

GEORG LUKÁCS E A TEORIA CRÍTICA

Furio Cerutti*

Tradução de Mariana Teixeira

A situação do problema na esfera pública cultural hoje vai de diversificada a contraditória. Por um lado, desde a década de 1960, existe o hábito – não apenas em nível jornalístico – de justapor o marxismo crítico da década de 1920, ou seja, Lukács e Korsch, com a Escola de Frankfurt; Ernst Bloch é ocasionalmente adicionado à lista. Na época, eles eram considerados precursores intelectuais da revolta estudantil. Por outro lado, as polêmicas posteriores entre Lukács e – principalmente – Adorno são amplamente conhecidas (basta mencionar duas palavras-chave: “reconciliação extorquida” e “Grande Hotel Abismo”).

É bastante surpreendente, portanto, que não exista ainda um estudo minucioso, filológica e filosoficamente abrangente da

* Professor Titular aposentado de Filosofia Política da Universidade de Florença e Professor Afiliado da Escola de Estudos Avançados Sant’Anna, Pisa, Itália. E-mail para contato: furio.cerutti@unifi.it.

relação real e cambiante entre Georg Lukács e a Teoria Crítica. Aqui, nem mesmo o esboço de tal investigação pode ser fornecido. Posso selecionar apenas uma única seção temática e temporal dessa ampla gama de questões; ao fazê-lo, procederei menos historicamente do que com vistas à convergência e à diferença substantiva entre as duas posições teóricas. Busco, desse modo, apenas elaborar as linhas básicas do confronto que não ocorreu nas décadas de 1920 e 1930 entre o autor de *História e consciência de classe* e o Instituto de Pesquisa Social – quero dizer: não explicitamente. Uma circunstância questionável: porque, mesmo se desconsiderarmos o elo posterior em uma única tradição do marxismo crítico, *História e consciência de classe* já era o *livre de chevet* de muitos marxistas não ortodoxos na época. O próprio *Zeitschrift für Sozialforschung* (e não apenas os ensaios de Max Horkheimer, principalmente aos quais me refiro aqui) representa um grande número de posições que ou parecem ser um desenvolvimento das ideias de Lukács, ou estão relacionadas com elas de forma problemática ou até mesmo polêmica – mas em quase nenhum lugar *História e consciência de classe* é citado ou discutido. Esse fato evoca associações com a palavra repressão. Para desvendar essa questão complexa, é aconselhável primeiro enumerar o que nossos autores têm em comum e o que os separa.

Prima facie, as semelhanças consistem acima de tudo na ênfase dada à conexão entre o marxismo e a filosofia; em seguida, no papel da dialética como um método para entender a história e não como uma doutrina universal; por fim, na relação entre teoria e tomada de partido (no caso de Horkheimer, deveríamos falar de interesse). Essas marcantes similaridades podem

ser mais bem esclarecidas se considerarmos os adversários comuns de ambas as teorias: em um polo, o evolucionismo social-democrata e, na linguagem de Frankfurt, a autolimitação positivista aos fatos em vez de uma conceitualização – rica em mediações – de tendências e processos; no outro polo, a canonização soviética do marxismo em uma visão de mundo que faz da revolução o resultado necessário de uma legalidade objetiva e se contenta com a repetição de dogmas irrealistas. Para Lukács, assim como para Horkheimer e seus amigos, o declínio intelectual do movimento operário era pressuposto para a incapacidade de luta e a corrupção burocrática de seus líderes.

O que são aspectos puramente negativos e polêmicos dessas convergências e o que elas têm em comum em termos substanciais só pode se esclarecido, contudo, depois de se analisar as suas diferenças manifestas ou implícitas.

É notável, antes de tudo, que Horkheimer – apesar de toda a sua busca pela mediação dialética – não adote o conceito de totalidade de Lukács, certamente não na versão desse conceito que culmina na identidade entre sujeito e objeto após o desmantelamento revolucionário da reificação. (O fato de que em *História e consciência de classe* – como tentei mostrar em meu livro *Totalità, bisogni, organizzazione* [Firenze, 1980] – há outra versão do conceito de totalidade, que deriva de modo materialista da crítica da economia política, e que Horkheimer se aproximou dessa versão desde “Teoria tradicional e teoria crítica” [1937], pode ser apenas mencionado aqui). O fato de Hegel desempenhar um papel muito menor e mais negativo para o materialismo de Horkheimer em comparação com *História e consciência*

de classe condiz com a desconfiança da totalidade. Se essa obra fosse – de acordo com um uso pouco inovador da linguagem – um modelo do marxismo hegeliano, seria preciso falar de um marxismo kantiano no caso de Max Horkheimer; um Kant, no entanto, em meio a uma teoria dialética da história.

No entanto, em vez de nos determos nessas diferenças manifestas, vale a pena perguntar sobre seu pano de fundo, isto é, sobre as diferenças metodológicas e políticas das quais essas posições filosoficamente divergentes surgiram.

