da sociedade burguesa é incapaz disso”, porque “*uma modificação radical do ponto de vista é impossível no solo da sociedade burguesa*”.³⁵

Em que consiste, então, o desenvolvimento filosófico que se dá “no solo da sociedade burguesa”? Sua tendência fundamental é fazer com as ciências particulares o que elas fazem em relação à realidade empírica, isto é, reconhecer os resultados e os métodos das ciências particulares como necessários, dados, e justificar a base da validade dos conceitos assim formados. Essa conceituação formalista das ciências particulares torna-se para a filosofia, assim, um substrato imutavelmente dado, e, quanto mais isso ocorre, mais se afasta, “[...] definitivamente e sem esperança, toda possibilidade de revelar a reificação que está na base desse formalismo”.³⁶

A conclusão tirada por Lukács é a de que o mundo reificado aparece definitivamente como o único possível, o único conceitualmente apreensível para o pensamento que se dá no solo da sociedade burguesa. Diz o autor:

“Ao limitar-se a estudar as ‘possíveis condições’ da validade das formas nas quais se manifesta seu ser subjacente, o pensamento burguês fecha a via que leva a uma maneira de colocar os problemas claramente, às questões relativas ao surgimento e ao desaparecimento, relativas à essência real e ao substrato dessas formas” (HCC, p. 239).

³⁴ HCC, p. 238.

³⁵ HCC, p. 238.

³⁶ HCC, p. 239.

O pensamento burguês, portanto, não é capaz nem mesmo de formular as perguntas certas, ou melhor, perguntas que apontem para além dos limites impostos pela reificação da consciência, os limites da mera descrição e justificação da realidade imediata.

1.2 As antinomias do pensamento burguês

Na segunda seção de seu ensaio, Lukács parte para uma análise justamente daquele tipo de pensamento que, por estar tão profundamente envolto pela reificação, é incapaz de apreender esse fenômeno: o racionalismo moderno, tendo como ponto culminante a filosofia clássica alemã. Talvez surja o questionamento, nesse momento, da razão pela qual seria necessário ou mesmo interessante para Lukács se adentrar nos labirintos da filosofia que ele considera o produto da reificação da consciência. Aqui cabe o esclarecimento de que esse conhecimento, essa filosofia (em seus diferentes matizes) não representa simplesmente um conhecimento falso da realidade, pura ilusão ou falsificação: na sua falsidade, as expressões filosóficas da consciência reificada nos revelam muito a respeito da sociedade no seio da qual tais expressões foram geradas e vieram à luz. Assim sendo, o caminho traçado por Lukács ao longo da trajetória da filosofia “burguesa” permite que ele reconheça nela os principais traços da sociedade capitalista e da forma de consciência que lhe corresponde (a consciência reificada).

Nessa seção, portanto, Lukács analisa os caminhos da “filosofia burguesa”, mostrando (1.2.1) a busca dessa filosofia por construir um sistema racional de *conhecimento* e a impossibilidade de um tal projeto, concomitante ao reconhecimento (conscientemente formulado) dos limites impostos pela irracionalidade, (1.2.2) o fracasso da filosofia crítica ao buscar a solução na “*prática*”, (1.2.3) a tentativa – também frustrada – de se reconstruir (em pensamento), por meio da *arte*, o sujeito que foi dilacerado, e, por fim, (1.2.4) a possibilidade da unidade a partir da separação: a descoberta da dialética e as limitações desse método na sua versão hegeliana (notadamente o problema da supressão da história).³⁷

³⁷ Vale lembrar que Lukács afirma não pretender nem ao menos esboçar uma história da filosofia moderna, mas sim “[...] descobrir de maneira indicativa o *elo* entre os problemas fundamentais dessa filosofia e o *fundamento ontológico* do qual se destacam suas questões e ao qual se esforçam por voltar para compreendê-los” (HCC, p. 243).

1.2.1 A tentativa de criar um sistema racional do conhecimento e a formulação consciente dos limites impostos pela irracionalidade

Lukács inicia a seção com uma afirmação de impacto sobre o que ele considera um momento decisivo na história da filosofia: “A filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência. Nessa estrutura, têm origem os problemas específicos dessa filosofia, que se distinguem da problemática das filosofias anteriores”.³⁸ A referência para essa distinção é a chamada “revolução copernicana” aplicada ao conhecimento, como a formula Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Lukács cita o próprio Kant:

“Até agora, admitiu-se que todo o nosso conhecimento deveria orientar-se de acordo com os objetos [...]. Tentemos, pois, por um momento, ver se não progrediríamos melhor nas tarefas da metafísica, admitindo que os objetos devem orientar-se de acordo com o nosso conhecimento [...]” (Kant [*Crítica da Razão Pura*] *apud* Lukács, *HCC*, p. 241, supressões de Lukács).

Essa revolução, então, significa que a filosofia moderna propõe-se a considerar o mundo como o próprio produto do sujeito do conhecimento, e não mais como algo que surgiu independentemente dele: trata-se de “[...] apreender o conhecimento racional como um produto do espírito”.³⁹ Apesar de essa ideia atingir a sua formulação mais precisa nas palavras de Kant, esse processo não se iniciou, sublinha Lukács, com o filósofo de Königsberg – “[...] que se limitou a tirar suas conclusões de maneira mais radical que os seus predecessores”⁴⁰ –, mas desde Descartes Lukács vê um desenvolvimento guiado pela “[...] ideia de que o objeto do conhecimento só poder ser conhecido por nós porque e na medida em que é criado por nós mesmos”.⁴¹

O que Lukács aponta como decisivo nesse processo é que tal forma de conhecimento – racional, formal, matemático – foi identificada com a essência mesma da única forma do entendimento humano em geral, de maneira a-histórica e como um dado evidente. Essa equivalência não é evidente, mas a razão pela qual ela passa a vigorar não é questionada, não “emerge”, e também ela é tida como dada.

³⁸ *HCC*, p. 240.

³⁹ *HCC*, p. 241.

⁴⁰ *HCC*, pp. 241-242.

⁴¹ *HCC*, p. 242. Isso leva, afirma Lukács, a que os métodos da matemática, da geometria e depois da física matemática – isto é, métodos “da construção, da criação do objeto a partir de condições formais de uma objetividade em geral” – tornem-se o padrão e o critério da filosofia, “do conhecimento do mundo como totalidade” (*HCC*, p. 242). Sobre isso, também afirma o filósofo: “[...] todo esse desenvolvimento filosófico efetuou-se em constante interação com o desenvolvimento das ciências exatas, e este, por sua vez, interagiu produtivamente com uma técnica que se racionalizava cada vez mais e com a experiência do trabalho na produção” (*HCC*, p. 244).

Voltemos às peculiaridades da filosofia moderna que a diferenciam dos modelos a ela anteriores. Lukács aponta que o “racionalismo”, que ele define então como um “[...] sistema formal (*Formsystem*) cuja unidade se orientava na direção daquele aspecto do fenômeno que pode ser apreendido, produzido e, portanto, dominado, previsto e calculado pelo entendimento”,⁴² existiu de fato em diversas épocas e sob diferentes formas; há, entretanto, em cada época, diferenças fundamentais que se referem ao *conteúdo* (ou matéria) sobre o qual se aplica esse racionalismo, e ao *papel* que lhe é conferido no sistema de conhecimentos. O racionalismo, portanto, não deve ser visto como supra-histórico, ligado de maneira essencial ao pensamento humano. E o que diferencia o racionalismo moderno dos anteriores é o fato de que:

“[...] ele reivindica para si – e sua reivindicação vai crescendo ao longo do desenvolvimento – a descoberta do *princípio* da ligação entre todos os fenômenos que se opõem à vida do homem na natureza e na sociedade. Em contrapartida, todos os racionalismos anteriores nunca passaram de *sistemas parciais*” (*HCC*, p. 245).

A diferença entre uma forma de racionalismo que figura como categoria universal (o racionalismo moderno) e outra aplicada na organização de sistemas parciais isolados (o exemplo apresentado por Lukács é o método de ascese hindu)⁴³ é uma diferença qualitativa e se torna bastante interessante quando se pensa a relação que cada forma estabelece com o campo do irracional. Segundo Lukács, existe a necessidade, para todo sistema racional formal, de confrontar-se com um limite ou com uma barreira de irracionalidade (*eine Grenze oder Schranke der Irrationalität*); isso não causa, contudo, nenhum problema metodológico para os sistemas que se propõem como *parciais* desde o início, já que o que é racional, nesse caso, é o meio para atingir um fim – o qual, de fato, não é racional, mas é representado como algo *independente* do sistema racional parcial.

Justamente porque pretende tudo abarcar, por outro lado, o sistema racional do racionalismo moderno se desintegra ao se deparar com uma irracionalidade irreduzível. O racionalismo moderno coloca, ao mesmo tempo, a necessidade e a impossibilidade de um sistema total. Para exemplificar sua afirmação, Lukács recorre a Kant e especialmente ao seu sistema crítico (neste momento, Lukács refere-se à *Crítica da razão pura*): a “coisa-em-si” e seu significado múltiplo expressam emblematicamente essa questão. Apesar de todas

⁴² *HCC*, pp. 244-245.

⁴³ Para dar esse exemplo, Lukács baseia-se na obra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, de Max Weber. Voltaremos à discussão desse trecho no Capítulo 3, p. 162.

as suas variações, este conceito representa, em todas as suas acepções, o fundamento unitário de “[...] um limite ou uma barreira à faculdade ‘humana’, abstrata, e formal e racionalista da cognição”.⁴⁴ Esse limite, estabelecido pela separação radical entre númeno e fenômeno presente na dialética transcendental kantiana, reserva à razão humana a possibilidade de conhecer somente o conteúdo por ela mesma criado – e só pode conhecê-lo na medida mesma em que ela o criou. Por outro lado, fica absolutamente excluída a possibilidade de acessar questões relativas ao problema da totalidade e da substância ou dos objetos últimos do conhecimento (os quais seriam necessários para integrar os diversos sistemas parciais numa totalidade). O conceito de “coisa-em-si” é, portanto, segundo Lukács, um conceito negativo e tem, na obra de Kant, duas funções limitadoras que estão intimamente conectadas: a impossibilidade de apreender (a) a totalidade a partir dos conceitos formados nos sistemas racionais parciais e (b) a irracionalidade dos conteúdos particulares dos conceitos. Na realidade, Kant exclui essas questões afirmando que elas são falsamente formuladas e não constituem questões propriamente ditas.

A irracionalidade da coisa-em-si (nos dois sentidos enunciados acima), entretanto, é algo que se contrapõe à própria ideia racionalista de sistema, tal como o define Lukács. Vejamos essa definição:

“Pois o sistema no sentido do racionalismo – e outro sistema seria uma contradição em si – só pode ser o de uma coordenação ou, antes uma supra-ordenação e uma subordinação dos diversos sistemas parciais das formas (e no interior desses sistemas parciais, das formas particulares), onde essas relações podem sempre ser pensadas como ‘necessárias’, isto é, como sendo visíveis a partir das próprias formas, ou pelo menos a partir de seu princípio de constituição, como ‘produzidas’ por elas” (HCC, p. 251).

O reconhecimento de um *conteúdo* que deve ser aceito como facticidade (porque não pode ser derivado por princípio da *forma*) não pode ser conciliado com o princípio da sistematização. “Desse modo”, afirma Lukács,

“[...] o racionalismo como método universal faz nascer, necessariamente, a exigência do sistema, mas, ao mesmo tempo, a reflexão sobre as condições da possibilidade de um sistema universal. Dito de outro modo, a questão do sistema, se formulada conscientemente, mostra a impossibilidade de satisfazer a exigência assim colocada” (HCC, p. 251).

É preciso, então, renunciar ao sistema *como sistema*:

“[...] ele é apenas um registro tão completo e uma descrição tão bem ordenada quanto possível dos fatos, cuja coesão, contudo, não é mais racional, não pode mais, portanto, ser sistematizada, mesmo que as formas de seus elementos sejam racionais” (HCC, pp. 253-254).

⁴⁴ HCC, p. 247.

A tentativa de construir um sistema racional a despeito da irracionalidade do conteúdo do conceito (que é reconhecida e mantida como tal) constitui, nas palavras de Lukács, a grandeza, o paradoxo e a tragédia da filosofia clássica alemã.⁴⁵ Nessa construção, ela leva ao extremo a oposição lógica entre forma e conteúdo e tenta, não obstante, transcendê-la.

Quando esse *hiato irracional* (nas palavras de Fichte), esse limite imposto pela irracionalidade do conteúdo do conceito e da relação entre os sistemas parciais não é reconhecido, temos, de conformidade com Lukács, uma época de dogmatismo filosófico em que o pensamento da classe burguesa identifica suas formas de pensamento com a própria realidade que o seu pensamento pretende abarcar. Posteriormente a esse período de dogmatismo filosófico, a “doutrina da irracionalidade”, nas palavras de Lukács, que surge do reconhecimento do problema da irracionalidade acima mencionado, implica na renúncia em superá-lo e conduz à recusa de toda metafísica (“no sentido de ciência do ser”), e a estabelecer “[...] como objetivo a compreensão dos fenômenos de setores parciais, particularizados e altamente especializados, com o auxílio de sistemas parciais, abstratos e de cálculo que lhes sejam perfeitamente adaptados, sem, a partir disso, tentar sequer dominar de maneira unitária a totalidade do saber possível” – o que constituiria uma tentativa não científica e dogmática.⁴⁶ O que resta, então, são as ciências particulares, especializadas e isoladas, cuja precisão ou exatidão repousa justamente na sua operação em um sistema fechado – “tornado metodologicamente puro” – por meio de categorias racionais que não se aplicam mais ao substrato material, mas antes numa “matéria inteligível”.⁴⁷

“A filosofia, de forma consciente, não interfere nesse trabalho das ciências particulares. Ela chega até a considerar essa renúncia como um progresso crítico. Seu papel se limita, assim, ao estudo das condições formais de validade das ciências particulares, que não sofrem interferências nem correções” (HCC, pp. 257-258).

Assim, para Lukács, a filosofia não pode mais fornecer a solução para os problemas contornados por essas ciências – e nem ao menos formulá-los – pois, “[...] assim que é feita a tentativa de uma sistematização, o problema não resolvido da irracionalidade manifesta-se no problema da totalidade”.⁴⁸ Essa tendência, diz Lukács, se expressa no fato de que, apesar

⁴⁵ HCC, pp. 252-253.

⁴⁶ HCC, p. 257.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ HCC, p. 258.

dominar cada vez com maior precisão os pormenores detalhes de sua existência, a sociedade burguesa afasta-se da possibilidade de apreender a sociedade como totalidade.

A importância da filosofia clássica alemã reside, para Lukács, em que ela nasce num período (do “desenvolvimento da classe”) no qual esses problemas são levados à consciência como problemas – em que pese aparecerem como problemas puramente intelectuais e filosóficos.

1.2.2 A busca da solução na “prática”: o fracasso da virada crítica

Entretanto, mesmo no plano do puro pensamento, a filosofia clássica encontra uma barreira (*Schranke*) intransponível. Lukács segue Hegel ao criticar Kant pela manutenção de certos pressupostos como dados não questionados:

“[...] a filosofia clássica, que dissipou impiedosamente todas as ilusões metafísicas da época precedente, tinha de proceder em relação a alguns dos seus próprios pressupostos com a mesma falta de crítica e de maneira tão metafísica e dogmática como suas predecessoras” (*HCC*, p. 260).

Assim, Lukács procura denunciar a aceitação dogmática do modo de conhecimento formalista e racional como a única maneira possível (“para nós”) de apreender a realidade. Há na filosofia crítica, assim, como Lukács apontou no item anterior, um esforço para dominar a totalidade como produção de si mesmo, obedecendo àquela ideia de que o pensamento pode compreender apenas o que produziu; mas tal esforço se detém na barreira intransponível do dado, da coisa-em-si. O caminho para não renunciar à totalidade só poderia ser o caminho da interioridade: “[A filosofia clássica] Deveria tentar descobrir um sujeito do pensamento, cuja existência pudesse ser pensada – sem *hiatus irrationalis*, sem a coisa transcendental em si – como algo que é seu produto”.⁴⁹ O pensamento é, assim, levado pela filosofia clássica a procurar ultrapassar a mera aceitação e reflexão sobre as condições de possibilidade da realidade dada, direcionando-se para a superação da “simples contemplação”. Mas, ao mesmo tempo, essa mesma filosofia impede a “[...] descoberta do princípio verdadeiramente oposto e que suplanta de fato a contemplação, o princípio da *prática*”.⁵⁰ Vejamos como Lukács articula esse argumento.

Lukács cita Fichte para mostrar o surgimento, na filosofia clássica, da exigência de se descobrir um nível de objetividade em que seja possível a superação da dualidade entre

⁴⁹ *HCC*, p. 260.

⁵⁰ *HCC*, p. 261.

sujeito e objeto que existe no plano empírico – isto é, descobrir o sujeito-objeto idêntico. Essa unidade é justamente a *atividade (Tätigkeit)*, ou prática (*Praktische*), que é assim o princípio oposto à contemplação e que de fato a suplanta. Kant o reconhece, diz Lukács, na *Crítica da razão prática*, e Fichte põe “[...] a ação, a prática, a atividade [*Praktische, Handeln, Tätigkeit*] no centro metodológico do conjunto da filosofia unificada”.⁵¹

A filosofia crítica, contudo, não consegue resolver suas oposições e antinomias também neste campo. E isso porque, segundo Lukács, apesar de ser somente no ato ético (e, portanto, prático) que essa relação do sujeito com seu objeto pode ser real e concretamente descoberta,

“[...] a dualidade intransponível entre a forma autoproduzida, mas totalmente voltada para o interior (forma máxima da ética em Kant), e a realidade estranha ao entendimento e ao sentido, o dado, a experiência, impõem-se de maneira ainda mais abrupta à consciência ética do indivíduo que age do que ao sujeito contemplativo do conhecimento” (*HCC*, p. 264).

Lukács afirma, portanto, que a tentativa da filosofia crítica de solucionar os problemas teóricos que emergiram na teoria do conhecimento por meio de uma virada em direção à prática não só não tem sucesso, como também aprofunda o elemento contemplativo do sujeito. Isso acontece, segundo Lukács, porque Kant permanece no nível de interpretação filosófica crítica dos fatos éticos na consciência *individual*, o que faz com que (1) o fato se mantenha como simples facticidade não produzida; (2) a liberdade supostamente descoberta na esfera ética seja reduzida “à liberdade do *ponto de vista* de que se parte para *julgar* os fatos interiores”,⁵² os quais se encontram, por sua vez, submetidos totalmente ao mecanismo fatalista da necessidade objetiva; (3) a separação entre númeno e fenômeno não só não seja superada, como agora transportada para o próprio sujeito; e (4) a ética seja assim puramente formal, sem conteúdo: se “[...] todos os conteúdos que nos são dados pertencem ao mundo da natureza e, por conseguinte, estão submetidos incondicionalmente às leis objetivas do mundo fenomênico, a validade das normas práticas só pode se referir às formas da ação interior em geral”.⁵³

Somos, assim, reconduzidos ao problema metodológico da coisa-em-si, que ainda não foi superado e se mantém sob a forma do problema da relação entre forma e conteúdo. Para resolver o problema da irracionalidade da matéria e do caráter irreduzível da facticidade,

⁵¹ *HCC*, p. 263; *GKb*, p. 301.

⁵² *HCC*, p. 264.

⁵³ *HCC*, p. 265.

então, não basta a *tentativa* de ir além da atitude contemplativa. A própria *prática* tem que ser entendida de forma distinta: não mais como uma ética formal, como os postulados da razão prática, e indiferente em relação a todo conteúdo material, mas, pelo contrário,

“O princípio da prática como princípio da filosofia só é encontrado realmente, portanto, quando se indica ao mesmo tempo um conceito de forma, cuja validade não tenha mais como fundamento e condição metodológica essa pureza em relação a toda determinação de conteúdo, essa pura racionalidade. O princípio da prática, enquanto princípio de transformação da realidade, deve então ser talhado na medida do substrato material e concreto da ação, para poder agir sobre ele quando entrar em vigor” (HCC, p. 267).

A ideia de prática presente no idealismo alemão, ao contrário, apresenta uma contradição entre, por um lado, a essência dos sistemas formais modernos e racionalistas – o fato de serem por nós produzidos – e, por outro, sua irredutível objetividade, sua necessidade fatalista, impostas externamente ao homem.

Como apontamos no início da exposição dessa segunda seção (p. 28), contudo, tal contradição não se trata de uma mera falsidade e, pelo contrário, ela pode lançar nova luz sobre as dificuldades da questão e talvez para sua solução, “Pois a contradição não reside na incapacidade dos filósofos em analisar de maneira unívoca os fatos diante dos quais eles se encontram; é, antes de tudo, a expressão em pensamento da própria situação objetiva que eles têm como tarefa compreender”.⁵⁴ A contradição constatada é “[...] apenas a formulação lógica e metodológica da situação da sociedade moderna”.⁵⁵ Na sociedade moderna, diz Lukács, apesar de os homens terem dissolvido e abandonado os elos “naturais” e “irracionais” que eram efetivos nas sociedades tradicionais, eles ao mesmo tempo criam uma nova realidade, por eles mesmos produzida, mas que exerce o poder de uma “segunda natureza”, tão necessária e inelutável quanto os poderes naturais irracionais de outrora. Lukács utiliza as palavras de Marx: “Seu [dos homens] próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas que os controlam em vez de ser controlado por eles”.⁵⁶

O tipo de ação que é possível nesse contexto em que se impõem leis necessárias como uma segunda natureza não é uma ação com o sentido de transformação da realidade, ela não estabelece relação com o substrato material e qualitativo. Nas palavras de Lukács: “Pois

⁵⁴ HCC, p. 271. Preferimos, como a tradutora portuguesa, traduzir o termo *gedanklich* (GKb, p. 307) por “em pensamento”, no lugar de “intelectual”, como consta na edição brasileira (mantivemos a tradução aqui indicada no restante das citações).

⁵⁵ HCC, p. 271.

⁵⁶ Marx (*O Capital*) apud Lukács, HCC, p. 272.

essa ‘ação’ (*Handeln*) consiste em calcular com a maior antecedência possível o efeito provável dessas leis e no fato de o sujeito da ‘ação’ adotar uma posição em que esses efeitos ofereçam as melhores oportunidades para seus fins”.⁵⁷ É nesse sentido que a atitude do sujeito torna-se puramente contemplativa.

A conclusão desse item é, portanto, que a virada da filosofia crítica em direção à prática fracassa como tentativa de resolver as antinomias que ela havia encontrado na teoria. Mais que isso, a filosofia crítica acaba tornando tais antinomias eternas. Na antinomia entre liberdade e necessidade, que surge da impossibilidade de compreender (e “produzir”) concretamente a conexão entre forma e conteúdo, temos uma espécie de esvaziamento de ambos os pólos do problema, em que nem a liberdade é capaz abalar ou mesmo conferir um sentido à necessidade dos dados sensoriais que estão presentes no sistema do conhecimento e às suas leis naturais necessárias, e nem o mundo conhecido pela razão cognitiva pode mais emprestar vida às determinações meramente formais da liberdade.⁵⁸ Nas palavras de Lukács:

“A regularidade ‘eterna e inflexível’ do devir do processo natural e a liberdade puramente interior da práxis moral e individual aparecem, no final da *Crítica da razão prática*, como fundamentos separados e inconciliáveis da existência humana, mas, ao mesmo tempo, dados irrevogavelmente em sua separação” (*HCC*, p. 282).

Ele termina esse item, então, da seguinte maneira: “A grandeza da filosofia de Kant consiste em não ter ocultado, em ambos os casos, o caráter insolúvel do problema com uma decisão arbitrariamente dogmática em qualquer sentido que seja, mas salientando abrupta e asperamente esse caráter insolúvel”.⁵⁹

1.2.3 A dilaceração do sujeito e a tentativa de recriá-lo em pensamento por meio da arte

Lukács procura, nesse item, mostrar que todos esses problemas que ele vem abordando e que foram temas do racionalismo moderno não são meros problemas de pensamento. Mas é justamente como meros problemas do pensamento que as teorias burguesas procuram solucioná-lo. Isso é, contudo, para Lukács, resultado da posição do homem burguês no processo de produção capitalista. Assim, como consequência dessa

⁵⁷ *HCC*, p. 274. Podemos dizer, utilizando o vocabulário weberiano, que a ação dos sujeitos se limita à ação racional com respeito a fins, e fica excluída qualquer possibilidade de investigação sobre esses fins mesmos.

⁵⁸ *HCC*, p. 281.

⁵⁹ *Ibidem*.

situação surge uma miríade de equívocos e confusões (“essenciais e inevitáveis”) no que tange aos conceitos que o homem burguês utiliza para compreender a si mesmo e sua relação com o mundo. Lukács mostra a confusão que existe, por exemplo, em torno do conceito de “natureza”, que adquire um sentido muito ambíguo. Em primeiro lugar, a natureza adquire a conotação do conjunto do sistema de leis, tal como aparece em Kepler e Galileu e que foi mais claramente formulado por Kant. Trata-se do caráter conforme à lei, calculável, abstrato e formal da sociedade burguesa (em contraposição, por exemplo, à arbitrariedade típica do período feudal e do absolutismo). Em segundo lugar, porém, temos uma concepção de “natureza” diametralmente oposta (presente, por exemplo, em Rousseau) que expressa as “tendências interiores que agem contra a mecanização, a privação da alma e a reificação crescentes”.⁶⁰ Essa concepção então se refere àquilo que teve um “crescimento orgânico”, isto é, não foi criado pelo homem, em oposição à artificialidade da civilização humana.⁶¹

Surge, assim, no entanto, em conexão com os conceitos anteriores, um terceiro conceito de “natureza”: o aspecto do homem que permaneceu como natureza e não foi tomado pela reificação,

“[...] o ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. Para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem” (*HCC*, p. 286).

Assim parece, diz Lukács, que, com esse conceito de natureza, em que claramente se manifesta a tendência a superar a problemática da existência reificada, se chega (“sem querer”) justamente no ponto que se estava procurando – mas cujo caminho havia sido desviado pelas antinomias e rígidas oposições do racionalismo moderno e especialmente da filosofia crítica. E tal superação que parece termos alcançado só pode se dar se a atitude desse homem – que cria a própria forma sem deixar de lado os conteúdos concretos – possuir “um campo concreto e real de realização”.⁶² A *arte* foi por alguns filósofos considerada esse campo de realização, e é essa concepção que Lukács passa a analisar:

⁶⁰ *HCC*, p. 285.

⁶¹ *HCC*, pp. 285-286. Lukács ressalta, em nota (a de número 88), o quanto essa concepção, especialmente a ideia de crescimento orgânico como oposição à reificação, adquire um significado na história cada vez mais reacionário.

⁶² *HCC*, p. 287.

“Trata-se aqui da importância teórica, sistemática e ideológica que o *princípio da arte* assume [a partir do século XVIII]”.⁶³

Tal princípio prevê, a partir de uma concepção da forma orientada justamente para o conteúdo concreto do seu substrato material e da conseqüente dissolução da contingência da relação dos elementos com o todo, a possibilidade da criação de uma totalidade concreta. Rigorosas oposições, como aquela entre necessidade e contingência, aparecem doravante como meras aparências. Para Kant, por exemplo, diz Lukács, esse princípio tem (na *Crítica do juízo*) essa função mediadora, de acabamento do sistema, mas esse ponto em que o sistema poderia ser acabado é visto somente de maneira programática. Para seus sucessores, contudo, esse é o ponto fundamental. A função metodológica que ao princípio da arte deve ser atribuída foi expressa posteriormente, menciona Lukács, por Fichte (segundo o qual a arte é que conclui o postulado de explicação do mundo da filosofia transcendental) e por Schiller (que procura extrapolar o princípio da arte para além da estética e procura nele a solução do problema do sentido da existência social do homem).

O princípio da arte – caso ele seja de fato um princípio formal que não despreze o conteúdo e, assim, resolva o problema da irracionalidade, da relação entre forma e conteúdo – traria a possibilidade, então, para que o método superasse o racionalismo formal e pudesse “[...] propor o mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, ‘produzido’ por nós, e que alcança em nós o estágio de autoconsciência”.⁶⁴ O princípio da arte (nas suas diferentes formulações ao longo do desenvolvimento da filosofia clássica), de fato nos revela, afirma o autor, que essa filosofia clássica reconhece, primeiramente, que “o ser social aniquilou o homem enquanto homem”,⁶⁵ o dilacerou e o dividiu em sistemas parciais. Entretanto, tendo reconhecido esse aniquilamento do homem pelo ser social, a filosofia clássica procura mostrar o princípio da arte como o princípio por meio do qual esse homem dilacerado pode ser reconstruído *intelectualmente, em pensamento*.

Essa empresa, acrescenta Lukács, apesar da “perspectiva fecunda que seu método projeta no futuro”, deve necessariamente fracassar. O fracasso dessa tentativa é necessário porque, segundo Lukács, tanto a colocação da questão quanto a resposta a ela estão limitadas ao plano do puro pensamento. A atitude fundamental permanece nos moldes do

⁶³ HCC, p. 287.

⁶⁴ HCC, p. 289.

⁶⁵ HCC, p. 290.

racionalismo, mantendo intacto o dogma da racionalidade e reduzindo novamente o sujeito à mera contemplação de um mundo doravante estetizado.

Lukács finaliza este item apresentando o que ele considera o único caminho para a superação dessa dilaceração do sujeito em partes autonomizadas: “[...] não há outra via senão a da produção dessa dilaceração [*Zerrissensein*], dessa dispersão [*Auseinanderfallen*] a partir de um sujeito concreto total”.⁶⁶ Por outras palavras, não é o caso de produzir uma realidade dada – como em Kant ou Spinoza – mas, dando mais um passo, “[...] trata-se de deduzir a unidade – não dada – dessa forma de produção que se desintegra como sendo o produto de um sujeito produtor. Em última análise, portanto, trata-se de produzir o sujeito do ‘produtor’”.⁶⁷

1.2.4 Unidade a partir da separação: a dialética (e os limites da dialética hegeliana: a supressão da história)

Lukács inicia esse item lembrando que não estamos mais no nível da pura teoria do conhecimento, que “[...] apenas tentou investigar as ‘condições de possibilidade’ daquelas formas do pensamento e da ação que haviam sido dadas em ‘nossa’ realidade”.⁶⁸ A própria filosofia clássica reconheceu o homem como dilacerado e tenta de fato unificá-lo, isto é, o problema da reificação penetrou de maneira profunda na própria consciência (o que, contudo, não significa que sua resolução seja assim, facilitada). O que acontece então é que, a partir de Hegel, “O restabelecimento da unidade do sujeito e a salvação do homem no plano do pensamento tomam conscientemente o caminho da dilaceração e da desintegração [*Zerrissenheit und Zerstücklung*]”.⁶⁹ Em termos hegelianos, Lukács afirma que, no caminho para o restabelecimento da unidade do homem, as figuras da desintegração são agora tomadas como *etapas necessárias* que se dissolvem e se tornam dialéticas na sua relação com a totalidade.

Isso significa que, para Hegel, a totalidade só pode ser alcançada a partir da separação absoluta.⁷⁰ São importantes, portanto, as oposições insolúveis e antinomias com que se

⁶⁶ HCC, p. 293; GKB, p. 321.

⁶⁷ HCC, p. 293; GKB, p. 322. Alteramos ligeiramente a tradução da edição brasileira.

⁶⁸ HCC, p. 294.

⁶⁹ HCC, p. 294; GKB, p. 322.

⁷⁰ Nas palavras de Hegel: “[...] a evolução necessária é um fator da vida que se forma na eterna oposição: e a totalidade na vida mais intensa só é possível por meio de uma vida nova, a partir da mais absoluta separação” (Hegel [*Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*] apud Lukács, HCC, p. 295).

deparavam o racionalismo moderno e a filosofia crítica. Assim, a incursão pela “filosofia burguesa” que Lukács realiza nessa segunda seção tem uma justificação mais efetiva: todo o caminho da filosofia clássica que foi traçado até agora se mostra como uma sucessão necessária de figuras do pensamento que se superam dialeticamente. O método dialético, então, é o que guarda a possibilidade da superação da reificação. Diz Lukács: “A gênese, a produção do produtor do conhecimento, a dissolução da irracionalidade da coisa-em-si e o despertar do homem amortalhado [*begraben*] concentram-se doravante, portanto, na questão do *método dialético*”.⁷¹

Lukács afirma que, não obstante a dialética não ser uma exclusividade do método hegeliano – sua origem remonta à origem do próprio pensamento racionalista –, ocorre uma virada qualitativa a partir da *Ciência da Lógica* e especialmente da *Fenomenologia do Espírito*, por dois motivos principais: (1) pela primeira vez uma abordagem consciente compreende todos os problemas lógicos e os funda na “[...] natureza relativamente material do conteúdo, na matéria em sentido lógico-filosófico. Assim surge uma lógica inteiramente nova do *conceito concreto*, da totalidade”. A outra novidade do método da dialética hegeliana consiste em que (2) a dissolução que ele implementa das rígidas oposições de pólos fixos se dá “essencialmente *entre o sujeito e o objeto*”⁷² (em oposição às demais formas de dialética que, segundo Lukács, ora consideram o sujeito como mero espectador da dialética do ser e dos conceitos, e ora o consideram como o sujeito orientado para a prática, mas que domina somente suas possibilidades puramente no plano do pensamento). Isso significa que a relativização que Hegel opera na relação entre sujeito e objeto implica em uma “fluidificação” [*Fließendmachen*] dessa relação mesma, sendo que o sujeito é doravante concebido como produtor e produto de processo dialético. É nesse sentido, afirma Lukács, que as antíteses entre sujeito e objeto, ser e pensar, liberdade e necessidade, entre outras, podem ser resolvidas.

Lukács tem aqui, mais uma vez, a preocupação de sublinhar a peculiaridade da dialética hegeliana frente às filosofias anteriores. Ele reconhece que essa unidade, essa identidade entre as coisas e as ideias que acabamos de apresentar parece remontar aos filósofos modernos de tendência sistemática – como Espinosa e sua concepção da

⁷¹ HCC, p. 295; GKB, p. 323.

⁷² HCC, pp. 296-297.

“substância” como fundamento ontológico. Há, no entanto, aqui, uma transformação fundamental de sentido: para Hegel, a identidade da combinação das coisas e das ideias deve servir para explicar a *concretude e o movimento*, enquanto para Espinosa “[...] toda subjetividade, todo conteúdo particular todo movimento desaparecem no nada, diante da pureza e da unidade fixas da substância”.⁷³

A *história*, que envolve a concretude e o movimento, aparece então como “a nova substância”, o único terreno concreto da gênese,⁷⁴ e isso já tinha ficado claro, também, para a própria filosofia clássica. O que ela não consegue, contudo, é explicar a necessidade lógica da conexão entre gênese e história.

Os representantes do racionalismo, por exemplo, diz Lukács, ao encontrarem obscuridade na história – já que o processo histórico não pode ser calculado por meio de um método formal –, consideram essa falta de clareza como um “limite eterno e insuperável da razão humana em geral”,⁷⁵ e transformam, destarte, o processo histórico em uma coisa-em-si.⁷⁶ Isso acontece porque o sistema do racionalismo não consegue apreender, defende Lukács, os conteúdos das formas a não ser como *imutáveis*, pois somente assim eles podem ser *calculados*. Se o método do racionalismo consiste no cálculo a partir de um sistema de leis que se adéqua ao conjunto de possibilidades previsíveis, e, “[...] por definição, pertence à essência de toda lei semelhante impedir, no interior do seu domínio de validade, que nada de novo aconteça; [um sistema de leis] não é capaz de apreender a novidade pelo cálculo”.⁷⁷ É o próprio método, portanto, que impede o acesso ao conhecimento (a) do aspecto qualitativo e concreto do conteúdo e (b) de sua evolução histórica.

Tudo o que é novo, então, surge para o racionalismo como um *limite*, e não como um *resultado*, um objetivo do método. Como consequência, temos que os conceitos “e as coisas da realidade vivida”⁷⁸ não podem abandonar a sua rigidez e a autonomia assim resultante frente aos demais conceitos (e coisas), o que só pode ser superado (Lukács utiliza o verbo alemão *aufheben*) pelo processo histórico. Nas palavras de Lukács:

⁷³ HCC, p. 298.

⁷⁴ Diz Lukács: “[...] atrás da maioria dos problemas insolúveis, está escondido, como caminho para se chegar à solução, o caminho para a história” (HCC, p. 298).

⁷⁵ HCC, p. 299.

⁷⁶ Ver a nota 98 (HCC, p. 299).

⁷⁷ HCC, pp. 299-300.

⁷⁸ HCC, p. 300.

“Se a gênese, no sentido da filosofia clássica, puder efetuar-se, então deverá criar como fundamento lógico, uma lógica dos conteúdos que se transformam, para cuja construção ela encontra somente na história, no processo histórico, no fluxo ininterrupto da novidade qualitativa, essa ordem e essa conexão exemplares das coisas” (HCC, p. 300).

A partir disso, Lukács pode afirmar que essa forma de abordar o problema permite que se veja em sua unidade os dois aspectos da irracionalidade da coisa-em-si – a concretude do conteúdo individual e a totalidade. Como consequência, temos uma nova relação entre teoria e práxis, e também entre liberdade e necessidade. Afinal, diz Lukács (fazendo alusão a uma argumentação já presente em Vico), se a realidade é história, e se somos nós que fazemos a história (a nossa história, pois não há outra), “[...] então de fato nos elevamos ao nível em que a realidade pode ser apreendida como nossa ‘ação’”.⁷⁹

Neste momento surge novamente, contudo, a questão que pergunta pelo *sujeito* dessa ação, o sujeito da gênese. A “ação” tomou para si a tarefa de mostrar a unidade entre sujeito e objeto, pensamento e ser; tal unidade tem como local de sua realização, por sua vez, a unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade.⁸⁰ Essa unidade somente pode ser compreendida, contudo, não só se for descoberto, na história, o ponto metodológico a partir do qual todos esses problemas podem ser resolvidos (já vimos que se trata do método dialético), mas, também, se puder ser mostrado concretamente, na história, o sujeito concreto da gênese, o sujeito-objeto idêntico, “[...] o ‘nós’, o sujeito da história, esse ‘nós’ cuja ação é realmente a história”.⁸¹

Esse ponto, crucial, é onde a filosofia clássica se detém, dá meia volta e se perde “[...] no labirinto sem saída da mitologia conceitual”.⁸² A próxima seção, lembra Lukács, será dedicada a explicar porque a filosofia clássica não foi capaz de encontrar esse sujeito concreto da gênese. Antes de passar à terceira seção, contudo, o filósofo trata ainda de apresentar os limites que resultam desse desvio.

Hegel, o “ponto culminante desse desenvolvimento”⁸³, procurou, sem dúvida, esse sujeito. O que ele encontrou, contudo, são os “espíritos de cada povo” (*die einzelnen Volksgeister*), que são as figuras concretas do “espírito do mundo” (*der Weltgeist*). Lukács assevera, contudo, que esse sujeito não corresponde à tarefa que lhe é atribuída, pois, além

⁷⁹ HCC, p. 302.

⁸⁰ HCC, p. 302.

⁸¹ HCC, p. 303.

⁸² HCC, p. 303.

⁸³ HCC, p. 303.

de se tratar de um sujeito abstrato e “mitologizante”, o espírito do povo, por ser uma determinação do espírito do mundo, não pode transpor a sua própria limitação a não ser num momento superior e é reduzido a um instrumento do espírito do mundo. Destarte, apesar de Hegel ter elevado a história a uma categoria central do método dialético, ele não consegue encontrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, e é assim obrigado a fazer com que sua filosofia transcenda a história para encontrar fora dela “esse reino da razão que ascendeu a si própria”, que culmina no espírito absoluto, na arte, na religião e na filosofia.⁸⁴ A história passa a ser, destarte, somente uma etapa do caminho percorrido pela “astúcia da razão”, uma parte ou aspecto do sistema, no lugar de constituir “o corpo vivo da totalidade do sistema”.⁸⁵

O que sobra, então, na filosofia hegeliana, é o que Lukács chama de uma pura mitologia conceitual: o “espírito”, a “ideia”, que deveriam ter o papel do demiurgo, fazem a história apenas aparentemente. Ao se deter nessa aparência, entretanto, a filosofia clássica acaba por renunciar à tentativa de romper (em pensamento) as barreiras do pensamento racionalista – isto é: do pensamento burguês reificado – e de restaurar (também em pensamento) o homem aniquilado pela reificação. Lukács afirma categoricamente: “O pensamento recaiu na dualidade do sujeito e do objeto”.⁸⁶

Fica assim evidente a situação paradoxal na qual se encontra a filosofia clássica: ela visa a superar (no pensamento) a sociedade burguesa e a condição reificada do pensamento do homem burguês (produzida por aquela sociedade); porém, tudo que ela consegue como resultado dessa tentativa é a reprodução (em pensamento) completa dessa mesma sociedade, “[...] a dedução *a priori* da sociedade burguesa”.⁸⁷ O único aspecto dessa tentativa que parece apontar para além dessa sociedade é o método assim descoberto, isto é, o método dialético. Mas, para que esse método possa levar efetivamente à superação da reificação, lembra Lukács, é necessário que ele seja posto em movimento por um sujeito concreto, que possa ser encontrado da história. Lukács finaliza, então, essa seção, anunciando esse sujeito:

“A continuação desse novo rumo tomado pela filosofia clássica e que começava, pelo menos no que diz respeito ao método, a apontar para além desses limites, em outras palavras, o método dialético

⁸⁴ HCC, pp. 304-305.

⁸⁵ HCC, p. 305.

⁸⁶ HCC, p. 307.

⁸⁷ HCC, p. 307.

como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o 'nós' da gênese: o proletariado” (*HCC*, p. 308).

Na próxima seção, Lukács procura explicar porque ao proletariado está destinada – e à classe burguesa está vedada – a possibilidade de superação da reificação.

1.3 O ponto de vista do proletariado

A última e mais longa seção do ensaio lukácsiano se inicia com a afirmação de que o que faz com que o proletariado seja o “sujeito-objeto idêntico” da história e, assim, a classe capaz de levar à superação da reificação, é a sua posição particular no contexto da sociedade capitalista. Lukács já havia exposto essa ideia, que ele atribui também a Marx,⁸⁸ de maneira dispersa ao longo de seu ensaio, mas é nesta terceira seção que o autor desenvolve e procura fundamentar esse argumento.

A capacidade de superação da reificação, contudo, é apenas uma potencialidade, e não é algo imediato na existência do proletariado. Sendo assim, inicialmente, o proletariado está submetido, juntamente com a burguesia, à reificação de todas as manifestações da vida. Mais uma vez, Lukács recorre a Marx: em *A Sagrada Família*, ele já havia apontado que ambas as classes se encontram “igualmente” na situação de alienação. No entanto, a burguesia reconhece nessa situação o seu poder e a sua humanidade, enquanto que a classe proletária, ao contrário, se sente impotente e aniquilada em sua existência humana.

Nos seis itens seguintes, Lukács aponta o caminho a ser percorrido pela consciência do proletariado desde a imediatidade da existência reificada sob o capitalismo até a sua (do proletariado) ação livre que supera a reificação por meio da prática voltada para a totalidade do processo histórico, o que é possível somente a partir do seu ponto de vista privilegiado.

1.3.1 O ponto de vista da totalidade: imediatidade e mediação

Lukács lembra que, na segunda seção de seu ensaio, foram apontadas as antinomias a que é conduzido o pensamento burguês (por conta dos seus limites sistemáticos “decorrentes do caráter da sociedade burguesa”). O objetivo desta seção é outro:

“Trata-se agora de compreender que o pensamento burguês – embora chegue a essas antinomias após os maiores esforços intelectuais – aceita, porém, como evidentes o fundamento ontológico de onde brotam essas antinomias, como uma facticidade inquestionável, ou seja: o pensamento burguês relaciona-se imediatamente com a realidade” (*HCC*, p. 321).⁸⁹

⁸⁸ Lukács cita, nesse início da seção, um trecho da primeira crítica de Marx à *Filosofia do Direito* de Hegel (*HCC*, p. 308).

⁸⁹ Não vemos motivo para traduzir, aqui, como fez o tradutor brasileiro do livro de Lukács, a palavra *unmittelbar* (*GKb*, p. 340) por “diretamente”, tendo em vista o uso sistemático que Lukács parece fazer do termo *Unmittelbarkeit* e suas variantes. Como vimos traduzindo *Unmittelbarkeit* por “imediatidade”, optamos por traduzir *unmittelbar* por “imediatamente”.

O primeiro passo de Lukács nesse item é ressaltar que a mudança de ponto de vista que ele propõe não é algo que deixa a realidade objetiva inalterada, como se fosse uma mera avaliação subjetiva diferente da mesma realidade – o que, aliás, seria considerá-la novamente como uma coisa-em-si, o que já foi descartado na seção anterior. Lukács esclarece: a realidade objetiva é “a mesma” (as aspas são do autor), ao menos *imediatamente*, para as duas classes. O que muda, diz Lukács, são as *mediações* específicas pelas quais cada classe eleva essa imediatidade à consciência – e isso é consequência da diferença das situações que ambas ocupam no processo econômico.

Segundo Lukács, o fato de – mesmo após essa mudança de ponto de vista que foi apontada – se tratar a realidade e a história como inalteradas e, assim, como coisas-em-si, nos traz novamente também à questão da *totalidade*. O que Lukács quer sublinhar aqui é que, quando um fenômeno isolado é integrado na totalidade do processo histórico (o que configura a mudança de ponto de vista aludida), o que muda não é somente o “nosso” julgamento sobre esse fenômeno, mas ocorre também “[...] uma mudança fundamental [na estrutura objetiva e] no conteúdo desse *fenômeno* [isolado], *enquanto* fenômeno isolado”.⁹⁰

Por outro lado, afirma Lukács, a atitude do pensamento reificado de considerar os fenômenos exclusivamente em sua unicidade isolada, como um puro fato, acaba por deformar a sua “objetividade real”:

“Em termos de método, essa concepção faz de todo objeto histórico tratado uma mônada imutável, excluída de toda interação com as outras mônadas – concebidas da mesma maneira –, e à qual as características que ela possui em sua existência imediata parecem estar ligadas como propriedades essenciais simplesmente insuperáveis” (*HCC*, p. 315).

A história, para Lukács, no lugar de ser constituída de uma sequência de fatos isolados e tidos como imutáveis, consiste justamente na transformação das formas estruturais por meio das quais a cada momento “[...] ocorre a confrontação do homem com seu meio, que determina a objetividade de sua vida interior e exterior”.⁹¹ E, acrescenta o filósofo, não basta apenas “observar” o decurso dos fatos históricos para apreender essa mudança nas estruturas fundamentais: é necessário um esforço para tal. Lukács continua: “Estas [formas estruturais verdadeiras] devem ser primeiro buscadas e encontradas – e o

⁹⁰ *HCC*, p. 314; *GKb*, p. 335. As palavras entre chaves não constam na tradução brasileira do livro.

⁹¹ *HCC*, pp. 315-316; *GKb*, p. 336. Citação cotejada com a edição portuguesa, p. 173.

caminho que leva à sua descoberta é o caminho do conhecimento do processo de desenvolvimento histórico como totalidade”.⁹²

O pensamento reificado, afirma Lukács, permanece na imediatidade da realidade dada e, assim, considera ser essa imediatidade a sua real objetividade. Para esse pensamento, o esforço acima mencionado para desvelar as relações que se estabelecem entre os fatos observados na imediatidade – relações que vão, portanto, para além dessa imediatidade – constituem algo tão-somente secundário e subjetivo. Ao se prender nessa imediatidade como o objetivamente real, contudo, esse pensamento reificado torna-se incapaz de compreender as mudanças que observa e as quais não pode negar. As transformações, portanto, são para ele como catástrofes, mudanças repentinas que não consegue explicar. Diz Lukács: “Para poder compreender a mudança, o pensamento deve superar a separação rígida dos seus objetos; deve colocar suas inter-relações e a interação dessa ‘relações’ e das ‘coisas’ no mesmo plano de realidade”.⁹³

Apesar de já ter apontado uma série de limites metodológicos dos “sistemas conceituais formais, racionais e abstratos”,⁹⁴ Lukács ressalta que o que esses sistemas podem fazer, no máximo, é uma tipologia formal das manifestações da história e da sociedade. Nessa tipologia formal, os fatos históricos aparecem apenas como ilustrações; nesse caso, estabelece-se um elo meramente contingente entre o sistema teórico e a realidade histórica que ele pretende compreender. Segundo Lukács, isso pode aparecer na sociologia de forma “ingênua”, quando se tenta, por exemplo, encontrar as leis que supostamente regem a realidade (Lukács refere-se aqui aos representantes do positivismo, como Comte e Spencer) ou pode aparecer também de maneira consciente como impossibilidade metodológica, como é o caso, diz o autor, de Max Weber.⁹⁵ Em que pesem as diferenças entre tais pontos de vista, diz Lukács, “[...] o resultado será sempre o mesmo:

⁹² HCC, p. 316.

⁹³ HCC, pp. 316-317.

⁹⁴ HCC, p. 317.

⁹⁵ Esse é um dos poucos momentos em que Lukács menciona Max Weber com o intuito de realizar uma crítica ao seu pensamento. Normalmente, as menções a Weber contêm ressalvas, mas sublinham algum ponto positivo ou ao menos fecundo do pensamento deste autor. Nessa passagem, ao contrário, apesar de Weber ser considerado “criticamente consciente” dos limites do positivismo sociológico, ambos – a teoria weberiana e o positivismo – são considerados as duas faces de uma mesma moeda: o pensamento reificado. Voltaremos a essa discussão, evidentemente, num momento posterior da dissertação (pp. 165-166).

o problema da facticidade é remetido para a história, e a imediatidade da atitude puramente histórica não é superada, quer esse resultado tenha sido desejado ou não”.⁹⁶

Lukács fez, até aqui, a crítica da permanência do pensamento na imediatidade como se ela fosse a verdade última da realidade objetiva. Nesse momento, contudo, ele lembra, com Hegel, que a imediatidade não constitui, por si só, algo de falso – pelo contrário, é necessário partir dela para atingir as mediações que estão subjacentes a ela: “Não se deve esquecer, contudo, que imediatidade e mediação são momentos de um processo dialético, em que cada grau do ser (e da atitude de compreensão para com ele) tem sua imediatidade no sentido da *Fenomenologia* [...]”.⁹⁷ É preciso, portanto, tomar a imediatidade da realidade dada como *ponto de partida*; o que é importante é não se manter na imediatidade como se ela fosse o *ponto de chegada* da teoria.

O caminho para isso é claro para Lukács: “A única maneira de sair dessa imediatidade é pela gênese, pela ‘produção’ do objeto”.⁹⁸ E essa gênese somente é possível, continua Lukács, se as formas da mediação que apontam para a saída da imediatidade forem “[...] mostradas como princípios estruturais e como tendências reais do movimento dos próprios objetos” que nos são dados imediatamente.⁹⁹ Dito de outra maneira, as mediações que permitem a superação da imediatidade não podem ser encontradas de forma meramente exterior aos objetos (como seria o caso, por exemplo, se considerássemos que tais mediações são fruto somente de nossa apreensão do movimento dos objetos), mas sim na própria estrutura real desse movimento. É por isso que Lukács afirma: “Em outras palavras, a gênese em pensamento e a gênese histórica coincidem, segundo o seu princípio”.¹⁰⁰

O que Lukács procura mostrar aqui é que imediatidade e mediação são momentos de um mesmo processo dialético, momentos que se reconhecem um no outro, de forma que, por um lado, a imediatidade seja superada e revele os momentos de mediação que são a ela subjacentes, e que, por outro, a mediação resulte necessariamente “[...] num ponto de vista em que a objetividade produzida por ela assuma a forma da imediatidade”.¹⁰¹ O que acontece com o pensamento burguês é que, quando não consegue avançar e encontrar novas

⁹⁶ HCC, p. 318.

⁹⁷ HCC, p. 318.

⁹⁸ HCC, p. 318.

⁹⁹ HCC, p. 319.

¹⁰⁰ HCC, p. 319.

¹⁰¹ HCC, p. 320.

mediações (mediações que permitiriam que se concebesse a realidade social como um produto do próprio sujeito que produziu também a totalidade do conhecimento), esse pensamento se detém novamente no ponto de vista da imediatidade. Falta a esse pensamento a mediação que se mostra como um momento dialético junto à imediatidade – e, diz Lukács, tal mediação *não podia deixar de faltar* ao pensamento burguês.

