

A “religiosidade” de Lukács e suas consequências

[Anuário Lukács 2019 – Instituto Lukács, Maceió]

Sergio Lessa

Georg Lukács, ao longo de sua trajetória marxista, teve seus fundamentos teóricos e ideológicos questionados à exaustão. Talvez não se encontre no século 20 outro pensador tão amplamente questionado. Os questionamentos foram de qualidade e motivações as mais variadas. Dos anticomunistas de plantão (desde um Adorno e Kadaray até um Leszek Kolakowski), passando pelos seus críticos de estatura e honestidade intelectuais reconhecidas, como Jaspers ou Bloch, por aqueles que, no interior ou próximos ao marxismo, se opuseram ao fundamental de sua compreensão e interpretação de Marx (Sartre em sua fase marxista, Isaac Deutscher, Merleau-Ponty, Brecht etc.) e, ainda, pelos ideólogos stalinistas como Rudas, Deborin, Revai, Horváth: os questionamentos vieram de todos os quadrantes. Em várias ocasiões foram acompanhados por ameaças de morte: em 1918, quando perseguido pelo governo contrarrevolucionário após a derrota da República Soviética Húngara; depois, já em Moscou, quando ficou preso de 29 de junho a 26 de agosto de 1941 na Lubianka (Sziklay, 1993:6), a famosa prisão política de Stalin e seu filho Janossy foi aprisionado num campo de concentração; após a derrota da Revolta Húngara de 1956, quando ficou prisioneiro dos soviéticos na Romênia e, por fim, quando do “caso Lukács”, no final dos anos de 1950, na Hungria.¹

No conjunto desses questionamentos, há um tema que reaparece seguidamente: o seu marxismo teria um caráter religioso. Apenas isso, segundo essas teses, explicaria o “apego” “irracional” do filósofo húngaro à União Soviética e sua lealdade a Stalin – e, curiosamente, para os stalinistas, uma simétrica religiosidade, a que se expressaria em seu “apego” a Hegel, seria a fonte dos “desvios ideológicos idealistas” do filósofo húngaro.

¹ Há uma considerável biografia sobre as polêmicas que envolveram a atividade intelectual de Lukács após sua transição ao marxismo. De Oldrini, *Lukács e os problemas do marxismo do século XX* (2017) é a obra mais completa e abrangente hoje disponível sobre esse tópico. De Mészáros, *El pensamiento y la obra de G. Lukács* (1981) traz “Dados biográficos” com um compêndio dos episódios mais importantes. Textos originais dessas polêmicas podem ser encontrados em Boella (org.), *Intellectuals e consciência di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24* (1977), Lukács (2015), e em *Georg Lukács und der Revisionismus – eine Sammlung von Aufsätzen*, uma coletânea sem organizador publicada em 1960 pela Aufbau-Verlag, Berlin.

Bem pesadas as coisas, as tentativas de explicar por meio de uma pretensa religiosidade o marxismo de Lukács já possuem quase um século: data dos anos de 1920 a tantas vezes rememorada inspiração de Thomas Mann em Lukács ao criar o personagem Naphta, um jesuíta, em *A Montanha Mágica*. Apesar de tantas repetições, não deixa de ser curioso que tais tentativas continuem aparecendo mesmo após o falecimento de Lukács. Fosse a tese verdadeira, fosse ela de fato capaz de explicar o que denominam de “paradoxo Lukács” (um pensador de sua estatura apoiar a URSS), não bastaria ter sido apresentada apenas uma vez e, então, a questão estaria encerrada? O fato de precisar ser repetidamente “defendida” não é já um indício da debilidade de tal tese para se compreender o marxismo de Lukács?

Há que se reconhecer, para fazer justiça que a tese, ainda que repetitivamente apresentada, não é um mero e simples eterno retorno; ela vai recebendo, aqui e ali, adendos. E sua função também não é, sempre, exatamente a mesma. De início, sua função é explicar a adesão de Lukács à ordem soviética; mais tarde serve, além disso, também para “explicar” a “misteriosa” decisão de Lukács de, ao final da vida, elaborar uma ontologia.

Em “Georg Lukács’s Cosmic Chutzpah”, Marshall Berman (1989) relembra o episódio em que tomou conhecimento do filósofo húngaro. Logo após a invasão da Hungria pelas tropas soviéticas em 1956, ele encontrara um amigo comunista a defender a União Soviética. Ao Berman lhe perguntar como seria possível defender a URSS após os eventos da Hungria, o amigo comunista recorreu ao texto de *História e Consciência de Classe*, “O que é o marxismo ortodoxo?”. O equívoco de Lukács, nesse texto, ao afirmar que mesmo se o marxismo levasse a uma interpretação completamente equivocada do mundo, ainda assim o método de Marx permaneceria válido e correto (o equívoco de tomar o método por critério da verdade e, não mais, a relação da teoria ao mundo real²), possibilita a Berman uma curiosa associação de ideias. Compara o Lukács dos anos de 1920 a Kierkegaard e Dostoiévsky e alcança a conclusão de que “O que é o marxismo ortodoxo?” (o mais famoso ensaio de “História e Consciência de Classe”) nada mais seria que um “*credo quia absurdum* marxista: o comunismo produzira, finalmente, seu ‘Santo Agostinho?’” (1989:138-9) Berman, na sequência, relembra a rapidez da virada ao marxismo por parte de Lukács:

² Acerca desse equívoco, cf. Lessa, 1999 e 2013.