Em primeiro lugar, no âmbito da estrutura de um marxismo crítico, há uma diferença de perspectiva entre Georg Lukács e o grupo de Frankfurt que direciona o esforço teórico para um foco diferente em cada caso. Em *História e consciência de classe*, o foco está no processo de produção imediato: a mercadoria constitui o núcleo da sociedade capitalista, e as formas de vida de toda a sociedade são forjadas por analogia a partir de sua estrutura; isso explica tanto o fenômeno da reificação quanto o potencial da consciência de classe proletária. É uma perspectiva monocêntrica: a figura central, a mercadoria, atinge todas as camadas do ser social e psíquico e o reestrutura diretamente de maneira adequada ao capitalismo. A conceituação filosófica que transforma o trabalhador que luta pela redução nas horas de trabalho em um herói hegeliano na luta contra as antinomias kantianas está diretamente ligada a isso.

As coisas são diferentes no programa de pesquisa da Teoria Crítica, que é policêntrico e funcionalista. O objeto de estudo aqui é o processo geral de produção capitalista, considerado em suas conexões funcionais com fenômenos culturais, como auto-

ridade e moralidade, que constituem o cimento da sociedade burguesa e sem os quais ela não existiria. Ao contrário de Jürgen Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa*, não me parece que também para a Teoria Crítica da década de 1930 a reificação seja o mal mais grave da sociedade burguesa. Em vez disso, é a irracionalidade real que, na transição do capitalismo liberal para o capitalismo monopolista, contradiz inteiramente a promessa original da razão burguesa-revolucionária de criar felicidade e liberdade para todos os indivíduos; essa irracionalidade representa atualmente o obstáculo que bloqueia o desdobramento das possibilidades historicamente alcançadas. Possibilidades que se originam não apenas do crescimento das forças produtivas materiais, mas também do conhecimento prático e histórico das dificuldades e fracassos dos projetos burgueses anteriores de uma sociedade racional. A irracionalidade do presente e a possibilidade de uma constituição mais razoável do mundo são as palavras-chave. É claro que essa possibilidade – ao contrário do que ocorre em *História e consciência de classe* – não implica nenhuma garantia de sua realização, nem pode dar *post festum* um sentido à pré-história irracional ou suprimir a morte como aniquilação.

Uma abordagem monocêntrica do processo de produção imediato com vistas ao seu conteúdo filosófico *versus* um exame com base nas ciências sociais do conjunto do processo de reprodução da sociedade: essa diferença de perspectiva está ligada aos resultados divergentes das duas teorias. Enquanto a dialética histórica de Georg Lukács está certa de sua conclusão na identidade entre sujeito e objeto, para a Teoria Crítica a dialética permanece inacabada e inacabável. Ao passo que Lukács vê um caminho

direto entre a revolta na dimensão das necessidades qualitativas do trabalhador e a formação da consciência de classe encarnada no partido, nos autores de Frankfurt essa transição é interrompida ou mesmo rompida por “uma motricidade pulsional [*Triebmotorik*] que falsifica a consciência”. Para explicar essa diferença, é correto apontar os dez anos de derrotas das revoluções comunistas e do movimento operário que separam a publicação de *História e consciência de classe* e as primeiras abordagens da Teoria Crítica. No entanto, a maneira como Horkheimer e seus amigos lidaram com as experiências desses anos é determinada por uma diferença ainda mais profunda em relação a Lukács, e sobretudo em relação a Bloch: uma diferença moral e psicológica que se manifesta em uma atitude diferente em relação à relação entre teoria e prática.

Um pequeno texto de Horkheimer, que fazia parte do manuscrito de *Dämmerung*, escrito entre 1926 e 1931, e que agora se encontra no Arquivo Max Horkheimer da Biblioteca da Universidade de Frankfurt (referência: XI 2.3), lança luz sobre isso. Presumo que ele não tenha sido incluído no volume publicado sob pseudônimo (Heinrich Regius) em Zurique, em 1934, porque Horkheimer queria evitar uma polêmica pública e incisiva contra os filósofos comunistas que na época – o início da emigração antifascista – também eram perseguidos pelos nazistas. Nesse texto, Horkheimer contesta decididamente a (de acordo com o título) “transfiguração metafísica da revolução”; ele está se referindo a Georg Lukács e Ernst Bloch, especificamente a *História e consciência de classe* e *Espírito da utopia*, sem citá-los pelo nome, mas usando palavras-chave cuja fonte é facil-

mente reconhecível. (O motivo pelo qual os dois oponentes são acusados como uma única parte é explicado pelo próprio argumento). O escárnio crítico-cultural em relação aos socialistas filósofos, que emprestam decoração estética aos salões da alta classe média com seus discursos radicais-religiosos, é misturado a um argumento quase materialista vulgar contra a refilosofização da revolução. Os proletários não querem o socialismo para salvar as pessoas da completa pecaminosidade do capitalismo e para transformá-las internamente de forma radical, mas devem querer o socialismo quase *faute de mieux*, porque no capitalismo, sem a revolução, o desfrute de novas invenções técnicas, a abolição da miséria e da guerra e as reformas em geral se mostraram impossíveis. Tudo isso só pode ser alcançado em uma forma mais adequada de economia, o que seria uma ninharia para os filósofos, mas uma salvação para a humanidade. De acordo com Horkheimer, a agudeza dessa demanda materialista se perde no entusiasmo utópico excessivo, na forma idealista-religiosa dos filósofos; assim, a revolução se torna uma cruzada na qual todo sofrimento e todos os sacrifícios são justificados. Embora uma ordem econômica racional também possa resultar na transformação interna das pessoas, resta saber se isso cumprirá as predições dos profetas. “Mais urgente, hoje, do que as pessoas mudarem é que elas passem melhor”. Para isso, também a tecnologia e um modo de pensar racional-calculador são ferramentas bem-vindas.