Ora, diz Lukács, isso significa que, ao se relacionar de maneira imediata com a realidade objetiva, o pensamento burguês procede a uma supressão da história (mesmo que, ressalva Lukács, essa supressão se apresente sob a forma “mais elaborada” de um historicismo ou de um relativismo histórico); e isso fica ainda mais claro quando se considera o problema do *presente* como problema histórico. O motivo, em termos de método, para que mesmo “historiadores meritórios” e “pensadores perspicazes” fracassassem em conceber o presente como um problema histórico consiste no espaço irracional (Lukács lembra-se de Fichte) que surge necessariamente da relação contemplativa e imediata entre sujeito e objeto do conhecimento.¹⁰² Se esse espaço irracional, vazio, estava oculto quando se tratava de tentar conhecer o passado, no problema do presente e ele aparece de maneira clara, afirma Lukács, já que os historiadores não conseguem compreender os acontecimentos presentes da história mundial como um momento da totalidade do processo histórico, como “história universal”.

O resultado dessa incapacidade do pensamento burguês em compreender a história se expressa em tentativas de fazê-lo que representam dois extremos: ou se concebe a história como (1) fruto da ação de grandes indivíduos soberanos, ou como (2) o fruto de leis naturais da história. É claro para Lukács, contudo, que “Ambos são igualmente impotentes – quer estejam separados ou reunidos – quando desafiados a produzir uma interpretação do presente em toda a sua novidade radical”.¹⁰³

1.3.2 A possibilidade de mudança do ponto de vista para o proletariado: da reificação à totalidade

Neste segundo item, Lukács procura mostrar que a superação do capitalismo, o caminho da reificação para o ponto de vista da totalidade é uma possibilidade que está aberta ao proletariado, enquanto classe.

¹⁰² HCC, p. 322.

¹⁰³ HCC, p. 324.

O proletariado, diz Lukács, começa o seu conhecimento da história justamente com a história do presente, da sua própria situação social sob o capitalismo, e da necessidade dessa situação. Ao falar em “necessidade”, Lukács refere-se ao sentido de gênese, o qual ele desenvolveu anteriormente, na seção anterior (ver item 1.2.4). Naquele momento, ele havia enfatizado que a unidade das coisas (como aquelas entre sujeito e objeto, pensamento e ser, etc.) é realizada na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade. Agora, o filósofo aponta duas condições fundamentais para que história e gênese coincidam, ou, como prefere dizer Lukács, constituam aspectos do mesmo processo. Essas condições são satisfeitas quando:

“[...] por um lado, todas as categorias nas quais se edifica a existência humana aparecerem como determinações dessa própria existência (e não simplesmente da possibilidade de compreendê-la) e, por outro, sua sucessão, sua ligação e sua conexão se mostrarem como aspectos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente” (HCC, p. 325).

A primeira condição, destarte, afasta a possibilidade de se conceber a realidade como uma coisa-em-si, e portanto afasta também a ideia das categorias (que pretendem descrever essa realidade inapreensível) como meras determinações do pensamento. A segunda condição, por sua vez, exige que a conexão interna entre as categorias não seja nem (a) uma série puramente lógica, uma sucessão formal sem conteúdo, tampouco (b) uma ordem que segue a mera facticidade histórica, um conjunto de fatos isolados sem uma ligação estrutural uns com os outros. Tal ligação não nos está dada imediatamente, e por isso não podemos, diz Lukács apoiando-se em Marx e lembrado o que já afirmara no item anterior, nos deter na simples imediatidade, mas, pelo contrário, é necessário buscar a objetividade da realidade que se contrapõe a nós (“na teoria e na prática”) como uma objetividade que é um “[...] fator constante, que atua como mediador entre o passado e o futuro, revelando-se, dessa maneira, em todas as suas relações categoriais, como produto do homem e da evolução social”.¹⁰⁴

Aquela atitude de tomar a imediatidade pela realidade objetiva não significa, contudo, afirma Lukács, uma mera aceitação dessa realidade social imediatamente dada. Esta seria uma forma muito simplista de ver as coisas. No entanto, é justamente esse o ponto de partida do “marxismo vulgar”, tal como diz Lukács: esse tipo de pensamento considera que superar a simples imediatidade da realidade empírica significa estar insatisfeito com essa realidade e possuir uma *vontade*, um *desejo* de transformá-la. Recai-se, assim, numa

¹⁰⁴ HCC, p. 326.

avaliação meramente subjetiva. Lukács procura aqui fazer a crítica de tendências utópicas do pensamento, para as quais a vontade de mudança aparece sob a forma do *dever*.¹⁰⁵

Ir além da imediatidade da empiria, portanto, para o filósofo, não significa meramente a insatisfação e a vontade de mudá-la, pois isso não passa de uma “falsa transcendência” que, na verdade, acaba por tornar eterna a imediatidade que procurava superar. O caminho para a superação da imediatidade é, na visão de Lukács, outro: “Ir além da empiria só pode significar, ao contrário, que os objetos da própria empiria são aprendidos e compreendidos como aspectos da totalidade, isto é, como aspectos de toda a sociedade em transformação histórica”.¹⁰⁶ Neste caso, as categorias da mediação não são algo externo, um juízo de valor ou um dever que é aplicado aos objetos, “[...] *mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva*”.¹⁰⁷ Se a mediação não fosse já algo que pertence à estrutura dos objetos mesmos, argumenta Lukács, seria na verdade impossível reconhecê-la neles. A existência empírica dos objetos é na realidade, então, mediada, mas aparece como imediata. E isso por dois motivos: por um lado, falta a consciência dessa mediação, e por outro, os objetos são descontextualizados do conjunto de suas determinações e vistos, artificialmente, como isolados.

Lukács ressalta neste momento uma ideia muito importante: essa atitude de tomar os objetos isoladamente não é algo meramente contingente, nem arbitrário. Trata-se da forma pela qual o pensamento burguês *tem* que se comportar frente aos objetos, em decorrência do caráter do seu ser social. Em outras palavras, tanto a realidade objetiva quanto o pensamento sobre ela têm um fundamento social do qual não podem ser separados, o que coloca a ciência revolucionária e o pensamento burguês em planos completamente distintos um do outro.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Esta categoria traz, sob a forma que recebeu na filosofia kantiana, um emaranhado de problemas, a começar pela pressuposição de uma dualidade entre “ser” e “dever ser”, que se apresenta como uma oposição rígida e intransponível e nos remete mais uma vez ao problema insolúvel da coisa-em-si (*HCC*, pp. 327-329). Por outro lado, busca-se ligar estes dois pólos rigidamente separados, mas somente por meio de uma conexão externa, e por isso aparente, que não diz respeito ao conteúdo último desses pólos.

¹⁰⁶ *HCC*, p. 330.

¹⁰⁷ *HCC*, p. 331.

¹⁰⁸ Essa passagem do texto de Lukács é muito importante para o nosso estudo, uma vez que ele formula de maneira razoavelmente clara a relação que existe, segundo o seu ponto de vista, entre o “conhecimento correto” da realidade e as demais teorias, pertencentes ao campo do pensamento reificado. Essa problemática é fundamental para compreendermos a maneira pela qual Lukács apropria a teoria de Max Weber.

O fato de a burguesia se deter nos limites da imediatidade e de o proletariado ter a possibilidade de ir além dela não é, portanto, afirma Lukács, um mero acaso: “Na diferença dessas duas atitudes teóricas expressa-se, antes, a distinção do ser social de ambas as classes”. E ele completa: “Certamente, o conhecimento resultante do ponto de vista do proletariado é aquele objetiva e cientificamente superior”.¹⁰⁹ Isso decorre do fato de que “[...] todo método está necessariamente ligado ao ser da classe concernente”.¹¹⁰ No caso da burguesia, o seu método “ascende” de maneira *imediate* a partir do seu ser social. Isso constitui para o pensamento da classe burguesa uma barreira exterior e insuperável. Para o proletariado, contudo, o caso é outro: ele precisa superar a imediatidade internamente, e já no seu ponto de partida, quando assume o seu ponto de vista específico. Como o seu método é o dialético, o qual se opõe a um avanço retilíneo do conhecimento, o proletariado tem que se confrontar com esse ponto de partida e o problema da imediatidade inúmeras vezes ao longo do seu caminho (tanto no caminho para compreender a realidade quanto no seu caminho prático e histórico). A imediatidade se transforma numa barreira interna, e assim o problema pode ser formulado de uma tal maneira que já se torna possível uma resposta a ele.

Mas isso é importante para Lukács: a resposta é apenas *possível*, não é algo que, em termos mecanicistas, *tem necessariamente* que acontecer. Lembremos que o ser social é, imediatamente, *o mesmo* para a burguesia e o proletariado. O que impele cada classe para a manutenção na imediatidade ou para a sua superação é, diz Lukács neste momento, os interesses de classe de cada uma. Vejamos melhor como ele argumenta em favor dessa afirmação.

“Para o proletariado, tomar consciência da essência dialética da sua existência é uma questão de vida ou morte, enquanto a burguesia encobre a estrutura dialética do processo histórico na vida cotidiana com as categorias abstratas de reflexão, como a da quantificação, do progresso infinito etc., para então vivenciar catástrofes imediatas nos momentos de transformação” (*HCC*, p. 334).

A razão para isso, de conformidade com Lukács, está em que, no caso da burguesia, ocorre uma duplicação do seu ser social: por um lado, o indivíduo aparece como o *sujeito* do processo de conhecimento da realidade social. Por outro, no entanto, a ação consciente do indivíduo pertence na realidade ao lado do *objeto* do processo. O verdadeiro sujeito desse processo é a *classe*, e isso deve ficar oculto à consciência do indivíduo, que é apenas

¹⁰⁹ *HCC*, p. 332.

¹¹⁰ *HCC*, p. 333.

aparentemente o sujeito do processo. Já há, aqui, uma relação recíproca e dialética entre sujeito e objeto do processo, mas como essa dualidade aparece como rígida e os dois pólos parecem relacionar-se entre si maneira apenas exterior, essa dialética permanece inconsciente.

Quando se trata do proletariado, por sua vez, “[...] essa figura duplicada do seu ser social não existe. Este aparece, antes de tudo, como puro e simples *objeto* dos acontecimentos sociais”.¹¹¹ Na própria imediatidade de sua existência, o trabalhador individual não pode manter a ilusão de que é “sujeito de sua própria vida”. Lukács cita Marx para afirmar que essa imediatidade impele o trabalhador a reconhecer que mesmo a satisfação de suas necessidades é somente um aspecto da produção e reprodução do capital.¹¹² A quantificação e abstração que são aplicadas aos objetos manifestam-se na imediatidade da situação do trabalhador, que, ao vender sua força de trabalho como sua única mercadoria – e já que é dela inseparável – acaba por se inserir num processo externo e estranho a ele, em que não passa de um “número reduzido a uma quantidade abstrata”, um “instrumento específico mecanizado e racionalizado”.¹¹³ A reificação é a sua realidade imediata na sociedade capitalista.

É claro, no entanto, ressalva Lukács, que também o capitalista sofre “[...] essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente) desse movimento”.¹¹⁴ O que acontece aqui, contudo, é que esse movimento aparece, para o capitalista, como uma *atividade*, um efeito dele mesmo enquanto sujeito. Por isso, para o capitalista, não é “uma questão de vida ou morte” a superação dessa realidade imediata. Ao trabalhador, como vimos, é negada essa “margem de atividade aparente” e “[...] a dilaceração do seu sujeito conserva a forma brutal do que tende a ser a sua escravização sem limites”.¹¹⁵ A consequência dessa diversidade de posições na realidade social é justamente o fato de o trabalhador ser impelido para além dessa situação em que é transformado em mercadoria e em simples quantidade.¹¹⁶

¹¹¹ HCC, p. 335.

¹¹² HCC, p. 335.

¹¹³ HCC, p. 336.

¹¹⁴ HCC, p. 336. Lukács menciona, a título de exemplo, a teoria weberiana da relação entre ascese intramundana e “espírito” do capitalismo.

¹¹⁵ HCC, p. 337.

¹¹⁶ Lukács dá o exemplo do aumento do período de trabalho: para o capitalista, esta transformação não passa de uma alteração nas “determinações quantitativas dos objetos do seu cálculo”, enquanto que para o

Mais uma vez Lukács ressalta, porém, que isso não significa que a mera imediatidade e suas consequências tenham sido já automaticamente superadas. Isso permanece como uma *possibilidade*. Tal possibilidade estava também vedada – e não apenas à classe dominante – em outras formas sociais, como nos regimes de escravidão ou de servidão. Em tais formas sociais, os trabalhadores se veem e são vistos como “membros do organismo social”,¹¹⁷ sem ter sua personalidade dividida. Sob o capitalismo, ao contrário, o trabalhador é obrigado a objetivar sua força de trabalho, separá-la do conjunto de sua personalidade e vendê-la como uma mercadoria. É essa diferença que permite ao proletariado elevar à consciência sua situação reificada inicial: “No entanto, pela divisão que surge justamente entre a objetividade e a subjetividade no homem que se objetiva como mercadoria, essa situação é capaz de tornar-se consciente”.¹¹⁸

Isso permite com que Lukács afirme que: “Antes de tudo, o trabalhador só pode tornar-se consciente de seu ser social se se tornar consciente de si mesmo como mercadoria”.¹¹⁹ O próximo passo para a superação dessa situação inicial é a descoberta das mediações cuja consequência é esta situação imediata reificada. Quando esses pressupostos começam a vir à tona, “[...] as formas fetichistas da estrutura das mercadorias começam a desintegrar-se: o trabalhador reconhece a si mesmo e suas próprias relações com o capital na mercadoria”.¹²⁰ Mas mesmo isso ainda não basta: é preciso que o trabalhador supere *na prática* esse papel de objeto. Sem isso, o que temos é somente a consciência do trabalhador como “autoconsciência da mercadoria”. Se bem que, nota Lukács, essa autoconsciência da mercadoria traz uma modificação qualitativa na própria relação entre consciência e objeto. Sendo assim, o autoconhecimento do trabalhador como mercadoria se revela já como um conhecimento prático. Isso acontece porque esse autoconhecimento implementa uma modificação (“objetiva e estrutural”) no próprio objeto desse conhecimento:¹²¹ por meio dessa consciência, o “caráter especial” do trabalho como mercadoria é trazido para a realidade social; esse caráter especial é o seu valor de uso, a sua capacidade de fornecer um produto excedente (e como todo valor de uso, o valor de uso do trabalho também havia

trabalhador a mesma transformação aparece como uma alteração nas “categorias qualitativas e decisivas de toda sua existência física, intelectual, moral etc.” (HCC, p. 337).

¹¹⁷ Marx (*Para a crítica da economia política*) apud Lukács, HCC, p. 340.

¹¹⁸ HCC, p. 340.

¹¹⁹ HCC, p. 340.

¹²⁰ HCC, p. 340.

¹²¹ HCC, p. 341.

desaparecido nas categorias do valor de troca). Esse desvelamento, entretanto, altera não somente a consciência sobre o trabalho em seu valor de uso, mas também a consciência acerca de todos os valores de uso das demais mercadorias:

“Quando, porém, vem à luz a objetividade específica desse tipo de mercadoria, que é uma relação entre homens sob uma capa de coisa, um núcleo vivo e qualitativo sob uma crosta quantificadora, pode ser desvendado o caráter fetichista *de cada mercadoria*, fundado na força de trabalho como mercadoria. O núcleo de todas as mercadorias, a relação entre homens, atua como um fator na evolução social” (HCC, p. 342).¹²²

Antes de partir para o fim desse item, Lukács faz algumas considerações sobre a diversidade do significado do processo de transformação de todos os objetos em mercadorias, para a classe burguesa, por um lado, e para o proletariado, por outro. Esse processo aparece para a burguesia segundo o seu aspecto quantitativo, isto é, como um aumento do número de objetos que entram no seu cálculo. Por outro lado, a quantidade se transforma em qualidade, também para o capitalista. Contudo, quando aparece para ele segundo seu aspecto qualitativo, esse processo aparece como:

“[...] uma intensificação crescente da racionalização, da mecanização, da quantificação relativas ao mundo que se confronta com ele [...]. Abre-se então a perspectiva – sem dúvida interrompida bruscamente aqui e ali por catástrofes ‘irracionais’ – de uma progressão infinita que leva a uma racionalização capitalista completa de todo o ser social” (HCC, p. 345).

Para a burguesia, portanto, mesmo o estágio qualitativo do processo de transformação de todos os objetos em mercadorias acaba sendo transformado novamente num “nível quantificado da calculabilidade racional mais ampla”.¹²³ Esse é o *sentido de classe*, para a burguesia, daquelas modificações. No caso do proletariado, por outro lado, essa “mesma” transformação da quantidade em qualidade significa o seu próprio nascimento *enquanto classe*. Pois esse “mesmo” processo, diz Lukács, aponta, no caso do proletariado, para a conscientização do caráter *social* do trabalho.

Lukács já havia apontado, na primeira seção, que a reificação atinge todos os homens que vivem sob o capitalismo. Nessa terceira seção, porém, ele assinala que somente o proletariado pode apreender e superar essa reificação, já que ela está presente na própria imediatidade da sua existência (quando é obrigado a vender sua força de trabalho como uma mercadoria) e é, para ele, portanto, uma questão de vida ou morte; enquanto isso, a

¹²² O último período deste parágrafo foi totalmente suprimido na tradução brasileira (utilizamos a tradução portuguesa, p. 189). Além disso, na tradução brasileira, a palavra *versachlich* foi traduzida por “reificada”. Como no restante do texto Lukács utiliza o termo *verdinglich*, que se traduz geralmente por “reificado”, optamos aqui por manter a diferença de palavras presente no original, traduzindo *versachlich* por “de coisa” (GKb, p. 353).

¹²³ HCC, p. 345.

classe burguesa permanece numa aparência de atividade que faz com que ela se detenha nessa aparência. Portanto, afirma agora Lukács, somente na relação de trabalho do proletariado pode se tornar consciente a estrutura da reificação. Nas relações de trabalho da burguesia, a reificação encontra-se dissimulada sob outras formas (como o “trabalho intelectual”, a “responsabilidade” etc.¹²⁴). Afirma Lukács: quanto mais dissimulada e oculta a relação de trabalho reificada, mais profundamente ela penetra na “alma” desse homem que vende sua produção como mercadoria.

Isso permite com que Lukács faça uma afirmação que, anteriormente, poderia parecer contraditória em relação ao seu próprio conceito de reificação:

“[...] embora o processo que reifica o trabalhador e o transforma em mercadoria o desumanize, atrofiando e mutilando sua ‘alma’ – enquanto ele não se rebelar conscientemente contra isso –, [a essência de sua humanidade e de sua alma] não são transformadas em mercadoria” (HCC, p. 346).¹²⁵

Esse fato é o que permite que ele se volte contra essa sua existência reificada, “[...] enquanto o homem reificado na burocracia etc. reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também naqueles órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião contra essa reificação”. Essa reificação é radicalizada, nada pode a ela escapar: “Seus pensamentos, sentimentos etc. são igualmente reificados em seu ser qualitativo”.¹²⁶

1.3.3 Passagem para a consciência de classe: o proletariado é o verdadeiro sujeito da produção e reprodução do capital

O objetivo de Lukács desse item é mostrar como o proletariado, que se reconhece como objeto do desenvolvimento capitalista, isto é, como autoconsciência da mercadoria, pode passar a se reconhecer como o verdadeiro sujeito desse processo, como autoconsciência do desenvolvimento histórico da sociedade.

Para o autor, a consciência de classe – ao menos abstratamente, ou seja, considerada como surgindo a partir “[...] do conhecimento da situação e dos interesses comuns”,¹²⁷ – não é uma especificidade do proletariado. O que é específico do proletariado, de fato, é que “[...] a superação da imediatidade tem aqui uma *intenção voltada para a totalidade* da sociedade – pouco importa se essa intenção permanece psicologicamente consciente ou

¹²⁴ HCC, p. 346.

¹²⁵ A tradução foi levemente alterada com base no original (GKb, p. 356).

¹²⁶ HCC, p. 347.

¹²⁷ HCC, p. 349.

inconsciente de início”.¹²⁸ Por isso, diz Lukács, a consciência do proletariado não pode se deter em nenhum nível de imediatidade, mas deve permanecer num movimento dialético contínuo de superação de cada etapa imediata, em direção à totalidade.

Assim, em lugar de cristalizar os objetos mais distantes numa nova imediatidade, como o faz o pensamento burguês, o ponto de vista do proletariado “fluidifica” e transforma em processos os objetos mais próximos, rompendo com a sua imediatidade. Esse movimento, lembra Lukács, é prático, isto é, seu ponto de partida é a ação. Assim, fica claro que a categoria da totalidade não precisa, para exercer um efeito importante, já ter esclarecido a completude do conjunto total dos objetos. Se, de acordo com o método dialético, cada elemento traz a estrutura do todo, isso aparece aqui, afirma o autor, de maneira concreta.

Lukács aponta então que somente com o capitalismo é possível essa superação da imediatidade. Isso porque é com o capitalismo que as relações entre os homens passa a constituir uma relação “puramente social”,¹²⁹ ao eliminar aquelas “barreiras naturais” das épocas precedentes. O pensamento burguês, por seu turno, solidifica essas relações e as remete novamente a um nível “insuperável”, como as barreiras naturais de outrora. Já o proletariado está no centro desse processo de socialização e, assim, ao ter o seu trabalho transformado em mercadoria, um processo duplo tem lugar: por um lado, a “humanidade” do trabalhador é eliminada de sua existência imediata; mas, por outro lado, tudo o que é “natural” é afastado das formas sociais. Como consequência, temos que “[...] justamente em sua objetividade distante da humanidade e mesmo inumana, o homem socializado pode revelar-se como seu núcleo [das formas sociais]”.¹³⁰ Lukács complementa:

“E é nessa objetivação, nessa racionalização e coisificação [*Versachlichung*] de todas as formas sociais que aparece claramente, pela primeira vez, a estrutura da sociedade constituída a partir das relações dos homens entre si” (*HCC*, p. 354.).

Lukács aponta em seguida as etapas desse desvelamento social. Em primeiro lugar, “[...] o homem só pode ser encontrado como núcleo e base das relações coisificadas na e por meio da supressão da sua imediatidade. Sendo assim, é preciso partir sempre dessa imediatidade, das leis reificadas”.¹³¹ Em segundo lugar, a supressão dessa imediatidade não

¹²⁸ *HCC*, p. 349.

¹²⁹ *HCC*, p. 354.

¹³⁰ *HCC*, p. 354.

¹³¹ *HCC*, p. 355.

pode ser um mero movimento do pensamento, uma vez que essa manifestação imediata da existência são *formas de objetividade* da sociedade capitalista; trata-se de uma superação *prática*. Em terceiro lugar, é necessário que a prática não seja separada do conhecimento.¹³² Por fim, em quarto lugar, “[...] o portador [*Träger*] desse processo de consciência é o proletariado”.¹³³ A consciência do proletariado se torna ato, um “ponto de passagem prático”, porque, como vimos, essa consciência não é a consciência de um objeto externo, mas é a autoconsciência do objeto, e isso altera a forma de objetividade (*Gegenständlichkeitsform*) do próprio objeto.

Resumindo:

- 1) É preciso partir da imediatidade, a realidade reificada;
- 2) Tal imediatidade tem que ser superada na prática;
- 3) Essa prática tem que estar junto da teoria;
- 4) O sujeito desse processo é o proletariado que transforma sua consciência em ato.

Lukács afirma, mais adiante, que esse movimento de mediações pelas quais a consciência pode superar a imediatidade tem como pressuposto o fato de *a existência reificada dos objetos do processo social se desvelar como mera aparência*,¹³⁴ ao passo que a dialética seja comprovada no momento em que “[...] as *coisas* possam mostrar-se *como aspectos dissolvidos em processos*”.¹³⁵

É por isso que Lukács pode afirmar então que, com o reconhecimento de que os fatos sociais são relações entre os homens, e não simplesmente coisas, esses fatos se dissolvem completamente em processos.¹³⁶ O ser dos fatos sociais aparece então no seu devir, a produção e reprodução contínuas das relações entre os homens, relações que, para o pensamento burguês, aparecem como coisas. Assim, diz Lukács, temos a passagem da consciência do proletariado de consciência da relação de mercadoria (em que o proletariado se vê como mercadoria, como *produzido* e não *produtor*, como “engrenagem mecânica” do processo), para a “autoconsciência da sociedade em seu desenvolvimento histórico”.¹³⁷

¹³² Diz Lukács: “Uma práxis no sentido da verdadeira transformação dessas formas pode suceder apenas se ela quiser pensar o movimento que constitui a tendência imanente dessas formas até sua conclusão lógica, tornando-se consciente dele e conscientizando-o” (*HCC*, p. 355).

¹³³ *HCC*, p. 356.

¹³⁴ *HCC*, p. 359.

¹³⁵ *HCC*, pp. 359-360.

¹³⁶ *HCC*, p. 361.

¹³⁷ *HCC*, p. 362.

A superação, portanto, da imediatidade, permite que o proletariado perceba o seu real papel na sociedade capitalista. Nas palavras de Lukács,

“Mas, se a substancialidade do capital é dissolvida no processo ininterrupto de sua produção e reprodução, pode-se então, desse ponto de vista, tomar consciência de que o proletariado – mesmo que acorrentado e ainda inconsciente – é o verdadeiro *sujeito* desse processo” (HCC, p. 362).

1.3.4 As tendências são mais reais que os fatos

Neste pequeno item, Lukács procura precisar a alteração que se dá na concepção da própria *realidade* efetiva. Ele resume essa alteração da seguinte maneira:

“Para falar à maneira de Hegel, o vir-a-ser aparece então como a verdade do ser, o processo como a verdade das coisas, e isso significa *que às tendências de desenvolvimento da história cabe uma realidade superior à dos ‘fatos’ da mera empiria*” (HCC, pp. 362-363).

O pensamento que permanece na imediatidade não consegue compreender o movimento e libertar-se das formas cristalizadas das etapas particulares; não consegue tampouco atuar efetivamente sobre aquelas tendências e controlá-las. Do ponto de vista do proletariado, por outro lado, torna-se possível que essa realidade cristalizada se dissolva no processo cuja força motriz é o homem e, assim, fique claro que o sentido desse desenvolvimento é a superação do capitalismo.

O pensamento burguês, por seu turno, cria um racionalismo que diz respeito a todos os pormenores, diz Lukács, mas isso somente mostra que tal racionalismo é incapaz de compreender o processo total, que se impõe a despeito da ação desses sujeitos apenas aparentes. A *tendência* do desenvolvimento acaba por determinar decisivamente as ações dos homens (sem que isso seja para eles consciente) muito antes que tal tendência se torne o que se considera geralmente como um “fato”.¹³⁸ Lukács dá como exemplo a tendência (cuja compreensão ele atribui a Rosa Luxemburgo, “autêntica dialética”) da impossibilidade de uma sociedade capitalista. Tal tendência não se expressa, diz Lukács, somente com o fim (de fato) do capitalismo, mas nas próprias ações presentes dos capitalistas que são determinadas pela aproximação desse fim.

“Pois a ação de uma tendência dialética de desenvolvimento não é uma progressão infinita, que se aproxima do seu objetivo por sucessivas etapas quantitativas. As tendências de desenvolvimento da sociedade expressam-se, antes, numa *transformação qualitativa* ininterrupta da estrutura da sociedade (da composição das classes, de suas relações de força etc.)” (HCC, p. 365).

¹³⁸ Lukács utiliza essa palavra, neste item, sempre entre aspas; em geral, a palavra “lei” (especialmente no caso das leis sociais reficadas do pensamento burguês) também é utilizada entre aspas. O objetivo de Lukács é deixar patente a relativização que ele implementa em ambos os conceitos.

A classe dominante, complementa Lukács, acredita estar no controle de cada detalhe dos “fatos”, mas na realidade as tendências (que apontam na direção do declínio dessa classe) acabam mesmo por serem reforçadas com as ações tidas por ela como “necessárias”.

Lukács sublinha que a diferença entre “fatos” e tendências da realidade, em termos de método, é um aspecto fundamental da obra de Marx.¹³⁹ Nessa forma de conceber a realidade, como vimos, as tendências que prevalecem no desenvolvimento são consideradas como “‘mais reais’ do que os fatos da empiria”;¹⁴⁰ e é somente nesta forma de conceber a realidade, por meio dessa distinção, que o conceito de “fato” pode ser analisado efetiva e concretamente, vale dizer: “[...] no *fundamento social* de seu nascimento e de sua existência”.¹⁴¹

Segundo Lukács, o apego do pensamento burguês aos “fatos” demonstra, ainda melhor do que as “leis” que ordenam esses fatos, a exclusão do processo realizada por esse pensamento e o seu caráter inflexível. Tudo parece ocorrer na realidade dos “fatos”, enquanto às tendências é reservado o estatuto de algo meramente subjetivo (como um juízo de valor ou um dever). É preciso, ao contrário, defende Lukács, reconhecer o caráter processual dos fenômenos, de forma que os “fatos” apareçam então como *momentos* do processo em seu conjunto (os quais são considerados como “fatos” ao serem “destacados [do processo total], isolados artificialmente e cristalizados”¹⁴²). Essa solidificação dos processos em “fatos”, imutáveis e petrificados, torna metodologicamente impossível toda compreensão – incluindo a compreensão dessa própria realidade imediata.

1.3.5 O homem (concreto e histórico) é a medida de todas as coisas (sociais)

Com a superação da imediatidade da realidade social, a transformação dos “fatos” em processos, o desvelamento do proletariado como verdadeiro sujeito do processo de produção e reprodução da vida material do homem – em poucas palavras: com a superação da reificação, o *homem* passa a ocupar um novo posto na compreensão da realidade. Nas

¹³⁹ Um exemplo clássico, citado por Lukács, é a distinção entre o “fato” de uma determinada taxa de juro do mercado ou do preço de mercado de uma mercadoria, e a lei da queda tendencial da taxa do lucro geral (*HCC*, p. 367; ver também a nota 152 na mesma página).

¹⁴⁰ *HCC*, p. 367.

¹⁴¹ *HCC*, p. 367.

¹⁴² *HCC*, p. 368.

palavras de Lukács: “O homem tornou-se então a medida de todas as coisas (sociais)”.¹⁴³ Esta afirmação inicia o quinto item da última seção, e todo ele será destinado a precisá-la melhor – em especial, Lukács busca definir mais acuradamente o que ele entende por “homem”, que é o que se torna a medida de todas as coisas, buscando principalmente distinguir o sentido que essa frase tem para ele do sentido geralmente a ela atribuído por outras correntes, como o humanismo e a social-democracia.

Lukács afirma que os fundamentos *categorial* e *histórico* da afirmação que inicia esse item são criados *simultaneamente* pela superação da reificação. Categoricalmente, temos que a realidade social é agora concebida como “[...] um sistema de relações que se transforma dinamicamente e em que se desenrola o processo de confrontação entre homem e natureza e o dos homens entre si (luta de classes etc.)”.¹⁴⁴ A forma como essas categorias são estruturadas e hierarquizadas, diz Lukács, mostra o grau de clareza da consciência dos homens sobre si mesmos, sobre os fundamentos de sua existência, que são as relações citadas (do homem com a natureza e dos homens entre si).

Esse fundamento categorial se dá simultaneamente ao fundamento histórico porque a mesma estrutura e hierarquia das categorias é, também, “o objeto central da história”.¹⁴⁵ Esse sistema de categorias expressa – em sua totalidade – um determinado grau de desenvolvimento da sociedade, o que não pode ser aferido por meio da sucessão empírica de acontecimentos históricos. Já que toda fixação na história não passa de aparência, Lukács pode dizer que “[...] a história é exatamente a história da transformação ininterrupta das formas de objetividade que moldam a existência do homem”.¹⁴⁶ Cada uma dessas formas de objetividade não pode ser compreendida meramente por meio da sucessão empírica de fenômenos históricos, na sua relação imediata ou sua justaposição histórica – mas isso ocorre não porque se trata de algo que transcende a própria história (como se pensa a partir do ponto de vista da burguesia, com seus “fatos” isolados), mas porque tais formas de objetividade somente ganham sentido nas suas ligações que são mediadas “[...] sobretudo por sua posição e função recíprocas na *totalidade* [...]”.¹⁴⁷ Essa categoria importantíssima na obra de Lukács aparece aqui para dar o sentido dos eventos da história.

¹⁴³ HCC, p. 370.

¹⁴⁴ HCC, p. 370; *GKb*, pp. 371-372. Utilizamos aqui a tradução portuguesa, p. 206.

¹⁴⁵ HCC, p. 371.

¹⁴⁶ HCC, p. 371.

¹⁴⁷ HCC, p. 372, grifo nosso.

Assim, o que é aparentemente paradoxal – uma teoria que se propõe fundar-se na história deixar de lado uma “explicação ‘puramente histórica’ dos fenômenos individuais”¹⁴⁸ – se explica pela diferente concepção que a “história” adquire quando está relacionada ao fundamento categorial e, assim, à totalidade, tornando-se “história como ciência universal”.

Somente a partir desse ponto de vista, diz Lukács, “[...] a história torna-se realmente a história dos homens”,¹⁴⁹ pois todos os eventos da história podem então ser explicados em sua razão última por meio dos homens e das relações que eles estabelecem. O importante, ressalva Lukács, é não transformar esse “homem” numa objetividade fixa, como o fez, afirma o autor, Feuerbach (que, de resto, foi muito importante para o materialismo histórico).

O que acontece, diz Lukács, é que, apesar de considerar o homem como medida de todas as coisas, esse tipo de concepção (“humanista” ou “antropológica”) comete o erro de não aplicar a medida sobre si mesma, não torna o próprio homem dialético, e assim termina por absolutizá-lo. Ora, diz Lukács, ao homem não dialético só pode corresponder uma realidade não dialética.

O que é preciso, na visão de Lukács, é “[...] manifestar a *função e o significado históricos e concretos* das diferentes ‘verdades’ no processo histórico único e concretizado”.¹⁵⁰ Isso é muito diferente de um relativismo, como o de Feuerbach (ou como os de Nietzsche e Spengler, acrescenta Lukács mais adiante), o qual pretende afastar tudo que for “absoluto”, mas o faz apenas aparentemente. O absoluto reaparece onde cessa o movimento dos sistemas relativistas; ele consiste no princípio atemporal do pensamento, na fixação em pensamento e mitologizante da incapacidade do pensamento de compreender a realidade como processo histórico.¹⁵¹

O relativismo, então, não se apresenta como uma alternativa real às filosofias dogmáticas, pois preserva inconscientemente a efetividade da categoria do absoluto. Somente a dialética histórica é capaz, de conformidade com Lukács, de produzir uma “situação radicalmente nova”,¹⁵² pois nela os limites (que são, para o relativismo tanto quanto para o dogmatismo, eternizados) são “fluidificados”, realmente relativizados;

¹⁴⁸ HCC, p. 372.

¹⁴⁹ HCC, p. 372.

¹⁵⁰ HCC, p. 373.

¹⁵¹ HCC, p. 374.

¹⁵² HCC, p. 375.

porque, também, as formas de existência tidas como absolutas são “[...] dissolvidas em processos e compreendidas como manifestações concretas da história [...]”.¹⁵³ Sendo assim, o absoluto não é negado de maneira abstrata (como no caso de do relativismo), mas entendido como uma figura histórica concreta, como um *momento do processo*.

Além disso, a história, compreendida dialeticamente, “[...] é uma luta ininterrupta pelos níveis mais elevados da verdade, do *autoconhecimento* (social) *do homem*”.¹⁵⁴ A verdade muda de aspecto quando a reificação, a sociedade capitalista e todas as suas consequências são deixadas para trás. Sob a sociedade dividida em classes, em que uma delas exerce seu domínio sobre as demais, a verdade só pode ser “objetiva” relativamente ao ser social de cada classe, e sua função é a de fixar certas atitudes perante um mundo não compreendido, as quais estão de acordo com as exigências de dominação de uma classe. Por outro lado, uma vez que o homem compreendeu o fundamento da sua existência (e portanto também o remodelou, diz Lukács), temos que a união entre teoria e prática também foi alcançada – união que é o que Lukács considera o que torna possível a transformação da realidade. Neste momento, os pólos representados pelo absoluto e pelo relativismo deixam de fazer sentido, pois seu “papel histórico” já foi cumprido. Essas categorias caducam, diz Lukács,

“Pois o reconhecimento prático e a transformação real desse fundamento vital acarretaram o desaparecimento daquela realidade que o absoluto e o relativo exprimiram em seu pensamento de forma semelhante” (*HCC*, p. 376).¹⁵⁵

Existe ainda um sentido muito importante que é fundamental para diferenciar as concepções que Lukács chama, respectivamente, de materialista histórica e de relativista, quando elas afirmam que o *homem* é a medida da todas as coisas. Ao contrapor o materialismo dialético ao humanismo de Feuerbach, por exemplo, Lukács afirma que Marx – mesmo na fase em que estava mais fortemente influenciado pelo primeiro – nunca concebeu o homem como um homem absolutizado abstratamente, mas, pelo contrário, concebe o homem sempre como um membro de uma “totalidade concreta”, isto é, da sociedade.¹⁵⁶ Além disso, é preciso explicar a sociedade a partir do homem, mas com uma ressalva importante: “[...] somente quando ele próprio [o homem] estiver inserido na

¹⁵³ *HCC*, p. 375.

¹⁵⁴ *HCC*, p. 375.

¹⁵⁵ *GKb*, p. 375. Trecho cotejado com a tradução portuguesa, p. 210.

¹⁵⁶ *HCC*, p. 377.

totalidade concreta, quando for elevado a uma concreção verdadeira”.¹⁵⁷ Isto significa que a própria ideia de homem que Lukács utiliza é inteiramente diversa daquela do humanismo: não é um homem individual e abstrato, mas o homem concreto e inserido na sociedade, isto é, um homem que pertence a uma determinada classe nessa sociedade.

Com isso Lukács chega também ao cerne da crítica que procura fazer a todas essas concepções que pretendem libertar o homem da sua desumanização, e nos remete mais uma vez àquela frase com que o autor iniciou este item:

“O indivíduo nunca pode se tornar a medida das coisas, pois contrapõe-se necessariamente à realidade objetiva como a um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, que lhe permitem alcançar apenas o juízo subjetivo do reconhecimento ou da rejeição” (*HCC*, p. 383).

Se “O homem tornou-se a medida de todas as coisas”, esse homem não é um homem individual. Lukács continua:

“Somente a classe (e não a ‘espécie’, que não passa de um indivíduo contemplativo, estilizado e transformado em mito) é capaz de referir-se à totalidade da realidade de maneira prática e revolucionária. [...] Para o indivíduo, reificação e determinismo (sendo o determinismo a ideia de que as coisas estão necessariamente ligadas) permanecem irremovíveis” (*HCC*, p. 383).

Por isso, as tentativas individuais de alcançar uma “liberdade interior” têm que fracassar: a liberdade interior tem, como contrapartida, o pressuposto da imutabilidade do mundo exterior.

A situação se torna ainda mais problemática, na visão do autor, quando esse ponto de vista tem como objetivo consciente transformar a sociedade. Neste caso, esse ponto de vista que considera o indivíduo como medida de todas as coisas fica obrigado “[...] a deformar a realidade social para poder apontar numa de suas formas de manifestação o lado positivo, o homem existente, que antes [essa formulação] era incapaz de descobrir como aspecto dialético em sua [do homem] negatividade imediata”.¹⁵⁸

Lukács dá o exemplo de pensadores que, na sua busca por meios de transformar a realidade, acabam por deformá-la: Lassale, por exemplo, defende que qualquer transformação na esfera econômica – onde o trabalhador é mera coisa – é impossível; toda transformação tem que se dar politicamente, por meio da intervenção no Estado – esfera na qual os homens ainda são tidos como homens. Lukács critica fortemente essa “separação abstrata e absoluta entre economia e Estado” e essa “divisão rígida do homem como coisa,

¹⁵⁷ *HCC*, p. 377.

¹⁵⁸ *HCC*, p. 386.

de um lado, e como homem, de outro”.¹⁵⁹ A consequência dessas cisões é uma combinação entre um fatalismo econômico e um utopismo político que, ao apresentar a impossibilidade de qualquer ação efetiva no campo da economia e, ao mesmo tempo, a “expectativa de um milagre” no campo da política, impede na realidade qualquer ação transformadora desse estado de coisas, já que uma relação contínua e recíproca destes dois campos deveria ser a base de qualquer ação efetiva orientada para a totalidade da sociedade.¹⁶⁰

Para Lukács, o desenvolvimento da social-democracia na sua época demonstra justamente essa combinação infeliz entre empirismo (entendido como apego aos “fatos” em sua insuperabilidade imediata) e utopismo (um “ilusionismo vazio e estranho ao presente e à história”), combinação que é uma mera justaposição e que rompe cada vez mais com a unidade prática e dialética. Nesse sentido, a social-democracia significa, então, para o autor, uma “capitulação completa diante da burguesia”. Ele continua: “Pois a justaposição das esferas isoladas da existência social e a fragmentação do homem conforme a separação dessas esferas corresponde exatamente aos interesses de classe da burguesia”.¹⁶¹ O que a social-democracia acaba fazendo, de conformidade com Lukács, ao aceitar a divisão entre fatalismo (econômico) e utopismo (político), é considerar o problema nos mesmos termos em que a burguesia o faz – e isso é ainda mais grave pelo fato de que, nesse campo, o das concepções burguesas, a classe burguesa evidentemente apresentará sempre superioridade frente ao proletariado.

Enquanto classe dominante, a burguesia possui sempre a superioridade em uma série aspectos (Lukács cita os “recursos de poder, do conhecimento, da formação, da rotina etc.”¹⁶²). O proletariado, por sua vez, possui uma única arma – a qual, no entanto é decisiva para a possível transformação da sociedade. Trata-se da:

“[...] sua capacidade de ver a totalidade da sociedade como totalidade concreta e histórica; de compreender as formas reificadas como processos entre os homens; de elevar positivamente à consciência o sentido imanente do desenvolvimento, que se apresenta apenas negativamente nas contradições da forma abstrata da existência, e de transpô-lo para a prática” (*HCC*, p. 390).

¹⁵⁹ *HCC*, p. 387.

¹⁶⁰ *HCC*, p. 388.

¹⁶¹ *HCC*, p. 388.

¹⁶² *HCC*, p. 390.

1.3.6 A emancipação como ato livre do proletariado

Como Lukács enfatiza em diversas ocasiões, a emancipação é apenas uma possibilidade, que precisa ser ainda levada a cabo pelo proletariado. Neste último item de seu ensaio, Lukács procura desenvolver melhor essa ideia da emancipação como ato livre do proletariado, e não como consequência automática do curso da história. Ele inicia este item com um resumo das ideias-chave utilizadas até o momento, e essa recapitulação leva Lukács a fazer quatro considerações concernentes às suas ideias centrais.

Primeiramente, não se pode esquecer, diz Lukács, de que o rompimento com a realidade reificada não se pode dar em função de uma crítica *externa* a tal realidade, mas tem que sempre se basear nos limites e contradições do próprio processo reificado da realidade. O proletariado tem que identificar o caminho apontado pelas tendências do desenvolvimento – mesmo que não possa, por conta da própria dinâmica desse desenvolvimento, cumpri-las prontamente. Tais tendências, como vimos, somente podem ser identificadas quando se tem em mente a relação dos fenômenos isolados com a totalidade que lhes dá o sentido no desenvolvimento.

Em segundo lugar, Lukács procura desvincular a ideia de *totalidade* da concepção de algo que seria capaz de tratar do conteúdo de “todos os problemas”, o que, aliás, lembra Lukács, seria impossível. Fazer isso (ou tentar), mas permanecer numa atitude contemplativa, não significa referir-se à totalidade, muito pelo contrário. Por um lado, a totalidade, afirma Lukács, é não somente um problema categorial, mas um “problema da ação transformadora”.¹⁶³ Por outro lado, não podemos esquecer que “cada elemento comporta a estrutura do todo”;¹⁶⁴ sendo assim, o voltar-se para a totalidade de que fala Lukács não significa abarcar (ou tentar abarcar) o conjunto total dos conteúdos dos objetos, mas procurar compreender praticamente o sentido de cada objeto no conjunto do desenvolvimento dialético.

Em terceiro lugar, Lukács afirma que, para julgar uma ação, poder dizer se ela foi correta ou não, é necessário fundamentalmente julgar sua função no desenvolvimento geral.

¹⁶³ HCC, p. 392, nota 167.

¹⁶⁴ HCC, p. 393. Lukács já havia afirmado isso em outras ocasiões (ver, por exemplo, HCC, p. 352; neste trabalho, ver pp. 52-53).

A correção ou não da ação, afirma Lukács, depende da função que exerce no desenvolvimento da consciência de classe do proletariado: este é o seu critério último.¹⁶⁵

Em quarto e último lugar, Lukács lembra que essa consciência é *prática*, e que esse caráter prático pode ser visto “[...] no fato de que a consciência correta ou adequada significa uma modificação dos seus objetos, sobretudo de si mesmo”.¹⁶⁶ O alcance dessa consciência, contudo, não é algo que ocorre de uma só vez, num único momento em que tudo se revela; o processo da consciência que opera sobre si mesma e transforma-se assim a si mesma não é algo linear, mas sim uma “alternância ininterrupta de rigidez, contradição e fluidez”.¹⁶⁷

O próximo passo de Lukács neste item consiste numa discussão sobre a *teoria do reflexo*. Lukács descarta tanto uma teoria do reflexo que considere que as coisas são reflexos do pensamento (“idealismo”), quanto a que considere que o pensamento é fruto do reflexo das coisas reais (“materialismo”). O problema de uma teoria do reflexo radica em que, em uma tal teoria, “[...] objetiva-se teoricamente a dualidade insuperável – para a consciência reificada – de pensamento e ser, de consciência e realidade”.¹⁶⁸ Assim, não importa se a coisa é compreendida como reflexo do conceito ou vive-versa, já que em ambos os casos temos uma fixidez lógica insuperável da distinção entre ser e pensar.

Surge, no entanto, uma aporia: a teoria do reflexo separa sujeito e objeto, pensamento e ser, e eterniza tal separação, mas, concomitantemente, tem que postular uma homogeneidade entre ambos, o que permite a possibilidade mesma do reflexo. Para reunificar ser e pensamento que foram separados de maneira absoluta, diz Lukács, a única saída para a teoria do reflexo é recorrer à metafísica e suas “mediações mitológicas manifestas ou dissimuladas”.¹⁶⁹

Dessa maneira, o filósofo pode criticar pensadores idealistas, como Kant, que Lukács considera ter trazido novamente para a filosofia a doutrina das ideias, de Platão. A crítica,

¹⁶⁵ HCC, p. 394.

¹⁶⁶ HCC, p. 394.

¹⁶⁷ HCC, pp. 394-395.

¹⁶⁸ HCC, pp. 395-296.

¹⁶⁹ HCC, p. 398. Assim, o que era apenas uma teoria do pensamento tem que se converter em “teoria da alma, em metafísica, em filosofia da história” (*ibidem*).

contudo, não poupa os representantes do materialismo, que Lukács considera, juntamente a Rickert, “um platonismo com sinais trocados”.¹⁷⁰

A teoria do reflexo, portanto, ou permanece sem solução, ou tem que surgir de uma maneira modificada. A modificação sugerida por Lukács tem como ponto de referência, evidentemente, Marx, que oferece a solução de transformar a filosofia em *prática*. Para que isso seja alcançado, contudo, é preciso que se tenha como pressuposto um certo sentido de *realidade*, o qual Lukács já enfatizou nessa terceira seção:¹⁷¹ trata-se da realidade como um conjunto de processos que expressa a

“[...] ideia de que as tendências de desenvolvimento da história representam, em relação às facticidades rígidas e reificadas da empiria, uma realidade que surge dessa própria experiência e que, portanto, não é transcendente, mas superior, que é a verdadeira realidade” (*HCC*, pp. 400-401).

A realidade, então, doravante, não *é*, mas *vem a ser*.¹⁷² E é num duplo sentido que tal afirmação pode ser compreendida.

Em primeiro lugar, diz Lukács, nesse devir (que o autor vinha até então chamando de “tendência” ou “processo”) surge “a verdadeira essência do objeto”.¹⁷³ Nesse sentido, a “processualização” da realidade permite a superação da dualidade entre metodologia e conhecimento dos fatos (que para Lukács é também a dualidade entre filosofia e ciência específica), e, assim, também a superação entre pensamento e ser.

Em segundo lugar, temos que “[...] o devir é, ao mesmo tempo, a mediação entre passado e futuro”,¹⁷⁴ ambos (passado e futuro) em sentido concreto e histórico. Isso significa, na visão de Lukács, que quando se considera a realidade como um devir, o presente deixa de se apresentar como algo intangível, estranho e intransponível (como acontece quando o homem se orienta de maneira contemplativa para o passado ou o futuro), mas, ao contrário, o presente torna-se justamente o “[...] o momento da mediação mais profunda e mais amplamente ramificada, o momento da decisão, do nascimento do novo”.¹⁷⁵ Destarte, o presente converte-se de algo externo e insuperável a justamente o

¹⁷⁰ *HCC*, p. 399. Evidentemente, Lukács refere-se aqui ao materialismo “burguês” (como o de Locke, por exemplo) – que, no mais, tem sua importância como momento histórico –, mas refere-se *também* ao materialismo mecanicista que se pretende revolucionário. Mesmo Engels não está imune a tais críticas, especialmente nos momentos em que seus escritos demonstram uma simplificação mecanicista do materialismo histórico (ver *HCC*, p. 395).

¹⁷¹ No quarto item, que chamamos aqui de “As tendências são mais reais que os fatos”.

¹⁷² *HCC*, p. 401.

¹⁷³ *HCC*, p. 401.

¹⁷⁴ *HCC*, p. 402.

¹⁷⁵ *HCC*, p. 402.

momento da ação criadora do homem que é capaz de transformar o futuro a partir das tendências que se manifestam na sua mediação, por meio do presente, com o passado. Diz Lukács:

“Somente quando o homem é capaz de compreender o presente como devir, reconhecendo nele aquelas tendências, cuja oposição dialética lhe permite *criar* o futuro, é que o presente, o presente como devir, torna-se o *seu* presente” (HCC, pp. 402-403).

Lukács conclui então que, se o devir é composto em sua verdade no futuro a ser criado e no novo que está presente nas tendências (que é realizado “com a ajuda da nossa consciência”¹⁷⁶), não faz mais sentido toda a questão do caráter refletido do pensamento.

Lukács resume a questão da seguinte maneira: “O critério da correção de um pensamento é, com efeito, a realidade. Esta, porém, não é, mas vem a ser – não sem a contribuição do pensamento”.¹⁷⁷ Com isso, diz o filósofo, temos a superação do dogmatismo por meio da gênese e, assim, realização do programa da filosofia clássica. Tal gênese, vale ressaltar, só pode ser o devir histórico e concreto, em que a consciência de classe do proletariado (que se tornou prática) é um elemento constitutivo necessário. Desse ponto de vista, tem-se que pensamento e ser são agora idênticos, e isso porque constituem “[...] aspectos de um único processo dialético, histórico e real”¹⁷⁸ (e não por um “refletir” o outro).

A consciência do proletariado, portanto, não é para Lukács um reflexo do mundo material, como se poderia pensar segundo uma versão mais mecanicista do materialismo marxista, mas um “reflexo” (as aspas são de Lukács) do “[...] novo que nasce da contradição dialética do desenvolvimento capitalista”.¹⁷⁹ Esse “novo”, que permite a criação do futuro, não é algo a ser inventado pelo proletariado a partir do nada, mas está já presente nas tendências do desenvolvimento em sua totalidade e que só pode fazer parte da consciência do proletariado na medida em que passa de uma mera possibilidade abstrata para uma realidade concreta efetivada na *prática* do proletariado. E isso, lembra Lukács mais uma vez, não constitui apenas um movimento da consciência, mas modifica a própria estrutura da sociedade e de todos os objetos particulares.

¹⁷⁶ HCC, p. 403.

¹⁷⁷ HCC, p. 403.

¹⁷⁸ HCC, p. 403.

¹⁷⁹ HCC, pp. 403-404.

Essa relação prática com o desenvolvimento geral, por sua vez, é alcançada pela consciência do proletariado de maneira processual e gradual. Afinal, para Lukács, não basta tomar consciência de que a realidade se dissolve em processos e tendências, de que os “fatos” não são coisas rígidas, de que os fenômenos isolados ligam-se de maneira constitutiva à totalidade do processo: todos estes passos, “[...] por mais corretos que sejam, não podem anular *na prática* a ‘realidade’ dessa aparência na sociedade capitalista”. Lukács prossegue: “Os momentos nos quais esse discernimento [o discernimento sobre o que é aparência na realidade capitalista] *pode* efetivamente transformar-se em práxis são determinados pelo processo social de desenvolvimento”.¹⁸⁰ Sendo assim, a tomada de consciência por parte do proletariado tem, dependendo sempre do estado de coisas e da dinâmica presente da realidade concreta da sociedade capitalista, que se transformar numa consciência efetivamente prática; nas palavras de Lukács, uma “teoria da práxis” transforma-se gradualmente em uma “[...] *teoria prática* que revoluciona a realidade”.¹⁸¹ A relação recíproca (e dialética) entre, por um lado a “situação histórico-social objetiva”, e, por outro, a consciência de classe do proletariado, só pode ser explicada e esclarecida a partir de uma análise das etapas particulares desse processo em que a consciência se torna prática.

Mais adiante, já próximo do final do ensaio, Lukács aponta novamente que esse tornar-se prático da consciência é um *processo*, e não um ato único de desvelamento. Nas palavras de Lukács: “[...] mesmo aqueles objetos que se encontram abertamente no centro do processo dialético também só são capazes de perder sua forma reificada num processo demorado”.¹⁸² Existem no processo várias etapas; a tomada de poder pelo proletariado e a organização socialista da economia e do Estado são, diz Lukács, algumas destas etapas, as quais não podem ser consideradas de maneira alguma como o objetivo final. Em uma dessas etapas – o período decisivo de *crise* do capitalismo –, entretanto, parece justamente que a reificação é cada vez mais expandida e aprofundada. Ao mesmo tempo, precisamente as categorias reificadas começam a “falhar”, revelando a forma que lhes é subjacente. Esse fato nos revela o movimento contraditório segundo o qual temos, por um lado, o aumento do caráter vazio das formas da reificação, que aumenta também a incapacidade dessas

¹⁸⁰ HCC, p. 405.

¹⁸¹ HCC, p. 405.

¹⁸² HCC, p. 409.

formas de compreender os fenômenos (mesmo no sentido reificado). Por outro lado, a reificação cresce quantitativamente, e se expande extensivamente e recobre toda a superfície dos fenômenos sociais.

Nesse estado de coisas, surgem para o proletariado duas possibilidades: (a) superar o invólucro vazio da reificação e substituí-lo por seus próprios conteúdos; e (b) submeter-se de maneira ideológica “[...] a essas formas vazias e ocas da cultura burguesa”.¹⁸³ Mais uma vez, portanto, Lukács mostra que a superação da reificação não é para ele algo necessário, que irá ocorrer de qualquer maneira; ao contrário, a superação da reificação, isto é, a transformação e a emancipação, dependem da atuação prática dos sujeitos, do proletariado como classe.

É nesse sentido, mostrando a possibilidade da emancipação, mas mostrando também que tal possibilidade tem que ser realizada concretamente, que Lukács finaliza o ensaio mais importante de *História e Consciência de Classe*. O seu último parágrafo, reproduzido a seguir, é uma verdadeira conclamação à ação:

“O desenvolvimento econômico objetivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. Tal posição determinou [*hat bestimmt*] seu ponto de vista. Mas o desenvolvimento objetivo só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. No entanto, essa transformação só pode ser o ato – livre – do próprio proletariado” (*HCC*, p. 411; *GKb*, p. 397).

¹⁸³ *HCC*, p. 410. Mesmo essa situação, para Lukács, pode ser superada futuramente.

Sistematização final

O caminho que Lukács segue em seu ensaio pode ser resumido sistematicamente da seguinte maneira:

1. O fenômeno da reificação: No **primeiro** item, Lukács apresenta os pressupostos e objetivos do texto, e passa a uma caracterização do fenômeno da reificação, mostrando seus aspectos principais. Ao final, ele mostra a universalização ou generalização dos efeitos da reificação. O autor mostra, no **segundo** item, o aprofundamento da reificação da consciência, com o conseqüente fracasso da tentativa “burguesa” de tomada de consciência desse fenômeno. Nesse sentido, o Estado, o direito e a burocracia são abordados como outros exemplos de esferas adaptadas à estrutura do desenvolvimento capitalista. Observamos aqui uma radicalização e universalização da reificação até um ponto em que parece não haver saída possível. É aí que Lukács nos apresenta o limite da reificação: o “caráter formal de sua própria racionalidade”, que esconde a real irracionalidade e incongruência do sistema de leis gerais que rege o funcionamento da sociedade e que é apenas aparentemente unitário. Tais leis são, na realidade, continua Lukács, contingentes, e isso se manifesta especialmente nos períodos de crise. Como conseqüência, temos um aprofundamento do movimento divergente da divisão social do trabalho em esferas cada vez mais especializadas e independentes. O **terceiro** item é dedicado a uma análise da ciência (ou do conhecimento) nesse contexto de uma sociedade reificada e reificante, na qual se perde toda a imagem da totalidade. A economia política, o direito e a filosofia são aqui tratados para mostrar como a ciência, dividida em sistemas formalmente fechados, especializados e regidos por leis parciais, não consegue apreender o substrato material do que ela própria pretende conhecer, criando barreiras metodológicas que ela não consegue superar – tais como explicar a crise no caso da economia política, ou os problemas do surgimento e do desaparecimento do direito. No caso da filosofia, Lukács aponta a incapacidade desta, sob a sociedade capitalista e reificada, de reunir organicamente todas as demais ciências, limitando-se a fundamentar a existência e validade de cada uma delas separadamente. Nesse contexto, Lukács afirma que as formas de conhecimento e os métodos científicos estão sempre condicionados pelo ser social de uma classe.

2. As antinomias do pensamento burguês: Os primeiros três itens dessa seção correspondem, se prestarmos a devida atenção, a um diálogo com as três críticas kantianas:

o **primeiro** item discorre a respeito do problema da irracionalidade presente no conceito de coisa-em-si e suas consequências para o sistema do conhecimento (*Crítica da Razão Pura*); o **segundo** se volta para a tentativa da superação das antinomias por meio da prática entendida como ação ética individual (*Crítica da Razão Prática*); e o **terceiro**, por sua vez, tem como tema a tentativa de reunificação das rígidas oposições postuladas anteriormente por meio do princípio da arte (*Crítica do Juízo*). É claro que Lukács se refere a diversos outros autores durante sua argumentação, mas é Kant o principal interlocutor de Lukács nos três itens iniciais dessa seção, já que a filosofia crítica representa, para o filósofo húngaro, a elaboração mais clara, refinada e sincera do pensamento reificado. Afinal, Kant não procurou ocultar as antinomias que surgiam necessariamente de sua filosofia crítica, mas expôs de maneira radical a sua insolubilidade. Como vimos, contudo, esse pensamento não é simplesmente falso e pode revelar muitos aspectos da realidade mesma, além de apontar, mesmo que programaticamente ou até sem formular claramente essa intenção, para um possível caminho de sua própria superação. A um tal caminho possível Lukács dedica o quarto item dessa seção: trata-se da novidade introduzida na história da filosofia por Hegel – o método dialético, que é fruto de desenvolvimentos que surgem a partir daquelas problemáticas anteriores, e que pode levar à superação do pensamento reificado. Ele analisa, então, a dialética hegeliana nas suas inovações de potencial “revolucionário” e também em seus limites intransponíveis.

3. O ponto de vista do proletariado: No **primeiro** item desta seção, Lukács mostra como imediatidade e mediação são momentos do processo dialético da totalidade. Ele aponta que é preciso partir da imediatidade, mas que é necessário também não se deter nesse ponto de vista e buscar então superar essa imediatidade por meio das mediações que estão subjacentes à realidade objetiva dada. O filósofo sublinha também que é justamente isso o que o pensamento burguês não consegue fazer: sua atitude contemplativa evita que ele aponte para além do dado imediato. No **segundo** item, talvez um dos mais importantes do ensaio, Lukács expõe os motivos pelos quais somente o proletariado pode ter acesso ao ponto de vista da totalidade que permite a superação da realidade reificada: tanto o proletário quanto o burguês têm a sua consciência reificada, mas o proletário sente esse reificação na sua própria realidade imediata, e ir para além dela é, para ele, uma questão de vida ou morte. O burguês, ao contrário, sente-se confortável na sua reificação – já que, na

sua realidade imediata, ele aparece não como um objeto, mas como o sujeito dessa realidade. A percepção da reificação é facultada ao proletariado também porque o trabalhador vende, como mercadoria, somente uma parcela de sua personalidade, de suas faculdades, enquanto o burguês vende o *conjunto* de sua personalidade, de sua “alma”. O **terceiro** item aponta para o fato de que o proletariado, ao superar a imediatidade da realidade reificada (ou, por outras palavras: ao passar de autoconsciência da mercadoria para autoconsciência da sociedade em seu desenvolvimento histórico), pode ser reconhecido como o verdadeiro sujeito desse desenvolvimento. Com o abandono da realidade puramente imediata, a própria concepção de “realidade” é alterada – esse é o tema do **quarto** item dessa seção. Quando não se está mais preso à imediatidade, percebe-se que os “fatos” que compõem a empiria podem ser considerados menos reais que as tendências gerais do desenvolvimento total, pois tais tendências – e não os meros fatos, cristalizados e naturalizados, não dissolvidos em processos – é que podem revelar o sentido geral do desenvolvimento histórico, o movimento da totalidade. Quando isso acontece, afirma Lukács no **quinto** item, o homem se tornou a medida de todas as coisas, mas não qualquer homem: o homem concreto e histórico, inserido na sociedade – por outras palavras, a *classe*. A classe é o verdadeiro sujeito do processo, e não o indivíduo. O objetivo de Lukács aqui é afastar tanto concepções dogmáticas quanto relativistas, e apontar os defeitos de correntes como o humanismo (não dialético) e a social-democracia. Por fim, no **sexto** e último item, o filósofo realiza uma síntese das principais ideias expostas no ensaio, especialmente no que tange à relação entre ser e pensar e ao papel da prática, e finaliza o texto lembrando que o desenvolvimento histórico colocou o proletariado na posição em que é possível e mesmo necessária a transformação da sociedade – mas que essa transformação precisa ser o ato livre do próprio proletariado.

Estrutura geral: Lukács procura neste ensaio desenvolver o seu conceito de *reificação*, mostrando a sua efetividade na realidade imediata de proletários e capitalistas (*primeira seção*), e a forma pela qual cada uma dessas classes pode, a partir do seu ser social, tornar-se consciente dessa reificação. No caso da classe da burguesia (*segunda seção*), temos a impossibilidade de elevar esse fenômeno à consciência ou, quando isso é feito, o é de maneira a cristalizar e eternizar a reificação; no caso da classe do proletariado, por outro lado (*terceira seção*), existe a possibilidade de que a reificação seja compreendida

corretamente, mas também, e ao mesmo tempo, de que ela seja superada na prática, visto que é o proletariado a classe que pode se reconhecer como o verdadeiro sujeito do processo histórico.

Capítulo 2

A interpretação lukácsiana da obra de Marx

Cada etapa desse processo [revolucionário] se fixa na teoria para assim se tornar generalizável e comunicável, para ser aproveitada e continuada. Uma vez que é apenas a fixação e a consciência de um passo necessário, ela se torna, ao mesmo tempo, a condição prévia e necessária do passo seguinte.

Georg Lukács
("O que é marxismo ortodoxo?")

Lukács escreve o seu ensaio sobre a reificação, segundo o próprio autor aponta logo no início do texto, *pressupondo as análises econômicas de Marx*.¹ Esse é o seu ponto de partida. Se a produção teórica de Karl Marx é o fundamento sobre o qual Lukács apoia seus desenvolvimentos ulteriores em “A reificação e a consciência do proletariado”, sua argumentação não deixa, por outro lado, de estabelecer um intenso diálogo com pensadores das mais variadas matrizes teóricas, da filosofia crítica kantiana à sociologia anticapitalista romântica, passando pelos outros filósofos do idealismo alemão e o historicismo, só para mencionar alguns dos mais citados ao longo do texto. A maneira pela qual Lukács, a partir de uma perspectiva marxista, empreende esse diálogo com matrizes teóricas fundamentalmente distintas e, às vezes, opostas ao paradigma metodológico estabelecido por Marx, não poderia ser devidamente esclarecida sem que se implemente, antes, uma investigação da maneira pela qual Lukács interpreta a teoria de Marx na elaboração de sua teoria da reificação.

Neste capítulo buscamos esclarecer melhor o posicionamento da obra de Lukács no contexto do marxismo, ou, antes, a sua interpretação da obra de Karl Marx. Na primeira parte deste capítulo (seção 2.1), procuramos explicitar a importância da categoria da *totalidade* para a teoria lukácsiana da reificação e para o método dialético utilizado por Lukács em sua obra, já que, para o próprio autor, é justamente isso – o método dialético, que parte do ponto de vista da totalidade – o que diferencia o marxismo (o conhecimento do ponto de vista do proletariado) da ciência burguesa. É essa perspectiva que nos possibilita entender também o fato de que, apesar de considerar o método fundado por Marx como o único meio de alcançar um conhecimento correto da realidade, Lukács não dispensa o diálogo e a apropriação de temas e abordagens teóricas provenientes de outras matrizes metodológicas. Na segunda parte (seção 2.2), analisamos como os conceitos marxianos de alienação e de fetichismo são fundamentais para a elaboração do conceito de reificação presente em *História e Consciência de Classe*. Também essa articulação que Lukács faz dos conceitos de Marx é algo que se torna possível quando se adota a perspectiva da totalidade.

¹ HCC, p. 194.

2.1 O ponto de vista da totalidade

A questão em torno do ponto de vista da totalidade diz respeito diretamente ao *método* de análise da realidade, o que tem, para Lukács, uma importância central. Esse aspecto é de vital importância para compreender a presença de autores marxistas e não marxistas entre as linhas de *História e Consciência de Classe*, pois se trata do que separa e, ao mesmo tempo, permite uma re-aproximação (crítica) entre o pensamento dialético e a “ciência burguesa”.

2.1.1 O ponto de vista do proletariado *versus* o ponto de vista do pensamento burguês

Como vimos no primeiro capítulo, apesar de apontar que a reificação domina a todos – tanto a burguesia quanto o proletariado – sob a sociedade capitalista e mesmo reconhecendo que essa realidade reificada é, imediatamente, a mesma para as duas classes, Lukács procura argumentar no sentido de que o *conhecimento* que cada uma pode ter dessa realidade difere completamente em cada caso: enquanto a classe burguesa permanece presa a essa realidade imediatamente dada, o proletariado é impelido para além dela: ele é impelido para o ponto de vista da totalidade.

Para compreender melhor a importância que Lukács confere a essa questão, é essencial que façamos referência não só ao ensaio sobre a reificação, mas também a outros textos presentes em *História e Consciência de Classe*, notadamente os dois primeiros ensaios do livro, intitulados “O que é marxismo ortodoxo?” e “Rosa Luxemburgo como marxista”.² É evidente, como a apresentação do ensaio sobre a reificação feita no primeiro capítulo deve ter deixado claro, que a categoria da totalidade exerce nele um papel fundamental. O recurso a estes outros ensaios do livro se justifica pela maneira direta e detida com que, neles, Lukács trata desse conceito e especificamente sua relação com o método dialético.³

² Doravante abreviados, respectivamente, como *HCC*, “MO?”, e *HCC*, “Rosa”, seguidos dos números da página citada.

³ Não pretendemos aqui cair no engano de homogeneizar os textos presentes no livro de Lukács. Reconhecendo que há uma diversidade importante nos ensaios no que tange a diferentes temas (citamos, por exemplo, a concepção de Lukács sobre o partido), acreditamos que, para a compreensão da questão que ora abordamos, os dois ensaios mencionados são de grande ajuda. Nesse sentido, a harmonia com relação ao

Como é possível perceber a partir dos títulos desses ensaios, há neles uma preocupação em discutir, ou, mais precisamente, em *disputar* o sentido da tradição marxista, sendo que Lukács procura afirmar a sua própria concepção em contraposição especialmente às vertentes “fatalistas” e revisionistas que dominavam, à época, a Segunda Internacional e a social-democracia alemã, marcadas por um forte mecanicismo. Assim, nestes textos, Lukács procura mostrar que a ciência burguesa é incapaz de apreender o movimento total do desenvolvimento histórico – mas busca apontar que a mesma falha também está presente (e muitas vezes de maneira até mais intensa, sublinha Lukács) nas *correntes que também reivindicam o marxismo*, mas que são adversárias à sua concepção dialética do mesmo.

E justamente o que separa, diz Lukács, a sua concepção dialética do marxismo (o “marxismo ortodoxo”, nas suas palavras) tanto da ciência burguesa quanto do marxismo vulgar e suas variantes é o *método* utilizado. A importância do método é afirmada de forma cabal em um trecho que se encontra no início de “O que é marxismo ortodoxo?”, em que Lukács argumenta que não seria necessário renunciar à ortodoxia marxista mesmo se todas as afirmações de Marx viessem a ser provadas falsas:

“O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*” (HCC, “MO?”, p. 64).

O que caracteriza esse método do marxismo é o fato de ele ser *dialético*. Já vimos, no último item da seção sobre “As antinomias do pensamento burguês”, que o método dialético é fundamental para se pensar a possibilidade da superação da reificação. Diz Lukács: “A gênese, a produção do produtor do conhecimento, a dissolução da irracionalidade da coisa-em-si e o despertar do homem amortalhado concentram-se doravante, portanto, na questão do *método dialético*”.⁴

O fato de um método ser dialético significa, para Lukács, que ele confere centralidade à perspectiva da totalidade. Uma passagem que confirma essa afirmação é a seguinte:

“A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária do seu método. *O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência*” (HCC, “Rosa”, pp. 105-106).

conteúdo de “A reificação e a consciência do proletariado” é atestada pelas referências a esse ensaio ao longo da exposição que segue.

⁴ HCC, p. 295.

De fato, Lukács inicia o ensaio sobre Rosa Luxemburgo com a seguinte afirmação: “Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade”.⁵ Desse modo, Lukács procura rechaçar a interpretação materialista vulgar que vê o aspecto central do marxismo na metáfora do edifício social, com a “infra-estrutura material” determinando a “superestrutura ideológica”; afinal, para Lukács, na compreensão da realidade, mais importante que o “predomínio de motivos econômicos” é o ponto de vista da totalidade, o método.

Para Lukács, o materialismo vulgar (seja ele “burguês” ou pretensamente marxista) é um empirismo limitado, pois, ao considerar os fatos imediatamente dados como “fatos puros”, como possuindo um sentido em si mesmos, esse materialismo não consegue perceber que qualquer justaposição de “fatos isolados” é, já, uma interpretação;⁶ não consegue apreender a relação desses “fatos” com o todo nem o seu condicionamento histórico. Lukács expõe aqui de maneira mais clara a argumentação, baseada em Hegel, acerca da distinção entre os “fatos” imediatamente dados, simplesmente existentes, e os fatos propriamente ditos, os fatos concretos e verdadeiros.⁷

Essa distinção, que parte da distinção hegeliana entre existência (*Existenz*) e realidade (*Wirklichkeit*), consiste em mostrar que, em seu isolamento abstrato, os fatos da mera empiria carecem de todas as mediações que constituem a sua objetividade e, assim, não permitem que se avance no conhecimento para além de sua simples imediatidade – sua aparência. Para Lukács, assim como para Hegel e Marx, o dado mais imediato é o mais abstrato, o menos concreto, pois não foram desveladas ainda todas as suas mediações – a sua essência.⁸ Lukács lembra a célebre frase de Marx: “O concreto é concreto porque é a síntese de várias determinações, portanto, a unidade do múltiplo”.⁹

⁵ HCC, “Rosa”, p. 105.

⁶ HCC, “MO?”, pp. 70-71.

⁷ Essa argumentação está presente no quarto item da terceira seção de “A reificação e a consciência do proletariado”, no item que chamamos de “As tendências são mais reais que os fatos” (ver pp. 72-73 deste trabalho). Nesse item Lukács afirma que a distinção entre “fatos” e tendências é um dos aspectos metodológicos fundamentais da obra de Marx, mas lembra também que esse movimento tem origem hegeliana: “Para falar à maneira de Hegel, o vir-a-ser aparece então como a verdade do ser, o processo como a verdade das coisas, e isso significa que às tendências de desenvolvimento da história cabe uma realidade superior à dos ‘fatos’ da mera empiria” (HCC, pp. 362-363).

⁸ Lukács lembra do que Marx diz sobre a relação entre essência e aparência no *Capital*: “Toda ciência seria supérflua se a aparência [*die Erscheinungsform*] e a essência [*das Wesen*] das coisas coincidissem

Somente na relação dialética, afirma Lukács, em que cada elemento se mostra na sua conexão com o todo e deixa para trás a sua imediatidade, é que é possível, simultaneamente, o reconhecimento e a superação do dado imediato: “Somente neste contexto, que integra os diferentes fatos da vida social (enquanto elementos do desenvolvimento histórico) numa *totalidade*, é que o conhecimento dos fatos se torna possível enquanto conhecimento da *realidade*”.¹⁰ Passa-se, assim, da apreensão da imediatidade para o conhecimento da *totalidade concreta*, “[...] que é, portanto, a categoria fundamental da realidade”.¹¹

Lukács reconhece Hegel como o verdadeiro descobridor do significado da totalidade concreta, e afirma também o “profundo parentesco” do materialismo histórico com a filosofia hegeliana.¹² Existe, porém, é claro, uma ruptura entre eles. Essa ruptura, no entanto, ao contrário do que se costuma afirmar, não consiste, na visão de Lukács, simplesmente em uma inversão materialista realizada por Marx:

“Pelo contrário, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde se manifestar nessa inversão [materialista] e por meio dela porque a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade, a consideração de todos os fenômenos parciais como elementos do todo, do processo dialético, que é apreendido como unidade do pensamento e da história, foi salvaguardado. O método dialético em Marx visa ao conhecimento da sociedade como totalidade” (HCC, “Rosa”, p. 106).

Assim, a ruptura de Marx e do marxismo dialético com Hegel consiste na radicalização da própria teoria de Hegel, ou melhor: dos aspectos revolucionários dessa teoria – a dialética como conhecimento da realidade, a primazia do ponto de vista da totalidade que ela implica, e a sua tendência à historicização. Em um desenvolvimento consequente do próprio pensamento hegeliano, Marx:

imediatamente” (Marx, *O Capital*, vol. III, cap. 48). No entanto, apesar de não haver coincidência entre uma e outra, a aparência é manifestação *necessária* da essência (HCC, “MO?”, p. 75).

⁹ Marx (*Para a crítica da economia política*) apud Lukács, HCC, “MO?”, p. 77. Martin Jay ressalta a importância desse sentido hegeliano-marxiano de “concretude” para Lukács em *Marxism and Totality*, pp. 104-105.

¹⁰ HCC, “MO?”, p. 76.

¹¹ HCC, “MO?”, p. 79. Do ponto de vista da totalidade concreta, o conjunto das categorias da mediação não é algo aplicado ao objeto a partir de fora, “[...] *mas é a manifestação de sua própria estrutura objetiva*” (HCC, p. 331).

¹² HCC, “MO?”, pp. 92 e 89, respectivamente. A dívida de Lukács nessa fase de sua obra com relação à filosofia hegeliana é amplamente reconhecida pelos estudiosos (e também pelos críticos advindos de outras correntes do marxismo). John Grumley atribui essa dívida especialmente à categoria da totalidade: “Nessa obra [*História e Consciência de Classe*], Lukács ressuscitou e reinterpreto as origens hegelianas do pensamento marxiano colocando o conceito de totalidade no centro mesmo do pensamento de Marx” (Grumley, *History and Totality*, p. 127). No original: “In this work Lukács resurrected and reinterpreted the Hegelian origins of Marxian thought placing the concept of totality at the very centre of Marx’s thought”.

“[...] levou a tendência histórica que se encontra na filosofia hegeliana à sua lógica extrema. Transformou radicalmente todos os fenômenos da sociedade e do homem socializado em problemas históricos, mostrando concretamente o substrato real da evolução histórica e tornando-a fecunda em seu método” (*HCC*, “MO?”, p. 91).¹³

Além de refutar a interpretação materialista vulgar do marxismo não dialético, a categoria da totalidade concreta (de origem hegeliana mas já corrigida por Marx) possibilita a Lukács uma leitura da dialética que não se resume simplesmente a uma consideração das *relações recíprocas* entre os objetos da realidade – o que implicaria por fim em tomar esses objetos por imutáveis.¹⁴ A relação dialética implica não somente uma relação recíproca no lugar de uma unilateralidade causal entre os objetos, a dissolução da rigidez dos conceitos, a passagem fluida de uma determinação para a outra e a superação permanente dos contrários,¹⁵ mas também a relação de cada parte com o todo, relação na qual as partes ganham o seu sentido e sua forma de objetividade específica:

“[...] tal relação torna-se a determinação que condiciona a *forma de objetividade* de todo objeto; toda mudança essencial e importante para o conhecimento se manifesta como mudança da relação com o todo e, *por isso mesmo*, como mudança da própria forma de objetividade” (*HCC*, “MO?”, p. 85).

Desse modo, quando se considera que há uma mudança contínua das formas de objetividade em sua ação recíproca e dialética, não se tem mais a concepção de uma relação entre objetos rígidos e imutáveis. Contudo, a relação dialética, para Lukács, vai ainda mais longe, pois o próprio sujeito do conhecimento não pode ser considerado como um sujeito separado do objeto, isolado, imutável e contemplativo: o essencial dessa fluidificação dos conceitos e da ação recíproca é a “[...] relação dialética do sujeito e do objeto no processo

¹³ Para Lukács, então, Hegel compreendeu mal a si mesmo (*HCC*, “MO?”, p. 89) e, além de ter suprimido a história de seu sistema filosófico, acabou não conseguindo superar efetivamente a dualidade entre sujeito e objeto, pensamento e ser, teoria e prática – e, assim, a crítica que Marx faz a Hegel é, na realidade, a continuação da crítica que o próprio Hegel havia feito a Kant e Fichte (*HCC*, “MO?”, p. 91). (É por esse tipo argumentação que Lukács afirma, no prefácio crítico de 1967, que ele parece querer, nesse livro, ser mais hegeliano que o próprio Hegel. Ver *HCC*, “Prefácio [1967]”, p. 25, e a discussão de Feenberg em *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, p. 123). Ao não conseguir superar efetivamente aquelas dualidades rígidas, Hegel foi impedido, diz Lukács (apoiando-se em Marx), de reconhecer as verdadeiras forças motrizes da história – a classe social como verdadeiro sujeito da sociedade moderna – e recaiu numa mitologia conceitual na qual, em última instância, a fabricação da história só existe na imaginação especulativa, na consciência do filósofo, que só chega *post festum*. Assim, diz Lukács, a efetivação do programa da filosofia da história de Hegel se dá “[...] à custa do aniquilamento da doutrina hegeliana” (*HCC*, “MO?”, p. 94). O elogio do método descoberto por Hegel e a crítica à forma como ele o utilizou são discutidos no quarto item da segunda seção do ensaio sobre a reificação (ver, neste trabalho, pp. 52-57). Não pretendemos investigar aqui a justeza das afirmações de Lukács acerca de Hegel, nem a medida na qual Lukács aproxima-se e distancia-se da teoria hegeliana.

¹⁴ *HCC*, “MO?”, p. 84.

¹⁵ *HCC*, “MO?”, p. 67. Em mais uma crítica a Engels, Lukács afirma que uma de suas principais falhas consiste em considerar a dialética como essa “mera” relação recíproca entre os objetos e a fluidificação dos conceitos.

da história”,¹⁶ pois é isso o que permite a transformação da realidade. Como vimos na apresentação feita no primeiro capítulo, Lukács insiste em que a manutenção da distinção rígida entre sujeito e objeto tem como consequência a impenetrabilidade entre eles, a impossibilidade de uma verdadeira relação recíproca e dialética, de forma que o mundo se apresenta ao indivíduo como regido por “leis” naturais intransponíveis e a sua ação se restringe à ação ética interior (isto é: recai-se novamente na antinomia kantiana entre necessidade e liberdade); o sujeito é incapaz, assim, de agir de maneira ativa, não contemplativa, prática.

Por conseguinte, a perspectiva da totalidade, ao permitir a dialetização das relações entre os elementos do todo, e especialmente da relação entre sujeito e objeto, é fundamental para a possibilidade de transformação da realidade, para a unidade entre teoria e prática. Diz Lukács:

“Afiml, o rompimento com a consideração da totalidade rompe também a *unidade entre teoria e prática*. [...] a realidade só pode ser compreendida e penetrada como totalidade, e somente um sujeito que é ele mesmo uma totalidade é capaz dessa penetração” (HCC, “Rosa”, p. 125).

Temos aqui a introdução de um elemento que nos remete ao ponto central da discussão que pretendemos fazer neste momento: somente um sujeito que é uma totalidade pode penetrar na realidade como totalidade. Martin Jay, em seu estudo sobre o conceito de totalidade no “marxismo ocidental”, ressalta esse ponto na obra de Lukács: “Conhecer o todo era, então, dependente da existência de um sujeito histórico coletivo que pudesse reconhecer a si próprio nas suas objetivações”.¹⁷ Esse sujeito, como vimos anteriormente, só pode ser a classe.¹⁸ Nas palavras de Lukács: “Somente as *classes* representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna”.¹⁹

De acordo com a extensa argumentação lukácsiana presente na terceira seção de seu ensaio sobre a reificação, somente o proletariado, enquanto classe, está em condições de

¹⁶ HCC, “MO?”, p. 67.

¹⁷ Jay, obra citada, p. 108. No original: “To know the whole was thus dependent on the existence of a collective historical subject who could recognize itself in its objectifications”.

¹⁸ Ver a apresentação do quinto item da terceira seção do ensaio sobre a reificação, que chamamos de “O homem (concreto e histórico) é a medida de todas as coisas (sociais)”, item 1.3.5 deste trabalho, pp. 73-78. Lukács afirma, por exemplo, que “Somente a classe (e não a ‘espécie’, que não passa de um indivíduo contemplativo, estilizado e transformado em mito) é capaz de referir-se à totalidade da realidade de maneira prática e revolucionária” (HCC, p. 383).

¹⁹ HCC, “Rosa”, p. 107. Lukács chega a afirmar (HCC, “Rosa”, pp. 107-108) que a correção decisiva que Marx faz na teoria hegeliana não é aquela referente ao idealismo ou materialismo, mas aquela que diz respeito à classe enquanto verdadeiro sujeito sob o ponto de vista da totalidade, e não “o grande homem”, como queria Hegel.

assumir esse ponto de vista da totalidade. Essa ideia também está presente de maneira destacada nesses ensaios. Lukács afirma, por exemplo, que “[...] o método marxista, a dialética materialista enquanto conhecimento da realidade só é possível do ponto de vista da classe, do ponto de vista da luta do proletariado”.²⁰ O proletariado, entretanto, não tem somente a *possibilidade*, mas também a *necessidade* de conhecer a realidade por meio da perspectiva da totalidade:²¹

“Com o advento do materialismo histórico surge, ao mesmo tempo, a doutrina ‘das condições da libertação do proletariado’ e a doutrina da realidade do processo total do desenvolvimento histórico. Isso só foi possível porque, para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida; porque seus atos têm essa compreensão como condição prévia, inelutável. A unidade da teoria e da práxis é, portanto, apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado” (HCC, “MO?”, pp. 96-97).

O motivo pelo qual o ponto de vista metodológico da totalidade como forma de conhecimento da realidade só é possível com o surgimento do proletariado no desenvolvimento da história é o fato de que, com ele, surge uma transformação fundamental na relação entre sujeito e objeto: “Do ponto de vista do proletariado, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento”.²²

Lukács rejeita, assim, a distinção operada pela ciência burguesa (e por correntes no interior do marxismo não dialético) entre teoria e história, distinção em que a história é negligenciada em nome da exatidão e da precisão da teoria.²³ Para Lukács, trata-se de duas faces do *mesmo processo*:

“A essência do método do materialismo histórico não pode, portanto, ser separada da ‘atividade crítica e prática’ do proletariado: ambos são momentos do mesmo processo de evolução da sociedade. Assim, o conhecimento da realidade produzido pelo método dialético é igualmente inseparável da perspectiva de classe do proletariado” (HCC, “MO?”, p. 98).

Essa e as citações de Lukács que reproduzimos anteriormente nos permitem dizer que Lukács identifica, por conseguinte, o ponto de vista do proletariado com o método dialético, a perspectiva da totalidade, o marxismo e o materialismo histórico. Em que pesem as diferenças nos aspectos enfatizados em cada um, os termos são usados com o mesmo sentido: trata-se da teoria e do método em que o sujeito do conhecimento (a classe)

²⁰ HCC, “MO?”, p. 98, tradução levemente alterada com base no original (GKb, p. 194).

²¹ Essa afirmação gera o problema de entender porque o proletariado *empírico* nem sempre (ou muito raramente) adota, de fato, a perspectiva da totalidade descrita por Lukács. O autor discute essa questão em outro ensaio de *História e Consciência de Classe* (“Consciência de Classe”).

²² HCC, “MO?”, p. 97.

²³ HCC, “Rosa”, p. 118.

se reconhece ao mesmo tempo enquanto sujeito e objeto do conhecimento, em que cada elemento está dialeticamente conectado com os demais e com a totalidade (concreta), e em que é reconhecido o caráter eminentemente histórico dos fenômenos sociais. Trata-se da teoria que “[...] é essencialmente apenas a expressão em pensamento do próprio processo revolucionário”;²⁴ é a teoria que não se separa da prática, e com essa unidade obedece à cláusula *sine qua non* para a função revolucionária da teoria.

A ciência burguesa, por seu turno, é incapaz de atingir a perspectiva da totalidade, de apreender o movimento da totalidade dinâmica da história em todas as suas mediações. O ponto de partida da ciência burguesa é, afirma Lukács, inevitavelmente, o *individualismo metodológico*: “A ciência burguesa – de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo”.²⁵ A consequência necessária da adoção desse ponto de partida metodológico é uma combinação entre um fatalismo das “leis” econômicas e uma concepção da atividade como ação ética, isto é, um “dever ser” que não encontra expressão ativa no mundo exterior – dominado por aquelas leis – e redundando numa atitude contemplativa. Diz Lukács:

“Para o indivíduo – seja ele capitalista ou proletário –, o mundo ao seu redor, o meio social (e a natureza, enquanto seu reflexo e projeção teórica) devem aparecer como submetidos a um destino brutal e absurdo, como sendo para ele eternamente estranhos. Esse mundo só é compreendido por ele se assumir, na teoria, a forma de ‘leis eternas da natureza’, isto é, se adquirir uma racionalidade estranha ao homem, incapaz de ser influenciada ou penetrada pelas possibilidades de ação do indivíduo; se o homem adotar a seu respeito uma atitude puramente contemplativa e fatalista” (*HCC*, “Rosa”, p. 123).

No quinto item da terceira seção do ensaio sobre a reificação (item 1.3.5, pp. 73-78), como vimos, Lukács afirma que a sociedade tem que ser compreendida a partir do homem – mas não a partir do homem *isolado* e abstrato, como uma mônada sem relação com os demais, e sim do homem concreto, vale dizer: o homem inserido na sociedade, na totalidade concreta. Diz o autor: “O indivíduo nunca pode se tornar a medida das coisas, pois contrapõe-se necessariamente à realidade objetiva como a um complexo de coisas rígidas, prontas e inalteradas, que lhe permitem alcançar apenas o juízo subjetivo do

²⁴ *HCC*, “MO?”, p. 66, tradução levemente alterada com base no original (*GKb*, p. 173).

²⁵ *HCC*, “Rosa”, p. 107. John Grumley afirma que essa é, para Lukács, a falha central da ciência burguesa: “A pedra angular da crítica de Lukács à ciência burguesa era a sua afirmação de que a perspectiva totalizante era inacessível para o seu ponto de partida epistemológico: o indivíduo isolado” (Grumley, obra citada, p. 137). No original: “The cornerstone of Lukács’ critique of bourgeois science was his assertion that the totalising perspective was inaccessible to its epistemological point of departure: the isolated individual”.

reconhecimento ou da rejeição”.²⁶ Assim, a burguesia pode ter algumas vantagens para a compreensão da sociedade, como recursos de poder e de formação, mas, ao adotar o ponto de vista do indivíduo, perde a “[...] capacidade de ver a totalidade da sociedade como totalidade concreta e histórica”.²⁷

O fundamento da superioridade metodológica e científica do ponto de vista da classe em relação ao do indivíduo é, portanto, o fato de que “*Somente a classe, por sua ação, pode penetrar a realidade social e transformá-la em sua totalidade*”.²⁸

O que Lukács considera o grande problema da ciência burguesa – o fato de que ela carece do ponto de vista da totalidade e, conseqüentemente, de que ela toma os seus objetos como objetos isolados, fragmentados, rígidos e imutáveis – é louvado por essa ciência como o procedimento verdadeiramente “científico”, contra o suposto “materialismo grosseiro e acrítico do método marxista”, que é visto como uma construção vazia que violenta os fatos.²⁹

Para Lukács, o que acontece é que, sob o capitalismo, a forma reificada de objetividade transforma os fenômenos da sociedade e a sua percepção: “Surgem fatos ‘isolados’, conjuntos de fatos isolados, setores particulares com leis próprias [*eigengesetzliche Teilgebiete*] (teoria econômica, direito etc.) que, em sua aparência imediata, mostram-se largamente elaborados para esse estudo científico”.³⁰ Ao se tomar essa existência social imediata como a verdadeira realidade, esse método pseudocientífico comete o grande erro de não compreender o caráter histórico dos seus objetos. A ciência burguesa, que se pretende crítica, e que almeja a uma exatidão e precisão perfeitas, tem como ideal de método o método das ciências naturais – essa é a condição de sua exatidão, diz Lukács – mas esse método toma os seus objetos como dados. O autor conclui que:

“Por conseguinte, aquela ‘ciência’ que reconhece como fundamento do valor científico a maneira como os fatos são imediatamente dados, e como ponto de partida da conceitualização científica sua forma de objetividade, coloca-se simples e dogmaticamente no terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica sua essência, sua estrutura de objeto e suas leis como um fundamento imutável da ‘ciência’” (*HCC*, “MO?”, p. 74).

Desse modo, essa ciência não consegue (e nem tem como objetivo) superar o isolamento artificial e a fragmentação em que se encontram os fenômenos por ela

²⁶ *HCC*, p. 383.

²⁷ *HCC*, p. 390.

²⁸ *HCC*, “Rosa”, p. 125.

²⁹ *HCC*, “MO?”, pp. 69-70.

³⁰ *HCC*, “MO?”, p. 72.

estudados. Com a recusa do método dialético, então, perde-se a inteligibilidade do processo histórico.³¹

Por fim, então, sublinhamos que, na visão de Lukács, constituem um *ato indiviso do conhecimento*: o conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento de seu caráter histórico, e o conhecimento de sua função real na totalidade social. Diz Lukács:

“Para o marxismo, em última análise, não há, portanto, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história etc. autônomas, mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade” (HCC, “Rosa”, pp. 107).

Essa unidade do conhecimento é rompida no método pseudocientífico da ciência burguesa.³² A função do marxismo ortodoxo consiste, por conseguinte, numa “[...] luta incessantemente renovada contra a influência perversora das formas de pensamento burguês sobre o pensamento do proletariado”.³³

Indicamos anteriormente³⁴ que o que funda essa diferença entre os pontos de vista do pensamento burguês e do proletariado é, para Lukács, a posição que cada classe ocupa no processo de produção do capital.

A classe burguesa, por exemplo, não é impulsionada para a superação da reificação pois, na posição em que ocupa, a sua realidade imediata consiste em que ela é o sujeito da produção. Para o pensamento burguês, é ele próprio quem está no comando, quem controla os processos da vida social, quem toma as decisões fundamentais. Essa situação, diferentemente da situação do proletariado, que se vê vendido como uma mercadoria, é bastante confortável, e não há nela, portanto, nada que aponte para além dela mesma, que incite a classe burguesa a procurar as mediações dessa realidade, as tendências de sua superação. A burguesia permanece na imediatidade dada da realidade social, o que impede que ela reconheça que ela também é dominada pela reificação.

A classe burguesa não só não tem a *necessidade* de superar a reificação: ela não tem, tampouco, a *possibilidade* de fazê-lo. O que garante fundamentalmente a manutenção desse estado de coisas, segundo Lukács, é o fato de que o pensamento burguês se encontra

³¹ HCC, “MO?”, p. 82.

³² HCC, “MO?”, p. 86.

³³ HCC, “MO?”, p. 104.

³⁴ Ver seção 1.3 (pp. 58-84) desta dissertação.

inteiramente reificado: ao contrário do proletariado, que vende apenas uma parcela da sua força de trabalho ou de sua personalidade, o burocrata, o jornalista, etc., acabam vendendo como uma mercadoria o conjunto da sua própria personalidade, a sua própria ética, tudo. Nada resta, na sua consciência, que não seja reificado:

“[...] o homem reificado na burocracia etc. reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também naqueles órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua rebelião contra essa reificação. Seus pensamentos, sentimentos etc. são igualmente reificados em seu ser qualitativo” (HCC, p. 347).

Essa reificação encontra-se dissimulada sob termos como “trabalho intelectual” e, com essa dissimulação, penetra ainda mais profundamente nesse homem burguês, totalmente reificado.³⁵

A situação do proletariado é apenas aparentemente a mesma. A sua caracterização clássica desde Marx consiste em que ele vende a sua força de trabalho como uma mercadoria, produzindo outras mercadorias que, apesar de serem frutos do seu trabalho, não pertencem a ele, mas sim a outrem; o seu próprio trabalho não mais lhe pertence, uma *parte dele mesmo*, portanto, não mais lhe pertence, e assim ele é (nas palavras de Lukács) *dilacerado* no seu ser mais profundo.³⁶ Para o autor, não obstante, é justamente essa dilaceração o que impele o proletariado para a superação dessa realidade reificada: para o homem que vende a si mesmo como uma mercadoria, ir além dessa situação é uma questão de vida ou morte.

De acordo com a argumentação de Lukács, o processo de superação da reificação passa pelo estágio inicial em que o proletariado (enquanto *classe*, e nunca de maneira individual) se reconhece como mercadoria, como objeto no processo de produção do capital, isto é: a consciência do proletariado torna-se a autoconsciência da mercadoria. A superação, portanto, começa com o reconhecimento pelo proletariado da realidade que lhe é imediatamente dada. Esse primeiro estágio, contudo, tem que ser superado em direção a um segundo momento, em que são descobertas as mediações daquela realidade imediatamente

³⁵ HCC, p. 346. Isso se aplica não somente à pequena burguesia, aos profissionais liberais citados por Lukács – jornalistas, burocratas, etc. –, mas a toda a burguesia, inclusive aos grandes proprietários, cuja “atividade” (aparente) consiste na administração dos seus negócios e exige, também, que o conjunto total da sua personalidade seja reificado e reduzido a um órgão calculador dos melhores procedimentos “demandados pelo mercado”.

³⁶ A situação torna-se ainda mais enraizada, nos lembra Lukács, quando do emprego dos métodos tayloristas de organização e disciplinarização do trabalho: “Com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador” (HCC, pp. 201-202).

dada e no qual o proletariado pode reconhecer então que, apesar de vender uma parte de si mesmo, da sua personalidade, como mercadoria, ele mantém um núcleo de humanidade, por assim dizer, que não é totalmente tomado pela reificação:

“[...] embora o processo que reifica o trabalhador e o transforma em mercadoria o desumanize, atrofiando e mutilando sua ‘alma’ – enquanto ele não se rebelar conscientemente contra isso –, [a essência de sua humanidade e de sua alma] não são transformadas em mercadoria” (HCC, p. 346).³⁷

Esse fato é o que permite que o proletariado se volte contra essa sua existência reificada, que ele reconheça que é o verdadeiro sujeito do processo, da história. E essa transformação, diz Lukács, é prática, e não uma mera transformação da consciência, do pensamento, algo que deixa a realidade objetiva inalterada, como se fosse uma mera avaliação subjetiva diferente da mesma realidade: visto que o proletariado é considerado pelo autor como o sujeito-objeto idêntico da história, uma transformação como essa, na consciência, não deixa intacto o objeto em questão, mas o modifica necessariamente.³⁸

Esse conhecimento da realidade, que ultrapassa os limites impostos pela imediatidade simplesmente dada (a reificação) e que permite que se apreenda o movimento total da história (e a possibilidade de superação da imediatidade, da reificação), é o conhecimento que parte do que Lukács chama de *ponto de vista da totalidade*, que se expressa teoricamente no método dialético.

Assim, na visão de Lukács, a partir das diferenças entre as posições sociais do proletariado e da burguesia no processo de produção, o que temos são pontos de vista distintos, que diferem justamente quanto à possibilidade de superar a reificação da consciência. O “conhecimento” produzido a partir do ponto de vista do pensamento burguês, que sempre se pauta nos “fatos” isolados e no indivíduo abstrato, permanece assim preso à imediatidade da realidade social e não permite que se avance no sentido de desvelar as mediações que conformam essa realidade para além de sua aparência imediata. Já no caso do ponto de vista do proletariado, ao contrário, o que temos é justamente uma tendência à superação dessa imediatidade em direção ao *conhecimento correto* da realidade, a partir do acesso ao ponto de vista da totalidade, conhecimento que é ao mesmo tempo transformação dessa realidade – teoria e práxis estão, aqui, juntas. Para Lukács, portanto,

³⁷ A tradução foi levemente alterada com base no original (GKb, p. 356).

³⁸ Apesar de haver, no caso do proletariado, um impulso para o conhecimento da totalidade e para a superação da reificação, Lukács sublinha diversas vezes em seu ensaio que tal superação é dada somente de maneira *potencial*: é preciso que essa “tendência” seja levada a cabo de fato pela ação *prática* do proletariado.

“Certamente, o conhecimento resultante do ponto de vista do proletariado é aquele objetiva e cientificamente superior”,³⁹ já que o método dialético desse ponto de vista permite (potencialmente) o conhecimento adequado e histórico do capitalismo, da sociedade em transformação histórica como totalidade – coisa que permaneceu e devia ter permanecido fora do alcance dos pensadores burgueses.

A conclusão que se segue dessa argumentação é a de que o conhecimento produzido a partir do ponto de vista do pensamento burguês pode alcançar, no máximo, uma “descrição” correta da realidade, e que o conhecimento que parte do ponto de vista do proletariado (se levar a cabo as tendências presentes na realidade imediata) – isto é, o método dialético, a perspectiva da totalidade, o materialismo histórico, o marxismo – é o único que pode conduzir não só a uma real compreensão da realidade, como também, e ao mesmo tempo, à sua transformação.

2.1.2 Relação de apropriação entre a perspectiva da totalidade e a ciência burguesa

Poderia se fazer decorrer de toda a argumentação apresentada anteriormente que é necessário, para Lukács, então, ignorar toda a produção que parte do ponto de vista do pensamento burguês e conferir atenção somente ao que for produzido da perspectiva do proletariado. Afinal, o marxismo ortodoxo tem a missão de combater a “influência perversora” do pensamento burguês. Ora, como se explicaria, então, o recurso que Lukács faz diversas vezes, explicitamente ou não, das teorias de pensadores notoriamente “burgueses”, como Max Weber, Georg Simmel e Wilhelm Dilthey, ou mesmo o acalorado debate que Lukács trava com o filósofo que ele mesmo considera o maior representante do pensamento burguês e reificado, Immanuel Kant? É evidente que Lukács não considera que a teoria destes e de outros pensadores deva ser descartada sem mais, como se fosse pura ilusão. Chegamos aqui, então, ao assunto que nos interessa na obra de Lukács neste momento: como ele vê a relação possível entre o pensamento burguês e o ponto de vista do proletariado? Como ele articula sua própria teoria com o pensamento que ele considera tomado pela reificação?

Lukács não trata desse tema, em *História e Consciência de Classe*, de maneira muito direta ou sistemática. Se por um lado, é verdade, o filósofo procura demarcar firmemente a

³⁹ HCC, p. 332.

distinção entre a ciência burguesa e o conhecimento do ponto de vista do proletariado (praticamente toda a terceira seção de seu ensaio é dedicada a elaborar e justificar tal distinção), por outro lado, entretanto, ele não realiza uma análise mais aprofundada de como a ciência burguesa pode ser (e é) assimilada, por assim dizer, por uma teoria que tenha em vista a emancipação da sociedade. Essa reflexão, contudo, está presente no livro de Lukács de maneira dispersa, e isto pode ser observado tanto em breves referências ao assunto quanto na forma pela qual o próprio Lukács se apropria de teorias que ele mesmo considera como representantes da ciência burguesa.

No prefácio de seu livro, Lukács faz algumas considerações sobre o método dialético que, complementarmente ao que foi discutido no item anterior, nos ajudam a esclarecer essa questão.

“É próprio da essência do método dialético que nele os conceitos falsos sejam superados em sua unilateralidade abstrata. No entanto, esse processo de superação obriga, ao mesmo tempo, a operar constantemente com conceitos unilaterais, abstratos e falsos, e a dar aos conceitos sua significação correta, menos por definição que pela função metodológica que recebem na totalidade enquanto momentos superados” (HCC, “Prefácio [1922]”, pp. 59-60).

Na linha do pensamento dialético iniciada por Hegel, Lukács considera que é importante partir do que é inicialmente dado, isto é, dos conceitos “unilaterais, abstratos e falsos” formulados pelos pensadores que representam os métodos não dialéticos. Ao serem operados no contexto de uma obra dialética – como Lukács pretende que seja a sua –, tais conceitos ganham uma nova significação, sendo então integrados *como momentos* numa totalidade que os supera em sua parcialidade. Para Lukács, superar a parcialidade de uma teoria significa, portanto, descobrir as mediações que lhe são subjacentes (como princípios estruturais e tendências reais dessa teoria) e articulá-la, assim, como um momento de um movimento da totalidade. A teoria que estava presa à imediatidade ganha destarte um novo sentido nesse contexto do movimento total, por meio de sua gênese.⁴⁰

Desse modo, podemos compreender porque Lukács não descarta de saída toda e qualquer elaboração teórica feita por autores que ele reconhece serem representantes do pensamento burguês. Quando confrontado com o ponto de vista da burguesia, o pensamento do proletariado não tem a necessidade de anular totalmente aquele ponto de vista e partir novamente do início, como fez o pensamento burguês com os sistemas de

⁴⁰ A importância de Hegel aqui não pode ser subestimada: “Não se deve esquecer, contudo, que imediatidade e mediação são momentos de um processo dialético, em que cada grau do ser (e da atitude de compreensão para com ele) tem sua imediatidade no sentido da *Fenomenologia* [...]” (HCC, p. 318).

conhecimento medievais. O *ponto de partida* do proletariado não é um “recomeço sem pressupostos”,⁴¹ mas a própria existência da sociedade burguesa e do pensamento burguês.

Nas palavras de Lukács:

“É justamente porque o pensamento proletário tem por objetivo prático a transformação *fundamental* do conjunto da sociedade que ele concebe a sociedade burguesa e todas as suas produções intelectuais e artísticas como *ponto de partida* para seu próprio método” (HCC, p. 332).

Assim, Lukács admite que setores parciais da história, por exemplo, podem ser descritos com maior ou menor exatidão por métodos não dialéticos.⁴² Mas é impossível, por meio desses métodos, compreender o *processo unitário* da história – e não se trata, aqui, de uma mera diferença de amplitude, mas sim do próprio método, do ponto de vista:

“E é aqui que se revela a importância decisiva da concepção dialética da totalidade, *pois é inteiramente possível que alguém compreenda e descreva de forma correta os principais pontos de um acontecimento histórico*, sem que por isso seja capaz de compreender esse mesmo acontecimento naquilo que ele realmente representa, em sua verdadeira função no interior do conjunto histórico ao qual pertence, isto é, sem compreendê-lo no interior da unidade do processo histórico” (“MO?”, p. 83, grifos nossos).