Esse pequeno texto não carece de mais comentários aqui; ele nos revela a diferença pré-científica fundamental na orientação, e mesmo na sensibilidade social e moral, que se manifesta

nas posições filosóficas e metodológicas divergentes e forma seu pano de fundo oculto na vida prática. Dessa forma, contribui-se com elementos para a compreensão do significado dos respectivos enunciados, por exemplo, quando, do lado de Lukács, tem-se de considerar que a teoria transcendental da consciência de classe atribuída é hipostasiada ao estado real de consciência dos trabalhadores, enquanto a Teoria Crítica renuncia a qualquer esforço isolado da filosofia da história e a submete à verificação empírica por meio da pesquisa social. Enquanto Lukács acredita ter concluído sua busca pelo sujeito correto da ação com o proletariado de Marx, a Teoria Crítica aborda a divergência entre os interesses e a consciência dos trabalhadores na Primeira Guerra Mundial e no triunfo do fascismo, buscando levar em conta, com a ajuda da psicanálise, a diversidade dos sujeitos.

A legitimidade e o reconhecimento dessa diferença sociológica, que é negada por Lukács, também foi a premissa para o ulterior desenvolvimento de um problema colocado apenas parcialmente em *História e consciência de classe*. Lukács havia adotado a crítica de Max Weber à racionalização capitalista vinculando-a à descrição de Marx dos métodos de produção de mais-valia relativa e a desdobrou em uma crítica da totalidade formal como reificação. Ao fazer isso, no entanto, ele não havia levado em conta a questão weberiana sobre como deveria ser o processo racional orientado a fins – que, de acordo com Weber, também é necessário para a realização de objetivos de valor material, como a satisfação de necessidades em massa –, isto é, não levava em conta como o planejamento deveria ser organizado e, acima de tudo, quem deveria controlá-lo. Lukács não

havia percebido que, nesse contexto, a questão “burocracia *versus* democracia” seria decidida na construção do socialismo; assim, sua crítica política à burocratização incipiente na Terceira Internacional permaneceu sem uma base teórica elaborada.

Já no Instituto de Pesquisa Social dos anos 1930, estão presentes – ao menos até certo ponto – as duas premissas que tornam possível uma discussão sobre essa questão: o reconhecimento empiricamente respaldado de que mesmo uma sociedade mais racional não se baseia em um sujeito único e unificado no sentido do proletariado de Lukács, e a atenção (de Pollock, Horkheimer e outros) aos problemas do planejamento econômico, seja na Rússia Soviética ou nos países capitalistas, isto é, em um nível mais alto de desenvolvimento das forças produtivas. No entanto, por razões que não posso discutir aqui, mas que de modo geral têm a ver com a compreensão social e política do marxismo crítico como um todo, o problema não é abordado em toda a sua amplitude e profundidade; assim, mesmo na obra de Max Horkheimer, a imagem de uma sociedade futura ainda está marcada por traços organicistas. Quando o problema foi retomado mais tarde, no início da década de 1940, o planejamento econômico, tal como existia na realidade da época, já havia perdido seu potencial emancipatório e – de acordo com Horkheimer e Pollock – havia se tornado um instrumento de dominação dos Estados autoritários (União Soviética e países fascistas) e, de fato, também do capitalismo de Estado em todo o mundo (aí incluídos os países democráticos).

A discussão das antigas convergências e diferenças no âmbito da tradição não linear do marxismo crítico pode nos

levar até aqui – até o limiar dos problemas do nosso presente. Não me refiro apenas ao complexo economia planejada-burocratização-democracia, mas também à questão da relação entre uma teoria materialista e a tradição filosófica, de um lado, e o potencial teórico das ciências sociais, de outro. Esses são problemas que surgem novamente hoje, embora sob condições completamente diferentes em termos históricos concretos e científicos. Parece-me que nem o recurso à filosofia (metafísica, ontologia, antropologia) nem uma ligação direta com os projetos do entreguerras estão disponíveis para nós. No entanto, uma tarefa preliminar nada irrelevante para a discussão atual consiste em esclarecer, em termos de história da teoria, por que e em que pontos esses projetos eram viáveis ou tinham de fracassar.

Traduzido com autorização do autor. Texto original:

CERUTTI, Furio. “Georg Lukács und die Kritische Theorie”. In: G. Flego; W. Schmied-Kowarzik (eds.). *Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band I des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*. Bochum: Germinal, 1986, p. 113–119.