Lukács admite, também, que não é possível evitar toda especialização, toda fragmentação do objeto do conhecimento: “O isolamento – por abstração – dos elementos, tanto de um domínio de investigação quanto de conjuntos específicos de problemas ou de conceitos no interior de uma área de pesquisa, é certamente inevitável”.⁴³ Ele é decorrente “[...] de um lado, da separação de fato dos objetos da investigação e, de outro, da divisão do trabalho e da especialização científicas [...]”.⁴⁴ Mas é decisivo que esse isolamento não permaneça como um conhecimento abstrato de um domínio parcial, que não conserve sua “autonomia” nem seja um fim em si, mas que seja apenas um *meio* para o conhecimento do todo, que seja integrado “sempre no contexto correto do conjunto que ele pressupõe”.⁴⁵

Assim, essas abstrações, que são “necessárias e úteis do ponto de vista metodológico para as ciências particulares”, têm que ser superadas pelo método dialético marxista, que as eleva e rebaixa à categoria de aspectos dialéticos.⁴⁶ Isso significa que, por exemplo, as fórmulas que descrevem a realidade econômica pressupõem uma abstração dessa realidade, e não conseguem, por isso, abarcá-la em seu conjunto; mas tais fórmulas e abstrações “[...]”

⁴¹ HCC, p. 332.

⁴² HCC, “MO?”, p. 82.

⁴³ HCC, “Rosa”, pp. 106-107.

⁴⁴ HCC, “Rosa”, p. 106.

⁴⁵ HCC, “Rosa”, p. 107.

⁴⁶ HCC, “Rosa”, p. 106, tradução alterada com base no original (GKb, p. 200) e na tradução francesa (*Histoire et Conscience de Classe*, “Rosa Luxembourg, marxiste”, p. 48).

podem servir apenas ao esclarecimento do problema, como um trampolim para colocar o problema verdadeiro”, que é a *realidade em seu todo*.⁴⁷ As fórmulas econômicas que Lukács tem em vista aqui estão presentes no *Capital*, livro em que, diz Lukács, a hipótese de Marx de uma sociedade constituída somente de capitalistas e proletários “[...] era apenas uma hipótese metodológica para compreender o problema de maneira mais clara, antes de avançar para a questão mais abrangente, que situava o problema em relação à totalidade da sociedade”.⁴⁸ O procedimento, então, pode ser considerado análogo com relação às contribuições teóricas do pensamento burguês: é necessário tomá-las como uma clarificação inicial da questão, e então avançar para o verdadeiro problema, que surge quando a questão particular inicial é vista em seu movimento no conjunto total, isto é, em sua conexão dialética com a totalidade.

O diálogo e a apropriação das contribuições do pensamento burguês têm, contudo, um outro sentido muito importante. Ainda no prefácio, Lukács continua a reflexão citada anteriormente sobre o método dialético ressaltando uma diferença da sua versão hegeliana para a reformulação materialista feita posteriormente por Marx. Diz Lukács:

“Pois, se os conceitos são apenas formas em pensamento de realidades históricas, sua forma unilateral, abstrata e falsa também faz parte, enquanto momento da unidade verdadeira, desta unidade verdadeira” (HCC, “Prefácio [1922]”, p. 60).

Destarte, o que temos não é somente o fato de que se deve partir dos conceitos parciais e, ao integrá-los na totalidade dialética, superar a sua unilateralidade: trata-se, também, de tomar essas expressões teóricas como fenômenos da realidade social, e, assim, como partes de algo verdadeiro: a realidade histórica.⁴⁹

⁴⁷ HCC, “Rosa”, pp. 112-113.

⁴⁸ HCC, “Rosa”, p. 111.

⁴⁹ Isso significa, ao mesmo tempo, que o método dialético não se coloca como um método concorrente no mesmo plano da ciência burguesa: “Mas um dialético consequente perceberá nessa incapacidade não tanto a oposição entre métodos científicos diferentes, mas um *fenômeno social*, que ele refutou e superou dialeticamente, compreendendo-o como fenômeno social e histórico” (HCC, “Prefácio” [1922], p. 61). Não se trata, portanto, de métodos científicos distintos lutando para se sobrepor um ao outro, para dar a melhor explicação de um mesmo fenômeno. O método dialético, ao superar as teorias burguesas, não “explica melhor” ou “de maneira mais adequada” a realidade: essa superação significa antes a descoberta das mediações do pensamento burguês e da sua relação com o seu fundamento material e concreto, o que permite assim a sua apropriação como momento dialético da totalidade. Essa posição teórica de Lukács reaparece bem mais adiante no seu livro, na terceira seção do ensaio sobre a reificação. Quando o “conhecimento correto”, diz Lukács, vai além da imediatidade presente nas formulações do pensamento burguês e mostra as suas conexões e mediações internas, “[...] essa correção significa muito mais do que um mero ajuste de um método científico incorreto ou insuficiente, a substituição de uma hipótese por outra que funcione melhor. Sendo

É nesse duplo sentido que podemos compreender a afirmação de Lukács de que “[...] o ‘falso’ é, ao mesmo tempo, enquanto ‘falso’ e enquanto ‘não falso’, um momento do ‘verdadeiro’”.⁵⁰ O falso, isto é, o pensamento reificado, preso ao solo da sociedade burguesa, é um momento do verdadeiro em dois sentidos: enquanto “falso”, vale dizer, enquanto um momento parcial que deve ser superado, e enquanto “não falso”, por outras palavras, enquanto um fenômeno que é produto de uma determinada sociedade e, portanto, revela algo de *verdadeiro* sobre ela.

Assim sendo, o caminho traçado por Lukács ao longo da trajetória da filosofia “burguesa” na segunda seção de seu ensaio (“As antinomias do pensamento burguês”), por exemplo, permite que ele reconheça nela importantes traços da sociedade capitalista e da forma de consciência que lhe corresponde (a consciência reificada). É nesse sentido, então, que se dá todo o debate que Lukács realiza em torno das obras críticas kantianas: a importância de Kant está em que ele expressou com uma clareza incomparável os limites que o racionalismo moderno necessariamente impõe-se a si mesmo, que são os limites que estão também dados na realidade da sociedade capitalista.

A relação que Lukács estabelece com o que ele considera o pensamento burguês se expressa, portanto, de duas formas:⁵¹

1) Ao se partir dos avanços dessas teorias, que são parciais: é necessário inseri-las na totalidade e trazê-las para o seu fundamento material, o solo da sociedade burguesa e, assim, conferir-lhes um sentido, “[...] de modo que o ‘falso’, o ‘unilateral’ da compreensão burguesa da história aparece como fator necessário para a construção metodológica do conhecimento social”⁵² (é o caso, por exemplo, de Weber, Simmel, Dilthey etc.). Lukács considera nesse caso somente as contribuições dos “representantes realmente originais do pensamento burguês”, devendo ser excluídos os “Epígonos, ecléticos e meros defensores

assim, tanto a forma objetiva, elaborada intelectualmente, quanto o ponto de partida objetivo dessas mesmas elaborações fazem parte da sua essência social” (HCC, pp. 331-332).

⁵⁰ HCC, “Prefácio (1922)”, p. 60.

⁵¹ O caso de Hegel é, nesse sentido, muito peculiar. Afinal, Hegel é quem estabelece o método dialético que inspira Marx e o próprio Lukács de forma direta; no entanto, Lukács o critica firmemente, e não só pelo caráter idealista de sua obra – o que já havia sido feito pelos jovens hegelianos e destacadamente por Feuerbach e Marx –, mas especialmente por ele procurar retirar de sua filosofia, em determinado ponto, a *história*, cuja inserção na filosofia é justamente o que Lukács considera ser a sua grandeza. A relação da obra lukácsiana desse período com a teoria hegeliana é bastante complexa e, como apontamos em outra nota, não nos aventuraremos por esse caminho neste trabalho.

⁵² HCC, p. 333.

dos interesses da classe declinante”, que servem somente como ilustrações do pensamento puramente reificado.⁵³

2) A relação com a ciência não dialética se expressa, em segundo lugar, quando se analisa o pensamento burguês como fenômeno social e histórico. Esse pensamento revela importantes aspectos da sociedade em que foi produzido e que coloca os problemas de forma clara, apesar de não poder solucioná-los (o principal interlocutor de Lukács, nesse caso, é Kant, evidentemente, mas incluem-se aqui também outros representantes da filosofia clássica alemã).

Para Lukács, portanto, o aproveitamento de outras teorias se dá tanto pelo potencial explicativo que elas apresentam do momento presente quanto pelo que tais teorias revelam sobre a sociedade em que são produzidas e entram em operação. É claro que a relação que Lukács estabelece em sua obra com cada autor “burguês”, com cada teoria do pensamento reificado, comporta essas duas facetas de um mesmo processo: toda forma de ciência burguesa expressa as dimensões de “falso” e de “não falso”, de teoria parcial e de fenômeno real. No entanto, a ênfase que Lukács dá a uma ou outra em cada caso é diferente (e é com isso em mente que identificamos, acima, alguns pensadores para o primeiro sentido e outros para o segundo).

⁵³ HCC, p. 333, nota 127.

2.2 Alienação e Fetichismo

O ponto de vista da totalidade é também o que permite a Lukács realizar o movimento conceitual central na elaboração da teoria da reificação: a articulação entre alienação, fetichismo e racionalização. Afinal, somente a partir da perspectiva da totalidade os fenômenos contidos nesses conceitos podem ser visos como momentos de uma unidade.

Nesta seção, procuramos tratar da articulação dos conceitos *de Marx*. Em primeiro lugar (2.2.1), apresentamos a interpretação de alguns comentadores que procuram compreender a relação entre alienação e fetichismo no contexto da obra do próprio Marx e, em seguida (2.2.2), procuramos analisar a articulação desses dois conceitos no quadro da teoria lukácsiana da reificação.

2.2.1 Relações entre alienação e fetichismo no pensamento de Marx

Cabe aqui ressaltar que não temos como objetivo apresentar aqui em detalhe cada um desses conceitos, mas sim procurar apontar aspectos importantes que mostram a conexão entre eles.

O trabalho em que o conceito de alienação é mais discutido por Marx são os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.⁵⁴ Nessa obra (inacabada, aliás), são apresentados quatro desdobramentos ou determinações da alienação: a) alienação do resultado (produto) da atividade produtiva do homem; b) a alienação de sua atividade mesma; c) a alienação de si mesmo, de seu ser genérico; e d) a alienação dos outros seres humanos.

⁵⁴ Doravante, abreviado como *MEF*, seguido do número das páginas citadas na tradução de Viktor von Ehrenreich. Costumou-se traduzir, na língua portuguesa, por “alienação” ambas as palavras alemãs *Entfremdung* e *Entäusserung*. Alguns autores, contudo, ressaltam a diferença que existe entre elas, em certas passagens dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, defendendo que sejam traduzidas por palavras distintas (ver Ranieri, *Alienação e Estranhamento em Marx – dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã*; do mesmo autor, a “Apresentação” para a sua tradução dos *Manuscritos*; e Silveira, “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação”). Outros autores, não obstante, sublinham que em diversas passagens estas palavras são empregadas por Marx indistintamente, ou que a diferença entre elas é somente uma questão de ênfase (Enguita, *Trabalho, Escola e Ideologia*, p. 135; Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*, nota 3, pp. 19-20; ver também a nota de número 17 de Viktor von Ehrenreich à sua tradução da seção sobre “O trabalho alienado”, Primeiro Manuscrito, in Fernandes, Florestan (org.), *K. Marx, F. Engels: História*, p. 149). As diferenças que podem existir entre os termos são de tal ordem que não nos parece justificado estabelecer – nos limites desta dissertação – uma distinção mais rigorosa entre os termos e que vá de encontro à terminologia já estabelecida em língua portuguesa. Utilizaremos, portanto, a palavra “alienação” no seu sentido já clássico.

A primeira vez que Marx desenvolve a ideia de alienação nos *Manuscritos* consiste na seguinte passagem:

“Nós partimos de um fato econômico-político, *presente*.

O trabalhador se torna tão mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz só mercadorias; produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na proporção em que produz mercadorias em geral.

Este fato nada mais expressa senão: o objeto que o trabalhador produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser alheio*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se fez coisal, é a *objetivação* do trabalho. A realização efetiva do trabalho é a sua objetivação. No estado econômico-político esta realização efetiva do trabalho aparece como *desejetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*, como *exteriorização* [*Entfremdung* e *Entäusserung*, respectivamente].

[...] A apropriação do objeto tanto aparece como alienação que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob o domínio do seu produto, do capital” (*MEF*, pp. 148-49).

Temos aqui a ideia fundamental de Marx de que na sociedade capitalista o trabalho produz não só mercadorias, mas produz a si mesmo e aos trabalhadores enquanto mercadorias. Nesse processo, o trabalhador perde o produto do seu próprio trabalho, trabalho que aparece, assim, muito mais como uma alienação do que uma manifestação do homem todo; é mais uma desrealização que uma realização.

“Todas estas consequências estão na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto do seu trabalho* como [com] um objeto *alheio*”.⁵⁵ Esta é a primeira faceta da alienação abordada por Marx: o homem aliena de si o *produto* de sua própria atividade, de suas próprias mãos, e ao fazê-lo não só se separa, se cinde da objetivação de seu trabalho, mas ele também eleva esse objeto, que agora lhe é estranho, à condição de seu senhor, segundo as regras do qual deve viver. O produto de seu trabalho se lhe defronta não só como força exterior a ele, mas como força autônoma, independente e hostil a ele.

Após discorrer sobre a alienação do produto do trabalho, Marx volta-se o *processo de trabalho*:

“[...] a alienação não se mostra apenas no resultado, mas no *ato da produção*, dentro da *atividade produtiva* mesma. Como o trabalhador poderia se defrontar alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se alienasse de si mesmo? [...] Na alienação do objeto do trabalho só se resume a alienação, a exteriorização na atividade mesma do trabalho” (*MEF*, pp. 152-153).

Isso significa que a atividade do trabalho é exterior ao trabalhador, e que portanto ele não se afirma, mas se nega nessa atividade, pois ela não lhe pertence, mas pertence a outro.

⁵⁵ *MEF*, p. 150.

No trabalho (alienado), o homem não realiza livremente a suas potencialidades, não desenvolve sua energia física e mental de maneira livre, “[...] mas mortifica a sua *physis* e arruína a sua mente. Daí que o trabalhador só se sinta junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho”.⁵⁶ O trabalho é assim trabalho compulsório, forçado, de auto-sacrifício e mortificação. Não é sua auto-atividade. “Pertence a um outro, é a perda de si mesmo”.⁵⁷

A vida produtiva, que é a sua atividade vital mesma, passa a aparecer para o homem apenas como um *meio* para satisfazer a necessidade da sua existência física. Assim, temos a terceira faceta do fenômeno da alienação: o homem alienado de seu próprio gênero, de seu próprio ser, de sua essência, de si mesmo. Nas palavras de Marx:

“Portanto, o trabalho alienado faz:

3. do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *alheio* a ele, um *meio* da sua *existência individual*. Aliena do homem o seu próprio corpo, tal como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*” (MEF, p. 158).

A quarta determinação do trabalho alienado aparece então como consequência imediata das outras três: trata-se do fato de o *homem estar alienado do próprio homem*. Não só em relação ao produto de seu trabalho, não só em relação à sua atividade produtiva mesma, não só em relação a si mesmo enquanto ser genérico: o homem está alienado, também, nas suas relações com os outros homens.

“O que [vale] para a relação do homem com o seu trabalho, com o produto do seu trabalho e consigo mesmo, isto vale para a relação do homem com o outro homem, bem como com o trabalho e o objeto do trabalho do outro homem” (MEF, p. 158).

A própria afirmação de que o homem está alienado de seu ser genérico quer dizer que ele está alienado tanto dos outros homens quanto de si mesmo enquanto ser humano. Na realidade, afirma Marx, “[...] toda a relação em que o homem [está] para consigo mesmo é primeiro realizada efetivamente, se expressa na relação em que o homem está com o[s] outro[s] homem[ns]. Na relação do trabalho alienado, portanto, cada homem considera o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador”.⁵⁸

Que a alienação é o conceito central dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, parece não haver discordância entre os teóricos do marxismo. O papel que esse conceito desempenha em suas obras posteriores (e se o faz), contudo, já configura um assunto

⁵⁶ MEF, p. 153.

⁵⁷ MEF, p. 153.

⁵⁸ MEF, p. 158.

bastante polêmico, que na segunda metade do século XX gerou uma série de debates que se centravam principalmente na seguinte questão: teria Marx abandonado a categoria da alienação em suas obras de maturidade?

Ernest Mandel, em *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, faz um claro delineamento das principais posições acerca dessa questão, que para ele se agrupam em três linhas principais (cada uma equivocada, segundo ele, por motivos distintos): a) aqueles que não veem diferenças substanciais entre os *Manuscritos* e *O Capital*; b) aqueles que veem diferenças importantes e preferem os primeiros; e c) aqueles que também veem diferenças importantes mas conferem primazia ao segundo.⁵⁹

O grande problema do primeiro tipo de interpretação, segundo Mandel, é que, ao tentar colocar como idêntico o *cerne* de todas as obras marxianas em seus diferentes momentos, ela não consegue conceber uma transformação nas ideias do autor, reduzindo tanto as obras de juventude às obras de maturidade quanto o inverso, perdendo assim especificidades importantes que ambos os momentos conservam.

Já a segunda interpretação falha, aos olhos de Mandel, porque reduz Marx a Hegel, sem perceber que, já ali, além de críticas profundas feitas diretamente à filosofia hegeliana, existem também marcados avanços no sentido de importantes descobertas no campo da economia política, que já “pressentem”, em parte, sua teoria mais tardia.

Entre os autores que compartilham o ponto de vista da terceira linha de interpretação apresentada, aquele de maior projeção foi sem dúvida Louis Althusser, cujas teses contra o marxismo humanista começavam, à época da redação do livro de Mandel, a se difundir e a exercer importante influência sobre outros pensadores marxistas.⁶⁰ Sua teoria da ruptura epistemológica no pensamento de Marx é um bom exemplo dessa terceira linha de interpretação apresentada por Mandel: datada de 1845, quando da redação de *A ideologia alemã*, essa ruptura definiria um ponto claro e rígido de separação entre as obras do “jovem Marx” e aquelas do “velho Marx”, o último tendo grande primazia sobre o primeiro. Afastando-se de um pensamento idealista, “filosófico” e humanista, Marx entraria no campo totalmente distinto do socialismo “científico”, da teoria econômica com *status* de

⁵⁹ Mandel realiza a discussão (que apresentamos a seguir) sobre essas diferentes posições na obra citada, pp. 168-183.

⁶⁰ Ver seu livro *Pour Marx* e também *Lire le Capital*, obra por ele organizada, ambos publicados em 1965.

ciência. Segundo Althusser, o conceito de alienação é um conceito “ideológico” e “pré-marxista”, que é abandonado nas obras de maturidade de Marx.⁶¹

Mandel responde a este tipo de interpretação de duas maneiras: primeiro, questionando o pretense caráter puramente filosófico das obras de Marx anteriores à *Ideologia Alemã*, apontando as suas rupturas com a filosofia clássica em direção a uma teoria materialista, e objetando, neste contexto, a falta de fundamentos para a visão de que a teoria da alienação é um obstáculo para a aceitação da teoria do valor-trabalho. Por outro lado, ele contesta a afirmação de que Marx teria abandonado o conceito (ambos o termo e a ideia) de alienação em suas obras posteriores; para isso, Mandel reproduz uma série de passagens dessas obras (especialmente dos *Grundrisse*) em que a alienação se faz presente.⁶² Essa presença da alienação nas obras de maturidade de Marx é, aliás, exposta e enfatizada por diversos autores que visam contestar essa ruptura radical que haveria no pensamento de Marx. Georg Markus, por exemplo, nos lembra que, especialmente após a publicação do “sexto capítulo” do *Capital*, torna-se muito difícil sustentar tal tese de leitura, levando-se em conta:

“[...] o fato de que Marx usou, e não apenas ocasionalmente, ambos o termo e a ideia de ‘alienação’ (*Entfremdung*) também em suas obras econômicas de maturidade e que essa ideia estava organicamente ligada com o intento principal e crítico de sua teoria econômica. Na realidade, o texto do ‘sexto capítulo’ conhecido como *Resultados do Processo Imediato de Produção*, escrito entre 1863-1865 contém (sob o título de ‘Mistificação do capital etc.’) uma das mais detalhadas discussões sobre o problema da alienação sob o capitalismo na *oeuvre* de Marx” (Markus, “Alienation and Reification in Marx and Lukács”, p. 140).⁶³

O próprio Markus, entretanto, assim como Mandel, salienta que não há uma simples continuidade do conceito. Nas palavras de Markus: “[...] resta pouca dúvida, por outro lado, que a noção e a teoria da alienação tem diferente peso e exerce diferentes papéis nas obras de juventude e de maturidade de Marx”.⁶⁴

⁶¹ Althusser (*Pour Marx*, p. 246) *apud* Mandel, obra citada, p. 180.

⁶² Mandel, obra citada, pp. 182-183. Norman Geras realiza procedimento similar no que se refere às passagens em que parece a alienação no *Capital* (“Marx e a Economia Política”, p. 267).

⁶³ É grande a lista de estudiosos que concordam com tal opinião. Entre eles, por exemplo estão: Feenberg, obra citada; Fromm, *Conceito Marxista de Homem*; Petrović, “Alienação”, p. 6; e Mészáros, obra citada, p. 200. No original: “[...] the fact that Marx used, and not even occasionally, both the term and the idea of ‘alienation’ (*Entfremdung*) in his late economic works as well and that this idea was organically connected with the main, critical intent of his economic theory. Actually the text of the “Sixth Chapter” known as *Results of the Immediate Process of Production*, written between 1863-1865 contains (under the heading ‘Mystification of Capital etc.’) one of the most detailed discussions of the problem of alienation in capitalism in the *oeuvre* of Marx”.

⁶⁴ Markus, artigo citado, p. 140.

Após termos apresentado as críticas que Mandel faz a essas diferentes interpretações, vejamos qual é a sua própria posição. Segundo o autor, temos, dos *Manuscritos de 1844* aos *Grundrisse*, a passagem de uma concepção *antropológica* a uma concepção *histórica* da alienação. Os *Manuscritos* iniciam apontando o trabalho alienado como o produto de uma forma particular da sociedade (a sociedade dividida em classes), que está ligada “[...] à oposição entre capital e trabalho, à propriedade privada, à divisão do trabalho e ao nascimento da produção mercantil”.⁶⁵ No entanto, diz Mandel, essa linha de pensamento se interrompe, e o trabalho alienado passa a ser encontrado na própria natureza humana, “[...] como uma negação de um ‘homem ideal’ que jamais existiu”.⁶⁶ O autor defende que se trata (especialmente no primeiro manuscrito) de uma concepção de alienação que vai além de Hegel, pois caminha para a sua superação, mas que é ainda muito especulativa e carente de fundamentos empíricos.

Marx abandona, posteriormente, a ideia de “homem genérico” e procura as origens históricas da exploração do homem pelo homem. Em *A ideologia alemã*, por exemplo, continua Mandel, o trabalho alienado tem sua origem na divisão do trabalho e na produção mercantil (ideia já presente no terceiro manuscrito).⁶⁷ Se os *Manuscritos* são considerados uma obra de transição que realiza importantes avanços em relação a uma concepção feuerbacho-hegeliana de alienação, a partir de *A ideologia alemã* teríamos a solidificação da concepção histórica da alienação, que permanece inclusive até *O Capital*. Mandel sugere aqui que o conceito de fetichismo dá conta, no contexto do *Capital*, do fenômeno da alienação em sua concepção histórica.⁶⁸

Vejamos então alguns aspectos do conceito de fetichismo que permitem compreender melhor essa ideia.

Para Marx, em *O Capital*, há na forma mercadoria e na sociedade por ela regida um encobrimento da característica *humana* do trabalho e das relações sociais, prevalecendo a aparência (e também a efetividade, como veremos adiante) de uma relação entre os *produtos* desse trabalho – essa é a base do fenômeno do fetichismo da mercadoria. A

⁶⁵ Mandel, obra citada, p. 164.

⁶⁶ Mandel, obra citada, p. 165.

⁶⁷ Mandel, obra citada, p. 166.

⁶⁸ Mandel, obra citada, p. 166. É importante para o autor ressaltar que o fetichismo liga-se não ao conceito de alienação como desenvolvido nos *Manuscritos*, mas à sua concepção histórica que se estabelece a partir de *A ideologia alemã*.

principal definição que o autor nos oferece desse conceito encontra-se na seguinte passagem:

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. [...] Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (Marx, *O Capital*, I, p. 71).

No verbete “Fetichismo” do *Dicionário do Pensamento Marxista*, Norman Geras aponta que, se “As forças que o capital comanda, todas as potencialidades produtivas do trabalho social, aparecem como se lhe pertencessem naturalmente”,⁶⁹ essa aparência mistificadora não é mera ilusão: “[...] constituem forças *reais*, não controladas pelos seres humanos e que, na verdade, exercem controle sobre ele”.⁷⁰ O próprio Marx afirma que aos produtores as relações sociais entre seus trabalhos aparecem “como o que realmente são”, como relações “de coisa” entre pessoas e relações sociais entre coisas.⁷¹ Afinal, a aparência que surge com o fetichismo é ou não real?

Um outro artigo de Norman Geras pode nos auxiliar a compreender esta questão.⁷² Nele, o autor opera uma distinção entre dois aspectos do fetichismo: o da *mistificação* e o da *dominação*.

Ao tratar do fetichismo como mistificação, Geras o diferencia das puras ilusões, pois se trata de uma aparência *dotada de realidade*. Um exemplo é o dos valores: “para Marx, nem os valores e nem as relações de valores são imaginários. Não são aparências ilusórias, mas *realidades*”.⁷³

Afinal, se as relações entre os homens aparecem para eles como relações entre coisas, se sua relação só se expressa por meio das relações entre seus produtos, “Isso não quer

⁶⁹ Geras, “Fetichismo”, pp. 149-150.

⁷⁰ Geras, “Fetichismo”, p. 149.

⁷¹ Marx, *O Capital*, I, p. 71.

⁷² Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”. O artigo original foi publicado sob o título de “Essence and Appearance: aspects of fetishism in Marx’s *Capital*” na revista *New Left Review* em 1971.

⁷³ Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 269.

dizer que as relações entre as pessoas tomam a aparência ilusória de uma relação entre coisas, e sim que onde prevalece a produção de mercadorias, as relações entre pessoas realmente tomam a forma de relações entre coisas”.⁷⁴ Geras nos lembra de que é justamente nesse contexto que Marx pode afirmar que “As categorias da economia burguesa [que são frutos do fetichismo] são formas de pensamento que expressam com *validade social* as condições e relações de um modo de produção definido e historicamente determinado, ou seja, a produção de mercadorias”.⁷⁵

Com isso, o autor quer enfatizar que a teoria do fetichismo não se confunde com uma explicação “idealista” das relações sociais (como se o fetichismo fosse simplesmente uma ignorância ou esquecimento dos homens sobre a “verdadeira essência” das “relações reais”). Não se trata de uma mera falsa consciência da realidade; não bastaria, portanto, para que as relações de dominação deixassem de existir, um simples movimento da consciência que as revelasse. Isso não faria com que essas relações, que são reais, desaparecessem instantaneamente. A “desfetichização” não é, diz Geras, uma caminhada da ilusão para a realidade, mas “um processo de elucidação de uma realidade revelando a sua fundamentação em sua determinação, por outra realidade”,⁷⁶ revelando seu conteúdo antes enigmático ou secreto. E acrescenta mais adiante: “A desmistificação é conseguida por meio de uma desnaturalização. Porém isto não é o mesmo que retirar o caráter objetivo”.⁷⁷

Essa afirmação nos leva adiante, aliás a um ponto central do fenômeno do fetichismo. Se as aparências que são fruto do fetichismo são dotadas de realidade, existe uma outra faceta dessa realidade que fica de fato oculta sob essas aparências: trata-se do caráter social (e portanto histórico) dessas aparências. O mecanismo da *mistificação* consiste então na transformação dos fatos sociais (e portanto *históricos*) em fatos naturais: as mercadorias, por exemplo, parecem possuir *naturalmente* o valor que lhe é conferido somente por meio do trabalho humano, *social*. Essa naturalização de propriedades sociais como se fossem propriedades das coisas é a base da mistificação do fetichismo.

O outro aspecto do fetichismo tratado por Geras é o da *dominação*, o qual está inextricavelmente ligado ao anterior, a mistificação. Ele consiste em que as relações e

⁷⁴ Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 270.

⁷⁵ Marx (*O Capital*) *apud* Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 270.

⁷⁶ Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 271.

⁷⁷ Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 273.

propriedades sociais das coisas, enquanto mercadorias, enquanto valores, não só lhes são atribuídas como se fossem naturais (*mistificação*), mas também, por causa disso, elas exercem poder e controle sobre os homens, ao invés de serem por eles controladas (*dominação*). Tal dominação, a firma Geras, constitui uma espécie particular de dominação, que é historicamente determinada. Ela é diferente de outros tipos de dominação que observamos nas formações históricas não capitalistas; é uma dominação impessoal, em que os processos de produção autonomizam-se em relação aos produtores, em que o trabalho passado do trabalhador, sob a forma de capital, se lhe enfrenta como um poder hostil, em que os instrumentos do trabalho é que utilizam o trabalhador e não o contrário. “Tudo isso está contido no conceito de alienação. Entretanto, no *Capital* este é um conceito histórico de alienação. As suas premissas sociais e históricas são precisamente as relações econômicas baseadas na produção e no intercâmbio de mercadorias”.⁷⁸ Geras não desenvolve muito mais, contudo, esse aspecto do fetichismo.

Podemos aproveitar a ocasião dessa relação que Geras estabelece com o conceito de alienação para explicitar a conexão entre os dois conceitos – especialmente naquilo que nos parece relevante para uma investigação da teoria da reificação.

Inicialmente, vale ressaltar que se torna difícil sustentar aquela posição teórica que relega o conceito de alienação a uma fase pré-marxista, sem qualquer ligação com a produção posterior de Marx. Uma outra linha de interpretação, por outro lado, não só aponta as convergências entre os conceitos, mas até encontra no fetichismo uma espécie de aprimoramento do conceito de alienação, colocado agora sobre bases históricas e sociais específicas, a partir do desenvolvimento da teoria do valor e da análise econômica do funcionamento do capitalismo.

Essa interpretação é defendida, por exemplo, por Ernest Mandel – como apontamos anteriormente.⁷⁹ Trata-se também da opinião de autores como Loyd Easton, que diz que “A sua [de Marx] discussão sobre o ‘fetichismo das mercadorias’ no *Capital* recoloca a ‘alienação’ em terminologia econômica”,⁸⁰ ou Leandro Konder, que afirma que “[...] não

⁷⁸ Geras, “Marx e a crítica da Economia Política”, p. 266.

⁷⁹ Ver p. 117 desta dissertação e especialmente o capítulo 10 (“Dos *Manuscritos de 1844* aos *Grundrisse*: de uma concepção antropológica a uma concepção histórica da alienação”, pp. 158-187) do livro de Mandel citado.

⁸⁰ Easton, “Alienation and History in the early Marx”, p. 198. No original: “His discussion of the ‘fetishism of commodities’ in *Capital* reinstates ‘alienation’ in economic terminology”.

cremos que fosse difícil demonstrar que o ‘fetichismo da mercadoria’ estudado em *O Capital* representa o aprofundamento do exame de um aspecto da *alienação*, isto é da *alienação econômica sob a sociedade capitalista*”.⁸¹ Outro autor que defende essa interpretação é Erich Fromm, como lemos a seguir:

“O conceito marxista do produto alienado do trabalho vem expresso em um dos pontos mais fundamentais expostos em *O Capital*, no que ele denomina o ‘fetichismo das mercadorias’. A produção capitalista transforma as relações de indivíduos em qualidades de coisas-em-si, e essa transformação constitui a natureza da mercadoria na produção capitalista” (Fromm, obra citada, p. 55).

É importante, ao se ressaltar a ligação entre esses dois conceitos, lembrar que não se trata de uma identidade não problemática entre os dois conceitos. Nesse sentido, é bastante interessante a formulação de Isaak Rubin (no livro *A Teoria Marxista do valor*) segundo a qual a partir da teoria do fetichismo torna-se possível o vínculo entre a teoria da alienação (dos *Manuscritos de 1844*) e a teoria do valor (desenvolvida no *Capital*).

Este tipo de interpretação nos parece mais adequado do que aquele que aparta totalmente os dois fenômenos. Se não se pode, por um lado, abarcar no interior do conceito de fetichismo de Marx todas as determinações da sua teoria da alienação, que engloba um variado leque de esferas da vida em que ela se manifesta (mesmo que ele derive todas as demais da alienação da atividade produtiva do homem); por outro lado, não se pode negar um conjunto de elementos comuns a ambos.

Na teoria do fetichismo, de fato, como apontamos anteriormente (ver a citação de Geras na p. 120), temos presentes os elementos centrais da alienação. Afinal, tanto na *mistificação* promovida pelo fetichismo, em que as qualidades sociais dos produtos do trabalho aparecem como pertencendo naturalmente a eles enquanto coisas materiais (e não decorrentes das relações sociais que determinam a sua produção), quanto na *dominação* daí decorrente, em que as leis próprias ao mundo das coisas, das mercadorias, passam a reger o mundo dos homens – em ambos os aspectos está implícita a alienação do trabalho humano, que faz com que o homem não se reconheça no produto do seu trabalho, na sua própria atividade produtiva, em si mesmo e na sua relação com os outros homens, com que o produto do seu próprio trabalho apareça para ele como dotado de uma objetividade própria, alheia a ele, independente, autônoma (e portanto as características sociais que ele venha a ter não lhe aparecem como sendo fruto de sua própria atividade, o que constitui o aspecto

⁸¹ Konder, *Marxismo e Alienação*, p. 24.

mistificador do fetichismo), e que, para além disso, exerce sobre ele seu poder, o controla e determina as regras de sua vida (aspecto da dominação).

Com o conceito de fetichismo, Marx abarca a existência tanto das relações pessoais entre coisas, quanto as relações “coisais” entre pessoas, enfatizando especialmente que essa inversão é fruto de um tipo específico e histórico de relações sociais de produção, as relações sociais existentes numa sociedade produtora de mercadorias. Nessa sociedade de capital, enquanto coisa, é o verdadeiro sujeito, e o homem assemelha-se a uma coisa e adota um comportamento de acordo com as leis do mundo das coisas.

A alienação, por sua vez, é um conceito que procura dar conta deste fenômeno conferindo uma ênfase maior ou enfocando principalmente a negação do ser humano enquanto sujeito a partir da autonomização do objeto, o qual surge então como sujeito, separado de quem o criou originalmente. Vale lembrar que Marx trata, ao desenvolver o conceito de alienação (especialmente nos *Manuscritos*), da transformação do sujeito num objeto em termos de uma *desumanização* – enfoque que não tem essa ênfase no *Capital*.

O ponto principal a partir do qual surgem as diferenças entre os dois conceitos é que a teoria do fetichismo da mercadoria é construída por Marx tendo como base a sua teoria do valor, na qual analisa a produção de mercadorias sob a sociedade capitalista, e deixa de fundamentar-se na negação de uma concepção de ser humano que, mesmo que seja uma concepção histórica de ser humano, como defendem alguns estudiosos, acaba por obscurecer as relações sociais capitalistas específicas que engendram a alienação do trabalho.

Não obstante haja uma diferenciação de enfoque e fundamentação entre a alienação e o fetichismo, eles tratam em geral, segundo Pearlman e Rubin (e nisso com eles concordamos), do mesmo fenômeno: a determinação da atividade criadora das pessoas na forma capitalista da economia – e, acrescentamos, na forma capitalista de sociedade.⁸²

Assim, o fenômeno de inversão por meio do qual o sujeito toma o lugar do objeto e vice-versa está presente tanto no conceito de alienação quanto no de fetichismo, mas enquanto o último trata mais do aspecto objetivo desse fenômeno, o primeiro traz importantes contribuições para compreendê-lo do ponto de vista do sujeito.

⁸² Pearlman, “El fetichismo de la mercancía”, p. 13.

2.2.2 Lukács e Marx: reificação, alienação e fetichismo

A apresentação que fizemos, no primeiro capítulo, do ensaio lukácsiano sobre a reificação nos permitiu reunir os principais elementos do conceito de reificação formulado por Lukács. Vimos que esse fenômeno é específico do capitalismo moderno, que é o primeiro sistema a produzir uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade (já que a forma mercadoria universalizou-se a ponto de dominar todos os momentos da atividade econômica) e a produzir também uma *estrutura de consciência formalmente unitária para o conjunto dessa sociedade* (uma vez que a reificação atinge – mesmo que de formas diferentes – a consciência do conjunto dos sujeitos dessa sociedade).

Apontamos que, se o fenômeno estudado por Lukács é específico do que ele chama de capitalismo moderno, e se esse é caracterizado pelo predomínio generalizado da forma mercadoria, então a reificação somente pode ser compreendida a partir do estudo da estrutura e da essência da forma mercadoria. E vimos também que, para Lukács, essa estrutura ou essência da forma mercadoria “[...] se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens”.⁸³ Nessa descrição da estrutura da mercadoria já estão de certa forma contidos os dois aspectos do fenômeno da reificação que procuramos desenvolver, já que alude claramente ao fetichismo da mercadoria e menos explicitamente à alienação descritos por Marx.

a) Reificação e Fetichismo

Especialmente no primeiro item e no início do segundo item da primeira seção do ensaio de Lukács (“O fenômeno da reificação”), ele se remete algumas vezes ao conceito de fetichismo, e o faz de duas maneiras:

1) ele utiliza a própria palavra “fetichismo” (em alemão, *Fetischismus*). Isso ocorre somente no início do capítulo, onde lemos: “Nosso objetivo é somente chamar a atenção [...] para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria [...]” e “Contudo, antes que o problema propriamente dito possa ser examinado, temos de

⁸³ HCC, p. 194.

esclarecer que a questão do fetichismo da mercadoria é *específica* da nossa época, do capitalismo *moderno*".⁸⁴ Como o autor enfatiza também nesse início, ele não irá se deter no problema do fetichismo, mas irá procurar os problemas fundamentais *que daí resultam* tanto "como forma de objetividade, de um lado, [quanto como o] comportamento do sujeito submetido a ela, de outro".⁸⁵ Isto é: o fetichismo é seu *ponto de partida*. Isso ficará mais claro na argumentação que segue.

2) a outra maneira pela qual Lukács nos remete ao problema do fetichismo é por meio das citações que ele faz de passagens do *Capital* nas quais Marx trata claramente do fetichismo – sem, contudo utilizar explicitamente a palavra "fetichismo". Nessas ocasiões, contudo,⁸⁶ Lukács afirma que Marx está se referindo ao fenômeno da reificação. Será, então, que Lukács não distingue entre reificação e fetichismo?

De fato, esses dois conceitos têm, nitidamente, uma grande proximidade: ambos tratam de uma determinada inversão (que é fruto de um tipo específico e histórico de formação social – uma sociedade produtora de mercadorias), segundo a qual as relações sociais aparecem como relações *coisais* entre os homens, em que estes não mais aparecem como o verdadeiro sujeito e sim como um objeto passivo dos processos em que se engajam. A conexão entre os conceitos realmente é grande, de tal forma que pode parecer acertada a afirmação de que, em *História e Consciência de Classe*, Lukács de fato não realiza uma distinção entre seu conceito de reificação e o de fetichismo descrito por Marx no *Capital*.

Esse não é, entretanto, o caso. Apesar de Lukács não estabelecer explicitamente quais seriam as diferenças entre os dois conceitos, fica claro que o filósofo *parte da análise do fetichismo feita por Marx* para realizar um exame dos problemas que surgem dessa forma de objetividade e do comportamento do sujeito submetido a ela. Ou seja: Lukács *parte da análise do fetichismo de Marx* para dar conta de um fenômeno mais global, mais geral na sociedade: a reificação. No primeiro parágrafo da seção aqui estudada, vale lembrar, Lukács diz que fará seu exame da reificação *pressupondo as análises econômicas de Marx*; isto que dizer que o fetichismo – a essência da estrutura da mercadoria – está sempre pressuposto na teoria lukácsiana da reificação.

⁸⁴ HCC, p. 194. Lukács somente volta a mencionar a palavra "fetichismo" ao final do ensaio, na terceira seção ("O ponto de vista do proletariado").

⁸⁵ HCC, p. 194.

⁸⁶ Que são duas, uma relativa ao fetichismo da mercadoria (HCC, pp. 198-199; Marx, *O Capital*, Livro I, cap. 1, p. 71) e outra ao fetichismo do capital (HCC, pp. 211-213; Marx, *O Capital*, Livro III, cap. 24, p. 279).

Nesse sentido, vale a pena reproduzir aqui uma passagem do livro de Andrew Feenberg citado em que ele argumenta que a reificação consiste numa generalização para todos os campos da sociedade da estrutura fundamental da unidade básica da economia capitalista – a mercadoria e o fetichismo que lhe é característico.

“O tratamento de Lukács do fetichismo como reificação envolve assumir que o conceito de Marx se refere não somente à economia, mas à forma geral da vida social capitalista. Como um fetichismo generalizado, a reificação é aplicada a todas as alienações características da comunidade humana na sociedade capitalista, incluindo instituições não econômicas tais como a burocracia e o direito. O próprio Marx não chega a generalizar dessa forma seu conceito de fetichismo, ou o faz em ocasiões somente de maneira hesitante. Lukács não hesita; seguindo os passos de Weber, ele desenvolve uma análise cultural geral das formas capitalistas da vida, em que certos aspectos que Marx identificou com o fetichismo são considerados como sendo exemplares para a sociedade como um todo” (Feenberg, obra citada, p. 62).⁸⁷

Nesse contexto, é como se Marx houvesse analisado (no *Capital*) a economia capitalista do ponto de vista de seu funcionamento objetivo, e Lukács, partindo de tal diagnóstico, implementasse uma análise semelhante sob a perspectiva do sujeito, expandindo-a para todas as esferas vitais desse sujeito, resultando assim na sua teoria da reificação – que engloba, porque pressuposta, a análise objetiva da qual parte (o conceito de *fetichismo*).⁸⁸

Cabe, neste momento, um breve comentário sobre a necessidade de se evitar análises muito apressadas, esclarecendo que não se trata de que Lukács simplesmente desenvolve uma teoria que é meramente uma contrapartida *subjetiva* da teoria *objetiva* efetuada por Marx. Encarando o problema de maneira mais complexa, podemos afirmar que a teoria de Lukács diz respeito aos sujeitos que vivem no mundo do capitalismo, sim, mas é preciso notar, igualmente, que mesmo essa forma de ver a questão nos revela ter também dois lados: um *objetivo* e outro *subjetivo*. Afinal, Lukács procura, em seu texto, enfatizar “[...] aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como *forma de objetividade*, de um lado, e do *comportamento do sujeito* submetido a ela, de

⁸⁷ No original: “Lukács’ treatment of fetishism as reification involves the assumption that Marx’s concept refers not only to the economy, but to the general form of capitalist social life. As a generalized fetishism, reification is applied to all the characteristic alienations of the human community in capitalist society, including such noneconomic institutions as bureaucracy and law. Marx himself fails to so generalize his concept of fetishism, or does so on occasion only hesitantly. Lukács does not hesitate; following in the footsteps of Weber, he develops a general cultural analysis of capitalist forms of life in which certain traits Marx identified with fetishism are considered to be exemplary for society as a whole”.

⁸⁸ A perspectiva do sujeito que adota Lukács fica clara, por exemplo, já no primeiro parágrafo desse item, em que o autor afirma que tem como objetivo “ter uma visão clara dos problemas *ideológicos* do capitalismo e seu declínio” (*HCC*, p. 194).

outro”.⁸⁹ Esses “problemas fundamentais”, portanto, também são encarados em dois níveis, ou seja: a teoria da reificação de Lukács, que pode ser considerada uma teoria ligada ao ponto de vista do sujeito, tem, por sua vez, uma nova subdivisão entre um nível objetivo e um outro subjetivo.

O primeiro momento do fenômeno da reificação, aquele encarado como forma de objetividade (nível “subjetivo-objetivo”), é tratado fundamentalmente nas duas primeiras seções do ensaio (“O fenômeno da reificação” e “As antinomias do pensamento burguês”). Neles, Lukács desenvolve as consequências imediatas da generalização da forma mercadoria para toda a sociedade, especialmente no que tange às relações e ao comportamento dos sujeitos que vivem nessa sociedade. É nesse sentido – no sentido de enfocar o comportamento dos sujeitos e as relações “humanas” – que identificamos tal teoria com um enfoque *subjetivo* da teoria de Marx. No entanto, esse enfoque sobre o fenômeno da reificação conserva um caráter de *objetividade*, se considerarmos que tais relações e comportamentos são analisados segundo o que Lukács considera ser a sua existência material, objetiva e imediata.

Na terceira seção do ensaio (“O ponto de vista do proletariado”), por outro lado, temos uma análise desse mesmo fenômeno não só enfocando o comportamento do sujeito, mas também *sob o ponto de vista desse sujeito*. Por outras palavras: Lukács analisa, agora, o fenômeno da reificação tal como ele se manifesta na *consciência* mesma dos sujeitos envolvidos (nível “subjetivo-subjetivo”). Ora, pode-se argumentar que isso foi feito também na segunda seção, quando Lukács trata do pensamento burguês. De certa forma, essa afirmação está correta. O que acontece é que, como vimos, esse pensamento se mantém, para Lukács, no nível da imediatidade da realidade dada, no nível da reificação. Então, para a burguesia, o conhecimento da sociedade, de como os homens se comportam e se relacionam, a sua consciência da realidade social coincide com essa realidade – ou melhor, com a sua forma de objetividade mais imediata, que corresponde à reificação.

O ponto de vista do proletariado, por outro lado, permite a essa classe um outro conhecimento, uma outra consciência acerca da realidade social, que vai além de seu nível mais imediato. Abre-se a possibilidade, então, do conhecimento do mundo e da história nas

⁸⁹ HCC, p. 194, grifos nossos.

suas tendências concretas, e não só nos seus fatos empíricos; a classe pode se reconhecer então como o verdadeiro sujeito da história.

Assim, de forma resumida, podemos dizer que, para Lukács, a forma de objetividade sob o capitalismo é a mesma para a burguesia e o proletariado – ambas as classes estão imersas na reificação da consciência (nível “subjetivo-objetivo”). No que tange à possibilidade do conhecimento subjetivo dessa situação (nível “subjetivo-subjetivo”), temos duas alternativas distintas: ou esse conhecimento se permanece colado à forma de objetividade (é o caso – e tem que ser o caso – do pensamento burguês), ou se avança a partir dessa objetividade reificada em direção ao conhecimento de seu fundamento e, também, de sua superação (esse *pode* ser o caso do ponto de vista do proletariado, desde que ele supere de forma prática e livre a reificação que lhe é imediata; caso contrário, ele fica preso à forma de objetividade reificada, juntamente à burguesia).

Concluímos, então, que o conceito de reificação de Lukács tem no conceito de fetichismo de Marx uma grande fonte de inspiração. Tomando-o como ponto de partida, Lukács incorpora seus principais elementos, mas lança sobre ele uma nova luz ao generalizá-lo para todas as formas de manifestação da sociedade capitalista. Ele cria, assim, esse novo conceito, seu conceito de reificação, que procura dar conta das consequências, ou antes, das manifestações do fetichismo (até então um fenômeno fundamentalmente econômico) nos outros níveis da realidade social. Essa nova luz que Lukács utiliza para analisar essa realidade social se dá em função do ponto de vista que o filósofo adota, voltado para as formas objetividade e subjetividade dos sujeitos envolvidos.

b) Reificação e Alienação

Como no caso do conceito de fetichismo, Lukács refere-se à alienação de duas maneiras: utilizando a própria palavra “alienação” ou remetendo-se à ideia contida em tal conceito. A questão, contudo, é aqui ainda mais complicada do que no caso do fetichismo, uma vez que Lukács não teve acesso à principal obra em que Marx trabalha o conceito de alienação, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, publicados somente dez anos após a redação de *História e Consciência de Classe*. Apesar disso, não se pode ignorar a convergência dos temas tratados nessas duas obras, como afirma Georg Markus:

“Acabou por tornar-se uma observação banal a de ver a teoria marxiana da alienação como ‘redescoberta’ – depois de ter sido esquecida, pelo menos pelo pensamento socialista, por muitas

décadas – sob o nome de ‘reificação’ em *História e Consciência de Classe* de Georg Lukács. [...] Parece ser mais próximo da verdade dizer que ao reconstruir a teoria de Marx da alienação e da reificação com base em seus escritos de maturidade, Lukács, de uma estranha maneira, regressou em direção à posição do *jovem* Marx – uma posição a qual ele não conhecia em nenhum detalhe” (Markus, artigo citado, pp. 154-155).⁹⁰

Ou, nas palavras de Andrew Feenberg: “Há um sentido, então, no qual a obra marxista de juventude de Lukács antecipa a descoberta dos *Manuscritos*, e, também, vai além deles teoricamente em um importante domínio”.⁹¹ Para o mesmo autor, as obras de juventude de Marx e a de Lukács guardam características comuns também por fazerem parte de uma “[...] posição de transição nas biografias intelectuais de seus autores. Ambos foram treinados como filósofos e se envolveram com um ‘revolucionismo’ romântico que eles ao final rejeitaram em favor de um ‘socialismo científico’”.⁹² Vale lembrar também que os dois conceitos, *alienação* e *reificação*, assim como as obras que os consagraram (os *Manuscritos de 1844* e *História e Consciência de Classe*, respectivamente) sofreram críticas muito semelhantes, como a de serem teorias distanciadas do “verdadeiro” materialismo histórico e com forte caráter idealista, humanista ou romântico.

Se os *Manuscritos de 1844* e *História e Consciência de Classe*, se os conceitos de alienação e de reificação guardam características comuns que não podem ser ignoradas, duas perguntas nos surgem nesse momento – em primeiro lugar: quais são, exatamente, essas características que aproximam de maneira tão patente a teoria da alienação e a da reificação? E, em segundo lugar: será que essa convergência é devida meramente a uma coincidência na “biografia intelectual de seus autores”? É possível explicar de alguma forma, deixando de lado a coincidência, o regresso de Lukács ao jovem Marx por meio dos escritos de maturidade deste? Ou ele o faz, como diz Markus, “de uma estranha maneira”? Talvez não seja de todo estranho esse regresso.

⁹⁰ É fundamental ter em mente que uma simples *redução* da reificação seja à alienação (como o trecho citado pode sugerir), seja ao fetichismo, não dá conta do conceito: consideramos, aqui, que há que se pensar os dois elementos como momentos da ideia de reificação. No original: “It has become something of a hackneyed observation to see the Marxian theory of alienation as ‘rediscovered’ – after being forgotten, at least in socialist thinking, for many decades – under the name of ‘reification’ in Lukács *History and Class Consciousness*. [...] It seems to be nearer to the truth to state that by reconstructing Marx’s theory of alienation and reification on the basis of his late works, Lukács in a strange way has regressed toward the position of the *young* Marx – a position which he was not acquainted with in any detail”.

⁹¹ Feenberg, obra citada, p. 65. No original: “There is a sense then in which Lukács’ early Marxist work anticipates the discovery of the *Manuscripts*, and also goes beyond them theoretically in an important domain”.

⁹² Feenberg, obra citada, p. VIII. No original: “[...] transitional position in the intellectual biographies of their authors. Both were trained as philosophers and steeped in a romantic revolutionism they eventually rejected in favor of ‘scientific socialism’”.

Para responder à primeira pergunta, sobre o que constitui a convergência entre os dois conceitos, é preciso lembrar que, mesmo sendo poucas as passagens em que Lukács utiliza o termo “alienação”, a *ideia* presente neste contexto aparece diversas vezes. Vejamos um exemplo:

“Desse fato básico e estrutural [o fetichismo descrito por Marx] é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com a sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (HCC, p. 199).

Não podemos deixar de notar, nesse trecho, a convergência com o conceito marxiano de alienação, de acordo com o qual o produto do trabalho e o trabalho mesmo são alienados, estranhados do ser humano e lhe aparecem como exteriores, funcionando segundo suas próprias leis, que ele não domina e às quais ele tem que se submeter.⁹³

Num outro momento, Lukács volta a caracterizar a reificação de forma que se assemelha bastante ao conceito de Marx de alienação:

“Por um lado, seu trabalho fragmentado e mecânico [do sujeito do trabalho], ou seja, a objetivação de sua força de trabalho em relação ao conjunto de sua personalidade – que já era realizada pela venda dessa força de trabalho como mercadoria –, é transformado em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (HCC, p. 205).⁹⁴

Nessas duas passagens já podemos identificar uma forte semelhança com alguns aspectos da alienação: a alienação do ser humano em relação *ao seu próprio trabalho* ou sua própria atividade e a alienação do homem em relação *a si mesmo*, à sua própria personalidade. Mas o mais interessante é notar, na continuação dessa citação, mais um elemento ou determinação da alienação tal como descrita por Marx nos *Manuscritos*, que diz respeito à alienação do ser humano em relação *aos outros seres humanos*:

“Por outro [lado], a desintegração mecânica do processo de produção também rompe os elos que, na produção ‘orgânica’, religavam a uma comunidade cada sujeito do trabalho. Também a esse respeito, a mecanização da produção faz deles átomos isolados e abstratos, que a realização do seu trabalho não reúne mais de maneira imediata e orgânica e cuja coesão é, antes, numa medida continuamente crescente, mediada exclusivamente pelas leis abstratas do mecanismo ao qual estão integrados” (HCC, pp. 205-206).

E poderíamos citar ainda diversas passagens do texto de Lukács que nos remetem direta ou indiretamente à ideia contida no conceito de alienação, a alienação como negatividade da atividade humana que separa o homem do produto do seu trabalho, do seu

⁹³ Reforça essa ideia da conexão com o conceito de alienação a própria expressão que Lukács utiliza para falar que essas leis que regem a atividade produtiva do homem são a ele “estranhas”: *menschenfremde Eigengesetzlichkeit* (GKb, p. 261). Está aí presente o radical *fremd* (“estranho”, “alheio”), que constitui o núcleo da palavra alemã para alienação, *Entfremdung*.

⁹⁴ Também nesse caso, está presente o radical *fremd* (*ein fremdes System*; GKb, p. 265).

próprio trabalho, de si mesmo e dos outros homens, e que o submete, bem como sua atividade, a uma lógica que lhe é exterior e mesmo hostil – como fenômeno que é, assim, a própria negação do ser humano.

Todas essas passagens, fundamentais na caracterização do conceito de reificação, nos demonstram, destarte, que a teoria de Lukács realmente tem uma conexão com aquele conceito marxiano, e nos fornecem a resposta à primeira questão que nos colocamos – sobre que características aproximam esses dois conceitos. Passemos, pois, à segunda questão, que diz respeito a uma possível explicação para essa convergência, tendo em vista que Lukács não teve acesso aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* e outras obras “de juventude” de Marx em sua integralidade antes de escrever *História e Consciência de Classe*.

Apontamos anteriormente que tal convergência não pode ser creditada meramente a uma coincidência na biografia intelectual de seus autores, e que não é necessariamente “estranho” esse retorno de Lukács a temas abordados por Marx nos seus chamados escritos de juventude. E isso por dois motivos principais: 1) se Lukács não teve acesso aos *Manuscritos de 1844*, ele pôde ler outras obras de juventude – ou algumas de suas partes – que tratam da alienação, mesmo que com menos ênfase em comparação com os *Manuscritos*; e 2) seguindo nossa argumentação exposta no item 2.2.1, de acordo com a qual Marx não abandona totalmente a ideia de alienação em seus escritos “de maturidade”, Lukács pôde encontrá-la, mesmo que de maneira fragmentária, ao ler *O Capital*, por exemplo.

1) Evidentemente, não é possível no âmbito dessa pesquisa realizar uma investigação mais detalhada de quais foram exatamente os textos ou fragmentos a que Lukács de fato teve acesso antes da redação de seu ensaio sobre a reificação. No entanto, citamos aqui um trecho de um artigo de Marcos Nobre em que é relativizado o desconhecimento de Lukács acerca das obras de juventude de Marx:

“[...] o capítulo IV do segundo volume d’*A ideologia alemã* foi publicado em 1847 em *Das Westphälische Dampfboot*, revista mensal publicada na Renânia; Bernstein publicou parte de ‘São Max’ em 1903-1904 e outro trecho em 1913; coube a Gustav Meyer a publicação de ‘O Concílio de Leipzig’ e do capítulo II (São Bruno), já em 1921. Lukács leu pelo menos o texto editado por Bernstein, já que o cita. Além disso, é também certo que leu os textos publicados nos *Anais Franco-Alemães* (ou seja, ‘A questão judaica’, ‘Para a crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução’ e as três cartas de Marx a Ruge), como também *A Sagrada Família* e a *Miséria da Filosofia*, além das *Teses sobre Feuerbach* (publicadas por Engels em ‘apêndice’ a *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*)” (Nobre, “Limites da reificação”, pp. 21-22, nota 2).

Além disso, se prestarmos atenção aos momentos em que aparece a própria palavra “alienação” no ensaio de Lukács, iremos notar que duas das três passagens em que isso ocorre são citações de Marx. Uma delas foi retirada de *A Ideologia Alemã*: “‘A propriedade privada’, diz Marx, ‘aliena [enfremdet] não somente a individualidade dos homens, mas também a das coisas’”.⁹⁵ Outra aparece em *A Sagrada Família*:

“A classe possuidora e a classe do proletariado apresentam a mesma auto-alienação humana [menschliche Selbstentfremdung]. Mas a primeira sente-se à vontade e confirmada nessa auto-alienação, reconhece a alienação [Entfremdung] como seu próprio poder e possui nela a aparência de uma existência humana. A segunda se sente aniquilada na alienação, percebe nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (Marx [A Sagrada Família] apud Lukács, HCC, pp. 309; GKB, p. 332).

Somente uma das passagens em que aparece o termo “alienação” é de autoria do próprio Lukács:

“Se nas ‘leis’ ainda é possível descobrir um vestígio da atividade humana, ainda que frequentemente isso se manifeste numa subjetividade falsa e reificada, a essência do desenvolvimento capitalista, que se tornou estranha [entfremdete] e inflexível para o homem e se transformou numa coisa impenetrável, cristaliza-se no ‘fato’ sob uma forma que faz dessa rigidez e dessa alienação [Entfremdung] um fundamento da realidade e da concepção de mundo que é totalmente evidente e está acima de qualquer dúvida” (HCC, pp. 368; GKB, p. 370).

Isso nos demonstra que Lukács inegavelmente leu – e foi influenciado por – obras de Marx que tratam da temática da alienação (obras nas quais, aliás, Marx ainda trata dessa temática *explicitamente*).

2) O outro ponto que nos permite uma explicação da volta da temática da alienação (mesmo que não nomeadamente) no texto de Lukács é, como vimos, a permanência dessa problemática nas obras de maturidade de Marx, ainda que de maneira não sistemática. Contrariamente à posição teórica que considera o conceito de alienação típico de uma fase pré-marxista de Marx, abandonado na sua produção posterior, defendemos que existem relações entre este conceito e aquele de fetichismo – sendo este uma espécie de desenvolvimento do conceito de alienação, articulado nesse momento aos fundamentos históricos específicos decorrentes da análise econômica do funcionamento do capitalismo (e especialmente da elaboração da teoria do valor).

Destarte, Lukács não “reinventou” uma ideia de alienação que estava totalmente inacessível, confinada aos *Manuscritos* que só seriam publicados em 1932. Ele pôde apreender seus elementos que estavam dispersos nas obras de Marx a que ele teve acesso (sejam “de juventude” ou “de maturidade”). Nas palavras de Leandro Konder, Lukács “[...]”

⁹⁵ Marx (*A Ideologia Alemã*) apud Lukács, HCC, pp. 209-210 (GKB, p. 267).

reconstituiu a teoria marxista da *alienação* através dos elementos em que ela se manifestava em *O Capital*, na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, na *Miséria da Filosofia*, em *A Sagrada Família* e nos trechos então conhecidos de *A Ideologia Alemã*.⁹⁶

Vale lembrar que, neste momento, deve ter se tornado patente que não se pode pensar em uma influência da categoria marxiana da alienação sobre a teoria lukácsiana da reificação que não passe necessariamente pelo conceito de fetichismo: é impossível falar somente da relação entre alienação e reificação, sem falar do fetichismo, pois Lukács apreendeu a alienação por meio dos escritos sobre o fetichismo, ou leu as obras que tratavam da alienação sob a ótica de quem se debruçou também sobre a teoria do fetichismo. Nas palavras de John Grumley: “A crítica do fetichismo de Marx é a principal fonte do conceito de reificação de Lukács. [...] Trabalhando a partir dessa ideia, Lukács reconstruiu os elementos essenciais da teoria da alienação de Marx”.⁹⁷

Podemos então, nesse momento, compreender melhor o trecho (já citado) em que Lukács diz:

“Desse fato básico e estrutural [o fetichismo descrito por Marx] é preciso reter sobretudo que, por meio dele, o homem é confrontado com a sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas” (*HCC*, p. 199).

Esta passagem nos demonstra novamente que as ideias contidas nos conceitos marxianos de fetichismo e alienação são articuladas na obra de Lukács de maneira tal que não podem ser compreendidos isoladamente, como se fossem dois conceitos característicos de momentos totalmente estanques e irreconciliáveis da obra de Marx.

* * *

O diagnóstico, já presente em Marx, de que o ser humano está apartado da condição de sujeito, transformado em mero objeto passivo, obediente a leis externas a ele e que o governam feito uma segunda natureza, é um diagnóstico que Lukács faz do momento em

⁹⁶ Konder, obra citada, p. 16. Além de tudo isso, cabe ressaltar que Lukács também teve a influência de outros autores que de certa forma tratavam de temas próximos ao da alienação. Tal é o caso, por exemplo, de Georg Simmel e seu livro *A filosofia do dinheiro*. Sobre isso, diz Andrew Arato: “Do fetichismo da mercadoria, Lukács deduziu um conceito que, como estudante de Simmel, ele vinha utilizando pelo menos desde 1910: o conceito de alienação do trabalho” (Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 33). No original: “From commodity fetishism, Lukács deduced a concept that, as a student of Simmel, he had been utilizing at least since 1910: the concept of the alienation of labor”.

⁹⁷ Grumley, obra citada, p. 135. No original: “Marx’s critique of fetishism was the chief source of Lukács concept of reification. [...] Working from this insight, Lukács reconstructed the essentials of Marx’s theory of alienation”.

que vivia (que ele chamou de sociedade capitalista moderna) com um objetivo bastante claro: buscar a possível saída para esse estado de coisas. A perspectiva da emancipação torna-se possível a partir do ponto de vista da totalidade, quando se procura não somente compreender como a sociedade funciona, mas também identificar as possibilidades de superação que podem ser encontradas nessa sociedade, os momentos de contradição que constituem a realidade e que podem levar à sua transformação.

Para buscar essa saída, Lukács precisa buscar também, mais especificamente, o *sujeito* que será capaz de assumir efetivamente essa “missão histórica”.⁹⁸ As condições de possibilidade de surgimento desse sujeito – o “sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, ‘nós’ da gênese: o proletariado”⁹⁹ – são apresentadas por Lukács na terceira seção do ensaio, após ele ter apresentado seu diagnóstico da reificação e as tentativas frustradas do pensamento burguês de superar a reificação.

Essa busca pelas condições subjetivas para a superação do mundo dominado pelo modo de produção capitalista – o mundo da reificação – é o fio condutor do ensaio de Lukács, e é essa busca que motiva a articulação do *fetichismo*, como ponto de partida da análise, com a *alienação*, que permite uma maior atenção ao aspecto subjetivo.

Mesmo que tenha sido desenvolvida de maneira mais detalhada e aprofundada apenas na terceira seção, essa preocupação é o pano de fundo de todo o ensaio: as duas seções anteriores são fundamentais para que a última pudesse ter sido escrita. Por isso, é muito importante tê-la em mente quando se analisa as seções anteriores – torna-se decisivamente problemática uma leitura que se fixe somente na primeira seção, por exemplo, atendo-se somente ao diagnóstico que Lukács faz da reificação, sem levar em conta a perspectiva da superação que ele prenuncia ao enunciar os limites da reificação já na primeira seção e à qual ele dá corpo na terceira seção.¹⁰⁰

Não se trata, aqui, de dizer que Marx não tem em seus escritos a perspectiva da superação ou da emancipação, que ele realiza meramente uma descrição do funcionamento do capitalismo. É claro que uma aguçada crítica está presente na obra de Marx, crítica que

⁹⁸ Ver sobre isso a crítica de Habermas presente em *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 1, Cap. 4: “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación”).

⁹⁹ *HCC*, p. 308.

¹⁰⁰ A perspectiva da superação da reificação é analisada como um ponto fundamental da teoria lukácsiana, por exemplo, por Andrew Arato (em “Georg Lukács: The Search for a Revolutionary Subject”), e por Marcos Nobre (em *Os limites da reificação*).

se coloca sempre no ponto de vista da superação (e não em um ponto de vista de resignação, por exemplo); nosso ponto aqui é chamar atenção para o fato de que, por estar à procura do sujeito concreto que possa levar a essa superação, essa emancipação, Lukács vê a necessidade de analisar detidamente os problemas que envolvem a *consciência* dos seres humanos sob o capitalismo – não é à toa que o título do ensaio é “A reificação e a *consciência* do proletariado”. Mas a análise da consciência e da sua reificação ainda não está completa. Somente com a ideia de *racionalização* Lukács pode expandir o campo do subjetivo para as mais diversas áreas da vida social.

Assim, buscamos mostrar neste capítulo também que, se Lukács parte das análises de Marx e pretende continuá-las, não obstante, essa “filiação” à tradição marxista não significa que o autor recuse totalmente e procure eliminar quaisquer outras influências teóricas sobre o seu pensamento (o que, aliás, dificilmente seria possível). Pelo contrário, o que temos que é que as contribuições teóricas não dialéticas são importantes para compreender a realidade, e em mais de um sentido. O que permite essa apropriação, como vimos, é a perspectiva da totalidade. Dessa maneira, estamos agora em melhores condições para analisar, no capítulo que segue, o caso específico da apropriação feita por Lukács da temática weberiana da racionalização do mundo.

Capítulo 3

A apropriação lukácsiana de teorias não marxistas O caso de Max Weber e a crítica da racionalização do mundo

A confusão, porém, nem sempre é o caos. Ela contém tendências que, embora muitas vezes possam reforçar as contradições internas, movem-na, em última análise, para a sua resolução.

Georg Lukács
(Prefácio de 1967 a *História e Consciência de Classe*)

Nem as religiões nem os homens são livros sofisticadamente elaborados. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição.

Max Weber
(Introdução à “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*”)

Este terceiro capítulo é dedicado à análise de um dos casos em que Lukács se apropria aspectos teóricos de autores que se encontram fora do âmbito do que o próprio filósofo define como marxismo: o caso de Max Weber e a crítica da racionalização do mundo presente em diversos de seus escritos. Escolhemos a relação de *História e Consciência de Classe* com a obra de Weber tendo em vista a grande importância do sociólogo alemão para a formação intelectual de Lukács e para a sua análise crítica da reificação feita no livro em questão. O que torna esse caso ainda mais interessante é o fato de Weber ser considerado, geralmente, como um contraponto importante a Marx, apresentando posições teóricas opostas às formulações marxianas em diversos e significativos aspectos.

Para realizar a análise desse caso, iniciamos este capítulo pela discussão da racionalização na obra de Max Weber (3.1). Passamos, em seguida, à investigação propriamente dita da presença desse tema weberiano em *História e Consciência de Classe* (3.2). Por fim, debatemos o caráter da apropriação feita por Lukács (3.3).

3.1 A racionalização em Weber

Quando se fala em “racionalização” na obra de Max Weber, surge de imediato uma miríade de problemas, imprecisões e discussões conceituais. Assim, talvez a primeira observação a se destacar acerca da visão de Weber sobre a racionalização é a de que – apesar de essa preocupação perpassar toda a sua vasta obra – o autor não a desenvolveu de maneira sistemática em nenhum de seus escritos. Além do mais, o próprio Weber ressalta que o conceito de racionalismo ou racionalização não tem um sentido único: “Ora, sob essa denominação [*racionalismo*], pode-se entender coisas muito diferentes [...]. Racionalizações têm existido nos mais diversos setores da vida, dos tipos mais diferentes, em todas as esferas culturais”.¹

Isso não impediu diversos comentadores de tentarem estabelecer uma certa unidade ou simplesmente uma sistematização básica desse conceito na obra de Weber, sem chegar no entanto, como se poderia prever, a um consenso geral. Desse modo, além de uma multiplicidade de sentidos, temos uma diversidade de interpretações acerca do tema da racionalização. Wolfgang Schluchter, por exemplo, divide os tipos de racionalismo em científico-tecnológico, ético-metafísico e prático.² Stephen Kalberg e Francisco Gil-Villegas apresentam tipologias semelhantes entre si: para eles há a racionalidade substantiva, a formal, a teórica ou conceitual e a prática ou instrumental (respectivamente).³ Já Ann Swidler separa três conceitos distintos: racionalismo, racionalização e racionalidade;⁴ e Habermas, por sua vez, distingue uma racionalidade cognitivo-instrumental, uma prático-moral e uma prático-estética.⁵

Outros comentadores criaram ainda outras interpretações e sistematizações do tema da racionalização em Weber. Não entraremos aqui, contudo, no mérito dessas distintas abordagens, o que nos levaria demasiado longe de nosso escopo nesta pesquisa. Procuramos, ao contrário, nos deter no que nos parece o aspecto da teoria weberiana que é

¹ Weber, “Nota prévia”, p. 11 (tradução alterada com base no original, *GARS* [“Vorbemerkung”], p. 19). Sobre as abreviações das obras de Weber utilizadas, ver adiante pp. 141-142.

² Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, pp. 14-15.

³ Kalberg, “Max Weber’s types of rationalization”, p. 1148; Gil-Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, pp. 40-43.

⁴ Swidler, “The concept of rationality in the work of Max Weber”, p. 35.

⁵ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” in: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I (doravante: *TAC*, seguido do volume), p. 311.

crucial para a formulação por Lukács do conceito de reificação:⁶ o processo de racionalização que redundava no predomínio cada vez maior da racionalidade baseada no *princípio do cálculo* nas diferentes esferas culturais de valor. Analisamos esse processo e suas consequências a partir da leitura de Habermas das teses da perda de sentido (3.1.1) e da perda de liberdade (3.1.2). O desenvolvimento que se segue é baseado principalmente nas seguintes obras de Weber:

- 1) a conferência “Ciência como Vocação”;⁷
- 2) “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”, como é conhecida em português a introdução (“Einleitung”) à *Ética Econômica das Religiões Universais*;⁸
- 3) a introdução (“Vorbemerkung”) aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*;⁹
- 4) a chamada “Consideração intermediária”: “Rejeições Religiosas do Mundo e suas direções” (“Zwischenbetrachtung”), também presente nos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*.¹⁰

Essas obras são geralmente destacadas como fundamentais para compreender o pensamento weberiano (especialmente no que tange às questões relacionadas ao processo de racionalização). Pierucci afirma que essas obras constituem o “quarteto de ouro da

⁶ Não discutimos aqui, portanto, as diferentes interpretações dos tipos de racionalidade para Weber. Levamos em conta, não obstante, a distinção que o sociólogo faz entre a ação racional com respeito a fins e com respeito a valores (ou racionalidade com respeito a fins e com respeito a valores). Ver item 3.1.2 adiante, p. 147.

⁷ Doravante abreviada como “Ciência”, essa conferência foi apresentada em 1917.

⁸ Doravante abreviada como “Introdução”. O texto foi escrito em 1913 e publicado pela primeira vez em 1915; ele é conhecido internacionalmente como “Introduction”. Utilizamos a tradução presente na edição brasileira da coletânea organizada por H. H. Gerth e C. W. Mills, *From Max Weber* (em português, *Ensaio de sociologia*, pp. 309-346), cotejando-a com o texto em alemão (presente em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, pp. 291-320).

⁹ Doravante abreviada como “Nota prévia”. Conhecida como “Author’s Introduction”, essa introdução foi publicada em 1920. Esse texto aparece em várias edições de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas é importante destacar que não é uma introdução a esse ensaio, mas ao conjunto dos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*. Utilizamos as traduções brasileira e portuguesa presentes nas respectivas edições de *Ética Protestante*, cotejando-a com o texto em alemão: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (doravante abreviado como *GARS*), pp. 11-22.

¹⁰ Doravante abreviada como “Consideração Intermediária”. Produzido provavelmente em 1913 e publicado em 1915 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, esse importante texto foi escrito por Weber para fazer a ponte teórica entre os trabalhos sobre religião na China e na Índia. Utilizamos também a tradução da coletânea de Gerth e Mills (pp. 371-410; o texto não é a versão revisada de 1920, mas não há diferenças muito significativas entre as duas versões, como afirma Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 63), cotejando com o alemão (*GARS*, pp. 533-561).

sociologia teórico-reflexiva de Max Weber”.¹¹ Além desses textos mais gerais e sintéticos, utilizamos, também:

5) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*;¹² e

6) “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída”.¹³

Entre os comentadores, nos baseamos fundamentalmente na interpretação presente nas obras de Schluchter, Habermas, Kalberg e Pierucci.¹⁴

3.1.1 Perda de sentido

Para Weber, o campo privilegiado de análise para compreender os primórdios do processo de racionalização foi o da racionalização religiosa, ou seja, da racionalização das imagens míticas ou mágicas do mundo (se é que se pode falar em “imagem de mundo” nesse caso) mediante o surgimento das primeiras profecias e em seguida das diferentes religiões de salvação, isto é, “todas as religiões que prometem aos seus fieis a libertação do sofrimento”,¹⁵ como é o caso das religiões mundiais que Weber procurou analisar em detalhe. Esse processo de racionalização e desencantamento é iniciado por profetas e “salvadores” ou “redentores” que indicavam certas normas de ação para a salvação com relação ao sofrimento (o que deu origem a ideias como as de pecado, adoração, salvação).¹⁶ As religiões que sucedem esses profetas primitivos buscam explicar a distribuição desigual de sofrimento e felicidade no mundo por meio da sistematização de uma determinada visão ou imagem de mundo (*Weltbild*) que procura conferir um *sentido* ao mundo (e ao sofrimento nele presente).

Desse modo, a partir do desenvolvimento das diferentes religiões de salvação, passa a vigorar progressivamente um *dualismo* segundo o qual todo o sentido deste mundo e seus fenômenos só pode ser encontrado na esfera *supramundana*, o que requer a sistematização de uma narrativa e de uma imagem de mundo coerentes. Geralmente, esse dualismo é acompanhado de uma *valorização* do outro mundo e a *rejeição* deste mundo, situação que

¹¹ Pierucci, *O desencantamento do mundo*, p. 90.

¹² Este livro, que é o maior clássico de Weber, foi publicado inicialmente em duas partes no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, em 1904 e 1905. Utilizamos a edição de Antonio Flávio Pierucci, traduzida por José Marcos Mariani de Macedo (*A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*).

¹³ Doravante abreviado como “Parlamentarismo e Governo”, este texto foi escrito em 1918.

¹⁴ Obras citadas anteriormente (ver notas 2, 3, 5 e 11).

¹⁵ Weber, “Consideração intermediária”, p. 376.

¹⁶ Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 23.

se expressa (de formas diferentes) nas normas de conduta e padrões de comportamento que tais religiões estabelecem para os seus devotos.

Weber constata que a forma pela qual cada uma das diferentes religiões de salvação estabeleceu um princípio sistemático variou bastante entre as culturas. Essa variação é significativa na medida em que surgem assim não somente distintas *visões de mundo*, mas também distintas maneiras de *condução da vida* (*Lebensführung*) orientada pela busca de um bem sagrado. Assim, para Weber, os elementos religiosos são muito importantes para a conformação das condutas de vida: as visões de mundo contidas nas diferentes doutrinas religiosas não só têm uma autonomia relativa aos modos de vida concretos, como chegam a ter uma influência duradoura sobre eles. Weber afirma, por exemplo, que “O pragmatismo religioso racional da salvação, fluindo da natureza das imagens de Deus e do mundo, teve, sob certas condições, resultados de longo alcance para o modo de vida prático”.¹⁷

O caráter distintivo do Ocidente no que tange a ao seu modo de conduta de vida está ligado, portanto, para Weber, à tradição judaico-cristã. O devoto das religiões dessa tradição se vê como um *instrumento* da ação divina no mundo, o que leva a uma atuação direta no mundo com vistas a controlá-lo e dominá-lo “em nome do Senhor”, por meio de um ascetismo ativo (ao contrário, por exemplo, do caráter contemplativo do ascetismo hindu). Por paradoxal que possa parecer, essa atitude é conciliada com a rejeição do mundo como criatura pecaminosa que também caracteriza o cristianismo: “[...] precisamente devido a essa rejeição, o ascetismo não fugiu do mundo, como ocorreu com a contemplação. Ao invés disso, ele desejou racionalizar o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus”.¹⁸ O cristão volta-se assim para mundo, sem, contudo, afirmá-lo.

Essa tendência da tradição judaico-cristã de um controle metódico da vida direcionada ao sucesso mundano como realização da vontade de deus radicaliza-se com o advento das seitas ascéticas protestantes, e acaba levando a uma situação paradoxal: apesar de rejeitar radicalmente o mundo, o ascetismo protestante valoriza o domínio do mundo por meio da

¹⁷ Weber, “Introdução”, p. 330. A visão de Weber sobre o papel das ideias na conformação das ações humanas é bastante interessante: elas não são o motor, mas podem participar decisivamente na definição dos seus caminhos. Isso está presente na bela metáfora da passagem seguinte da “Introdução”: “Não as ideias, mas os interesses materiais e ideais, governam diretamente a conduta do homem. Mas as *imagens de mundo*, que foram criadas por *ideias*, muitas vezes determinaram, qual manobristas de linhas de trem, os trilhos nos quais a ação foi levada adiante pela dinâmica dos interesses” (p. 323, tradução alterada com base no original, *GARS* [“Einleitung”], p. 302, e em Pierucci, obra citada, p. 91).

¹⁸ Weber, “Introdução”, p. 335.

ação intramundana e exige, destarte, que o crente aja de maneira metódica e eficaz. Para fazê-lo, no entanto, é inevitável que ele observe as legalidades próprias (*Eigengesetzlichkeiten*) das esferas mundanas de ação: para ter um impacto no mundo, o devoto precisa seguir as leis mundanas, atuar segundo as regras do jogo da realidade.

O postulado religioso ascético, portanto, acaba por tornar o mundo, assim, cada vez mais independente, o que contribui para o esmorecimento do próprio postulado religioso, pois o mundo continua sem um sentido religioso em si mesmo, mas se torna ao mesmo tempo “imune” à interpretação religiosa.¹⁹ O dualismo é assim reforçado: “Primeiramente o postulado religioso desvaloriza o ‘mundo’; agora ocorre o inverso. À medida que os dois âmbitos racionalizam-se consistentemente segundo as suas próprias leis, a sua alienação mútua torna-se óbvia”.²⁰ Para Weber, o tipo de conduta racional exigido pelas seitas puritanas de seus devotos tem um alcance muito grande, na medida em que não perde sua vigência mesmo depois que o caráter propriamente religioso dessa ética perde sua força – na verdade, esse tipo de conduta foi assim até intensificado:

“[...] aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de *educação* para a ascese, só desenvolveram com regularidade toda a sua eficácia *econômica* quando o ápice do entusiasmo *puramente* religioso já havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundandade utilitária [...]” (Weber, *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 160).

É nesse sentido que se dá o favorecimento da *ética protestante* ao espírito do capitalismo: no sentido do estabelecimento das bases para um estilo de vida racionalmente metódico. Nas palavras de Weber:

“Até onde alcançou a potência da concepção puritana de vida, em todos esses casos ela beneficiou – e isso, naturalmente, é muito mais importante que o mero favorecimento da acumulação de capital – a tendência à conduta de vida burguesa economicamente *racional*; ela foi seu mais essencial, ou melhor, acima de tudo seu único portador consequente” (Weber, *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 158).

O que acontece então, diz Schluchter, é que, com o desenvolvimento desse paradoxo, a visão de mundo ético-religiosa vai perdendo cada vez mais a sua plausibilidade, e é obrigada a competir com interpretações não religiosas do mundo – afinal, mesmo um mundo desencantado ainda demanda tentativas de compreensão e de atribuição de sentido. Weber analisa a tensão que assim se estabelece entre a religião e as demais esferas da vida.

¹⁹ Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 42.

²⁰ Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 43. No original: “At first the religious postulate devalues the ‘world’; now a reversal occurs. As both realms consistently rationalize themselves according to their own laws, their mutual alienation becomes obvious”.

Todo esse debate sobre o conflito se dá no contexto da *dissolução da unidade de sentido do mundo* em uma pluralidade virtualmente infinita de distintas ordens de vida ou esferas culturais de valor, as quais obedecem cada vez mais autonomamente às suas próprias leis internas (*Eigengesetzlichkeiten*). Nas palavras de Wolfgang Schluchter: “Agora cognição e interpretação podem se separar em nome da autonomia das esferas de valor, e assim as relações entre o racionalismo científico e o racionalismo ético-religioso podem se tornar tensas”.²¹ Ou ainda: “Então, nessa relação entre religião e ciência encontramos o conflito entre as esferas de valor autônomas como geralmente se observa no contexto do desencantamento do mundo”.²²

O “mundo desencantando” é caracterizado não somente como um mundo de diversas esferas de valor que têm uma relativa (porém crescente) autonomia para operar segundo as suas próprias leis, satisfazendo assim a necessidade do homem de calculabilidade ou previsibilidade – além disso, esse mundo é concebido como aquele da tensão ou do *conflito* entre essas diferentes esferas. Essa tensão, diz Weber, é observável especialmente na relação da esfera religiosa com as esferas de ação intramundana racional:

“Como as ações racionais políticas e econômicas seguem leis próprias, também qualquer outra ação racional dentro do mundo continua inevitavelmente ligada às condições mundanas, distantes da fraternidade e que devem servir como meios ou fins para a ação racional. Daí toda ação racional colocar-se, de alguma forma, em tensão com a ética [religiosa] da fraternidade, e encerrar em si mesma uma tensão profunda [...]” (Weber, “Consideração intermediária”, p. 388).

Em sua sistematização da “teoria weberiana da racionalização”, Habermas afirma que, para Weber, o surgimento de esferas de culturais de valor diferenciadas é um momento decisivo do processo de racionalização observado no Ocidente: “[...] Weber considera a diferenciação das esferas culturais de valor como chave para a explicação do racionalismo ocidental e [...] entende por sua vez essa diferenciação como resultado de uma história interna, como resultado da racionalização das imagens do mundo”.²³ Antônio Flávio Pierucci afirma, na mesma direção, que Weber “disseca” na “Consideração intermediária” a

²¹ Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 45. No original: “Now cognition and interpretation can separate in the name of the autonomy of the value spheres, and thus the relations between scientific rationalism and ethico-religious rationalism can become tense”.

²² Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 49. No original: “Thus, in this relationship between religion and science we encounter the conflict among autonomous value spheres as it is generally found in the context of the disenchantment of the world”.

²³ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (*TAC*, I), p. 249. Na tradução utilizada: “Weber considera la diferenciación de las esferas culturales de valor como clave para la explicación del racionalismo ocidental y [...] entiende a su vez esa diferenciación como resultado de una historia interna, como resultado de la racionalización de las imágenes del mundo”.

racionalização cultural no Ocidente “[...] em termos de diferenciação, autonomização e institucionalização das diferentes ordens de vida [*Lebensordnungen*] [...]”.²⁴ Essas ordens de vida ou esferas culturais de valor – como as da ciência, da política, da economia, do erotismo e da arte – seguem cada uma suas próprias leis, sem se referirem ou se ligarem umas às outras num contexto mais amplo, de caráter originário, unitário ou universal. Surge assim, nas palavras de Weber, um “novo politeísmo”, um politeísmo de valores:

“Tal atitude [a de tentar provar convicções práticas por meio da ciência] é, em princípio absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. [...] Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós” (Weber, “Ciência”, pp. 41-42).

Assim, diz Habermas, “Sob a rubrica de ‘novo politeísmo’ Weber expressa a tese da perda de sentido. [...] A razão se dissocia em uma pluralidade de esferas de valor destruindo sua própria universalidade”.²⁵

Em resumo, portanto, isso significa que um tal desenvolvimento da racionalização, o qual é realizado nas ciências modernas de maneira cada vez mais radical, ao mesmo tempo em que aprofunda o despojamento da magia do mundo iniciado pelas religiões de salvação, está relacionado também a um processo de perda de sentido (*Sinnverlust*) do mundo. Nas palavras de Weber: “Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença na existência de seja lá o que for que se pareça a uma ‘significação’ do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pelas ciências”.²⁶ Ou seja: aquele sentido que as religiões conferiram ao mundo num primeiro momento fica agora perdido na diferenciação cada vez maior entre as esferas culturais de valor, a qual redundando na ausência de um contexto maior que seja capaz de dotar de um sentido unitário o conjunto dessas diferentes esferas.

Weber pode admitir que a religião tem a capacidade de diagnosticar os problemas de sentido que atingem o mundo moderno, mas afirma que ela não pode mais os resolver. Mas o que é importante é que tampouco o pode a ciência (ou qualquer outra esfera de valor):

²⁴ Pierucci, obra citada, p. 137.

²⁵ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (*TAC*, I), p. 321. Na tradução utilizada: “Bajo la rúbrica de ‘nuevo politeísmo’ Weber expresa la tesis de la pérdida de sentido. [...] La razón se disocia en una pluralidad de esferas de valor destruyendo su propia universalidad”.

²⁶ Weber, “Ciência”, p. 35.

“Na *Zwischenbetrachtung* e em ‘Ciência como vocação’, Weber desenvolve as duas teses interconexas de que em vista da legalidade própria das ordens modernas da vida, não é praticável uma unificação ética do mundo em nome de uma fé subjetiva nem tampouco uma unificação teórica do mundo em nome da ciência. Weber vê o signo de nossa época em torno de um novo politeísmo no qual a luta dos deuses toma a forma despersonalizada e objetivizada de um antagonismo de valor e ordens da vida irreconciliáveis” (Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” [TAC, I], p. 320).²⁷

No mundo desencantado, portanto, nem a religião, nem a ciência são capazes de conferir um sentido último e unificador à realidade. Cabe ainda aqui apontar que, além do conflito “irreconciliável” entre as diferentes esferas de valor, há conflitos entre diferentes pontos de vista no interior dessas esferas. Com a perda de sentido que se expressa na existência de inúmeras esferas de valor distintas e irreduzíveis a um denominador comum, o desencantamento do mundo atinge o seu extremo.

3.1.2 Perda de liberdade

Tratamos, até o momento, do processo racionalização como desencantamento do mundo, que corresponde à *racionalização cultural* no esquema interpretativo de Habermas (que se baseia, por sua vez no de Talcott Parsons). Essa racionalização cultural está ligada ao surgimento das estruturas modernas de consciência, e a materialização dessas estruturas, mediante de sua institucionalização, constitui – segundo esse esquema – a *racionalização social*, cujos campos privilegiados para a análise na obra de Weber são a economia de mercado e o Estado moderno burocratizado. Nas palavras de Habermas: “Os dois complexos institucionais em que Weber vê antes de tudo materializadas as estruturas de consciência modernas e em que vê desenvolver-se quase em estado puro os processos de racionalização social são a economia capitalista e o Estado moderno”.²⁸

Antes de continuar, uma observação importante. Para compreender o processo de racionalização do mundo não só como desencantamento – desmagificação e perda de sentido –, mas também como perda de liberdade, faz-se necessário que recorramos à

²⁷ Na tradução utilizada: “En la *Zwischenbetrachtung* y en la ‘Ciencia como profesión’ Weber desarrolla las dos tesis interconexas de que en vista de la legalidad propia de los órdenes modernos de la vida, ni es practicable una unificación ética del mundo en nombre de una fe subjetiva ni tampoco una unificación teórica del mundo en nombre de la ciencia. Weber ve el signo de nuestra época en torno de un nuevo politeísmo en el que la lucha de los dioses toma la forma despersonalizada e objetivizada de un antagonismo entre órdenes de valor y órdenes de la vida irreconciliables”.

²⁸ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (TAC, I), p. 286. Na tradução utilizada: “Los dos complejos institucionales en que Weber ve ante todo materializadas las estructuras de conciencia modernas y en que ve desarrollarse casi en estado puro los procesos de racionalización social son la economía capitalista y el Estado moderno”.

distinção feita pelo próprio Weber entre os dois tipos (ideais) de *ação racional*: a ação racional *com respeito a fins* e a ação racional *com respeito a valores*. A definição que Weber dá desses tipos de ação é a seguinte:

“1) *Ação racional com relação a fins* – determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para o alcance de *fins* próprios racionalmente avaliados e perseguidos; 2) *Ação racional com relação a valores* – aquela ação que é determinada pela crença consciente no valor – interpretável como ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma – próprio e absoluto de uma determinada conduta, considerada de *per si* e independente de êxito” (Weber, “Ação social e relação social”, p. 141; *Economia e Sociedade*, vol. I, § 2, p. 15).

A ação racional com relação a fins, portanto, está diretamente interessada do resultado que irá propiciar e diz respeito, por isso, à forma e aos meios de atingir esse resultado (e por isso a racionalidade desse tipo de ação também pode ser chamada de *racionalidade formal*); enquanto a ação racional com respeito a valores se preocupa eminentemente com o valor intrínseco da ação (referido a uma constelação de valores pré-estabelecida), com o seu conteúdo mesmo (e por isso pode-se dizer que há aqui uma *racionalidade substantiva*). O fato de Weber estabelecer essa distinção não significa que os dois tipos de ação racional são mutuamente excludentes; muito pelo contrário: eles são na maioria das vezes encontrados na realidade combinados um com o outro,²⁹ e assim também, imiscuídos, participam do desenvolvimento da racionalidade – o processo de racionalização decorrente do estabelecimento de um padrão de conduta metódico por meio de uma ética religiosa de salvação envolve a generalização tanto da ação racional com respeito a valores quanto a fins. Weber afirma, por exemplo, na introdução à *Ética econômica das religiões mundiais*, que:

“Em geral, todos os tipos de ética prática que são sistemática e claramente orientados para metas fixas de salvação são ‘racionais’, em parte no mesmo sentido em que o método formal é racional [racionalidade com respeito a fins] e em parte no sentido que distinguem entre normas ‘válidas’ e o que é empiricamente dado [racionalidade com respeito a valores]” (Weber, “Introdução”, p. 338).

Weber também afirma³⁰ que as duas racionalidades podem estabelecer relações muito variadas entre si. De acordo com Kalberg, entretanto, Weber considera que a racionalidade com relação a valores tem uma proeminência no sentido de ser capaz, por si mesma, de engendrar padrões de conduta – o que a racionalidade puramente formal não seria capaz. Diz Kalberg:

²⁹ Esses tipos também se combinam com os tipos de ação não racional (afetiva e tradicional).

³⁰ *Economia e Sociedade*, p. 16.

“Em suma, a racionalidade substantiva é o único tipo de racionalidade que possui o potencial analítico de introduzir modos de vida metódicos e racionais. [...] Ela o faz mediante a organização consciente e metódica da ação em padrões que são consistentes com constelações explícitas de valor. [...] De acordo com Weber, a *ação motivada por valores* e resistente e contraposta à moldagem ao meio circundante pelos interesses foi da maior consequência histórica” (Kalberg, artigo citado, pp. 1169-1170).³¹

Para ilustrar o que Kalberg quer dizer, podemos evocar o argumento weberiano acerca da importância da ética protestante para a fixação de uma conduta racional que favoreceu o desenvolvimento de um comportamento adequado ao capitalismo moderno. Para Weber, esse comportamento é marcado pela racionalidade com respeito a fins, fundamental para que uma economia capitalista racional orientada pelo mercado funcione plenamente; mas ele só pôde se estabelecer inicialmente por estar referido a um *valor* (a vontade divina suprema que manda que os “eleitos” sigam metodicamente a sua vocação profissional, por meio de uma conduta estritamente racional – com respeito a fins). Com base em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Kalberg aponta que, para Weber, os movimentos religiosos, filosóficos etc. que estabelecem valores não podem surgir de uma racionalidade com relação a fins, e “Menos ainda poderia a racionalidade formal ter plantado as sementes de sua própria germinação”.³² Uma situação “paradoxal”, entretanto, ocorre na sociedade moderna quando a racionalidade com respeito a fins passa a ganhar cada vez mais terreno e a desligar-se da racionalidade com respeito a valores que lhe dava a direção e a fundamentação. Essa situação expressa a *perda de liberdade (Freiheitverlust)* que acompanha o processo de racionalização. Vejamos em linhas gerais como se dá esse processo.

De acordo com a leitura de Habermas, o potencial cognitivo que surgiu com racionalização ética das imagens de mundo não pôde se manifestar ou se tornar socialmente operante nas sociedades tradicionais nas quais foi realizado o processo desencantamento: esse potencial “[f]oi liberado somente nas sociedades modernas; e esse processo de implementação significou a modernização da sociedade”.³³ Essa modernização envolve o entrelaçamento ou a combinação das estruturas de consciência advindas da racionalização

³¹ No original: “In sum, substantive rationality is the only type of rationality that possesses the analytical potential to introduce methodical rational ways of life. [...] It does so by consciously and methodically organizing action into patterns that are consistent with explicit value constellations. [...] according to Weber, *action motivated by values* and resistant to and counterpoised against environmental molding by interests has been of the greatest historical consequence”.

³² Kalberg, artigo citado, p. 1170.

³³ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (*TAC*, I), p. 285. Na tradução utilizada: “Sólo se desata en las sociedades modernas. Este proceso de puesta en práctica significa la modernización de la sociedad”.

cultural com “fatores externos”, especialmente um sistema econômico regido pelo mercado (capitalismo) e um aparelho de estado (burocrático e juridicamente organizado) que lhe é complementar.³⁴ Mas o que existe em comum entre o capitalismo e o Estado moderno em termos de racionalização social? Habermas afirma que “O que organizativamente caracteriza por igual a empresa capitalista e a administração estatal moderna é ‘a concentração dos meios materiais da organização’ em mãos de empresários ou de dirigentes obrigados ao cálculo racional”.³⁵

Podemos compreender a afirmação de Habermas se levarmos em conta os elementos que caracterizam, de acordo com a concepção weberiana, a economia capitalista.³⁶ Weber se contrapõe à visão de que o capitalismo pode ser identificado meramente a um “impulso para o ganho” ou a uma “ânsia do lucro”: “A superação dessa noção ingênua de capitalismo pertence ao ensino do jardim de infância da história da cultura”.³⁷ Ação capitalista não é simplesmente direcionada ao lucro, mas sim à *rentabilidade*, ao lucro sempre renovado – e por meios pacíficos de lucro, especialmente por meio da troca.

O capitalismo, assim, diz Weber, existiu em todo lugar. Mas o capitalismo ocidental, o capitalismo moderno, tem certos aspectos que o distinguem de todas demais formas de economia capitalista: ao lado do capitalismo aventureiro e especulativo de outras épocas e lugares, cujas atividades são puramente irracionais, o ocidente conheceu, na era moderna, “[...] um tipo completamente diverso e nunca antes encontrado no capitalismo: a organização capitalista racional assentada do trabalho (formalmente) livre”.³⁸ Essa organização tem três características fundamentais: 1) a organização industrial racional

³⁴ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (*TAC*, I), p. 285.

³⁵ Habermas acrescenta que a concentração dos materiais é condição necessária para a institucionalização da ação racional com relação a fins (Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” [*TAC*, I], p. 287). Na tradução utilizada: “Lo que organizativamente caracteriza por igual a la empresa capitalista y a la administración estatal moderna es ‘la concentración de los medios materiales de la organización’ en manos de empresarios o de dirigentes obligados al cálculo racional [...]”.

³⁶ É evidente que não procuramos de maneira alguma dar conta desse debate nesta pesquisa. Apresentamos somente os traços gerais da questão, a partir principalmente das clássicas considerações de Weber presentes em “Nota prévia”.

³⁷ “Nota prévia”, p. 4.

³⁸ “Nota prévia”, p. 7 (tradução alterada com base no original, *GARS* [“Vorbemerkung”], p. 15 e na edição portuguesa, p. 16).

(organização racional do trabalho livre); 2) a separação entre empresa e economia doméstica; e 3) a criação de uma contabilidade racional.³⁹

Weber claramente põe mais ênfase no aspecto *racional* da organização capitalista, como se pode perceber a partir do trecho seguinte:

“Onde a apropriação capitalista é racionalmente efetuada, ação correspondente é racionalmente calculada em termos de capital. Isto significa que ela se adapta a uma utilização planejada de recursos materiais ou pessoas, como meio de aquisição [...]. Nisso reside o importante, no cálculo do capital em dinheiro, seja através de modernos meios contabilísticos, seja através qualquer outro meio, por mais primitivo e superficial que ele seja” (Weber, “Nota prévia”, p. 5).

O sentido central de “racional”, aqui, é a ideia de *calculabilidade*: “Na medida em que as operações são racionais, toda ação individual das partes é baseada no cálculo”.⁴⁰ Predomina então, portanto, a racionalidade formal com respeito a fins.

A ação racional baseada no cálculo só é possível se forem atendidas certas condições. Em primeiro lugar, cabe notar que o desenvolvimento dessa ação e do comportamento “capitalista” está intimamente ligado ao desenvolvimento da ciência e da técnica⁴¹ – “[...] notadamente das ciências naturais fundamentadas de maneira racional na matemática e na experimentação exata”.⁴² A relação, entretanto, não é unilateral: a ciência também recebeu importantes impulsos dos interesses capitalistas de sua aplicação na economia. Tudo isso somente foi possível, entretanto, no contexto da organização social do Ocidente, em que existe um direito e uma administração racionais: “Na realidade, o moderno capitalismo empresarial racional necessita tanto de meios técnicos de produção calculáveis como de um direito previsível e de uma administração segundo regras formais [...]”.⁴³ E isso só pode ser garantido, por sua vez, por um Estado também racionalmente organizado.

Em um outro importante texto, “Parlamentarismo e Governo”, Weber desenvolve mais extensamente o tema da organização racional do Estado, em que ganha destaque o seu

³⁹ O trabalho livre (*formalmente* livre, Weber não deixa de ressaltar) é importante porque “O cálculo exato – base de tudo o resto – só é possível na base do trabalho livre”. Weber, “Nota prévia”, p. 8 (tradução alterada com base no original, GARS [“Vorbemerkung”], p. 17 e na edição portuguesa, p. 17)

⁴⁰ Weber, “Nota prévia”, p. 5.

⁴¹ Diz Weber: “A forma peculiar do moderno capitalismo ocidental foi, evidentemente, fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade decorre atualmente de maneira direta e essencialmente da calculabilidade precisa de seus fatores técnicos mais importantes: das bases do cálculo exato”. “Nota prévia”, p. 9 (tradução alterada com base no original, GARS [“Vorbemerkung”], p. 18 e na edição portuguesa, p. 18).

⁴² Weber, “Nota prévia”, p. 10 (tradução alterada com base no original, GARS [“Vorbemerkung”], p. 18 e na edição portuguesa, p. 18).

⁴³ Weber, “Nota prévia”, p. 10. (tradução alterada com base no original, GARS [“Vorbemerkung”], p. 18 e na edição portuguesa, p. 19).

debate sobre a burocracia. Não podemos, aqui, entrar nesse debate; limitamo-nos a citar um trecho particularmente claro a respeito do papel da organização estatal racional no estabelecimento de uma economia capitalista:

“Contudo, as características específicas do capitalismo moderno, isto é, a organização do trabalho rigorosamente racional implantada na tecnologia racional, em contraste com as forma antigas de aquisição capitalista, não se desenvolveram em nenhum desses Estados irracionalmente edificados e nunca poderiam ter neles aparecido, porque essas organizações modernas, com seu capital fixo e cálculos precisos, são por demais vulneráveis a irracionalidades legais e administrativas” (Weber, “Parlamentarismo e Governo”, p. 24)

A partir da proeminência da categoria da calculabilidade na análise weberiana sobre o papel da racionalização no contexto do nascimento do capitalismo e do Estado modernos,⁴⁴ ganha destaque a racionalidade com relação a fins, que penetra nas instituições da sociedade, substituindo gradualmente as antigas legitimações e relações baseadas nas culturas tradicionais. Para Habermas, esse tipo de racionalidade com relação a fins é a chave do complexo conceito de racionalidade utilizado por Weber, tendo como consequência o fato de reduzir “[...] de antemão a racionalização social ao aspecto de racionalidade com relação a fins [...]. O que inquieta Weber aqui é comprovar como os subsistemas de ação racional com relação a fins se desligam de seus fundamentos racionais com relação a valores e se independizam seguindo sua lógica própria”.⁴⁵ Kalberg também sublinha esse deslocamento:

“Simultaneamente, os processos de racionalização na arena científica assim como nas esferas econômica e legal e na forma burocrática de dominação coalesceram para dar origem a uma rede de padrões de ação, todos os quais apontavam na mesma direção: a supressão da ação orientada a valores” (Kalberg, artigo citado, p. 1174).⁴⁶

⁴⁴ Habermas lembra que esse é um ponto que aproxima Weber de Marx: “Assim como Marx, Max Weber entende a *modernização da sociedade* como o processo pelo qual emergem a empresa capitalista e o Estado moderno. Ambos se complementam em suas funções estabilizando-se mutuamente” (Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” [TAC, I], p. 214). Na tradução utilizada: “Lo mismo que Marx, Max Weber entiende la *modernización de la sociedad* como el proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno. Ambos se complementan en sus funciones estabilizándose mutuamente”.

⁴⁵ Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (TAC, I), p. 305. Na tradução utilizada: “[...] de antemano la racionalización social al aspecto de racionalidad con arreglo a fines; [...] Lo que inquieta aquí a Weber es comprobar cómo los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajan de sus fundamentos racionales con arreglo a valores y se independizan siguiendo su lógica propia”. Habermas critica Weber por o que ele considera uma visão *unilateral* do processo de racionalização, visão que, ao focar-se quase que exclusivamente sobre a modernização como racionalização social tendo por base uma racionalidade formal, não enxerga a possível atuação de outros tipos de racionalidade e os potenciais emancipatórios do processo de racionalização. Ver Habermas, “La teoría de la racionalización de Max Weber” (TAC, I), pp. 323-330.

⁴⁶ No original: “Simultaneously, formal rationalization processes in the scientific arena as well as in the economic and the legal spheres and in the bureaucratic form of domination coalesced to give birth to a network of patterns of action, all of which pointed in the same direction: suppression of value oriented action”.

As consequências desse desenvolvimento expressam-se na tese da perda de liberdade: com o enfraquecimento da racionalidade com respeito a valores, a ação humana tem como referência somente leis abstratas, dadas previamente. Essa racionalização extrema acaba produzindo uma *irracionalidade* na qual os meios não são mais simplesmente um instrumento para chegar a um fim estabelecido pelo homem, mas tornam-se fins em si mesmos, sem referência às necessidades humanas. Ainda nas palavras de Kalberg:

“[...] destituídos de uma dimensão pessoal, os campos da economia, direito e conhecimento, assim como todas as estruturas burocráticas de dominação, agora se desenvolvem somente em relação a regras, leis e regulações abstratas e necessidades externas. Essas arenas então permaneceram fora do âmbito de todas as pretensões éticas e não restringidas por elas” (Kalberg, artigo citado, p. 1176).⁴⁷

Justamente quando o ser humano parecia finalmente livre para definir o seu próprio destino, orientar racionalmente as suas ações, não segundo uma ética única imposta ao conjunto da sociedade, mas sim segundo um sentido que ele elege autonomamente – justamente quando essas possibilidades estão abertas, parece passar por cima delas o mero formalismo e a simples instrumentalidade da ação racional calculadora. Essa não foi uma consequência desejada pelos agentes desse processo: Weber gosta de sublinhar que as intenções e os resultados das ações do ser humano nem sempre – ou melhor, quase nunca – coincidem. Sobre isso diz Kalberg: “Repetidamente, Weber nota a maneira pela qual grupos de indivíduos criam domínios de liberdade ao responder, mediante regularidades racionais de ação, a realidades fragmentadas. Ao levar essas regularidades ao extremo, entretanto, os mesmos grupos podem construir verdadeiras redes de servidão”.⁴⁸

Essas ideias aparecem frequentemente nos escritos políticos de Weber, mas também são expressos de maneira clara ao final de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Podemos ler, por exemplo, logo antes do trecho em que o sociólogo cria a célebre metáfora da *jaula de ferro*, a seguinte passagem (também famosa):

“O puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte, M. W.] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – *não* só os

⁴⁷ No original: “[...] devoid of the personal dimension, the realms of economy, law, and knowledge, as well as all bureaucratic structures of domination, now developed solely in relation to abstract rules, laws, regulations, and external necessities. These arenas thus remained outside of and unrestrained by all ethical claims”.

⁴⁸ Kalberg, artigo citado, p. 1.173. No original: “Time and again, Weber notes the manner in which groups of individuals create realms of freedom by responding, through rational regularities of action, to fragmented realities. In carrying these regularities to extremes, however, the same groups may construct veritable networks of bondage”.

economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil” (Weber, *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 165).

Não são poucas as vezes que Weber compara essa lógica ao funcionamento de uma *máquina*, na qual o homem não passa de uma engrenagem. Além do trecho citado de *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, podemos fazer referência, a título de exemplo, a “Parlamentarismo e Governo” (p. 23), e também à seguinte passagem:

“Junto à máquina morta está a tarefa de se estabelecer a prisão de ferro da sujeição do futuro, na qual talvez, algum dia, os homens, desamparados, serão forçados a se integrar se um bem puramente técnico – e isto significa uma burocracia racional, administrativa e mantenedora que decide sobre a direção de seus assuntos – é o principal e único valor. Porque a burocracia pode efetivar isso muito melhor do que qualquer outra estrutura organizacional autoritária” (Weber [*Politische Schriften*, p. 151] *apud* Löwith, “Racionalização e Liberdade: o sentido da ação social”, p. 158).

Mesmo Karl Löwith, comentador que faz questão de ressaltar a ligação entre racionalidade e liberdade na obra de Weber, afirma que, para ele,

“O resultado dessa racionalização universal da vida é um sistema de dependência em todos os lados, um ‘cárcere’, uma ‘mecanização’ geral do homem, uma inevitável arregimentação de cada um para um ‘empreendimento’ (*Betriebe*), que agora é decisivo, quer em economia, quer em ciência” (Löwith, artigo citado, p. 152).

Para esta pesquisa, é interessante notar que o próprio Weber caracteriza essa racionalização e falta de liberdade como uma *desumanização* do homem. Diz o autor, em *Economia e Sociedade*:

“A burocracia em seu desenvolvimento pleno encontra-se, também, num sentido específico, sob o princípio *sine ira ac studio*. Ela desenvolve sua peculiaridade específica, bem-vinda ao capitalismo, com tanto maior perfeição quanto mais se ‘desumaniza’, vale dizer, quanto mais perfeitamente consegue realizar aquela qualidade específica que é louvada como sua virtude: a eliminação [de todos os elementos] puramente pessoais” (Weber, *Economia e Sociedade*, I, “Sociologia da dominação”, p. 213).

Um outro exemplo foi encontrado por Stefan Breuer e Robert Maier:

“A questão sempre recorrente [em Weber] é ‘não como nós podemos promover esse processo e acelerá-lo, mas o que nós podemos opor a esta maquinaria com o objetivo de manter um resto de humanidade livre dessa parcelização da alma, dessa dominação do ideal de vida burocrático’” (Breuer; Maier, “The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukács”, p. 57, citando Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p. 416).⁴⁹

*

⁴⁹ Também presente em Mayer, *Max Weber and German Politics*, [Apêndice I: “Max Weber on Bureaucratization in 1909”], p. 128. No texto de Breuer e Maier: “[Weber’s] ever recurring question is ‘not how we can move this process forward and accelerate it, but what we have to put up against this machinery in order to keep a remnant of humanity free from his parceling up of the soul, from this sole domination of bureaucratic life-ideal’”.

Como podemos perceber, o processo de racionalização na visão de Weber, além de ser relativamente polissêmico, é marcado por situações paradoxais. Kalberg expressa essa ideia da seguinte maneira:

“Ao invés de poderem ser dispostos ao longo de uma linha de desenvolvimento linear, [...] processos de racionalização multifacetados recorrentemente vieram à tona e, em seguida, desapareceram em meio a uma tapeçaria de equilíbrios inconstantes e entrelaçamentos caleidoscópicos. Paradoxo e ironia abundam na composição feita por Weber desta rede policromática” (Kalberg, artigo citado, pp. 1172-11173).⁵⁰

O que gostaríamos de destacar nesta seção é o potencial crítico aos processos de racionalização que existe nos escritos de Weber. Ele não pode ser considerado simplesmente um “crítico da razão” em si⁵¹ – longe disso, aliás. Isso fica atestado, por exemplo, nos textos metodológicos de Weber, em que ele defende uma ciência racional, e especialmente nas suas polêmicas com Wilhelm Roscher e Karl Knies e com Eduard Meyer, textos nos quais a racionalidade e a possibilidade da ação racional são consideradas como justamente aquilo que permite, para Weber, a liberdade da ação. Nesses ensaios, Weber contesta a ideia de que a liberdade da ação humana está condicionada à irracionalidade da mesma. Para Weber,

“Inversamente, nós acompanhamos com o máximo grau de ‘sentimento de liberdade’ empírico aquelas ações que, temos plena consciência, foram por nós executadas racionalmente, isto é, sem ‘coação’ física e psíquica, e sem ‘afetos’ passionais e perturbações ‘contingentes’ da clareza do juízo, e nas quais perseguimos um fim com clareza consciente por ‘meios’ que nos pareciam os mais adequados” (Weber, “Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura [A polêmica com Eduard Meyer]”, p. 164; citado, numa tradução diferente, por Löwith, artigo citado, p. 153).

Karl Löwith resume essa concepção de liberdade da seguinte maneira: “Agir como uma pessoa livre, portanto, significa agir propositalmente, ou seja, adaptar os meios adequados ao fim preestabelecido e, nesse âmbito, agir logicamente ou ‘consequentemente’”.⁵² Isso significa, acrescenta o comentador, não só a liberdade, mas também a responsabilidade da ação racional e livre.⁵³

⁵⁰ No original: “Rather than capable of being arranged along a line of linear development, [...] multifaceted rationalization processes recurrently surfaced and then faded away amidst a tapestry of shifting balances and kaleidoscopic interweavings. Paradox and irony abound in Weber’s charting of this polychromatic net”.

⁵¹ A dura crítica que Lukács faz a seu antigo mestre décadas depois, em *A destruição da razão* (1953), recai justamente sobre o seu suposto “irracionalismo”.

⁵² Löwith, artigo citado, pp. 154-155.

⁵³ Essa discussão está intimamente relacionada à distinção weberiana entre dois tipos de ética: a ética da convicção, que comanda a ação humana com base unicamente em princípios últimos, sem se preocupar com as consequências da ação engendrada, e a ética da responsabilidade, para a qual é fundamental ter em vista os resultados da ação humana com referência a um fim dado.

Apesar disso, como vimos, certas consequências não intencionadas e bastante negativas do aprofundamento da racionalização não passam despercebidas aos olhos de Weber. Habermas identifica essas consequências nas teses da perda de sentido e da perda de liberdade. No primeiro caso, a dissolução da unidade substancial da razão e sua dissociação em momentos abstratos e irreconciliados impede que os homens definam suas ações com referência a um valor absoluto e inquestionável. É claro que isso tem um lado positivo, visto que o ser humano está livre de concepções totalizadoras vinculantes e necessárias. Mas o politeísmo de valores, a guerra entre as diferentes esferas culturais de valor é tal na atualidade que se torna difícil encontrar qualquer sentido no qual pautar as ações e decisões. Mais uma vez, as palavras de Kalberg são esclarecedoras:

“Lançando seu olhar pelas épocas da perspectiva do início do século XX, ele [Weber] viu o desvanecer da distinta configuração dos fatores sociológicos que traziam o sujeito histórico que, para ele, incorporava os mais altos ideais da civilização ocidental: o indivíduo livre e autônomo cujas ações tinham continuidade em razão de sua referência a valores últimos” (Kalberg, artigo citado, p. 1176).⁵⁴

No segundo caso, que é reforçado pelo primeiro, o enfraquecimento da racionalidade com respeito a valores e a predominância crescente da racionalidade com respeito a fins obrigam todos a se enquadrarem nessa lógica formal e instrumental.

Com isso, fica claro que tanto Weber quanto Lukács têm, cada um à sua maneira, um diagnóstico crítico em relação à predominância cada vez maior desse tipo de racionalidade – o prognóstico, contudo, é bastante distinto em cada caso. Passemos, finalmente, à apropriação feita por Lukács desses apontamentos teóricos de Weber.

⁵⁴ No original: “Casting his glance down through the ages from the perspective of the dawning of the 20th century, he saw the fading away of the distinct configuration of sociological factors that carried the historical subject which, to him, embodied Western civilization’s highest ideals: the autonomous and free individual whose actions were given continuity by their reference to ultimate values”.

3.2 Razão e Reificação

Esta seção é dividida em três partes: em primeiro lugar procuramos identificar todas as ocasiões em que Lukács refere-se diretamente a Weber em “A reificação e a consciência do proletariado” (3.2.1), e, em seguida, buscamos mostrar como a racionalização faz parte – para além das referências explícitas à teoria weberiana – da formação do conceito de reificação que está presente nesse ensaio (3.2.2). Por fim, apontamos os principais limites dessa apropriação, isto é, os elementos da teoria weberiana que vão de encontro ao método dialético de Lukács e que não podem, por isso, ser integrados na teoria da reificação (3.2.3).

3.2.1 Referências diretas a Weber em *História e Consciência de Classe*

Lukács não tem receio de citar seu antigo professor e amigo Max Weber em seus estudos de dialética marxista: ele o faz nada menos que dez vezes – e isso só no ensaio sobre a reificação –, sendo a maioria delas de caráter elogioso (na realidade, somente em uma dessas ocasiões Lukács faz uma crítica direta ao sociólogo alemão). Analisemos, então, cada uma dessas ocorrências.

Numeramos as referências com os números de 1 a 10. Na Tabela 1, a seguir, apresentamos a página de *História e Consciência de Classe* (edição brasileira) em que a referência aparece, o número da nota de rodapé (caso a referência não apareça no próprio texto), a seção e o item em que aparece em *HCC*, a obra de Weber tal como citada por Lukács (o original em alemão e o número da página, caso Lukács mencione), e o texto e a página correspondentes na tradução utilizada nesta pesquisa.

Essa simples sistematização das referências que Lukács faz a Weber e sua obra já é reveladora.

Primeiramente, vemos que o filósofo húngaro tinha de fato um vasto conhecimento da obra weberiana, já que cita os trabalhos de Weber sobre política, religião (não só os escritos geralmente mais lidos, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas também as partes sobre o hinduísmo e o confucionismo), ciência (Lukács não cita nenhum texto em particular nesse caso, mas refere-se indiretamente aos escritos metodológicos de Weber), além de diferentes partes de *Economia e Sociedade* (sobre a sociologia do direito e os tipos puros de dominação legítima). A quantidade e a diversidade das citações de Weber,

assim como a sua presença nas três diferentes seções do ensaio sobre a reificação, atestam a importância de suas ideias para Lukács.

Tabela 1 - Referências diretas de Lukács a Weber em "A reificação e a consciência do proletariado"						
Nº	Página	Nota	Citação	Seção, item	Obra de Weber citada por Lukács	Texto específico na tradução utilizada
1	214	19*	sim	I, 2	<i>Gesammelte Politische Schriften</i> , p. 140-142	"Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída", pp. 22-24
2	215-216	-	sim	I, 2	<i>Gesammelte Politische Schriften</i> , p. 140-142	"Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída", pp. 22-24
3	217	20	não	I, 2	<i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> , p. 491	<i>Economia e Sociedade</i> , II ("Sociologia do Direito"), pp. 128-129
4	217	21	não	I, 2	<i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> , p. 129	<i>Economia e Sociedade</i> , I ("Tipos de dominação"), pp. 145-146
5	221	23	não	I, 2	<i>Gesammelte Politische Schriften</i> , p. 154	"Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída", p. 33
6	245	46	não	II, 1	<i>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</i> , pp. 165-170, 146-147 e 166-167 (vol. II) e p. 527 (vol. I)	<i>Ensayos de Sociología de la Religión</i> ("La ética económica de las religiones universales", II** e I***)
7	318	-	não	III, 1	-	[escritos metodológicos]
8	336	131	não	III, 2	-	[<i>A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo</i>]
9	382	160	não	III, 5	<i>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</i>	<i>A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo</i>
10	387	163	não	III, 5	<i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> , p. 497	<i>Economia e Sociedade</i> , II ("Sociologia do Direito"), p. 134-135

(*) Neste caso, Weber aparece não só na referência bibliográfica na nota de rodapé, mas é citado (como um "historiador realmente perspicaz do capitalismo moderno") no corpo do texto antes da reprodução do trecho de sua obra.

(**) "Hinduísmo y Budismo" (item "Las doctrinas sagradas ortodoxas y heterodoxas de los intelectuales indios").

(***) "Confucianismo y Taoísmo" (item "Resultados").

Além disso, o fato de que a grande maioria das referências é encontrada em notas de rodapé mostra que, apesar da quantidade e da variedade de referências a Max Weber, a obra do sociólogo não é objeto de problematização direta para Lukács. Como veremos, em todas as ocasiões, com exceção de uma, Lukács utiliza as ideias de Weber para fundamentar as suas próprias afirmações. Somente no caso 7, em que trata da posição metodológica de Weber, Lukács tece comentários críticos ao sociólogo.

Feitas essas observações preliminares, passemos à análise das referências propriamente ditas.

As cinco primeiras referências estão concentradas em apenas oito páginas da primeira seção do ensaio de Lukács (“O fenômeno da reificação”, *HCC*, pp. 214-221) e podem ser consideradas como um bloco. Elas se encontram em um momento do texto em que Lukács procura mostrar como o fenômeno da reificação engloba todos os aspectos da vida social (o que dificulta, segundo o autor, que se perceba a conexão entre a reificação e os seus fundamentos econômicos), criando estruturas correspondentemente reificadas nos âmbitos do Estado, do direito e da burocracia.⁵⁵

As duas primeiras referências a Weber são as únicas em que Lukács cita trechos (bastante longos, aliás) de obras do sociólogo alemão. A **primeira** referência diz respeito ao surgimento de um *Estado* adequado ao capitalismo. Diz Lukács:

“Assim, o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendessem suas necessidades e se adaptassem à sua estrutura, um Estado correspondente, entre outras coisas. A semelhança estrutural é, de fato, tão grande que nenhum historiador realmente perspicaz do capitalismo moderno poderia deixar de constatar-la. Max Weber descreve o princípio fundamental desse desenvolvimento da seguinte maneira.” (*HCC*, p. 214).

Ele cita, então, o trecho de “Parlamentarismo e Governo” que segue:

“Ambos são, antes, bastante similares em sua essência fundamental. O Estado moderno, de um ponto de vista sociológico, é uma ‘empresa’ tal como uma fábrica; é justamente o que tem de específico no âmbito histórico. E as relações de dominação na empresa também estão, nos dois casos, submetidas a condições da mesma espécie. Do mesmo modo como a relativa autonomia do artesão ou industrial domiciliar, do camponês proprietário, do mandatário, do cavaleiro e do vassalo baseava-se no fato de que eram proprietários dos instrumentos, das reservas, dos meios financeiros, das armas, com o auxílio dos quais realizavam sua função econômica, política e militar, e da qual vivam enquanto a cumpriam, a dependência hierárquica do operário, do balconista, do empregado técnico, do assistente de um instituto universitário e do funcionário do Estado e de um soldado têm o mesmo fundamento, a saber: os instrumentos, as reservas e os meios financeiros, indispensáveis tanto à empresa quanto à vida econômica, estão nas mãos do empresário, num caso, e do chefe político, no outro” (Weber, [“Parlamentarismo e Governo”, p. 23] *apud* Lukács, *HCC*, pp. 214-215).

O que há de comum então, entre o Estado moderno e fábrica capitalista é a expropriação dos meios de produção – ou administração. Mas não é só isso. A **segunda** referência a Weber vem logo em seguida: “Max Weber também acrescenta a essa descrição, muito justamente, a razão e o significado social desse fenômeno”.⁵⁶

“A empresa capitalista moderna baseia-se internamente sobretudo no *cálculo*. Para existir, ela precisa de uma justiça e de uma administração, cujo funcionamento também possa ser, pelo menos em princípio, *calculado racionalmente* segundo regras gerais sólidas, tal como se calcula o trabalho

⁵⁵ Não cabe aqui retomar a argumentação de Lukács. Para uma apresentação mais detalhada desse item e dos demais itens apresentados aqui, ver o Capítulo 1.

⁵⁶ *HCC*, p. 215.

previsível efetuado por uma *máquina*. Sua capacidade de tolerar [...] um julgamento ministrado pelo juiz conforme seu senso de justiça nos *casos particulares* ou conforme outros meios e princípios irracionais da criação jurídica [...] é tão fraca quanto a de suportar uma administração patriarcal que procede a seu bel prazer e por misericórdia e, quanto ao resto, conforme uma tradição inviolavelmente sagrada mas irracional [...]. Em oposição às formas muito antigas da aquisição capitalista, é específico do capitalismo *moderno* o fato de que a *organização* estritamente *racional* do *trabalho*, no âmbito de uma *técnica racional*, não surgiu nem poderia surgir *em parte alguma* no seio dos sistemas políticos construídos também de forma irracional. Pois essas formas modernas de empresa, com seu capital fixo e seus cálculos exatos, são muito sensíveis às irracionalidades do direito e da administração para que se tornem possíveis. Só poderiam surgir onde o juiz, [...] como no Estado burocrático, com suas leis racionais, fosse mais ou menos distribuidor automático de parágrafos, nos quais os documentos com os custos e os honorários fossem inseridos por cima, para que ele vomite por baixo a sentença com considerações mais ou menos sólidas, e cujo funcionamento, portanto, fosse em geral *calculável*” (Weber, [“Parlamentarismo e Governo”, pp. 23-24] *apud* Lukács, *HCC*, pp. 215-216).

Nesse trecho, não só o “Estado burocrático, com suas leis racionais”, mas também *direito* sistemático e formal é apresentado na sua congruência como o sistema capitalista moderno – e essa congruência consiste justamente no princípio do cálculo que está na base dessas instituições modernas.

Cabe aqui ressaltar o caráter dos cortes que Lukács realiza no trecho de Weber citado. Marcos Nobre analisa essas omissões e mostra que se trata de uma tentativa de Lukács de tornar a teoria weberiana mais compatível com a perspectiva marxista adotada em *História e Consciência de Classe* (apesar dos “resquícios” tipicamente weberianos que ainda permaneceram).⁵⁷ Trataremos disso mais adiante (na seção 3.3).

As duas referências seguintes (3 e 4) também dizem respeito à calculabilidade do sistema jurídico, mas Lukács refere-se aqui não a “Parlamentarismo e Governo”, e sim a *Economia e Sociedade*. Assim como Weber, Lukács considera que o sistema jurídico moderno é racionalizado de tal maneira que pode ser generalizado potencialmente para qualquer situação da vida social, independentemente dos conteúdos concretos e particulares de cada caso. Esse caráter formal garante a sua previsibilidade e calculabilidade. É fundamental perceber que essa é uma característica da modernidade capitalista, e Lukács ilustra essa afirmação (**terceira** referência) com a argumentação de Weber presente na “Sociologia do direito” (em *Economia e Sociedade*, II, pp. 128-129) de que mesmo o direito romano, que tem semelhanças e influências sobre a sistematização moderna, permanece “[...] ligado ao empírico, ao concreto, ao tradicional” e carece das “[...] categorias puramente sistemáticas que eram necessárias para que a regulamentação jurídica

⁵⁷ Nobre, *Lukács e os limites da reificação*, p. 53, nota 57.

pudesse ser aplicada universalmente e sem distinção [...]”.⁵⁸ A **quarta** referência vem logo em seguida, quando Lukács afirma: “E é claro que essa necessidade de sistematização, de abandono do empirismo, da tradição, da dependência material, foi uma necessidade do cálculo exato”,⁵⁹ e refere-se, em nota de rodapé, a outra parte de *Economia e Sociedade*: “Os tipos de dominação”, e mais precisamente, a seção sobre “A dominação legal com quadro administrativo burocrático”. É nessa seção que Weber apresenta as principais características desse tipo puro (administrativo burocrático) da dominação legal, em contraposição aos tipos tradicional e carismático, nos quais a calculabilidade não detém, como no primeiro caso, uma posição fundamental.

O que Lukács quer destacar com isso é que a primazia do princípio do cálculo, do formalismo que torna tudo calculável e universalizável, evidencia “o caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito”. Lukács continua: “Pois a essência do cálculo racional se baseia, em última análise, no reconhecimento e na previsão do curso inevitável a ser tomado por determinados fenômenos de acordo com as leis e independentemente do ‘arbítrio individual’”⁶⁰ – e isso acontece tanto com o operário no interior da fábrica quanto com o empresário que segue as “leis” do mercado, etc.

Mas há um campo privilegiado para se observar esses efeitos da reificação, além do Estado e do sistema jurídico: a *burocracia*, que, para Lukács, “[...] trata-se de uma intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral na divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem”.⁶¹ No caso da burocracia, o filósofo destaca não só a semelhança com relação à reificação que ocorre na fábrica, mas mesmo a maior intensidade com que a reificação se dá aqui, pois penetra não só o “psíquico” (como o método taylorista de organização do trabalho fez com os operários), mas a própria *ética* do funcionário da burocracia. É nesse ponto que Lukács recorre novamente (pela **quinta** vez) a Weber: ele refere-se mais uma vez a “Parlamentarismo e Governo” (dessa vez à seção intitulada “As limitações políticas da burocracia”) para apontar que a “honra” e o “senso de responsabilidade” dos burocratas são o que parece exigir a submissão deles (individualmente) a um sistema de relações entre coisas – ideia essa que mostra, segundo

⁵⁸ HCC, p. 217.

⁵⁹ HCC, p. 217.

⁶⁰ HCC, p. 218.

⁶¹ HCC, p. 220.

Lukács, a penetração da divisão do trabalho na ética dos funcionários.⁶² Esse é considerado pelo autor um dos ápices da reificação.

A **sexta** referência a Weber aparece bem mais adiante, já no início da segunda seção (“As antinomias do pensamento burguês”). Lukács procura, nesse item, mostrar que o racionalismo moderno, como sistema formal que permite o cálculo e a previsão de cada elemento individual, não é – ao contrário do que o próprio racionalismo moderno pressupõe – a única forma possível de conceber a realidade, como se fosse uma estrutura essencial do entendimento humano. Para isso, Lukács contrapõe esse racionalismo a outros racionalismos anteriores, sublinhando que, enquanto aquele pretende ter descoberto o princípio fundamental que liga todos os fenômenos entre si e acredita ter, portanto, validade universal, os racionalismos anteriores se assumem como sistemas parciais. O exemplo dado por Lukács é retirado dos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*, de Weber: a ascese hindu, que estabelece um método bastante racionalizado, mas somente no que diz respeito entre meios e fins, deixando questões como “a essência do mundo” para além do entendimento sistemático e racional.⁶³

Em que pesem as diferenças entre o conteúdo dessas seis referências iniciais (e especialmente entre a sexta e as cinco primeiras), há em comum entre elas o fato de que Lukács utiliza nas análises weberianas como um ponto de apoio para as suas próprias formulações, sem problematizar tais análises – e em algumas vezes até elogiando-as. A sétima referência a Max Weber difere totalmente não só das que já foram abordadas até o momento, mas também das outras três (8-10) que vêm adiante. Por esse motivo, preferimos tratar primeiro dessas últimas referências e voltar, em seguida, à análise desse caso à parte.

Todas as demais referências encontram-se na terceira seção do ensaio sobre a reificação (“O ponto de vista do proletariado”). Os casos 8 e 9 dizem respeito à teoria

⁶² Lukács refere-se muito provavelmente à seguinte passagem do texto de Weber: “Um funcionário que recebe uma diretriz a qual ele considera errônea pode e deve objetar a ela. Se seu superior insistir na execução da tal diretriz, é do dever do funcionário e até de sua honra [*Ehre*] executá-la como se isso correspondesse à sua convicção mais íntima, demonstrando assim que sua consciência do dever [*Amtspflichtgefühl*] coloca-se acima de suas preferências pessoais” (Weber, “Parlamentarismo e Governo”, p. 33). Lukács utiliza os termos *Ehre* e *Verantwortlichkeitsgefühl* em seu texto.

⁶³ Lukács acrescenta na nota de rodapé: “Uma estrutura semelhante também pode ser encontrada no desenvolvimento de todas as ‘ciências especializadas’ na Índia: uma técnica muito desenvolvida no detalhe, sem relação com uma totalidade racional, sem *tentativa* de empreender a racionalização do todo e elevar as categorias racionais a categorias universais. [A situação é semelhante com respeito ao ‘racionalismo’ do confucionismo]” (*HCC*, p. 245, *GKb*, p. 290; a última sentença foi omitida da tradução brasileira).

weberiana sobre a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, que Lukács relaciona também com o fenômeno da reificação; e o décimo caso refere-se novamente (e de maneira bastante rápida) ao capítulo sobre “A sociologia do direito” em *Economia e Sociedade*.

Na terceira seção, como vimos anteriormente, Lukács justifica a diferença entre os pontos de vista da consciência burguesa e da consciência do proletariado. Mas ele aponta, como havia já feito na primeira seção de seu ensaio, que a burguesia também tem a sua consciência reificada, assim como o proletariado. O burguês também age como uma “coisa”, seguindo “leis” externas a ele – mas isso não é dado para ele imediatamente, pois ele se vê como o *sujeito* do processo. Apesar dessa aparência, o burguês é também transformado num “espectador impotente” no movimento das mercadorias, e Lukács afirma então, em nota de rodapé do segundo item, que: “A isso pertence sobretudo o significado, destacado por Max Weber, da ‘ascese intramundana’ para o nascimento do ‘espírito do capitalismo’”⁶⁴ – isto é, Lukács considera a ética do protestantismo ascético (com a interdição do gozo da riqueza alcançada e a orientação para uma conduta austera, sem excessos e completamente metódica) como um sinal do caráter contemplativo dessa atitude reificada em que o próprio homem não passa de um meio em um processo externo a ele e que ele não controla.⁶⁵ Essa é a **oitava** referência e a próxima, a **nona**, que se encontra bem mais adiante (no quinto item), é aquela em que Lukács explicita mais detalhada e esclarecedoramente a sua visão sobre a relação entre as seitas protestantes e a reificação capitalista.

Como apontado anteriormente, no quinto item da última seção Lukács tem como objetivo mostrar as consequências de um humanismo não dialético que postula uma realidade exterior imutável (fatalismo) e, simultaneamente, um imperativo de transformação radical da realidade (utopismo), que acaba se restringindo à transformação da realidade unicamente interior do homem (e aprofundando a reificação). Para Lukács, as seitas protestantes são um exemplo dessa combinação: elas estabelecem que a realidade

⁶⁴ HCC, p. 336, nota 131.

⁶⁵ É interessante notar que o autor tenta realizar uma aproximação entre a teoria weberiana e a de Marx: nessa mesma nota de rodapé, ele afirma logo em seguida que Marx também percebeu esse fato, e cita uma passagem d’*O Capital*. Na próxima referência (a de número 9), Lukács faz algo muito semelhante ao afirmar, após falar sobre Weber e os seus *Ensaio reunidos de sociologia da religião*, que Engels também escreveu sobre a relação entre o calvinismo e o capitalismo (no texto “Über historischen Materialismus”).

empírica do homem é insuperável, mas ao mesmo tempo têm uma “[...] concepção utópica do homem como um ‘santo’, que deve efetuar a superação interior da realidade externa insuperável”.⁶⁶ Essa realidade exterior, então, é mantida inalterada.

A argumentação de Lukács torna-se aqui explicitamente semelhante à de Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*:

“Era preciso enfatizá-lo, visto que não é de modo algum casual que justamente a religiosidade revolucionária das seitas forneceu a ideologia para as formas mais refinadas do capitalismo (Inglaterra, América). Pois essa união entre uma interioridade depurada até a mais alta abstração e liberta de todo traço de ‘criatura’ e uma filosofia transcendente da história corresponde, na verdade, à estrutura ideológica básica do capitalismo. Poder-se-ia mesmo dizer que o elo calvinista – igualmente revolucionário – entre a ética da provação individual (ascese intramundana) e a transcendência plena dos poderes objetivos que movem o mundo e controlam o destino humano (*Deus absconditus* e predestinação) representa a estrutura burguesa de coisa em si, própria da consciência reificada, de forma mitológica mas pura” (HCC, p. 382).

Ao final desse trecho, Lukács escreve uma nota de rodapé (nota 160, p. 382) em que se remete a Weber e ao primeiro volume de sua *Sociologia da religião*. Ele acrescenta, significativamente: “Para a consideração do seu material factual, é inteiramente indiferente se concordamos ou não com sua interpretação causal”. Aqui fica claro que, mesmo que haja discordâncias quanto a determinados aspectos da teoria weberiana – especialmente quanto ao tipo de explicação implicado na sua metodologia –, a *descrição* dos fenômenos feita por Weber pode ser de grande serventia, como atestam os frequentes recursos que Lukács faz a ela.

A **décima** referência a Weber, também nesse quinto item da última seção, é mais um exemplo desse recurso. Lukács continua sua argumentação sobre a nefasta combinação entre utopismo e fatalismo que resulta não na transformação radical da realidade, mas na sua manutenção. Ele critica Lassale por seu fatalismo econômico (a dominação econômica é insuperável, pois ali os homens não passam de coisas) e seu utopismo político (o Estado sendo o único espaço em que os homens ainda são tratados como seres humanos, e a emancipação só pode se dar, assim, por via política). Um dos pontos que Lukács critica na concepção de Lassale, em nota de rodapé, é o fato de que ele exalta o Estado fundado no direito natural como uma maneira de defender a luta do proletariado. Lukács se apoia em Weber, então, para afirmar que o direito natural por si só não basta para justificar, por

⁶⁶ HCC, p. 380.

exemplo, a necessidade de uma sociedade sem classes, já que ele é utilizado, também, como fundamentação para ideias totalmente opostas a essa.⁶⁷

Em todas essas nove referências, como pudemos perceber, Lukács utiliza as diferentes obras de Max Weber como uma fonte frutífera de descrições corretas de determinados fenômenos. A discordância com relação a certos aspectos da teoria weberiana, que fica subentendida na nota citada em que Lukács afirma que “Para a consideração do seu material factual, é inteiramente indiferente se concordamos ou não com sua interpretação causal”, é explicitada (mesmo que muito rapidamente) na **sétima** referência ao sociólogo. Passemos a ela.

No primeiro item da última seção, Lukács apresenta os momentos da imediatidade e da mediação no processo dialético. Como vimos, a realidade imediata não é, em si, algo falso: ela é um momento necessário, mas que precisa ser superado. Assim, o grande problema do pensamento burguês é que ele se detém nessa aparência imediata e não procura ir além dela, e isso constitui um limite metodológico fundamental.

E o que é imediato para o pensamento burguês (na forma de “sistemas conceituais formais, racionais e abstratos”⁶⁸) é a realidade como um conjunto de facticidades, e a história como a mera sucessão dessas facticidades. Na melhor das hipóteses, diz Lukács, esse pensamento consegue fazer uma “[...] tipologia formal das manifestações da história e da sociedade, na qual os fatos históricos podem intervir como *exemplos*. Isso significa que, entre o sistema de compreensão e a realidade histórica objetiva a ser compreendida, subsiste um laço similar e simplesmente contingente”.⁶⁹ Lukács quer justamente mostrar que essa relação entre o conhecimento e o objeto conhecido não é acidental, que “[...] a

⁶⁷ Lukács muito provavelmente se refere ao seguinte trecho de “Sociologia do direito” (in: *Economia e sociedade*, pp. 134-135). “A invocação do ‘direito natural’ foi sempre de novo a forma em que as classes que se revoltavam contra a ordem existente conferiram legitimidade à sua reivindicação de criação de direito, desde que não se apoiassem em revelações e normas religiosas positivas. Sem dúvida, nem todo direito natural orienta-se significativamente para ser ‘revolucionário’, até o ponto de considerar justa a imposição de determinadas normas, diante de uma ordem existente, por atos violentos ou pela renitência passiva. E não apenas os tipos mais diversos de poderes autoritários também retiravam sua legitimação de um ‘direito natural’, como havia também um influente ‘direito natural do historicamente constituído’ como tal, diante do pensamento fundado em regras abstratas ou produtor de semelhantes regras”.

⁶⁸ HCC, p. 317.

⁶⁹ HCC, pp. 317-318.

gênese em pensamento e a gênese histórica coincidem, segundo o seu princípio”.⁷⁰ Mas não é isso que é expresso nas ciências burguesas.

O filósofo húngaro dá o exemplo do positivismo sociológico (como o de Comte e Spencer), que ele considera ingênuo por tentar superar a imediatidade da história por meio da formulação de supostas “leis” que comandariam a realidade – uma tentativa cujos resultados (“absurdos”) mostram que a imediatidade não foi superada.

O outro exemplo dado por Lukács é justamente o de Max Weber: “[...] essa impossibilidade metodológica pode ser criticamente consciente desde o início (como em Weber), de modo que viabilize uma ciência auxiliar da história. Seja como for, o resultado será sempre o mesmo: o problema da facticidade é remetido para a história, e a imediatidade da atitude puramente histórica não é superada, quer esse resultado tenha sido desejado [caso de Weber] ou não [caso dos positivistas]”.⁷¹

Para Lukács, portanto, Weber acerta ao não acreditar que seja possível conferir uma unidade à história por meio da descoberta (ou melhor: criação) de “leis gerais”, mas não vai muito mais longe do que isso ao aceitar a impossibilidade metodológica de apreender a inteligibilidade histórica colocada pela concepção da história como mera facticidade.

Pudemos perceber que a obra de Weber tem grande importância na formulação de ideias centrais no ensaio sobre a reificação.⁷² Mas de que maneira *a teoria de Weber sobre a racionalização* aparece nessas referências?

Nas cinco primeiras referências, isso é muito claro: o processo de racionalização – no sentido de um constante aumento da calculabilidade e previsibilidade, da divisão do trabalho social e da formalização das atividades – é o que aparece como o elemento que dá

⁷⁰ HCC, p. 319.

⁷¹ HCC, p. 318.

⁷² Apesar de nosso trabalho se restringir a este ensaio sobre a reificação, cabe mencionar aqui que Lukács faz referência a Weber mais duas vezes em seu livro: uma em “Consciência de Classe” e outra em “Observações metodológicas sobre a questão da organização”. No primeiro caso, Lukács define, com o auxílio da categoria de *possibilidade objetiva*, o que é para ele a “consciência de classe”, e escreve em nota de rodapé que não poderá aprofundar as formas particulares dessas ideias no marxismo, “Menos ainda indicar a relação do materialismo histórico com esforços similares da ciência burguesa (como os tipos ideais de Max Weber)”. A análise dessa referência nesse ensaio constituiria uma outra investigação. No segundo caso, Lukács usa uma descrição de Weber sobre os partidos políticos para caracterizar o que ele chama de “o antigo tipo de organização partidária”. Nos dois casos, uma análise mais detida nos levaria demasiado longe de nosso escopo original, mas vale notar que, em nenhum deles, trata-se de demarcar a diferença e a distância com relação à obra de Weber – muito pelo contrário, essas referências atestam a aproximação para com o sociólogo alemão (apesar de tudo, ainda um “representante da ciência burguesa”).

coerência, na modernidade, a diferentes instituições sociais tais como o Estado, o direito, a burocracia e, é claro, a empresa capitalista. Na medida em que essa racionalização calculadora está intimamente relacionada com o caráter *contemplativo* da ação humana sob o capitalismo,⁷³ fica evidente que ela é um elemento importante no fenômeno da reificação.

A sexta referência, sobre a diferença entre os racionalismos antigos e o moderno, parece ter relação com a crítica de Weber à racionalização no sentido de uma predominância crescente da racionalidade com respeito a fins sobre a racionalidade com respeito a valores. Isso porque na argumentação de Lukács a diferença entre o racionalismo moderno e o antigo (como o sistema da ascese hindu, por exemplo) consiste em que o antigo deixa questões relativas aos fins últimos e ao sentido do mundo *fora* do sistema racional e formal que determina os melhores meios para atingir esses fins últimos, enquanto o racionalismo moderno procura – sem sucesso, na realidade, e aí surge o problema da coisa-em-si – enquadrar mesmo esses valores últimos no seu sistema abstrato e formal.

Na oitava e na nona referências, que dizem respeito à relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, a racionalização da conduta de vida aparece como um elemento reificador ao postular a imutabilidade da realidade exterior (que se manifesta da doutrina da predestinação, por exemplo) e uma “ação” puramente interior, que se torna assim uma ação meramente contemplativa, guiada por elementos exteriores que não são controlados pelo sujeito. Essa combinação é exatamente aquela que o homem encontra no mercado capitalista, na qual o sujeito pode calcular os meios formais para atingir um fim, a determinação do qual já está dada de antemão.

A décima referência é bastante rápida e não aponta uma relação entre racionalização e reificação; a sétima, aparentemente, também não. Mas isso é apenas aparente. A crítica de Lukács a Weber de que este se mantém na imediatidade ao não tentar superar “a simples facticidade dos fatos históricos” está inserida no contexto da crítica geral aos “limites metodológicos dos sistemas conceituais formais, racionais e abstratos”,⁷⁴ que não conseguem, justamente por seu formalismo, apreender o conteúdo concreto de seus objetos, relacionando-se assim de maneira contingente com eles. Em poucas palavras, Lukács considera Weber um dos representantes do pensamento reificado que implementa uma

⁷³ HCC, p. 218.

⁷⁴ HCC, p. 317.

racionalização formal cuja consequência é a impossibilidade de sair da imediatidade da realidade empírica enquanto uma coleção de fatos e acontecimentos.

Assim, podemos sintetizar os sentidos reificadores da racionalização (tal como aparecem no contexto dessas referências à teoria weberiana) em três “eixos” intimamente conectados: racionalização como aumento da *calculabilidade* (referências 1 a 5), como preponderância da *racionalidade com respeito a fins* sobre a racionalidade com respeito a valores (referências 6, 8 e 9), e como aprofundamento do caráter *formal* do pensamento (referência 7). Na realidade, esses três aspectos estão tão entrelaçados que é difícil pensá-los separadamente: a abstração do conteúdo concreto das coisas e a sua formalização em termos gerais é o que permite a sua calculabilidade sob qualquer circunstância – o que, por sua vez, possibilita o cálculo correto dos meios mais adequados para se atingir um determinado fim.

Doravante, ao tipo de racionalidade que combina esses três aspectos chamaremos *racionalidade formal, instrumental* ou *calculadora*.⁷⁵ A *racionalização* que nos interessa é o processo de crescimento e de predomínio desse tipo de racionalidade, que enseja a *perda de liberdade* que discutimos anteriormente e cuja importância para Lukács pode ser atestada literalmente, por exemplo, na seguinte passagem de seu ensaio sobre a reificação: “Para nós, o mais importante é o *princípio* que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade de cálculo*”.⁷⁶

Essas análises das referências que Lukács faz diretamente a Weber, por mais esclarecedoras que sejam, não bastam para dar conta da nossa questão central. Afinal, não é somente nessas referências que o diálogo com as ideias weberianas acerca da racionalização se faz presente. Como essas ideias tomam parte na construção do conceito de reificação, mesmo onde não há referências diretas à teoria weberiana?

Além dessa questão, que é o tema do item 3.2.2, a seguir, fica a seguinte pergunta: é possível, de fato, apropriar-se de parcelas da teoria weberiana, deixando de lado, por exemplo, toda a sua concepção do método? E mais: Quais são as consequências disso?

⁷⁵ Habermas reúne estes aspectos sob o conceito de “racionalidade formal”. Ver “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), p. 439.

⁷⁶ *HCC*, p. 202.

Como essa apropriação se relaciona com a concepção lukácsiana do marxismo e da dialética? Essas questões são abordadas na seção 3.3, mais adiante.

3.2.2 Racionalização e a formação do conceito de reificação

A questão em torno da crítica da racionalização está presente de maneira constitutiva na formulação do conceito de reificação, não estando restrita aos momentos em que Lukács cita Weber. A primeira vez que o problema da racionalização aparece no ensaio sobre a reificação é já no primeiro parágrafo do primeiro item da primeira seção. Trata-se de um parágrafo fundamental, que parece concentrar inúmeros aspectos do pensamento lukácsiano nessa obra:

“A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria [*Eigengesetzlichkeit*], rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens” (HCC, p. 194).

Vemos, aqui, que o filósofo acrescenta já algumas características à “essência da estrutura da mercadoria” que *não se encontram na obra de Marx*. Lukács afirma, seguindo os passos de Marx, que a “objetividade fantasmagórica” do fetichismo da mercadoria oculta uma relação entre pessoas, conferindo a ela o caráter de uma relação entre coisas; mas acrescenta que isso se dá por meio de sua “legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada”.

Neste trecho, portanto, Lukács vai já um pouco além do que consta nos escritos de Marx e caracteriza o fetichismo como algo que faz com que as relações humanas pareçam ter uma legalidade própria *aparentemente racional*.⁷⁷ Essa caracterização não aparece no escrito de Marx. De fato, numa passagem da seção do *Capital* sobre o fetichismo da mercadoria, Marx menciona um termo semelhante:

“O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e *razoáveis* entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado” (Marx, *O Capital*, I, p. 76, grifo nosso).⁷⁸

⁷⁷ Neste último trecho, Lukács se mostra de fato como leitor de Weber. Além da temática da racionalização, que é nossa principal preocupação neste trabalho, ele utiliza uma expressão tipicamente weberiana – “legalidade própria” (*Eigengesetzlichkeit*).

⁷⁸ Curiosamente, nesse mesmo parágrafo (p. 75), Marx comenta sobre como o cristianismo, especialmente o protestantismo, é a religião “mais adequada” para uma sociedade de produtores de mercadorias, tema que será objeto do clássico livro de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Marx caracteriza muito positivamente uma relação *razoável* e transparente dos homens entre si e com a natureza, identificada aqui com o controle *consciente e planejado* do “processo de produção material como produto de homens livremente socializados”. Lukács decerto não discordaria dessa afirmação. No entanto, enquanto Marx utiliza o termo *razoável* para descrever como *seriam* as relações entre homens livremente socializados, Lukács utiliza, na passagem citada anteriormente, o termo *racional* para fazer a crítica de como *são* as relações dos homens na sociedade dos produtores de mercadorias, no capitalismo: relações com uma “legalidade própria, rigorosa, *aparentemente* racional e inteiramente fechada [grifo nosso]”, ou seja, relações não racionais, ou racionais somente na *aparência*.

Do ponto de vista do papel da racionalidade, então, vemos que Marx se limita a afirmar que uma associação realmente livre dos homens redundaria na relação racional entre eles, enquanto Lukács introduz no cerne de sua crítica a denúncia de que as relações humanas sob o capitalismo são somente *aparentemente* racionais. Ambos os autores veem, portanto, uma relação íntima entre a verdadeira realização da *razão* e a superação do capitalismo, a *revolução*.

Ora, mas isso não vai contra tudo o que ficou dito no item 3.2.1, acima, na qual mostramos diversos momentos em que a racionalização tem um sentido reificador? Se a realização da razão liga-se fortemente à realização da revolução mesma, à superação do capitalismo, porque encontramos no texto de Lukács diversas passagens que o processo de racionalização do mundo é duramente criticado como aprofundamento da reificação capitalista? Reproduzimos, a seguir, uma dessas passagens:

“Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador. [...] à medida que a racionalização e a mecanização se intensificam, o período de trabalho socialmente necessário, que forma a base do cálculo racional, deixa de ser considerado como tempo médio e empírico para figurar como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável, que se opõe ao trabalhador sob a forma de uma objetividade pronta e estabelecida. Com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho (sistema Taylor), essa mecanização racional penetra até a ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas parciais especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador” (HCC, pp. 201-202, *GKb*, 262).

A explicação se encontra na polissemia do conceito de *razão* ou *racionalização* que está presente nessas situações.

A razão que é realizada na revolução, é aquela “razão real [*wirkliche Vernunft*] [...] descoberta e demonstrada de maneira realmente concreta”,⁷⁹ uma razão que não existe ainda – e só existirá quando da superação do capitalismo. Sobre isso diz Andrew Feenberg:

“Lukács utiliza o conceito de ‘reificação’ e seu correlato dialético, ‘totalidade’, para recapturar para o marxismo a distinção hegeliana entre o entendimento formal-analítico (*Verstand*) e a razão sintética (*Vernunft*). Lukács tematiza esses dois paradigmas de racionalidade como metodologias opostas na pesquisa social e formações culturais opostas, com a última emergindo em cada caso como a *Aufhebung* [superação no sentido hegeliano] da primeira” (Feenberg, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, p. 64).⁸⁰

Assim, a razão que existe, por outro lado, sob o mundo do capitalismo, é uma razão aparente, como sublinham Stefan Breuer e Robert Maier: “Apesar de seu extraordinário sucesso, a racionalização capitalista, proclama Lukács, é em última instância mera aparência; o racionalismo burguês é apenas um aparente racionalismo da dominação do mundo”.⁸¹ Trata-se de uma racionalidade que está ligada à calculabilidade (a possibilidade de um cálculo racional entre meios e fins), à formalização e à abstração, processos que desprezam o *conteúdo concreto* das coisas. Nas palavras de Breuer e Maier:

“Essa racionalidade não é capaz de produzir um conteúdo concreto – o ser concreto das coisas, o seu ‘substrato material’, continua ao contrário uma ‘*Ding an sich*’ [coisa-em-si] – nem é capaz de gerar uma compreensão da interação dos diversos sistemas parciais. A falta de respeito pelo concreto, na qual essa racionalidade se baseia, manifesta-se na incoerência do sistema parcial, na irracionalidade do processo total, revelada mais claramente pelas crises econômicas [...]” (Breuer; Maier, artigo citado, p. 70).⁸²

Trata-se, portanto, da *racionalidade formal, instrumental e calculadora* a que nos referimos anteriormente, e que tem, como vimos, uma ancoragem importante nos escritos de Weber. Quando fala da *racionalização do mundo*, é evidente que Lukács está se referindo a

⁷⁹ HCC, p. 304. Note-se que aqui Lukács utiliza a palavra alemã *Vernunft* (que tem da mesma raiz do termo *vernünftig*, utilizado por Marx no trecho citado anteriormente), enquanto que nos momentos em que há um sentido negativo, os termos utilizados são *rationell* e *Rationalisierung* (ver, por exemplo, *GKb*, p. 262).

⁸⁰ No original: “[...] Lukács uses the concept of ‘reification’ and its dialectical correlate, ‘totality’, to recapture for Marxism the Hegelian distinction between formal-analytic understanding (*Verstand*) and the synthetic reason (*Vernunft*). Lukács thematizes these two paradigms of rationality as opposed methodologies in social research and opposed cultural formations, with the latter emerging in each case as the *Aufhebung* of the former”.

⁸¹ Breuer; Maier, artigo citado, p. 70. No original: “Despite its extraordinary successes, capitalist rationalization, Lukács proclaimed, is ultimately mere appearance; bourgeois rationalism only a seeming rationalism of world domination”.

⁸² No original: “This rationality is neither capable of producing a concrete content – the concrete being of things, their ‘material substrate’, remains rather a ‘*Ding an sich*’ – nor is it capable of generating an understanding of the interaction of various partial systems. The lack of respect for the concrete, on which this rationality is based, manifests itself in the incoherence of the partial system, in the irrationality of the total process, revealed most clearly by economic crisis [...]”.

esse sentido fortemente negativo de razão. É esse o sentido, portanto, que integra o desenvolvimento lukácsiano do conceito de reificação. Diz Feenberg:

“Em suma, Lukács identifica racionalidade formal com capitalismo e razão dialética com socialismo como estágios sucessivos na história da racionalidade, e não como paradigmas atemporais e alternativos, cada um potencialmente válido ao longo de toda a história. Essa identificação histórica das formas de racionalidade é vista por Lukács como a contribuição específica do marxismo para a resolução dos problemas levantados pela teoria hegeliana da racionalidade” (Feenberg, obra citada, p. 85).

Vejamos alguns momentos em que a racionalização assim entendida exerce um importante papel no fenômeno da reificação.

Lukács diz, ainda no primeiro item de seu ensaio, que não pretende descrever, “mesmo como esboço”, o processo moderno do trabalho e seu nascimento, “o nascimento do trabalhador ‘livre’ e isolado, da divisão do trabalho etc.”, mas sim chamar a atenção para o fato de que é somente no curso do desenvolvimento da produção capitalista que “[...] o trabalho abstrato, igual, comparável, mensurável com uma precisão crescente em relação ao tempo de trabalho socialmente necessário, o trabalho da divisão capitalista do trabalho [...]” pode surgir (*como produto e ao mesmo tempo como condição da produção capitalista*) e se tornar “[...] uma categoria social que influencia de maneira decisiva a forma de objetivação tanto dos objetos como dos sujeitos da sociedade emergente [...]”.⁸³

O que tudo isso tem a ver com a ideia de racionalização? Se o autor não pretende nem esboçar o nascimento do trabalho moderno, ele seleciona uma característica desse processo que tem importância crucial nesse desenvolvimento: trata-se justamente da crescente racionalização que marca tal caminho. Lukács afirma que em todo esse processo de desenvolvimento do trabalho que culmina com a forma do trabalho “livre” capitalista – e cujo modelo emblemático é o da indústria mecânica – está presente uma “racionalização continuamente crescente” (*ständig zunehmende Rationalisierung*), relacionada a “uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador”.⁸⁴ Vemos aqui que a racionalização está contraposta a valores como *qualidade, humanidade e individualidade*. A racionalização crescente, em lugar de realizar plenamente o homem – como diversas linhas de pensamento defendem –, significa na verdade a própria negação de sua humanidade.

⁸³ HCC, pp. 200-201.

⁸⁴ HCC, p. 201.

Esse processo, em que a reificação é constantemente ampliada, implementa um aumento crescente na separação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho: por meio da perda cada vez maior da relação com o produto total (fragmentação da atividade de trabalho em operações mecânicas, parciais e repetitivas) e da autonomização crescente dessa mesma atividade (calculável objetiva e independentemente do processo concreto da atividade do trabalhador). Isso se torna ainda mais profundamente reificador quando temos o desenvolvimento e a aplicação de novos métodos de organização e disciplina do processo produtivo que visam aumentar a eficiência da produção mediante o estudo do comportamento e da mente dos trabalhadores:

“Com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador” (HCC, pp. 201-202).

Se, então, as ideias de qualidade, humanidade e individualidade são por Lukács contrapostas ao processo de racionalização, outras palavras e expressões aparecem em seu texto frequentemente ligadas de maneira íntima a tal processo, como *fragmentação* ou *dilaceração*, *abstração*, *mecanização*, *operações* e *sistemas parciais*, *cálculo* e *calculabilidade*, *repetição*, *especialização*, *formalização*.

Para Lukács, esse desenvolvimento engendra transformações que ocorrem tanto no sujeito como no objeto do processo econômico: no *objeto*, ao se estudar precisa e exatamente as leis parciais específicas de sua produção (separando-o em cada conjunto complexo de seus elementos), rompe-se a sua unidade orgânica, qualitativamente condicionada, baseada na “ligação tradicional de experiências concretas do trabalho”. Esse fenômeno é, de acordo com Lukács, intrínseco ao processo de racionalização da produção:

“A racionalização é impensável sem a especialização. O produto que forma uma unidade, como objeto do processo de trabalho, desaparece. O processo torna-se reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns aos outros. A análise racional e por cálculo do processo de trabalho aniquila a necessidade orgânica das operações parciais que se relacionam umas com as outras e que se ligam ao produto formando uma unidade. A unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso” (HCC, pp. 202-203).

Esse dilaceramento do objeto da produção causado pela racionalização crescente significa necessariamente o dilaceramento do seu *sujeito*:

“Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como *simples fontes de erro* quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente. O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro

portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter” (HCC, pp. 203-204).

Mais uma vez, nos deparamos com a ideia central de que, sob o capitalismo industrial moderno, o ser humano encontra-se privado seu papel fundamental de sujeito no processo produtivo, para tornar-se um ser passivo, que obedece a leis exteriores, prontas e sobre as quais ele não tem controle. A atitude *contemplativa* que assim surge é consequência também do trabalho progressivamente racionalizado e mecanizado, um processo de trabalho que “se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado [...]”.⁸⁵ Assim, conforme o processo de trabalho se torna cada vez mais racionalizado e, portanto, dividido e parcelado de maneira minuciosamente calculada, o sujeito observa uma acentuação crescente da dilaceração interna que ele já observava desde que começa a vender sua força de trabalho, desde que realiza essa cisão entre uma faculdade específica (sua força de trabalho) e o conjunto de sua personalidade. Além disso, aumenta também a ruptura dos laços que ligam cada sujeito do trabalho à sua comunidade (como acontecia na produção “orgânica”):

“Também a esse respeito, a mecanização da produção faz deles [dos sujeitos do trabalho] átomos isolados e abstratos, que a realização de seu trabalho não reúne mais de maneira imediata e orgânica e cuja coesão é, antes, numa medida continuamente crescente, mediada exclusivamente pelas leis abstratas do mecanismo ao qual estão integrados” (HCC, p. 206).

Em seguida, Lukács afirma que essa forma racional de organizar o trabalho no interior da fábrica/empresa revela a estrutura de toda a sociedade capitalista. Vemos mais uma vez como a racionalização é decisivamente constitutiva do desenvolvimento capitalista. Lukács nos lembra de que, de fato, houve dominação e exploração do trabalho em outras épocas históricas, inclusive por meio de “empresas de massa com um trabalho mecanicamente homogeneizado”; no entanto, esse trabalho permanecia um fenômeno isolado no conjunto da comunidade, não sendo universalizado para a produção geral e portanto para o seu conjunto das manifestações de vida. Em parte alguma do mundo pré-capitalista, diz Lukács, “[...] o trabalho de massa poderia tornar-se um trabalho *racionalmente mecanizado* [...]”.⁸⁶ A razão para isso é que “[...] a mecanização racional do processo de trabalho só se torna possível com o aparecimento do ‘trabalhador livre’, em

⁸⁵ HCC, p. 204.

⁸⁶ HCC, p. 206.

condições de vender livremente no mercado sua força de trabalho como uma mercadoria ‘que lhe pertence’, como uma coisa que ‘possui’”.⁸⁷ Mecanização racional do trabalho e trabalho “livre”, como mercadoria, não podem ser separados – e não podemos deixar de notar aqui também a influência de Weber, que escreve, na “Nota prévia” ao seu conjunto de escritos sobre Sociologia da Religião, que “O cálculo exato – base de tudo o resto – só é possível na base do trabalho livre”.⁸⁸

Em decorrência disso, Lukács afirma que, antes do modo de produção capitalista, a dominação e a exploração eram mais brutais, mas ao mesmo tempo – e por isso mesmo – eram também mais transparentes. Com a sociedade capitalista e a mecanização racional do processo de trabalho, essas relações de exploração se tornam menos evidentes – e mais reificadas. O trecho seguinte também é claro nesse sentido:

“A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas” (HCC, p. 207).

A continuação dessa passagem é bastante significativa porque Lukács cita Marx, num trecho em que ele afirma que nas sociedades pré-capitalistas “as relações sociais das pessoas em seu trabalho aparecem de todo modo como suas próprias relações pessoais, e não disfarçadas em relações sociais entre coisas, entre produtos do trabalho”,⁸⁹ porém acrescenta, em seguida: “Mas isso significa que o princípio da mecanização racional e da calculabilidade deve abarcar todos os aspectos da vida”.⁹⁰

Lukács demonstra a propagação dessa “mecanização racional e calculabilidade” por meio de suas análises sobre o direito, a burocracia e o Estado, as quais não há necessidade de repetir aqui, e que são análises reconhecidamente inspiradas nos escritos de Max Weber. Nas palavras de Michel Löwy:

“Ultrapassando o terreno estritamente econômico, Lukács, examina o processo de reificação nas outras esferas da vida social. Sua análise do direito e da ‘máquina jurídica’ formal e reificada é diretamente inspirada por Max Weber, de quem cita longamente a célebre passagem de *Wirtschaft und Gesellschaft*, onde o juiz, na sociedade capitalista, é apresentado como ‘mais ou menos um distribuidor automático de parágrafos’ [...]. Suas observações sobre o Estado e a burocracia como máquina reificada, impessoal e formalmente racional [...] seguem também de perto os escritos políticos de Max Weber” (Löwy, “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács”, p. 75-76).

⁸⁷ HCC, p. 207.

⁸⁸ Weber, “Nota prévia”, p. 8 (tradução alterada com base no original, GARS [“Vorbemerkung”], p. 17 e na edição portuguesa, p. 17).

⁸⁹ Marx (*O Capital*) apud Lukács, HCC, p. 207.

⁹⁰ HCC, p. 207.

O que observamos nos trechos citados é uma conexão profunda entre a forma moderna de organização do trabalho baseada na produção de mercadorias (ou seja, o modo de produção capitalista) e o processo de racionalização – e isso já estava presente em Weber, como o fator predominante que distingue o *capitalismo moderno* de outras formas de capitalismo (aventureiro, especulativo). A organização capitalista do trabalho aparece, tanto para Lukács quanto para Weber, justamente como aquela forma *racional* de organização do trabalho “livre” assalariado. Assim, o cálculo, ou antes, a calculabilidade é um princípio unificador fundamental que caracteriza a peculiaridade histórica do capitalismo moderno – e da reificação de todas as esferas da vida social.

Arato expressa esse princípio por meio da ideia *abstração*, de desconsideração pelo conteúdo propriamente *qualitativo* das coisas, ideia que é o ponto comum entre o trabalho abstrato como valor e a racionalidade formal. Diz o autor:

“Ou seja, (a força de) trabalho é *abstraída* sob o capitalismo tanto no sentido de ser vendida como uma mercadoria quanto no sentido de ser reduzida a uma sombra parcial e quantitativa de si mesma na fábrica. Neste contexto, Lukács funde a categoria marxiana de trabalho abstrato com a categoria de Weber de racionalidade formal, a razão da ciência moderna e da modernização industrial (capitalismo) que repousa sobre a quantificação e calculabilidade. Ao contrário da racionalidade substantiva (material), a racionalidade formal, segundo Weber, exclui todos os valores. É óbvio que conjuntos mecânicos, repetitivos, padronizados, facilmente definidos e isolados de ação são os mais quantificáveis e calculáveis. Mas isso significa (e Weber sempre admitiu isso) que a tendência moderna para a racionalização industrial é a tendência para a ‘progressiva eliminação dos atributos qualitativos, humanos e individuais do trabalhador’” (Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 34, grifos nossos).⁹¹

Apesar de a importância do elemento *racionalização* na teoria de Lukács ter já se manifestado suficientemente na exposição que empreendemos, essa importância pode ser resumida, a nosso ver, pela passagem em que Lukács aponta pela primeira vez a possibilidade da superação da reificação. Essa passagem, que transcrevemos a seguir, é central para a argumentação lukácsiana:

“No entanto, essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade” (HCC, p. 223).

⁹¹ No original: “That is, labor (power) is abstracted under capitalism both in the sense of being sold as a commodity and in the sense of being reduced to a partial, quantitative shadow of itself in the factory. In this context, Lukács fuses the Marxian category of abstract labor with Weber’s category of formal rationality, the reason of modern science and of industrial modernization (capitalism) which rests on quantification and calculability. Unlike substantive (material) rationality, formal rationality, according to Weber, excludes all values. It is obvious that mechanical, repetitive, standardized, and easily defined, and isolated sets of action are the most quantifiable and calculable. But this means (and Weber always admitted this) that the modern trend toward industrial rationalization is the trend toward the ‘progressive elimination of the qualitative human and individual attributes of the worker’”.

Aqui, fica claro que a racionalização (e especificamente aquela fundada num tipo *formal* de racionalidade, uma racionalidade meramente calculadora) é um fenômeno fundamental para compreender não só o *surgimento* da reificação, como também o seu *declínio* – ela é tanto parte constitutiva do processo de reificação quanto elemento limitador de tal processo.

Ao abarcar as mais diversas esferas da vida sob o princípio do cálculo, a racionalização pode ser compreendida como aquilo que dá um sentido mais sólido e mais amplo ao conceito de reificação, uma vez que, partindo da conexão entre os aspectos subjetivos e objetivos dos fenômenos da alienação e do fetichismo, expande o aspecto subjetivo para além de suas fronteiras iniciais, abordando o trabalho, a economia, o direito, a ciência, o Estado, a administração, a burocracia, a conduta da vida prática, a filosofia, a política, a cultura etc.

*

Tendo em vista tudo o que foi apresentado e debatido até o momento, pode-se afirmar que não é factível negar a influência de Weber sobre Lukács. Mas é possível a tentativa de relativizá-la, afinal, Max Weber não era o único pensador e tampouco o único pensador de destaque a relacionar os efeitos negativos da vida sob o capitalismo da época a uma racionalidade formal e calculadora. Além dos românticos em sentido tradicional que tiveram destaque na virada do século XIX para o XX na Alemanha, podemos citar autores como: Georg Simmel (e sua crítica aos efeitos de uma economia baseada no dinheiro sobre a vida social e cultural),⁹² de quem, aliás, Lukács havia sido aluno antes de ir para Heidelberg; Ferdinand Tönnies (com sua contraposição clássica entre a comunidade [*Gemeinschaft*] e a sociedade [*Gesellschaft*]), que participava ocasionalmente do Círculo Max Weber;⁹³ e o próprio Lukács em seus escritos anteriores à sua adesão ao marxismo,

⁹² Ver, por exemplo, a seguinte passagem de *The Philosophy of money* (livro de 1900 que Lukács cita): “O ideal da calculabilidade numérica só se tornou possível na vida prática, e talvez até na vida intelectual, somente por meio da economia do dinheiro” (Simmel, *The Philosophy of money*, p. 445). Na tradução utilizada: “The ideal of numerical calculability has been made possible in practical, and perhaps even in intellectual, life only through the money economy”.

⁹³ Lukács também se refere a Tönnies em seu ensaio. Ver, por exemplo, o trecho de *Comunidade e Sociedade* que segue: “A razão abstrata, sob um certo ângulo, é a razão *científica*, e seu sujeito é o homem objetivo que conhece relações, isto é, o homem que pensa conceitualmente. E, portanto, os conceitos científicos, que, por

que já contavam com uma visão profundamente negativa do capitalismo e da esperança iluminista do progresso por meio unicamente da razão.⁹⁴

É certo que, para uma conclusão bem informada sobre os limites de cada fonte de influência sobre o Lukács de *História e Consciência de Classe*, faz-se necessária a análise detalhada de cada caso particular. Também é certo que este não é o espaço para isso. O que podemos sintetizar neste momento como evidências da importância do pensamento caracteristicamente weberiano para Lukács é o seguinte: as citações que ele faz de obras de Weber (mais numerosas e elogiosas do que as citações de qualquer outro pensador fora do âmbito do marxismo); o grande período de intensa convivência e debate intelectual entre os dois (que deixou suas marcas, em maior ou menos medida, em ambos) – e vale notar que foi nesse período que Weber estava no processo de desenvolvimento de textos importantes como a “Introdução” e a “Consideração intermediária”; e, também, a presença de termos tipicamente utilizados por Weber, como “possibilidade objetiva”, “capitalismo moderno”, “analogia ou semelhança estrutural”, “afinidade”.⁹⁵

Todos esses são indícios fortes de que o pensamento weberiano é uma fonte sólida de inspiração para Lukács. Mas a maior prova dessa influência pode ser realmente encontrada no conteúdo da teoria lukácsiana da reificação: por mais que as ideias acerca dos efeitos nocivos da racionalização sob o capitalismo fossem até certo ponto bastante difundidas no início do século XX, a concepção lukácsiana desse fenômeno apresenta muitas semelhanças com a sua formulação weberiana. Isso fica atestado em todo o desenvolvimento apresentado anteriormente e um exemplo muito claro é a caracterização de ambos do capitalismo moderno (como o sistema baseado sobre a organização racional dos trabalhadores livres).

O fato de que Lukács inspirou-se nas formulações weberianas sobre o problema da racionalização não é em si nenhuma grande novidade. Afora ele ter citado Weber

sua origem ordinária e suas qualidades reais, são juízos por meio dos quais *nomes* são dados aos conjuntos de sensações, comportam-se no interior da ciência como as mercadorias no seio da sociedade. Eles se reúnem no sistema como as mercadorias no mercado. O conceito científico supremo, que não encerra mais o nome de alguma coisa de real, equivale ao dinheiro; o conceito de átomo, ou o de energia” (Tönnies [*Gemeinschaft und Gesellschaft*] *apud* Lukács, *HCC*, p. 276).

⁹⁴ Sobre isso ver Congdon, obra citada, *passim* (especialmente as partes I, II e a conclusão).

⁹⁵ Ver Nobre, obra citada, p. 56.

diretamente em diversas passagens, e de podermos rastrear em seu livro diversas ideias (não só sobre a racionalização) desenvolvidas pelo sociólogo alemão, muitos são os comentadores (e detratores também, aliás, e até hoje) que assinalam a obra de Max Weber como uma importante fonte de inspiração para a teoria lukácsiana da reificação.

Em diversos casos, porém, essa inspiração é apenas postulada, sem mais, e não emergem as tensões criadas pela apropriação de temas weberianos em uma obra que se pretende um conjunto de “Estudos sobre a dialética marxista”. Tais tensões se dão por conta da notória distinção entre as concepções metodológicas características de Weber, por um lado, e do marxismo de Lukács, por outro. Isso fica evidente quando lembramos que a única referência crítica a Weber em “A reificação e a consciência do proletariado” diz respeito à sua metodologia. O próximo item é dedicado a expor essa tensão.

3.2.3 Limites da apropriação de Weber

É notório que muitos são os aspectos do método weberiano que se opõem ao método utilizado e defendido por Lukács em *História e Consciência de Classe*. Esses aspectos constituem limites para a apropriação lukácsiana de Weber.

Como elemento central podemos destacar que as concepções metodológicas de Weber têm como pressuposto um entendimento da realidade como um conjunto infinito de dados ou fenômenos que não podem ser compreendidos a partir de um ponto de vista total que lhes dê um sentido unitário.

Assim, apesar de muitas vezes a realidade ser dotada, aparentemente, de um sentido específico ou de uma inteligibilidade em si mesma, quando se presta a devida atenção percebe-se, segundo Weber, que isso não passa de uma maneira de ver as coisas segundo uma determinada *seleção* dos fatos feita subjetivamente pelo agente do conhecimento. Lembremos a frase do sociólogo: “O domínio do trabalho científico não tem por base as conexões ‘objetivas’ entre as ‘coisas’ mas as conexões *conceituais* entre os *problemas*”.⁹⁶ E, ainda de conformidade com Weber, já que é impossível verificar empiricamente (no sentido forte) a correção absoluta de uma interpretação em detrimento de outra, falta espírito crítico àqueles que acreditam que sua interpretação é a forma correta, em qualquer situação, de explicar os fenômenos.

⁹⁶ Weber, “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, p. 83.

Isso é radicalizado à medida que, com o advento da modernidade, há uma dissolução de qualquer unidade de sentido do mundo sob uma visão total. Weber conclui, a partir do desaparecimento de uma esfera de absoluta validade reconhecida universalmente, que não é possível realizar qualquer hierarquização que não esteja ligada a uma escolha subjetiva.⁹⁷

David Goddard sintetiza bem a posição de Weber:

“Weber pensava que, já que a realidade cultural era infinita, o conhecimento (enquanto um sistema de conceitos) não poderia nunca ser exaustivo ou aspirar a ser uma cópia da realidade. Uma verdadeira descrição da realidade (no sentido de totalidade) não é possível. A relação dos conceitos com a realidade é, portanto, seletiva. Eles selecionam da massa de dados culturais aqueles elementos que são significativos do ponto de vista do problema em questão” (Goddard, “Max Weber and the objectivity of social science”, p. 10).⁹⁸

Weber exclui, assim, toda possibilidade de acesso à totalidade dos acontecimentos. Assim, se a realidade é infinita e o nosso conhecimento é finito e seletivo, sem acesso à totalidade dos fenômenos, isso significa que há, para Weber, o *hiato irracional* entre teoria e realidade. Nas palavras de Wolfgang Schluchter:

“A chamada *Wissenschaftstheorie* de Weber é um esforço determinado a demonstrar o *hiatus irrationalis* entre conceito e realidade e a se opor não só à teoria de cópia ou correspondência da formação de conceitos, mas também uma teoria emanacionista, seja ela naturalista ou idealista” (Schluchter, *The rise of western rationalism*, p. 11).⁹⁹

Já vimos que Lukács combate frontalmente essa ideia do hiato irracional.¹⁰⁰ De acordo com o filósofo húngaro (que se apoia em larga medida na filosofia hegeliana), essa barreira erguida entre o conhecimento e a realidade é mais uma das situações aporéticas que têm origem na separação inicial entre o sujeito e o objeto do conhecimento, ou entre sujeito e objeto de maneira geral, que se reflete igualmente na cisão entre teoria e prática (também defendida por Weber).¹⁰¹

⁹⁷ Grumley, “Weber’s fragmentation of totality”, p. 26. Podemos afirmar, então, que a tese da perda de liberdade, por um lado, é muito importante para Lukács elaborar o conceito de reificação, mas que a tese da perda de sentido, por outro lado, quando tomada como um processo irreversível, constitui um obstáculo à emancipação que Lukács não pode aceitar.

⁹⁸ No original: “Weber thought that since cultural reality was infinite, knowledge (as a system of concepts) could never be exhaustive or aspire to be a copy of reality. A true picture of reality (in the sense of totality) is not possible. The relation of concepts to reality is therefore a selective one. They select from the mass of cultural data those elements that are significant from the standpoint of the problem in hand”.

⁹⁹ Na tradução utilizada: “Weber’s so-called *Wissenschaftstheorie* is a determined effort to demonstrate the *hiatus irrationalis* between concept and reality and to oppose not only a copy or correspondence theory of concept formation but also an emanationist one, whether it be naturalist or idealist”.

¹⁰⁰ Ver Capítulo 1 dessa dissertação, pp. 45-46.

¹⁰¹ Se, por um lado, já apontamos a importância das ideias de Hegel para o Lukács de *História e Consciência de Classe*, não podemos deixar de sublinhar a oposição de Weber à filosofia hegeliana. Ele afirma, por exemplo, em uma carta a Franz Eulenburg: “Só existem dois caminhos: o de Hegel ou a nossa própria abordagem” (carta de 11 de maio de 1909, citada em Schluchter, *The rise of Western rationalism*, p. 21).

Vale lembrar que, para Lukács, o único ponto de vista que permite apreender a unidade entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, é o ponto de vista da totalidade. Se para Weber um tal ponto de vista não existe, e se nos aproximamos mais de um objeto quanto maior for o número de pontos de vista a partir do qual abordamos esse objeto, para Lukács isso consiste em tomar os objetos como se eles fossem átomos isolados uns dos outros, fragmentados, rígidos e imutáveis. Assim, Lukács “[...] pretende desmentir negar a afirmação central de Weber de que, com a dissociação das esferas culturais de valor, cada uma fechada em sua lógica própria, fica *definitivamente* destruída a unidade da razão que a metafísica havia suposto, ou seja, a afirmação de que essa unidade não pode ser reconstruída nem sequer dialeticamente”.¹⁰²

Assim, o que constitui o caráter científico da teoria para Weber é, para Lukács, o grande defeito da ciência burguesa: a negação de um ponto de vista privilegiado (a totalidade concreta) e a defesa de uma pluralidade de abordagens, de um perspectivismo sempre provisório. Lukács não pode aceitar essa concepção de Weber e é justamente isso o que ele critica na única referência negativa que faz a ele: Weber concebe a história como um conjunto de facticidades sem qualquer sentido. Isso significa, para Lukács, que ele se mantém sem crítica na imediatidade da realidade ao seu redor, contribuindo assim para a manutenção dessa realidade e, conseqüentemente, da sociedade capitalista.¹⁰³

Uma consequência fundamental das posições distintas de Weber e Lukács e que estabelece claramente o limite da apropriação do primeiro pelo segundo diz respeito à possibilidade ou não de emancipação que essas posições implicam.

Afinal, dizer que Weber faz somente uma *descrição* de certos fenômenos que podem ser encontrados na sociedade moderna significa muita coisa. Não significa somente que ele

Além de Schluchter, Grumley também cita essa frase e discute a relação de Weber com Hegel (artigo citado, p. 20), tema que não podemos aprofundar nesta pesquisa.

¹⁰² Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), p. 454. Na tradução utilizada: “[...] pretende dar un mentís a la afirmación central de Weber de que con la disociación de esferas culturales de valor atendida cada una a su propia lógica, queda *definitivamente* destruida la unidad de la razón que la Metafísica había supuesto, es decir, a la afirmación de que esa unidad no puede ser reconstruida ni siquiera dialécticamente”.

¹⁰³ É interessante notar que, para Weber, trata-se justamente do contrário: o que é imediato é ver nas próprias coisas um sentido imanente e ser crítico significa abandonar essa aparência imediata e constatar o caos no qual estão imersos os fenômenos da realidade infinita. O que é ser crítico e o que é a realidade imediata varia de um autor para o outro.

não alcança uma *explicação adequada* desses fenômenos, mas também, conseqüentemente, que ele não consegue vislumbrar os seus limites e a sua *superação prática*.

Dessa forma, já que não se configura no pensamento weberiano nenhuma alternativa ao existente, o seu diagnóstico acaba se tornando também um prognóstico. Nas palavras de Marcos Nobre:

“[...] junto com a ‘mera descrição’, Weber introduz uma *constatação* (e, em muito sentidos, um prognóstico) que se afigura, desde já, como sério obstáculo à revolução: nada pode deter a marcha do processo de racionalização, as ‘esferas de valor’ têm suas *Eigengesetzlichkeiten*, suas ‘legalidades próprias’; cabe-nos tomá-las em consideração e *compreender* as suas diversas e surpreendentes *congruências*” (Nobre, obra citada, p. 55).

Lukács, é claro, tem sempre no horizonte a possibilidade da superação da reificação. Assim, ambos fazem uma crítica, por exemplo, da desumanização encontrada no funcionamento da máquina burocrática, mas “A diferença entre os dois é que, contrariamente a seu mestre de Heidelberg, Lukács não acredita que a burocracia seja um sistema racional necessário e inevitável (ao qual só pode escapar uma elite cultivada), mas ao contrário, supõe a possibilidade objetiva de destruir-se a máquina burocrática e acabar com a reificação política”.¹⁰⁴

Essa possibilidade torna-se mais próxima da realidade, na visão de Lukács, quando o proletariado se reconhece como mercadoria para, em seguida, reconhecer-se na prática como o verdadeiro sujeito do processo de produção do capital e trazer à tona a possibilidade de transformação daquelas “leis sociais naturais”. De acordo com Schluchter, Weber concorda que na modernidade racionalizada e burocratizada as características do mundo social aparecem para a consciência dos homens como “reificadas”, e que isso pode ser atenuado por meio da reflexão, que “[...] revela que esse cosmo foi criado e é, portanto, modificável [...]”. Essa reflexão, no entanto, não tem o caráter prático que aparece em Lukács, e ela revela ao mesmo tempo que esse cosmo “[...] tem suas próprias leis”, que não podem ser superadas pelos homens. Em resumo, “[...] a reflexão não pode liberar o homem da fatalidade desse cosmo impessoal de todo racionalismo de domínio do mundo”.¹⁰⁵

Essa resignação de Weber tem a ver com a sua recusa da possibilidade de um ponto de vista da totalidade. Andrew Arato, por exemplo, afirma que ausência dessa perspectiva

¹⁰⁴ Löwy, “A sociedade reificada...”, pp. 75-76.

¹⁰⁵ Schluchter, “The Paradox of Rationalization”, p. 54.

acarreta para Weber a incapacidade de perceber a irracionalidade das crises causadas pelas não satisfação das necessidades humanas:

“A categoria da totalidade era de fato epistemologicamente fechada para Weber. No entanto, de um ponto de vista marxista, é claro que Weber notou a oposição entre a racionalidade econômica capitalista e a satisfação das necessidades humanas básicas. Sem a categoria da totalidade, e sob a influência das teorias econômicas da utilidade marginal, ele não podia perceber que a não satisfação das necessidades humanas básicas é uma fonte de crises causadas pelo subconsumo, e é um elemento da irracionalidade ‘formal’ do ponto de vista do sistema como um todo histórico” (Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 36).¹⁰⁶

Gabriel Cohn, em *Crítica e Resignação*, apresenta uma interpretação semelhante: “O pensamento de Weber tematiza o particular sem ter como articulá-lo ao geral, que repele. Sua crítica científica é metodológica, não é do objeto nem o transcende. [...] Nesse contexto a ciência é o domínio da resignação”.¹⁰⁷ Esse aspecto se expressa também na recusa de Weber “de qualquer perspectiva dialética”, ao que “[...] se vincula a concepção weberiana da luta e da dominação como dimensões sempre presentes na vida social, sem qualquer perspectiva de superação”.¹⁰⁸

John Grumley, por sua vez, destaca a redução, na obra de Weber, do caráter *intersubjetivo* da totalização – já que as únicas totalidades possíveis para Weber são as totalidades subjetivizadas no indivíduo:

“A redução consciente de Weber da dimensão intersubjetiva da totalização histórica ao paradigma da totalização subjetiva tornou-o incapaz de articular um conceito viável de práxis social. [...] Apesar de seus protestos genuínos contra visões deterministas e teleológicas da história, a sua negação e eliminação teórica consciente de qualquer forma de dimensão intersubjetiva e histórica do conceito de totalidade transformou seu diagnóstico provisório da modernidade em um ‘destino’ irrevogável que supostamente revelava a verdadeira base existencial de toda a história humana” (Grumley, artigo citado, pp. 35-36).¹⁰⁹

¹⁰⁶ No original: “The category of totality was indeed epistemologically closed to Weber. Yet from a Marxian point of view it is clear that Weber noticed the opposition of capitalist economic rationality and the satisfaction of basic human needs. Without the category of totality, and under the influence of economic theories of marginal utility, he could not notice that the non-satisfaction of basic human needs is a source of crises caused by underconsumption, and is an element of ‘formal’ irrationality from the point of view of the system as a historical whole”.

¹⁰⁷ Cohn, obra citada, p. 148. A análise que Cohn faz de Weber a esse respeito, no entanto, é mais elaborada, uma vez que tematiza a o dilema weberiano entre “[...] a *crítica* que se traduz na ação e a *resignação* que se traduz no conhecimento neutro nos seus resultados, vale dizer, disponível para quaisquer fins” (p. 149).

¹⁰⁸ Cohn, obra citada, p. 122.

¹⁰⁹ No original: “Weber’s conscious reduction of the intersubjective dimension of historical totalization to the paradigm of subjective totalization rendered him incapable of articulating a viable concept of social praxis. [...] Despite his genuine protests against determinist and teleological views of history, his denial and conscious theoretical elimination of any form of inter-subjective, historical dimension of the totality concept transformed his provisional diagnosis of modernity into an irrevocable ‘fate’ which supposedly revealed the true existential basis of all human history”.

O autor afirma ainda que, junto aos “resíduos metafísicos e exageros mitológicos” da filosofia da história na sua tradição hegeliana, Weber descartou também “todas as outras noções da totalização histórica baseadas na dinâmica da práxis social contemporânea”.¹¹⁰

Para Lukács, ao contrário, a reificação e a forma de racionalidade que ela supõe podem ser superadas na prática porque, do ponto de vista da totalidade, é possível perceber que elas são limitadas *internamente*.¹¹¹ Como já foi discutido nessa dissertação, é o caráter apenas formal da racionalidade da reificação, em contraste com o conteúdo concreto da vida, que constitui, de conformidade com Lukács, a sua própria limitação.¹¹²

Lukács concorda com Weber que, no plano teórico, do pensamento filosófico, não é de fato possível unificar a razão que foi dissociada em inúmeros sistemas parciais. Em oposição a Weber, contudo, Lukács defende que essa limitação só pode ser ultrapassada por meio da prática: “Portanto, a unidade que no terreno da ‘teoria’, isto é, a unidade que no plano dos sistemas culturais de interpretação só pode aparecer como conexão formal, só poderá ser realizada na ‘prática’ [...]”.¹¹³

Na próxima seção procuramos entender como Lukács se apropria de uma teoria que tem aspectos tão distintos dos seus pressupostos teóricos. Afinal, não há como conciliar sem problemas, por um lado, a) o perspectivismo weberiano e a ideia de um mundo cultural infinito esperando pelo “recorte” do cientista (sem a prevalência prévia de um dos recortes sobre os demais) – cientista que pode ser qualquer pessoa que queira a verdade, que siga as “regras do pensamento humano” e que analise os eventos históricos em sua singularidade e da perspectiva do homem participante individual; e, por outro lado, b) a concepção do

¹¹⁰ Grumley, artigo citado, p. 37. No original: “With the metaphysical residues and mythological exaggerations of the philosophy of history, Weber also discarded all other notions of historical totalization based on the dynamics of contemporary social praxis”.

¹¹¹ Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), pp. 459-460.

¹¹² Com essa perspectiva, Lukács vai além da crítica de Weber à racionalidade formal: “De maneira semelhante à de Weber, Lukács define primeiramente os limites da racionalidade formal, a fim de explicar em seguida (*para além de Weber*) a dimensão da ‘realidade superior’, ‘verdadeira’ que não é abrangida pela racionalidade formal” (Breuer; Maier, artigo citado, p. 71, grifos nossos). No original: “In a manner similar to Weber’s, Lukács defines first of all the limits to formal rationality, in order to explain next (beyond Weber) the dimension of ‘higher’, ‘true reality’ not encompassed by formal rationality”.

¹¹³ Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), p. 463. Na tradução utilizada: “Por tanto, la unidad que en el terreno de la ‘teoría’, es decir, la unidad que en plano de los sistemas culturales de interpretación sólo puede aparecer ya como conexión formal, sólo podrá ser realizada, a lo sumo, en la ‘práctica’ [...]”. Tradução cotejada com a edição em inglês (*The Theory of Communicative Action*, p. 364).

marxismo de Lukács, para quem o conhecimento correto da realidade só pode ser alcançado quando se leva em conta os acontecimentos não em sua singularidade, mas em suas mediações concretas com a totalidade, quando se parte não do ponto de vista do indivíduo, mas do ser social da classe (o proletariado) – que é também o sujeito capaz de acessar esse conhecimento – e quando não se separa o fenômeno a ser conhecido do seu fundamento material, mas se parte da estrutura da forma mercadoria. E mais: não é possível conciliar sem problemas uma teoria que toma a sua descrição cada vez mais como um “destino” com outra que parte já da possibilidade da sua abolição.

3.3 Debates sobre a apropriação lukácsiana de Weber

Para concluir este estudo, apresentamos nesta seção a análise dessa apropriação da teoria weberiana como um *momento parcial*, apropriação que altera o próprio estatuto dessa teoria (3.3.1). Apresentamos e discutimos também (3.3.2) algumas leituras críticas desse movimento feito por Lukács de apropriação de ciências burguesas em geral, e de Weber em particular. Para finalizar (3.3.3), identificamos algumas congruências ou complementaridades entre Marx e Weber que facilitaram a síntese lukácsiana em *História e Consciência de Classe*, bem como o passo que o filósofo húngaro dá *para além* de ambos.

3.3.1 Apropriação e rearticulação da teoria weberiana como momento parcial

Para entender a apropriação que Lukács faz da temática weberiana da racionalização, é preciso retomar a discussão sobre a relação entre ciência burguesa e conhecimento do proletariado (que se expressa no materialismo de tipo dialético), apresentada no Capítulo 2 desta dissertação.¹¹⁴

Em resumo, podemos dizer que a posição de Lukács consiste em considerar que o conhecimento correto não parte do zero, não tem a necessidade de negar totalmente a produção teórica dos quadros do pensamento burguês, e isso porque essa produção teórica tem algum interesse: nas palavras de Lukács, constitui um “trampolim” para a colocação do problema verdadeiro. Não existe, portanto, um conhecimento que seja inteira e puramente falso, como nos diz Merleau-Ponty:

“Como a consciência, verdadeira ou falsa, que tomamos de nossa história é ela mesma um fato histórico, não pode ser mera ilusão e, portanto, há aí um minério a ser trabalhado, uma verdade a ser extraída, desde que consigamos levar o relativismo ao seu limite e, em seguida, o recoliquemos na história” (Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, p. 32).¹¹⁵

Podemos citar a esse respeito também Michel Löwy, que trata propriamente da apropriação por Lukács das teorias anticapitalistas românticas, mas cuja ideia central pode ser aplicada à apropriação de teorias “burguesas” em geral:

“Logo, não se trata de uma combinação eclética entre marxismo e romantismo, mas de uma rearticulação de certos temas de origem romântica no interior de uma estrutura marxista, de maneira análoga ao procedimento de Marx em relação (por exemplo) aos socialistas utópicos. Evidentemente

¹¹⁴ Item 2.1.2 (“Relação de apropriação entre a perspectiva da totalidade e a ciência burguesa”), pp. 106-111.

¹¹⁵ O filósofo complementa que, para Lukács, “[...] a mistura do falso com o verdadeiro já é inextricável nas ideologias da ciência [burguesa]” (p. 46) e que Lukács supre em 1923 a necessidade do marxismo de uma “[...] teoria da consciência que dê conta das mistificações sem impedir sua participação na verdade [...]” (p. 47).

para admitir a legitimidade de tal procedimento é preciso, antes de tudo, reconhecer que a sociologia anticapitalista romântica alemã (como, inclusive, o socialismo utópico) não é simplesmente uma ‘ideologia’ a ser relegada às trevas exteriores por um implacável ‘corte epistemológico’, nem uma doutrina puramente reacionária e obscurantista oposta a todo progresso técnico e científico, e ainda menos uma *Weltanschauung* estritamente irracionalista que conduz, em última análise, ao fascismo (versão apresentada – infelizmente – pelo velho Lukács em *A destruição da razão*, 1953)” (Löwy, “A sociedade reificada...”, pp. 71-72).

Para Lukács, as teorias burguesas são parciais: compreendem apenas uma parcela da realidade (o que, aliás, diz Lukács, podem fazer muito bem), e têm que ser integradas como um momento da totalidade dialética para que se possa compreender a realidade como um processo unitário.

Também no Capítulo 2, apontamos duas maneiras pelas quais se expressa essa relação com a ciência burguesa: trata-se, por um lado, de uma teoria que apresenta uma contribuição – porém parcial – para a compreensão da realidade, e por outro lado, de um pensamento que faz parte da realidade histórica e portanto nos diz algo sobre ela.

Como dissemos anteriormente, cada vez que Lukács refere-se a ou estabelece uma conexão com um pensador do campo burguês, analisando o seu pensamento como fenômeno social ou partindo do conteúdo concreto desse pensamento para descrever uma realidade, ambos os lados dessa relação estão presentes. O foco da atenção de Lukács é que varia de um caso para o outro.

No caso que analisamos nesta pesquisa, podemos afirmar que na grande maioria das vezes¹¹⁶ Lukács de fato incorpora as formulações weberianas procurando articulá-las no seu quadro metodológico e superar a sua parcialidade. O pensamento de Weber, portanto, não é abordado em sua validade como fenômeno social.

Lukács, entretanto, não tematiza (e tampouco *problematiza*) a rearticulação que faz desse pensamento. Qual seria o motivo para isso? Para Johannes Weiss,¹¹⁷ Lukács não admite a profundidade da influência de Weber sobre o seu trabalho – e isso não por “oportunismo político”, mas por saber o quanto foi influenciado pelo sociólogo ao mesmo tempo em que se voltava contra as intenções do próprio Weber.

Michel Löwy, por outro lado, considera paradoxal que Lukács pondere o potencial crítico e o caráter reacionário de pensadores como Sismondi e Carlyle e que não faça o mesmo com os sociólogos alemães do início do século que lhe influenciaram:

¹¹⁶ A única exceção é a sétima referência que Lukács faz a Weber, no início da terceira seção de seu ensaio, a qual analisamos no item 3.2.1 (pp. 165-166).

¹¹⁷ Weiss, *Weber and the Marxist world*, p. 57.

“Paradoxalmente, Lukács não tenta descobrir as raízes sociais da corrente neo-romântica e não coloca a questão do ponto de vista de classe dos sociólogos alemães nos quais se inspira: Tönnies, Simmel Weber etc.”.¹¹⁸ Para Löwy, a ausência dessa análise das bases sociais e históricas da sociologia alemã que constitui uma das fontes da teoria de Lukács é uma das principais limitações de *História e Consciência de Classe* (no que tange à sociologia do conhecimento); e a causa dessa ausência seria do modelo dicotômico sustentado por Lukács que somente leva em consideração os pontos de vista da burguesia e do proletariado, modelo no qual Weber não pode ser classificado:

“Nesse sentido, o silêncio sobre Max Weber é característico: a justeza, a pertinência e o interesse de algumas análises weberianas do capitalismo, da reificação ou do Estado moderno são sublinhados reiteradamente por Lukács, sem que ele tente colocar a questão do ponto de vista de classe do mestre de Heidelberg. Este silêncio resulta, a nosso ver, do modelo dicotômico utilizado por Lukács, que tende a considerar a burguesia e o proletariado como as únicas classes capazes de desenvolver um ponto de vista globalizante (totalizador) sobre a realidade social, modelo no interior do qual a ciência de Max Weber, com suas estranhas convergências com o marxismo, é rigorosamente ‘inclassificável’” (Löwy, “A sociedade reificada...”, p. 79).

Embora concordemos que o modelo de Lukács possa ser redutor nesse sentido específico, acreditamos que, a partir da concepção lukácsiana aqui apresentada da relação possível entre o pensamento burguês e o “conhecimento correto” da realidade, é possível sim compreender o estatuto de Weber no contexto da obra de Lukács: um “historiador perspicaz do capitalismo moderno” que, no entanto, por conta do seu ponto de vista de classe, apresenta uma teoria apenas parcial da realidade.¹¹⁹

Em que sentido a teoria de Weber é parcial? A partir as ideias de Lukács expressas em *História e Consciência de Classe*, pode-se afirmar que o que falta ao pensamento weberiano é a perspectiva da totalidade, que lhe possibilitaria 1) relacionar o predomínio crescente da racionalidade formal com o fundamento social desse processo: as relações humanas numa sociedade baseada na forma mercadoria; e 2) conseqüentemente, entrever a possibilidade de superação desse estado de coisas.

¹¹⁸ Löwy, “A sociedade reificada...”, p. 78.

¹¹⁹ Assim, se Lukács não tematiza mais extensamente sua apropriação de Weber (e de Simmel, Tönnies, Dilthey etc.), é porque sua intenção primordial nesse ensaio não é mostrar como o pensamento burguês pode ser apropriado pelo ponto de vista do proletariado, mas, antes disso, que somente o proletariado pode ter acesso à perspectiva da totalidade e, portanto, ao conhecimento correto da realidade social. É claro, entretanto, que se o filósofo húngaro tivesse dado esse segundo passo (a problematização e o esclarecimento da apropriação do pensamento burguês a partir da perspectiva da totalidade) de maneira mais sistemática, muitos mal-entendidos e acusações poderiam ter sido evitados.

Pois bem, Lukács seleciona então as passagens da teoria de Weber que, na sua visão, representam uma descrição fundamental do princípio comum entre a realidade econômica e as demais esferas da vida social:

“Lukács retira do texto a passagem que tanto procura: o *historiador* Weber conseguiu captar o momento de continuidade entre o processo econômico e as estruturas políticas e jurídicas, conseguiu *descrever* com argúcia o princípio que rege esses dois momentos da realidade, uma intrigante conjunção de cálculo e racionalização” (Nobre, obra citada, p. 54).

Uma vez que determinados elementos e ideias foram retirados do seu contexto weberiano e integrados no processo argumentativo de Lukács, eles assumem um novo estatuto. O que Löwy afirma sobre a “crítica romântica do capitalismo” se aplica (mais uma vez) à relação de Lukács com Weber:

“A teoria da reificação elaborada em 1922 é a expressão desse movimento: claramente situada no terreno do marxismo, ela constitui ao mesmo tempo uma *Aufhebung* dialética da etapa anterior; a crítica romântica do capitalismo não é pura e simplesmente eliminada, mas negada – conservada –, superada: Lukács integra alguns de seus elementos em sua perspectiva marxista de conjunto, atribuindo-lhes, porém, um sentido e uma significação radicalmente novos” (Löwy, “A sociedade reificada...”, p. 71).

Esse sentido “radicalmente novo” significa que a crítica da racionalização é concebida não mais nos termos de uma teoria da ação que procura entendê-la a partir do sentido subjetivo individual, mas sim em sua relação fundamental com os processos envolvidos na produção de mercadorias. Essa ideia está presente na obra de diversos estudiosos do tema, como Habermas: “Lukács empregou esta chave [a categoria de reificação] em *História e Consciência de Classe* para arrancar a análise weberiana da racionalização social do marco da teoria da ação e colocá-la em relação com os processos anônimos de realização do capital que se cumprem no sistema econômico”.¹²⁰ Stefan Breuer e Robert Maier também expressam isso: “[Lukács] tenta liberar a teoria da racionalização das premissas de uma sociologia interpretativa que procura compreender a ação em termos de seu significado subjetivo”. Os autores continuam, de maneira igualmente clara:

“Enquanto Weber segue em grande medida os preceitos do atomismo burguês inicial, que compreende o sistema social como um resultado da atividade social significativa de indivíduos, Lukács [...] ocupa-se em explicar a atividade social e o processo de racionalização partindo de uma [...] estrutura que ele, junto com Marx, vê incorporada em uma forma particular da qualidade social do trabalho. Racionalização não é, como em Weber, o resultado de processos se desdobrando de forma independente um do outro e colidindo apenas acidentalmente. Em vez disso, um processo inerente ao capitalismo e apenas ao modo de produção capitalista está em jogo, no decurso do qual primeiramente

¹²⁰ Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), p. 451. Na tradução utilizada: “Georg Lukács empleó esta clave en *Historia y Conciencia de clase* para arrancar el análisis weberiano de la racionalización social del marco de la teoría de la acción y ponerlo en relación con los procesos anónimos de realización del capital que se cumplen en el sistema económico”.

a economia e, em seguida, procedendo dela, todas as outras áreas sociais são sujeitas a uma estrutura formal abstrata. Mais consistente e sistematicamente que Weber, que apenas descreve as relações sem desenvolvê-las conceitualmente, Lukács localiza a origem da racionalidade moderna na relação de mercadoria que é elevada pelo modo de produção capitalista à forma social dominante de mediação” (Breuer; Maier, artigo citado, p. 68).¹²¹

Assim, Lukács deixa de lado os pressupostos weberianos que são incompatíveis no conjunto da teoria materialista e que, como vimos, redundam em um obstáculo à ação prática com vistas à superação; mas, ao mesmo tempo, justifica a validade da descrição feita por Weber (do princípio da racionalidade formal que conforma a experiência social sob o capitalismo) mediante a afirmação do seu direito relativo enquanto teoria parcial.

Um exemplo claro disso é o conceito de “capitalismo moderno”, que teve origem com Werner Sombart e que foi bastante utilizado por Weber (à sua maneira) e, posteriormente, foi apropriado por Lukács. Na obra de Weber, o capitalismo moderno (ocidental) se diferencia das demais formas anteriores de capitalismo (que podiam ser encontradas em diversas partes do mundo) por se basear na expectativa de rentabilidade de forma pacífica assentada sobre o trabalho livre e racionalmente organizado. Isso contrasta com a concepção marxista dos modos de produção, uma vez que, nesse esquema, o capitalismo só surgiu no Ocidente e na modernidade – não existiam “outros capitalisms” em oposição ao “capitalismo ocidental moderno”. O capitalismo propriamente dito só existe onde a forma mercadoria passou a dominar todas as fases da produção e da circulação, onde o valor de troca tem primazia sobre o valor de uso, e assim por diante.

O que Lukács faz, então, é o seguinte: ele parte dessa perspectiva marxista para compreender o capitalismo, e, assim, ao utilizar o termo de Weber, descarta o que não é compatível com aquela perspectiva, isto é: a existência de “outros capitalisms”. O resultado é a manutenção do termo weberiano e da ideia da ligação entre racionalização e

¹²¹ No original: “[Lukács] attempts to release the theory of rationalization from the premises of an interpretive sociology which seeks to understand action in terms of its subjective meaning. While Weber follows to a great extent the precepts of early bourgeois atomism, which comprehends the social system as a result of meaningful social activity of individuals, Lukács [...] undertakes to explain social activity and the process of rationalization by proceeding from a [...] structure which he, along with Marx, sees embedded in a particular form of the social quality of labor. Rationalization is not, as in Weber, the result of processes unfolding independently of one another and colliding only accidentally. Rather, a process inherent in the capitalist and only the capitalist mode of production is at stake, in the course of which at first the economy and then, proceeding from it, all other social areas are subjected to a formal-abstract structure. More consistently and systematically than Weber, who only describes the relationships without conceptually developing them, Lukács localizes the origin of modern rationality in the commodity relationship that is raised by the capitalist mode of production to the dominant social form of mediation”.

capitalismo que o acompanha, mas o abandono dos demais aspectos e pressupostos da teoria weberiana em favor da perspectiva marxista sobre o modo de produção capitalista.

Por tudo isso, a manutenção do termo de Weber não é “pacífica”, mas causa estranhamento e uma certa tensão. O que esse exemplo nos mostra, não obstante, é a rearticulação e a atribuição de um novo estatuto a um conceito de origem weberiana a partir da sua inserção na dinâmica de *História e Consciência de Classe*. Nas palavras de Marcos Nobre:

“Lukács busca justamente neutralizar esses pressupostos teóricos weberianos, de maneira a poder proceder a uma apropriação materialista de seus resultados. Para tanto, o modelo crítico das ‘antinomias do pensamento burguês’ busca fundamentar teoricamente o fato de um historiador burguês (o que significa: imerso na reificação) poder detectar corretamente a estrutura da objetividade no capitalismo sem ser capaz de compreendê-la, assim como Kant teve de fixar as antinomias a que somos inevitavelmente conduzidos no solo da sociedade burguesa sem ser capaz de superá-las” (Nobre, obra citada, pp. 55-56).

Lukács pode, então, se apoiar na análise de Weber para desenvolver argumentos que, na realidade, se dirigem contra as próprias consequências dessa análise.¹²² Andrew Feenberg enfatiza essa inversão no que tange à passagem da perspectiva da “jaula de ferro” para a da emancipação:

“A originalidade de Lukács em relação a Weber está na sua ênfase sobre a tensão entre as estruturas formais da racionalização e o ‘conteúdo’ humano real da vida social no qual elas são impostas. Lukács, portanto, toma emprestados muitos temas de Weber, mas os trata no quadro geral da crítica de Marx do fetichismo, como uma ‘aparência’ formal-racional em conflito dialético com um conteúdo real que ela expressa. Quase se poderia dizer que *a teoria de Weber é reformulada por Lukács nos moldes da teoria de Marx, de modo que a tendência geral é invertida: não mais uma descrição do progresso inexorável da ‘jaula de ferro’ da racionalização, o weberianismo remodelado de Lukács contrabalança essa tendência com uma contra-tendência dialética que promete a libertação final da subserviência à lei social alienada*” (Feenberg, obra citada, p. 63, grifos nossos).¹²³

Gostaríamos aqui de fazer uma pequena reflexão sobre o seguinte: será que Lukács consegue se livrar de todos os elementos da teoria weberiana que constituem impedimentos para a superação do mundo racionalizado da reificação? Andrew Arato e Paul Breines afirmam que a apropriação da “descrição” weberiana da primazia crescente da

¹²² Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación” (*TAC*, I), p. 453.

¹²³ No original: “Lukács’ originality with respect to Weber lies in his emphasis on the tension between the formal structures of rationalization and the actual human ‘content’ of social life on which they are imposed. Lukács thus borrows many themes from Weber, but treats them in the general framework of Marx’s critique of fetishism, as a formal-rational ‘appearance’ on dialectical conflict with a real content it expresses. One might almost say that Weber’s theory is recast by Lukács in the mold of Marx’s, so that its general tendency is reversed: no longer an account of the inexorable progress of rationalization’s ‘iron cage’, Lukács’ refurbished Weberianism sets off this trend against a dialectical counter-trend that promises eventual release from subservience to alienated social law”.

racionalidade formal em todas as esferas da vida social (sem encontrar aí nenhum traço de uma emancipação possível), combinada com a ideia retirada de Marx de que a reificação pode ser superada pelo proletariado (e somente pelo proletariado), fez com que Lukács atribuísse à subjetividade proletária uma “missão histórica” que acabou se tornando grande demais (subjetividade que, segundo Arato e Breines, se torna assim “dramaticamente mitológica”). De acordo com os autores,

“Uma vez que o campo da superestrutura era, contudo, concebido de acordo com os padrões mais rigorosos do conceito weberiano de ‘racionalização’, Lukács não podia (e, é claro, não queria) extrair do direito, da ciência, da burocracia ou da tecnologia nenhum elemento de subjetividade e criatividade potenciais, ou sequer uma possibilidade dinâmica. Como resultado, a carga teórica sobre o proletariado revolucionário tornou-se incrivelmente grande” (Arato; Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, pp. 194-195).¹²⁴

Isso nos mostra que, mesmo deixando de lado os elementos metodológicos que vão explicitamente na contra-mão da possibilidade de emancipação, dificilmente é possível depurar completamente a “descrição” weberiana, o *conteúdo* da teoria de Weber da *forma* como ele construiu essa teoria, do seu ponto de partida metodológico. *O que* Weber diz não pode ser totalmente separado de *como* e ele o faz. Essa é umas das tensões que permeiam o livro de Lukács.

3.3.2 Críticas à apropriação lukácsiana da ciência burguesa

Por abrir a possibilidade de um diálogo com diferentes teorias extremamente profícuo e rico em desdobramentos para a tentativa de compreender a realidade social, consideramos a apropriação que Lukács faz da obra de Weber, com todas as tensões que são assim geradas, uma aspecto muito positivo de *História e Consciência de Classe*.

Essa posição, é claro, não é consensual. Muitos são os que condenam o livro de Lukács justamente por isso: por permitir que a ciência burguesa (“pura ideologia”) adentre os muros do materialismo histórico, contaminando assim a sua capacidade explicativa da realidade.

¹²⁴ Na tradução utilizada: “Pero como el ámbito de la superestructura estaba concebido en los términos más rigurosos del concepto weberiano de ‘racionalización’, Lukács no podía (y, claro está, no quería) extraer de las leyes, las ciencias, la burocracia o la tecnología ningún elemento de subjetividad y creatividad potencial, ni siquiera ninguna posibilidad dinámica. El resultado era que la carga teórica soportada por el proletariado revolucionario se volvía excesivamente grande”

Gareth Stedman Jones, por exemplo,¹²⁵ critica duramente Lukács pelo recurso a pensadores não marxistas – especialmente aos sociólogos alemães do início do século (Max Weber entre eles) – e afirma que *História e Consciência de Classe* “representa a primeira grande irrupção da tradição romântica anticientífica do pensamento burguês na teoria marxista”. Para Jones, o trabalho de Lukács é uma variação da “problemática dominante no pensamento burguês desde o período da Revolução Francesa e o início do capitalismo industrial”, problemática que pode ser sintetizada na oposição entre *natureza e ciência/indústria* e que atesta, segundo o autor, o fato de que a teoria lukácsiana é estranha ao materialismo histórico.¹²⁶

Assim, apesar de ser “extremamente brilhante e persuasivo” (justamente porque a tradição romântica e anticientífica que o inspira foi traduzida para o marxismo por um autor que “estudou o *Capital* muito profundamente”), o livro de Lukács não passaria de uma descrição – não dialética e a-histórica – do capitalismo como um processo de decadência social e fragmentação espiritual.¹²⁷ Isso significa que, por mais que análises feitas por Marx estejam presentes em *História e Consciência de Classe*, seu núcleo é essencialmente dominado pelo pensamento “burguês” do romantismo alemão.

Uma crítica à obra de Lukács semelhante – mas focada particularmente na influência de Weber – foi feita quase vinte anos depois por István Mészáros, em *Para além do capital*. Mészáros, que foi aluno de Lukács, dedica cerca de vinte páginas de seu livro à condenação da presença de temas weberianos em *História e Consciência de Classe*, nas quais, basicamente, ele atribui à influência de Weber a suposta incapacidade de Lukács de compreender de maneira correta a teoria de Marx.

Retomando uma crítica que o próprio Lukács faz às suas obras de juventude, crítica segundo a qual ele ainda lia Marx “com lentes hegelianas”, Mészáros afirma: “O mesmo é verdade no que diz respeito ao efeito negativo, ofuscante, das grossas lentes weberianas que o filósofo húngaro ainda usava em *História e Consciência de Classe*”.¹²⁸ Dessa forma, para Mészáros, apesar de Lukács estar familiarizado com diversos escritos de Marx, a influência de Weber anula completamente a possibilidade de compreensão desses escritos: “Contudo,

¹²⁵ No texto “The Marxism of the Early Lukács” presente na coletânea *Western Marxism – A Critical Reader* (editada pela New Left Review em 1977), p. 33.

¹²⁶ Jones, artigo citado, pp. 18-19.

¹²⁷ Jones, artigo citado, pp. 33-34 e 36.

¹²⁸ Mészáros, obra citada, p. 415.

permanece completamente cego ao seu significado, devido à opacidade das lentes weberianas da ‘racionalidade’ e do ‘cálculo racional’, as quais ele inquestionavelmente aceita como intuições positivas da natureza do sistema do capital”.¹²⁹ Para Mészáros, como para Jones, a presença em *História e Consciência de Classe* de elementos de teorias não marxistas (e em especial aspectos da obra de Weber) contamina irreversivelmente a estrutura teórica elaborada por Lukács.

Pois bem: para além dos inúmeros ataques categóricos que Mészáros direciona contra Weber, contra o Lukács de *História e Consciência de Classe* e contra os defensores dessa obra (especialmente Merleau-Ponty com *As aventuras da dialética*),¹³⁰ pode-se resumir a sua tese central na seguinte ideia: Weber é um pensador *idealista* que tem como objetivo mistificar o real e assim contribuir para a manutenção das relações sociais capitalistas, e cuja influência sobre Lukács redundava na construção de um sistema conceitual refém desses mesmos problemas. Isso se daria pela apropriação tanto da metodologia weberiana dos tipos ideais quanto da temática da racionalização do mundo. Nas palavras de Mészáros:

“A influência de Max Weber em *História e Consciência de Classe* mostrou-se muito problemática. A teoria weberiana dos ‘tipos ideais’, nesse estágio do desenvolvimento de Lukács, não é de modo algum submetida a um escrutínio crítico, como testemunham várias das suas referências positivas à ‘tipologia’. Como resultado, o conceito de Marx sobre a consciência de classe sofre uma distorção idealista na estrutura teórica de Lukács [...]. E a avaliação da ‘racionalidade’ e do ‘cálculo’ capitalistas mostrou-se a mais danosa das influências weberianas” (Mészáros, obra citada, p. 405).

Não cabe, aqui, discutir se Weber é ou não idealista, ou se ele tinha a intenção deliberada de criar uma mitologia tendenciosa para encobrir a verdadeira realidade e minar o movimento socialista.¹³¹ Mesmo que tudo isso seja o caso (o que nos parece pouco provável), para que a conclusão de Mészáros seja verdadeira é necessário que a teoria

¹²⁹ Mészáros, obra citada, p. 416.

¹³⁰ Mészáros começa o texto dizendo que “A influência de Max Weber em *História e Consciência de Classe* mostrou-se muito problemática” (obra citada, p. 405). Daí em diante, contudo, a adjetivação de Weber, de sua obra e de sua influência sobre Lukács se torna cada vez mais depreciativa e irascível. Para se ter uma ideia, em apenas quatro páginas (pp. 405-408), Mészáros utiliza os seguintes termos para se referir à teoria weberiana: “gritante absurdo”, “facciosismo social”, “ânsia ideológica”, “disfarce”, “cínica caracterização”, “lealdade ideológica”, “descrição tendenciosa”, “exagero grotesco e completamente ilusório”, “conclusões zelosamente antecipadas e socialmente apoloéticas”, “equação mecânica e absolutamente superficial”, “distorção idealista”, “artifício metodológico”, “categorização circular”, “identidade mecânica”, “fusão mistificadora”, “uso legitimador e a-histórico de categorias” etc. No final das contas, aos olhos de Mészáros a teoria weberiana não passa de uma “metodologia extremamente problemática, a serviço de uma ideologia combativa cujo objetivo mais ou menos velado é minar qualquer crença na possibilidade do desenvolvimento socialista” (p. 416) ou um “sistema ideológico completamente subjetivista [...] de explícito caráter anti-socialista” (p. 417).

¹³¹ Para uma crítica (completamente diferente) da teoria weberiana da racionalidade calculadora e capitalista como apologia dessa mesma racionalidade, ver Marcuse, “Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber”.

weberiana não tenha sofrido modificação alguma ao ser incorporada na dinâmica interna de *História e Consciência de Classe*. Será que a teoria de Weber é tão irredutível e Lukács é tão vulnerável à sua influência que a primeira chega a “embotar até mesmo o senso crítico” do segundo?

O mesmo pressuposto está na base da crítica feita por Jones, para quem o livro de Lukács não contém “centelhas de romantismo” em meio a uma dinâmica marxista, como afirma Michel Löwy,¹³² mas sucumbe completamente à oposição romântica entre ciência e natureza (ficando, evidentemente, do lado da natureza, do “irracional”). Diz Jones: “Esse ataque ao papel da ciência e da tecnologia não é simplesmente uma aberração residual trazida do passado pré-marxista de Lukács, mas forma o cerne *teórico* do livro todo e determina todos os erros e lacunas *políticos* que conseqüentemente derivam dele”.¹³³

Para Jones, o fato de que o marxismo é uma ciência nova que ainda não conseguiu resolver algumas questões centrais (como a relação entre ciência e política ou entre teoria e prática) o torna suscetível de “invasões” por parte outros quadros teóricos: “A não-solução deste problema deixa o materialismo histórico vulnerável à irrupção de ideologias estranhas (algumas delas, vastos e trágicos monumentos teóricos de mal orientada engenhosidade) que tentam preencher o vazio conceitual”.¹³⁴ O marxismo, para Jones, tem que resolver todos os problemas teóricos da ciência social por si só.¹³⁵

Desse modo, articuladas de maneiras distintas, ambas as críticas têm, não obstante, um núcleo comum: a reprovação da presença de elementos não marxistas na obra de Lukács como “irrupções burguesas” que condenam o edifício teórico lukácsiano. Sem a perspectiva de uma interação entre quadros conceituais distintos, em que ambos se modificam mutuamente e levam o outro a expandir os seus limites iniciais (mas não de

¹³² Löwy, “A sociedade reificada...”, p. 74. Além de Löwy, Merleau-Ponty (obra citada, p. 46) considera a teoria de Lukács uma tentativa de superação do cientificismo (que dominava a doutrina oficial da II Internacional) sem recair aquém da ciência.

¹³³ Jones, artigo citado, p. 37. No original: “This attack upon the role of science and technology is not simply a residual aberration carried over from Lukács’ pre-Marxist past. It forms the *theoretical* core of the whole book and determines all the *political* errors and lacunae which thereafter derive from it”.

¹³⁴ Jones, artigo citado, p. 60. No original: The fact of the non-solution of this problem leaves historical materialism prey to the inrush of alien ideologies (some of them, vast and tragic theoretical monuments of misguided ingenuity) which attempt to fill the conceptual void”.

¹³⁵ Para uma concepção diametralmente oposta à de Jones, ver Löwy: “A sociedade reificada...”, p. 72: “Uma das razões da riqueza excepcional da riqueza da teoria lukácsiana da reificação é precisamente sua *Aufhebung* da herança romântica anti-capitalista, sua capacidade de incorporar e reelaborar criticamente certas intuições da sociologia alemã no começo do século, no contexto de uma análise rigorosamente fundada no materialismo histórico”.

maneira desorganizada ou aleatória, e sim com a prevalência de um deles como referência central), Mészáros e Jones não podem considerar a possibilidade de que essa “irrupção” da teoria burguesa seja rearticulada e possa vir, nessa nova forma, a contribuir com o marxismo na compreensão da complexidade do real – como aconteceu, para ficar em um exemplo somente, na apropriação feita por Marx da teoria ricardiana do valor-trabalho.

A partir desse ponto de vista, com base no texto de Lukács e sem entrar em todos os detalhes, podemos responder às críticas de Jones e Mészáros da seguinte maneira: (1) Lukács sofreu influência da tradição romântica, mas incorporou a condenação que essa tradição fazia da vida moderna em geral a uma crítica do *capitalismo* – e sem a nostalgia do passado que marca o romantismo; (2) da mesma forma, ele se inspirou na teoria de Weber (que, se não pode ser chamada de “idealista”, com certeza não defende a primazia da explicação material), e a rearticulou num contexto dialético em que a estrutura da forma mercadoria é o ponto de referência explicativo.

É claro que a teoria lukácsiana em *História e Consciência de Classe* não é um bloco totalmente coeso e livre de contradições. Como qualquer aspecto da realidade, essa teoria é fruto de múltiplas determinações e contém nela as tensões entre essas determinações. Tais tensões são inevitáveis e, de fato, podem ter muito mais interesse que um construto teórico monolítico, fechado em si mesmo e que se pretende sem contradições.¹³⁶

3.3.3 Para além de Marx e de Weber

Um fator que contribuiu para a apropriação que Lukács faz da teoria weberiana a partir do quadro do marxismo é a existência de certas convergências entre Marx e Weber. Nas palavras de Arato: “Para Lukács, nunca foi uma questão de simplesmente utilizar os

¹³⁶ Ver sobre isso, por exemplo, os seguintes trechos dos livros de Marcos Nobre e Andrew Feenberg: “Diante disso, como é possível conciliar ‘unidade da razão’, ‘totalidade’ com ‘afinidade’, ‘congruência’, ‘analogia estrutural’ e similaridades? [...] Esta é mais uma das tensões que animam *História e Consciência de Classe* e, segundo me parece, constituem o seu brilho e interesse” (Nobre, obra citada, p. 58, nota 62); “O que realmente é questionável no procedimento de Lukács é também o que é mais original e fecundo, isto é, a descoberta de que ligando todos os fenômenos da sociedade capitalista criticados por Marx, do fetichismo à mecanização e às crises, há uma estrutura comum, um padrão constituído pela imposição da racionalidade formal sobre o mundo social. É esta descoberta que é a base para a generalização de Lukács da abordagem de Marx na teoria da reificação” (Feenberg, obra citada, p. 78). No original: “What really is questionable in Lukács’ procedure is also what is most original and fruitful, namely, the discovery that linking all the phenomena of capitalist society Marx criticizes, from fetishism to mechanization and crises, there is a common structure, a pattern constituted by the imposition of formal rationality on the social world. It is this discovery which is the basis for Lukács’ generalization of Marx’s approach in the theory of reification”.

conceitos de Weber; mas, ao contrário, sua originalidade está em mostrar a identidade de diversas categorias-chave da crítica da economia política de Marx e a análise de Weber do desenvolvimento da racionalidade ocidental” (consideramos, contudo, a palavra “identidade” muito forte nesse caso).¹³⁷

Michel Löwy chama atenção para o fato de que, em geral, estes dois grandes pensadores são tidos como dois polos diametralmente opostos da ciência social, mas que surgiram diversos estudos¹³⁸ procurando trazer à tona as semelhanças – ou talvez: complementaridades – entre Weber e Marx. Diz Löwy: “Isso não significa que divergências essenciais não separem o autor de *Economia e Sociedade* e do *Capital* [...]. Mas existem também inúmeras correspondências e, sobretudo, análises que, sem serem idênticas, podem ser consideradas como perfeitamente complementares”.¹³⁹

O que nos interessa aqui, evidentemente, não é a imensa discussão sobre as congruências e disparidades entre Marx e Weber *em geral*, mas somente naqueles pontos em que parecem ter facilitado a síntese realizada em *História e Consciência de Classe*.

O próprio Lukács aponta (duas vezes) a aproximação entre os escritos de Marx (e Engels) e os de Weber no que tange à relação entre calvinismo e capitalismo.¹⁴⁰ Essa aproximação, contudo, talvez não seja a mais importante, uma vez que não se trata de um tema central na produção teórica de Marx e Engels. Essa ressalva pode ser estendida a uma outra convergência, identificada por Habermas: a análise da ação do sujeito do direito como uma ação socializada pelo intercâmbio. Diz o filósofo:

“Para o jurista Marx, o sujeito do direito privado, que se orienta para a persecução ‘racional com respeito a fins’ de seus próprios interesses, é um modelo de um sujeito de ação que se socializa por meio das relações de intercâmbio [troca]. Assim, Lukács pode estabelecer sem forçar as coisas uma relação entre a análise de Marx e a de Max Weber [...]” (Habermas, “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación”, [TAC, I], p. 457).¹⁴¹

¹³⁷ Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 30. No original: “For Lukács it was never a question of simply utilizing the concepts of Weber; but rather his originality lies in showing the identity of several key categories of Marx’s critique of political economy and Weber’s analysis of the development of Western rationality”.

¹³⁸ Löwy menciona os trabalhos de Karl Löwith (*Max Weber and Karl Marx*), Derek Sayer (*Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber*) e Catherine Colliot-Thélène (*Max Weber et l’histoire*).

¹³⁹ Löwy, “Figuras do marxismo weberiano”.

¹⁴⁰ Ver nota 65 desta dissertação, p. 163.

¹⁴¹ Na tradução utilizada: “Para el jurista Marx, el sujeto del derecho privado, que se orienta a la persecución ‘racional con arreglo a fines’ de sus propios intereses, es el modelo de un sujeto de acción que se socializa a través de las relaciones de intercambio. Así, Lukács puede establecer sin forzar las cosas una relación entre el análisis de Marx y el de Max Weber [...]”.

Por fim, um tema que parece ter importância central tanto para a teoria weberiana da racionalização como predomínio da racionalidade formal quanto para os desenvolvimentos marxianos sobre o processo de produção de mercadorias e suas consequências: *a abstração*.¹⁴² Luciana Alves, em trabalho comparativo sobre os modelos de crítica de Lukács e Horkheimer, afirma:

“Há certas convergências entre o marxismo e as análises weberianas do capitalismo que facilitaram a Lukács a elaboração de uma crítica como esta. Até onde pudemos perceber, tais afinidades giram privilegiadamente em torno da ideia de abstração no seguinte sentido: para Weber, esta é o fundamento do cálculo racional no qual se assenta a racionalidade capitalista e, para Marx, esta é o que possibilita a transformação do trabalho em valor” (Alves, *A elaboração da teoria crítica da sociedade segundo Lukács e Horkheimer*, p. 34).

Essa ideia encontra eco no seguinte trecho de Michel Löwy :

“Pode-se considerar o capítulo central de *História e Consciência de Classe*, fundado na análise da ‘reificação’ (*Verdinglichung*), como uma síntese potente e original da teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, e da teoria da racionalização de Weber. Fusionando a categoria weberiana de *racionalidade formal* – caracterizada pela abstração e quantificação – com as categorias marxianas de *trabalho abstrato* e de *valor de troca*, Lukács reformulou a temática do sociólogo alemão na linguagem teórica marxista” (Löwy, “Figuras do marxismo weberiano”).¹⁴³

De fato, a abstração é um tema fundamental tanto na obra de Marx, por ser o que permite a quantificação do trabalho humano e sua conseqüente transformação em valor, quanto na obra de Weber, já que é um fator constituinte (e central) do conceito de racionalidade formal, que perpassa toda a sua argumentação sobre o processo de racionalização. E é também fundamental para Lukács, pois é o momento de continuidade entre a esfera econômica e as estruturas jurídicas, políticas etc. Nas palavras de Marcos Nobre:

“Esse momento de continuidade não é outro senão aquele da *abstração*, movimento real que não apenas coincide com o processo de produção das mercadorias (pois que está na base da própria formação do valor), mas que determina igualmente a constituição do Direito e do Estado no capitalismo” (Nobre, obra citada, p. 54).

Lukács, entretanto, não se restringe aos aspectos comuns das teorias de Marx e de Weber. Ao conectar essas teorias no seu conceito de reificação, ele acaba indo além não só de Weber, mas também de Marx.

Ele vai além de Weber ao relacionar o diagnóstico weberiano da racionalização com o seu fundamento econômico, a sociedade capitalista; mas isso significa, ao mesmo tempo,

¹⁴² Abordamos esse tema rapidamente no item 3.2.2 (“Racionalização e a formação do conceito de reificação”), p. 176.

¹⁴³ Alteramos a tradução de *Verdinglichung* de “coisificação” para “reificação” por razões evidentes.

que a teoria de Marx sobre a essência da forma mercadoria (o fetichismo) é generalizada para todos os outros âmbitos da vida social – análise que está ausente em Marx. É isso o que afirma por exemplo, Andrew Feenberg:

“O tratamento de Lukács do fetichismo como reificação envolve assumir que o conceito de Marx se refere não somente à economia, mas à forma geral da vida social capitalista. Como um fetichismo generalizado, a reificação é aplicada a todas as alienações características da comunidade humana na sociedade capitalista, incluindo instituições não econômicas tais como a burocracia e o direito. O próprio Marx não chega a generalizar dessa forma seu conceito de fetichismo, ou o faz em ocasiões somente de maneira hesitante” (Feenberg, obra citada, p. 62).

E ele não deixa de reconhecer a importância de Weber para que Lukács pudesse realizar essa generalização: “Lukács não hesita; seguindo os passos de Weber, ele desenvolve uma análise cultural geral das formas capitalistas da vida, em que certos aspectos que Marx identificou com o fetichismo são considerados como sendo exemplares para a sociedade como um todo”.¹⁴⁴ Feenberg afirma ainda que a consideração de que o fetichismo se espalha por todos os aspectos da vida social traz a necessidade unificar em um conceito (o de reificação) os fenômenos que Marx critica mais dispersamente em sua obra: “Isso, ao invés de qualquer recuo no irracionalismo, inspirado por *mauvaises lectures*, é o que está por trás da introdução do conceito de reificação e sua aplicação em uma crítica cultural do capitalismo”.¹⁴⁵

Mais do que “simplesmente” *generalizar* para todas as esferas sociais e *unificar* em um só conceito os fenômenos criticados por Marx, a obra de Lukács busca *fundamentar* de maneira mais completa a análise marxiana do capitalismo. Essa é a posição defendida por Andrew Arato:

“Enquanto Lukács deixa a análise histórica do desenvolvimento inter-relacionado de trabalho livre e produção de mercadorias para Marx, ele tem a intenção de apresentar uma argumentação sistemática que conduz a análise para além de Marx e, implicitamente, para além do estágio do capitalismo que Marx confrontou. Ele argumenta que o trabalho livre em si não é suficiente para permitir a completa auto-realização da produção capitalista, ou mesmo a racionalização total de uma única fábrica” (Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 35).

Se o trabalho livre não é suficiente para a autoprodução capitalista, esta depende, portanto, da sua própria generalização para outras esferas. Lembremos as palavras de

¹⁴⁴ Feenberg, obra citada, p. 62. Este trecho já foi citado anteriormente em outro contexto (No item 2.2.2, p. 125). No original: ver nota 271.

¹⁴⁵ Feenberg, obra citada, p. 78. No original: “Like Weber, Simmel and a number of other thinkers of the period, Lukács believed that in advanced capitalism fetishism extends into every domain of social life. This made it necessary to develop concepts unifying the diverse phenomena Marx criticizes more or less separately in his work. This, rather than any retreat into irrationalism, inspired by *mauvaises lectures*, is what lies behind the introduction of the concept of reification and its application in a cultural critique of capitalism”.

Lukács: “Pois é somente como categoria universal de todo o ser social que a mercadoria pode ser compreendida em sua essência autêntica”.¹⁴⁶ Na continuação do trecho anterior, Arato complementa:

“O ponto culminante da racionalidade capitalista só é possível quando ‘o destino do trabalhador torna-se o destino da sociedade como um todo’, quando a ‘organização interna da fábrica’ torna-se o microcosmo de ‘toda a estrutura da sociedade capitalista’. Por trás dessa análise encontra-se a insistência de Weber de que uma economia racional (capitalista) não é possível sem a administração racional da lei, da política e, finalmente, da vida quotidiana” (Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 35).¹⁴⁷

Dessa forma, se Lukács confere um novo sentido às ideias de Weber quando as apropria de forma materialista, as ideias de Marx das quais ele parte tampouco permanecem inalteradas. É nesse sentido que afirmamos que Lukács vai além de Marx e além de Weber – mas não na mesma medida em cada caso. A ressignificação da temática weberiana é, de fato, mais profunda. Andrew Arato expressa bem a ideia de que as duas ressignificações, isto é, expansão do conceito de fetichismo para a esfera cultural e a fundamentação materialista da racionalização fazem parte da *resposta marxista* que Lukács procura dar à teoria social de Weber:

“[Lukács] tentou estender e expandir a categoria do fetichismo da mercadoria para além do meramente econômico – daí o novo termo ‘reificação’ – traduzindo-o em termos daquela racionalização que Weber descobriu que em todas as esferas do capitalismo moderno. Por outro lado, ele tentou tornar a categoria de Weber de racionalização mais dinâmica identificando o fetichismo da mercadoria, sob um sistema capitalista desenvolvido, como a sua forma paradigmática e, ainda mais importante, como a sua dinâmica oculta. Ele, então, procurou mostrar que o fetichismo da mercadoria se move em direção à sua própria auto-desfetichização e auto-abolição. Todas estas intenções que tentam dar uma resposta marxista à teoria social de Weber são incorporadas no conceito de reificação” (Arato; Gebhardt, “Esthetic Theory and Cultural Criticism”, p. 195).¹⁴⁸

¹⁴⁶ HCC, p. 198.

¹⁴⁷ No original: “While Lukács leaves the historical analysis of the interrelated development of free labor and commodity production to Marx, he means to make a systematic point that drives the analysis beyond Marx, and implicitly beyond the stage of capitalism that Marx confronted. He argues that free labor in itself is not enough to allow the complete self-realization of capitalist production, or even the total rationalization of a single factory. The culmination of capitalist rationality is only possible when ‘the fate of the worker becomes the fate of society as a whole’, when the ‘internal organization of the factory’ becomes the microcosm of ‘the whole structure of capitalist society’. Behind this analysis lies Weber’s insistence that a rational (capitalist) economy is not possible without rational administration of law, of politics and ultimately of every day life”.

¹⁴⁸ No original: “[Lukács] attempted to extend and expand the category of commodity fetishism beyond the merely economic – hence the new term ‘reification’ – by translating it in terms of that rationalization which Weber discovered in all the spheres of modern capitalism. On the other hand, he tried to make Weber’s category of rationalization more dynamic by identifying commodity fetishism, under a developed capitalist system, as its paradigmatic form and even more important as its hidden dynamic. He then sought to show that commodity fetishism moves toward its own self de-fetishization and self-abolition. All these intentions which attempt to give a Marxist answer to Weber’s social theory are incorporated in the concept of reification”.

O autor afirma também que a tarefa “[...] de Lukács e de todo o marxismo crítico [seria] usar Weber contra a ortodoxia marxista e contudo ir além Weber no espírito de Marx”.¹⁴⁹ *História e Consciência de Classe*, portanto, é uma tentativa de Lukács de realizar a difícil tarefa de, ao mesmo tempo, aproveitar as análises de Weber das diversas esferas da cultura contra um marxismo que só se preocupa com a “estrutura econômica”, e contextualizar essas análises no conjunto da sociedade capitalista e das relações sociais que sustentam essa sociedade.

Independentemente de o filósofo húngaro ter conseguido ou não realizar plenamente esse intento, o fato é que seu livro estabeleceu um marco teórico muito importante que abriu uma série de novas possibilidades para se continuar tentando pensar a realidade social a partir da perspectiva da sua emancipação.

¹⁴⁹ Arato; Gebhardt, artigo citado, p. 191. No original: “It was to be the unsolved task of Lukács and all of critical Marxism to use Weber against Marxist orthodoxy and yet to move beyond Weber in the spirit of Marx”.

Considerações Finais

En el vocabulario crítico, la palabra precursor es indispensable, pero habría que tratar de purificar-la de toda connotación de polémica o rivalidad. El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.

Jorge Luis Borges
(*Kafka y sus precursores*)

Apesar das questões que ficaram em aberto ao longo desta pesquisa, nos parece ter sido alcançado o objetivo de apresentar uma leitura de *História e Consciência de Classe* como um estudo de dialética marxista no qual faz sentido uma apropriação de temas weberianos, de forma que não se trata de uma “irrupção” ou uma “invasão” do marxismo pelo pensamento burguês.

Vale ressaltar que a forma como é feita muitas vezes a censura às “influências burguesas” de Lukács nos parece se encaixar bem na seguinte crítica de Andrew Arato e Paul Breines:

“Trataremos de focar o tema das influências na obra de juventude de Lukács a partir de dentro, ou seja, desde o ponto de vista do projeto básico do próprio Lukács, que sem dúvida se encontrava imerso em correntes conceituais e em disciplinas muito heterogêneas. Nosso ponto de partida será a premissa de que em qualquer caso, e muito especialmente no de Lukács, o problema das influências intelectuais é mal compreendido se consideramos como pergunta central a seguinte: de qual pensador anterior retirou, este agora, essa ideia?” (Arato; Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, p. 24).¹

A ideia dos autores – que acreditamos ser muito valiosa para nosso tema e que de certa forma está presente no horizonte deste estudo desde o início – consiste em que não é possível encontrar na obra de um pensador um conceito, uma ideia ou uma teoria *tal qual* ela havia sido formulada por um pensador anterior, mesmo que este seja uma fonte de inspiração direta para o primeiro. Afinal, a apropriação sempre se dá de um ponto de vista específico, que já existe antes dela, e que dá a sua forma.

Arato e Breines indicam que essa ideia pode ser encontrada em uma obra do próprio Lukács: *A Alma e as Formas*, de 1910. Nesse livro, o filósofo húngaro afirma que a especificidade da ciência da arte, da *Kunstwissenschaft*, consiste em que ela aponta para além dos fatos, para a visão do artista “que está aí antes dos fatos e que lhes dá forma”.² Ao estender essa ideia para a esfera da produção intelectual, podemos conceber a apropriação de temas e problemas que um autor faz no seu esquema de pensamento como uma atividade que confere *nova forma* a esses temas e problemas *a partir* da visão do próprio autor que faz a apropriação – “visão” que, aliás, não está nunca totalmente acabada, mas também se

¹ Na tradução utilizada: “Trataremos de focar el tema de las influencias en la obra temprana de Lukács desde dentro, es decir, desde el punto de vista del proyecto básico del mismo Lukács, que sin duda se encontraba inmerso en corrientes conceptuales y en disciplinas muy heterogéneas. Nuestro punto de partida será la premissa de que en cualquier caso, y muy especialmente en el de Lukács, el problema de las influencias intelectuales se malentiende si consideramos como pregunta central la siguiente: ¿de cual pensador anterior sacó, éste de ahora, esa idea?”.

² Lukács (*Die Seele und die Formen*, pp. 28-29) *apud* Arato; Breines, obra citada, p. 24.

forma nas múltiplas relações que estabelece com o mundo, relações em que nenhum elemento permanece inalterado.

No caso de Lukács, o ponto de vista identificado por Arato e Breines como o principal referencial para a apropriação de outras ideias e teorias é aquele do *sonho do homem completo*: “[...] um velho sonho, mas ao qual Lukács deu, na juventude, uma forma historicamente determinada pela fragmentação cada vez mais completa da experiência e das relações humanas, fragmentação que tinha sua origem na acelerada mecanização e burocratização da sociedade”.³

Se esse é o ponto de partida que orienta especialmente os seus estudos sociológicos e formais da arte, dizem os autores, ocorre nele uma transformação quando da adesão de Lukács ao marxismo, pois ele parte agora não somente do “sonho do homem completo”, mas também da *leitura de Marx como o único pensador que sonhou esse sonho e sinalizou o caminho para a sua realização concreta*.⁴ Esse é, por conseguinte, o ponto de vista que precede – no sentido lógico, e não cronológico – as influências de Lukács (por mais variadas que sejam), e a partir do qual elas são articuladas, combinadas e reconfiguradas.

Dessa maneira, a nossa própria visão sobre Max Weber não permanece inalterada. Quando lemos Weber à procura do precursor de Lukács, trata-se já de um outro Weber – com um novo estatuto, criado na dinâmica de *História e Consciência de Classe*. Como afirma Jorge Luis Borges em um texto sobre a ideia de *precursor* (que é a epígrafe dessas considerações finais): “O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro”.

Esse debate lança luz sobre a questão acerca da pertinência do termo “marxismo weberiano”, que foi difundido e ganhou notoriedade a partir do livro de Merleau-Ponty, *As aventuras da dialética*, de 1955.

Esse polêmico termo é tomado por vezes favoravelmente, e outras negativamente (sendo usado para descrever um marxismo “não autêntico”), mas foi concebido por Merleau-Ponty de maneira extremamente positiva:

³ Arato; Breines, obra citada, p. 25. Na tradução utilizada: “[...] un viejo sueño, pero al que en la juventud de Lukács se le dio una forma históricamente determinada por la fragmentación cada vez más completa de la experiencia y las relaciones humanas, fragmentación que tenía su origen en la acelerada mecanización y burocratización de la sociedad”.

⁴ *Ibidem*.

“Quisemos abrir este estudo com a tentativa de Weber porque, no momento em que os acontecimentos iam colocar a dialética marxista na ordem do dia, ela mostra sob quais condições uma dialética histórica é séria. Houve marxistas que o compreenderam, e foram os melhores. Houve marxismo rigoroso e consequente que também era uma teoria da compreensão histórica, da *Vielseitigkeit*, da escolha criativa, e uma filosofia interrogativa da história. É somente a partir de Weber e desse *marxismo weberiano* que podemos compreender as aventuras da dialética de 35 anos para cá [ou seja, desde os anos 1920]” (Merleau-Ponty, obra citada, p. 29, grifos nossos).

O marxismo weberiano, portanto, é o marxismo que levou a sério as questões colocadas por Weber, que aceita refletir sobre si mesmo e sobre a história de maneira aberta e não dogmática. Merleau-Ponty não discute, entretanto, essa expressão em nenhum outro momento de seu livro – essa é a sua primeira e única aparição em *As aventuras da dialética*: “É por isso que este termo torna-se uma proposição, uma hipótese, e uma (útil) provocação, mais que um projeto cumprido”.⁵

Uma tentativa de desenvolver esse conceito foi feita por Richard Wolin, autor que considera o marxismo weberiano um “oximoro conceitual que, sob um escrutínio mais próximo, se revela como uma descoberta intelectual da mais alta ordem”.⁶ Wolin coloca no cerne desse conceito a ideia segundo a qual as perspectivas marxista e weberiana servem de corretivo uma à outra. Nas palavras do autor:

“Somente quando infundidas com a ‘dúvida weberiana’, as aventuras da dialética serão impedidas de terminar em desventuras de natureza catastrófica e terrível – ‘ultra-bolchevismo’. E só quando o relativismo weberiano se rende à visão marxista de que uma sociedade que opera inconsciente e cegamente, nas costas dos atores individuais, é uma situação intolerável, será levantada a possibilidade de resgatar a história de um abismo de contingência e ausência de sentido” (Wolin, artigo citado, p. 115).⁷

Assim, a “dúvida weberiana”, o seu relativismo contribuem para evitar um marxismo dogmático e mecanicista. Mas, diz Merleau-Ponty, esse relativismo tem que ser ele mesmo relativizado e recolocado na história, e é isso que faz Lukács: “Mas uma crítica mais radical, o reconhecimento irrestrito da história como meio único de nossos erros e de nossas verificações, não nos faria encontrar um absoluto no relativo? É essa questão a que Georg Lukács coloca a seu mestre Weber”.⁸

⁵ Löwy, “Figuras do marxismo weberiano”.

⁶ Wolin, “Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism”, p. 115. No original: “[...] conceptual oxymoron that, upon closer scrutiny, reveals itself as an intellectual breakthrough of the highest order”.

⁷ No original: “Only when infused with ‘Weberian doubt’ will the adventures of the dialectic be prevented from terminating in misadventures of a catastrophic and gruesome nature—‘ultra-bolshevism’. And only when Weberian relativism yields to the Marxian insight that a society that operates unconsciously and blindly, behind the backs of individual actors, is an intolerable state of affairs, will the possibility be raised of rescuing history from an abyss of contingency and non-sense”.

⁸ Merleau-Ponty, obra citada, p. 32.

Para Wolin, esse ‘recuperar um absoluto no relativo’ é o momento propriamente marxista do “marxismo weberiano”, e é o que faz com que Lukács seja capaz de pôr em operação os elementos emancipatórios do conceito de “totalidade” sem cair em dogmatismos.⁹ Isso é feito, ainda segundo Wolin, por meio da introdução da *consciência* na história, sem no entanto deixar de observar que essa consciência tem sua ação limitada por condições sociais determinadas, porém mais ou menos flexíveis:

“Ele realiza esse feito deixando de conceber o problema da liberdade humana em termos objetivistas – uma lógica própria apenas aos objetos inanimados – mas sim em termos das capacidades da consciência e volição humanas como delimitadas pelos parâmetros de determinadas – ainda que fluidas e maleáveis – condições sociais. Neste sentido, Lukács, em sua ênfase no momento da ‘constituição subjetiva’ da história, recuperou a dialética de sua sedimentação na natureza, nas coisas, e a tornou novamente útil para fins de emancipação. Nesse sentido, apesar do pronunciado idealismo residual em sua concepção do proletariado como ‘sujeito-objeto idêntico da história’, ele reprovou seu antigo mentor de Heidelberg com uma perspectiva de emancipação humana que ficou imperceptível a partir do ponto de vista de valor do ‘ascetismo mundano desvaireado’ – a ‘jaula de ferro’ da racionalização capitalista [...]” (Wolin, artigo citado, p. 129).¹⁰

O termo “marxismo weberiano”, portanto, apesar de não ter sido mais amplamente desenvolvido por Merleau-Ponty, pode ser útil se for entendido não no sentido de qualquer teoria que se aproprie de elementos advindos das obras de Marx e Weber (o que, aliás, pode levar e levou a diversos mal-entendidos), mas nesse sentido bastante específico de uma teoria que *parte* de um ponto de vista dialético e materialista, que leva a sério as questões colocadas por Weber e que está aberta para a história e a criatividade da consciência humana. Nas palavras de Michel Löwy: a expressão “marxismo weberiano” constitui “[...] uma provocação intelectualmente produtiva, sob condição de que não seja compreendida como uma mistura eclética de dois métodos, mas sobretudo como perspectiva fundamentalmente inspirada em Marx, com apropriação de alguns temas e categorias de Weber”.¹¹

Assim, a apropriação feita por Lukács de categorias weberianas e a inserção delas no quadro teórico da sua concepção do marxismo conferem um novo sentido a tais categorias e

⁹ Wolin, artigo citado, p. 129.

¹⁰ No original: “It accomplishes this feat by ceasing to conceive of the problem of human freedom in objectivistic terms—a logic proper only to inanimate objects—but rather in terms of the capacities of human consciousness and volition as bounded by the parameters of determinate—yet fluid and malleable—social conditions. In this sense, Lukács, in his emphasis on the moment of the ‘subjective constitution’ of history, has retrieved the dialectic from its sedimentation in nature, in things, and rendered it serviceable for emancipatory ends once more. In this sense, despite the pronounced residual idealism in his conception of the proletariat as the ‘identical subject-object of history’, he has reproached his former mentor from Heidelberg with a prospect of human emancipation that remained imperceptible from the value-standpoint of ‘inner-worldly asceticism gone haywire’—the ‘iron cage’ of capitalist rationalization [...]”.

¹¹ Löwy, “Figuras do marxismo weberiano”.

nossa conclusão é a de que Lukács não faz uma justaposição contingente entre teorias em muitos aspectos bastante distintas – Weber por um lado e Marx por outro –, sem dar peso maior para nenhuma delas. Menos ainda é possível ver Lukács mais próximo do perspectivismo de Weber do que da teoria materialista de Marx¹². A apropriação da temática weberiana da racionalização se dá *a partir de um ponto de vista específico*: a teoria de Marx – ou melhor, *de como Lukács interpreta e desenvolve essa teoria* nos termos do ponto de vista da totalidade. E isso só é possível se Lukács deixar de lado aqueles aspectos da teoria weberiana que se opõem diametralmente ao quadro teórico marxista. Nesse sentido, Arato afirma que a apropriação de conceitos weberianos não se dá de maneira mecânica, mas apenas “na medida em que eles são requeridos pelo desdobramento de um quadro marxista dinâmico”.¹³ Lukács dispensa em Weber aquilo que não cabe numa teoria marxista, mas mantém a “descrição” de potencial crítico feita por Weber sobre o fenômeno que lhe interessa – a racionalização –, relacionando-a com o fundamento de suas análises: a estrutura da forma mercadoria, na qual se manifestam as relações humanas sob o capitalismo.

¹² Como defende Zoltan Tarr, para quem *História e Consciência de Classe* e especialmente o ensaio sobre a reificação “[...] apoiam-se muito menos nos argumentos de Marx do que na definição ideal-típica de Weber sobre o capitalismo” (Tarr, “A note on Weber and Lukács”, p. 131).

¹³ Arato, “Lukács’ Theory of Reification”, p. 33.

Referências Bibliográficas

Bibliografia Básica:

a) Georg Lukács

Edição original de *História e Consciência de Classe*:

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein* in: *Georg Lukács Werke*, vol. 2: *Frühschriften II*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1968 [1923].

Traduções de *História e Consciência de Classe* utilizadas

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *História e Consciência de Classe*. Tradução de Telma Costa. Rio de Janeiro/Porto: Elfos Ed./Publicações Escorpião, 1974.

_____. *History and Class Consciousness*. Tradução de Rodney Livingstone. Londres: Merlin Press, 1967.

_____. *Histoire et Conscience de Classe*. Tradução de Kostas Axelos e Jacqueline Bois. Paris: Éditions de Minuit, 1961.

_____. *Historia y Consciência de Classe*. Tradução de Manuel Sacristan. México, D.F.: Grijalbo, 1969.

b) Max Weber:

Edições originais:

WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Institut für Pädagogik der Universität Potsdam, 1999.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Institut für Pädagogik der Universität Potsdam, 1999.

_____. *Gesammelte Politische Schriften*. Institut für Pädagogik der Universität Potsdam, 1999.

_____. *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Zweitausendeins, s/d.

Traduções:

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-1905].

_____. “Ciência como vocação” e “Política como vocação” in: *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1970, pp. 17-52 e 55-124 [1917 e 1919, respectivamente].

_____. *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia compreensiva*, vols. 1 e 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Eslabe Barbosa. Brasília/São Paulo: UnB/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999 [1913-14].

_____. *Ensaio de Sociologia* (organização e “Introdução” de H. H. Gerth e C. W. Mills). Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. *Ensayos sobre sociología de la religión*, vols. 1 e 2. Tradução de Jose Almaraz y Julio Carabaña. Madrid: Taurus: 1987 [1920].

_____. “Excurso – Teoría de los Estadios y Direcciones del Rechazo Religioso del Mundo” in: *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. 1. Tradução de José Almaraz y Julio Carabaña. Madrid: Taurus: 1987, pp. 527-562 [“Zwischenbetrachtung”, 1915].

_____. “Introdução” in: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1997, pp. 1-15. Também presente em: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Presença, 1983, pp. 11-24. [“Nota prévia”, 1920].

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*, vols. 1 e 2. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001 [1922].

_____. “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” in: CONH, Gabriel (org.). *Weber* (col. *Grandes Cientistas Sociais*). São Paulo: Ática, 2003, pp. 79-127 [1904].

_____. “Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída”, in: *Max Weber* (col. *Os Pensadores*), vol. XXXVII. Tradução de Maurício Tragtenberg. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 7-91 [1918].

_____. “A Psicologia Social das Religiões Mundiais” in: *Ensaio de Sociologia* (organização e “Introdução” de H. H. Gerth e C. W. Mills). Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, pp. 309-346 [“Einleitung”, 1916].

_____. “Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções” in: *Ensaio de Sociologia* (organização e “Introdução” de H. H. Gerth e C. W. Mills). Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, pp. 371-410 [“Zwischenbetrachtung”, 1915].

Bibliografia secundária

ALVES, Luciana Rodrigues. *A elaboração da teoria crítica da sociedade segundo Lukács e Horkheimer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2004.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ANTUNES, Ricardo; REGO, Walquiria (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo, 1996.

ARATO, Andrew. “Georg Lukács: The Search for a Revolutionary Subject” in: HOWARD, Dick; KLARE, Karl (ed.). *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*. New York: Basic Books, 1972, pp. 81-106.

_____. “Lukács’ Theory of Reification”, *Telos*, 11, 1972, pp. 25-66.

ARATO, Andrew; BREINES, Paul. *El joven Lukács y los orígenes de lo marxismo occidental*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike. “Esthetic Theory and Cultural Criticism” in: *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1982, pp. 185-224.

BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BREUER, Stefan; MAIER, Robert. “The Illusion of Politics: Politics and Rationalization in Max Weber and Georg Lukács”, *New German Critique*, 26, 1982, pp. 55-79.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

CONGDON, Lee. *The Young Lukács*. The University of North Carolina Press, 1983.

EASTON, Loyd D. “Alienation and History in the Early Marx”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (2), 1961, pp. 193-205.

ENGUITA, Mariano Fernández. *Trabalho, Escola e Ideologia: Marx e a crítica da Educação*. Tradução de Ernani Rosa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1993 (Cap. 5: “Alienação, Reificação e Fetichismo: a realidade invertida”, pp. 134-175).

FAUSTO, Ruy. “Sobre o jovem Marx” in: *Discurso*, 13. São Paulo: Editora Polis, 1983, pp. 7-52.

FEENBERG, Andrew. *Lukács, Marx, and the sources of critical theory*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986.

FINE, Ben. “Fetichismo da mercadoria” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 150.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx – 1843-1844: As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1970.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista de Homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. (Capítulos 5: “Alienação” e 7: “A continuidade do pensamento de Marx”, pp. 50-62 e 71-79).

GERAS, Norman. “Marx e a crítica da Economia Política” in: BLACKBURN, Robin (org.). *Ideologia na Ciência Social: ensaios críticos sobre a teoria social*. Tradução de Aulyde Rodrigues. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 262-281.

_____. “Fetichismo” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 149-150.

GERTH, H. H.; MILLS, C. W. “Orientações intelectuais” in: WEBER, M. *Ensaio de Sociologia* (organização e “Introdução” de H. H. Gerth e C. W. Mills). Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, pp. 62-94.

GIL-VILLEGAS, Francisco. “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 117-118, 1984, pp. 25-47.

GODDARD, David. “Max Weber and the objectivity of social science”, *History and Theory*, 12 (1), 1973, pp. 1-22.

GRUMLEY, John E. *History and Totality – Radical historicism from Hegel to Foucault*. London/New York: Routledge, 1989 (Cap. 5: “The Marxist Lukács: ‘totality’ – principle of revolution”, pp. 127-152).

_____. “The adventures of the concept of totality: thoughts on Martin Jay’s *Marxism and Totality*”, *Thesis Eleven*, 15, 1986, pp. 111-121.

_____. “Weber’s fragmentation of totality”, *Thesis Eleven*, 21, 1988, pp. 20-39.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987 (Capítulos 2 e 4: “La teoría de la racionalización de Max Weber”; “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación”, pp. 197- 350; 433-508). Versão em inglês: *Theory of communicative action*, vol. 1. Tradução de Thomas McCarthy. Cambridge/UK: Polity, 1991. (Capítulos 2 e 4: “Max Weber’s theory of rationalization”; “From Lukács to Adorno: Rationalization as Reification”, pp. 143-271; 339-399).

HONIGSHEIM, Paul. “Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg” in: TURNER, Bryan S. (ed.), *Max Weber – Critical Responses*, vol. 1. London/New York: Routledge, 1999, pp. 53-68.

_____. “Memories of Max Weber” in: *On Max Weber*. Tradução de Joan Rytina. New York: Free, 1968, pp. 1-112.

HONNETH, Axel. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Berkeley: The Tanner Lectures on Human Values, 2005.

HOWE, Richard Herbert. “Max Weber’s Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason”, *The American Journal of Sociology*, 84 (2), 1978, pp. 366-385.

JACOBY, Russel. “Marxismo ocidental” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 249-252.

JASPERS, Karl. “Método e visão do mundo em Weber” in: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia: Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977, pp. 121-135.

JAY, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.

JONES, Gareth Stedman. “The marxism of the early Lukács” in: NEW LEFT REVIEW (ed.), *Western Marxism: a critical reader*. Londres: Verso, 1978, pp. 11-60.

KALBERG, Stephen. “Max Weber’s types of rationalization: cornerstones for the analysis of rationalization in history”, *The American Journal of Sociology*, 85 (5), 1980, pp. 1145-1179.

KARÁDI, Éva. “Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber’s Heidelberg” in: MOMMSEN, W., OSTERHAMMEL, J. (eds.). *Max Weber and his contemporaries*. London: Unwin Hyman, 1987, pp. 499-514.

KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

LÖWITH, Karl. “Racionalização e Liberdade: o sentido da ação social”. Tradução de Maria Helena Ferreira Machado. in: FORACCHI, M.; MARTINS, J. (orgs.). *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. São Paulo: Livros Técnicos, 1978, pp. 145-162.

LÖWY, Michel. “A sociedade reificada e a possibilidade objetiva de seu conhecimento na obra de Lukács” in: *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, pp. 69-85.

_____. “Figuras do marxismo weberiano”. Disponível em <http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/outros/lowy_01.html>, acessado em 22/01/2010.

_____. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*. Paris: PUF, 1976.

_____. *Redenção e Utopia: O judaísmo libertário na Europa central (Um estudo de afinidade eletiva)*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (“Sobre o conceito de afinidade eletiva”, pp. 13-18).

_____. “Romantismo revolucionário e messianismo místico no jovem Lukács (1910-1919)” in: *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990, pp. 53-67.

LUKÁCS, Georg. “Meu caminho para Marx” in: CHASIN, José (org.), *Marx Hoje*, v.1. São Paulo: Ensaio, 1988, pp. 119-135.

MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARCUSE, Herbert. “Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber” in: *Negations – Essays in Critical Theory*. Londres: Allen Lane The Penguin Press, 1968.

_____. “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico (interpretação dos recém publicados *Manuscritos* de Marx)” in: *Materialismo Histórico e Existência*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982, pp. 105-159. (Também presente em *Idéias para uma Teoria Crítica da Sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, pp. 9-55).

MARKUS, Georg. “Alienation and Reification in Marx and Lukács”, *Thesis Eleven*, 5/6, 1982, pp.139-161.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. *Das Kapital*. Disponível em <<http://www.mlwerke.de/me/default.htm>>, acessado em 17/12/2008.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito/introducao.htm>>, acessado em 17/12/2008.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. (Outra tradução utilizada: *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, tradução de Octavio Alves Velho [a partir da tradução inglesa de Tom B. Bottomore] in: FROMM, Erich. *Conceito Marxista de Homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970).

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm>, acessado em 17/12/2008.

MAYER, J. P. *Max Weber and German Politics*. London/New York: Routledge, 1998 (Apêndice I: “Max Weber on Bureaucratization in 1909”).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. “Lukács, György [Georg]” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 221-223.

_____. *Para além do capital – Rumo a uma teoria da transição*. Tradução de Paulo César Castanheira e Sergio Lessa. São Paulo: Boitempo; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2002 (Parte II, Cap. 8: “Os limites de ‘ser mais hegeliano’ que Hegel”, pp. 405-444).

MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro – una interpretación histórica de Max Weber*. Tradução de Angel Sánchez Pascual e María Dolores Castro Lobera. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

MUSSE, Ricardo. “As raízes marxistas da Escola de Frankfurt” in: *A Escola de Frankfurt no direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, pp. 15-27.

NETTO, José Paulo. “Introdução” in: *Lukács* (Coleção *Grandes Cientistas Sociais*), organização de José Paulo Netto e Coordenação de Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1992.

NOBRE, Marcos. “Limites da reificação: notas sobre o sujeito revolucionário em *História e Consciência de Classe*”, *Revista Crítica Marxista*, 10, 2000, pp. 30-47.

_____. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

PEARLMAN, Fredy. “El fetichismo de la mercancía” in: RUBIN, I. I. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Tradução de Nestor Miguez. Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974.

PETROVIĆ, Gajo. “Alienação” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 5-9.

_____. “Marx’s Theory of Alienation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 23 (3), mar. 1963, pp. 419-426.

_____. “Reificação” in: BOTTOMORE, T. B. (ed.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 314-316.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

RINGER, Fritz. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2004.

ROTH, Guenther; SCHLUCHTER, Wolfgang. “Introduction” in: ROTH, G.; SCHLUCHTER, W. *Max Weber’s Vision of History – Ethics and Methods*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1979, pp. 1-7.

RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980. (Capítulo 1: “A teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria”, pp. 17-73).

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Weber's Developmental History*. Tradução de Guenther Roth. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1981 (Capítulos 1, 2 e 3: pp. 1-24).

_____. “The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World” in: ROTH, G.; SCHLUCHTER, W. *Max Weber’s Vision of History – Ethics and Methods*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1979, pp. 11-64.

SILVEIRA, Paulo. “Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação” in: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Vértice, 1989, pp. 41-76.

SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. Traduzido por Tom Bottomore e David Frisby. London/Henley/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

SWIDLER, Ann. “The concept of rationality in the work of Max Weber”, *Sociological Inquiry*, 43 (1), 1973, pp. 35-42.

TARR, Zoltan. “A note on Weber and Lukács”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 3 (1), 1989, pp. 131-139.

VAISMAN, Ester. “Encontros e dissonâncias: o caráter da interlocução de Weber e Lukács”, *Revista Espaço Acadêmico*, 50, 2005. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/050/50cvaisman.htm>>, acessado em 20/04/2007.

WEISS, Johannes. *Weber and the Marxist world*. Tradução de Elizabeth King-Utz e Michael J. King. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

WOLIN, Richard. “Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism”, *PRAXIS International*, 2, 1985, pp. 115-130.

SUMÁRIO DETALHADO

Agradecimentos	5
Resumo	7
Abstract	9
Sumário	11
Introdução	13
Capítulo 1	25
1.1 O fenômeno da reificação.....	30
1.1.1 Pressupostos e objetivos da teoria lukácsiana da reificação.....	30
1.1.2 A reificação da consciência, sua radicalização e seus limites	33
1.1.3 As ciências particulares e o conhecimento reificado da reificação	37
1.2 As antinomias do pensamento burguês	41
1.2.1 A tentativa de criar um sistema racional do conhecimento e a formulação consciente dos limites impostos pela irracionalidade.....	42
1.2.2 A busca da solução na “prática”: o fracasso da virada crítica.....	46
1.2.3 A dilaceração do sujeito e a tentativa de recriá-lo em pensamento por meio da arte	49
1.2.4 Unidade a partir da separação: a dialética (e os limites da dialética hegeliana: a supressão da história)	52
1.3 O ponto de vista do proletariado.....	58
1.3.1 O ponto de vista da totalidade: imediatidade e mediação	58
1.3.2 A possibilidade de mudança do ponto de vista para o proletariado: da reificação à totalidade.....	62
1.3.3 Passagem para a consciência de classe: o proletariado é o verdadeiro sujeito da produção e reprodução do capital.....	69
1.3.4 As tendências são mais reais que os fatos	72
1.3.5 O homem (concreto e histórico) é a medida de todas as coisas (sociais).....	73
1.3.6 A emancipação como ato livre do proletariado.....	79
Sistematização final	85
Capítulo 2	89

2.1 O ponto de vista da totalidade	94
2.1.1 O ponto de vista do proletariado <i>versus</i> o ponto de vista do pensamento burguês	94
2.1.2 Relação de apropriação entre a perspectiva da totalidade e a ciência burguesa	106
2.2 Alienação e Fetichismo	112
2.2.1 Relações entre alienação e fetichismo no pensamento de Marx	112
2.2.2 Lukács e Marx: reificação, alienação e fetichismo.....	123
a) Reificação e Fetichismo.....	123
b) Reificação e Alienação	127
Capítulo 3	135
3.1 A racionalização em Weber	140
3.1.1 Perda de sentido.....	142
3.1.2 Perda de liberdade	147
3.2 Razão e Reificação	157
3.2.1 Referências diretas a Weber em <i>História e Consciência de Classe</i>	157
3.2.2 Racionalização e a formação do conceito de reificação	169
3.2.3 Limites da apropriação de Weber.....	179
3.3 Debates sobre a apropriação lukácsiana de Weber.....	186
3.3.1 Apropriação e rearticulação da teoria weberiana como momento parcial.....	186
3.3.2 Críticas à apropriação lukácsiana da ciência burguesa.....	192
3.3.3 Para além de Marx e de Weber.....	196
Considerações Finais	203
Referências Bibliográficas	213