De fato, foi uma conversão religiosa (...) um segundo nascimento. Parece que ocorreu de modo abrupto, nos últimos dias de 1918. De acordo com um dos seus amigos íntimos, aconteceu entre um domingo e o próximo, como Saul se tornando Paulo. (1989:140)

O fato de essa virada ter sido precedida por uma profunda crise intelectual e ideológica no período logo anterior à Primeira Grande Guerra e ser também reflexo do impacto da Revolução Russa sobre o pensador húngaro, nada disso é considerado por Berman. Apenas com este “colocar entre parênteses” da realidade pode a mudança de patamar na concepção de mundo de Lukács ser apresentada como uma conversão. Apenas graças a esta desconsideração para com a realidade pode Berman prosseguir: esse caráter religioso é o que explicaria a “devoção” de Lukács ao comunismo; “esse perseguidor por toda a vida da ortodoxia, terminou como um autêntico herói herético.” (1989:140)

Em Berman já encontramos vários dos elementos comuns nas explicações do apoio de Lukács à URSS e a Stalin como resultante de sua religiosidade, qual seja, que seu abandono do campo filosófico burguês teria sido, de fato, uma decadência em direção ao misticismo e à religiosidade; que a virada ao marxismo teria sido instantânea, teria sido uma “conversão”; que a partir de então Lukács teria conhecido uma “queda” de um elevado patamar teórico a uma miserável e irracional visão de mundo³.

Esse mesmo viés vai estar presente em vários outros ensaios e estudos. Entre nós, o autor mais conhecido é Michael Löwy (1988); no exterior são mais mencionados Lee Congdon (1983) e Mary Gluk (1985). Contudo, o conjunto de textos que merece um exame um pouco mais detalhado, tanto pelo peso dos autores, quanto pela forma como apresenta os argumentos, é a coletânea organizada por Agnes Heller, *Lukács Reappraised* (1983). A coletânea se esforça por ser a última palavra nesse debate e investe todas as suas fichas na fixação definitiva do seu caráter religioso, portanto irracionalista, teológico, medieval... em uma palavra: stalinista, do marxismo de Lukács.

Em sua contribuição para a coletânea, num texto intitulado “Lukács Later Philosophy” (1983), Heller argui que Lukács foi existencialmente corroído pelo paradoxo

³ Não por acaso, o título da conferência com que Agnes Heller fechou o encontro *The Legacy of Georg Lukács: An International Conference in Budapest* (27-29 de abril de 2017, Budapest) foi “Before the Fall: On Lukács’ Soul and Form” (“Antes da queda: sobre ‘A alma e as formas’, de Lukács”). A biografia de Lukács por Kadarkay (1991), *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, exsuda a mesma concepção: um grande intelectual perde seu brilho ao tornar-se marxista.

de apoiar a URSS ao mesmo tempo que desenvolvia um marxismo mais próximo aos “Manuscritos econômico-filosóficos” de 1844, de Marx. Após muitas ansiedades e frustrações, esse estado de coisa teria consolidado no filósofo húngaro uma concepção de mundo cuja fragmentação apenas poderia se manter pelo cimento dado por sua religiosidade:

Lukács acreditava em seu Deus, e ao mesmo tempo, reconhecia todo horror do “mundo criado por Deus” e confrontava esse mundo existente com um ideal que seria mensurável com seu Deus. (Heller, 1983b:178).

Nessa crença, o lugar do absoluto seria ocupado pela “proclamação de Karl Marx e, a partir desta proclamação, o reino da liberdade está aberto a nós” (Heller, 1983b:188). A *Ontologia* de Lukács não passaria da afirmação, agora com ares metafísicos, do absoluto proclamado por Marx. A *Ontologia*, esse gigantesco (no tamanho, no conteúdo e no significado) texto póstumo de Lukács recebe de Heller, nesse artigo, um único parágrafo: não passaria do último, senil e desesperado esforço de Lukács para se agarrar ao absoluto de sua “opção existencial” pela URSS.

O que faltou a Heller fazer em seu texto para a mencionada coletânea, foi assumido por Gáspár Tamás: “demonstrar” a religiosidade de Lukács a partir do próprio texto da *Ontologia*. O texto de Gaspar Tamás, “Lukács’ Ontology: a metacritical letter”, foi avaliado importante o suficiente para que o próprio Ferenc Féher o traduzisse do húngaro. Não é, em definitivo, um texto considerado secundário por Heller e Féher – e, contudo, é um texto pífio.

Tamás inicia pela constatação de que no mundo ocidental a filosofia se tornou kantiana. E já que toda filosofia se tornou kantiana, não ser kantiano seria o maior defeito de Lukács! Segundo ele, Lukács teria cometido o maior equívoco – um equívoco que o encaminhou definitivamente a uma (lembremos Heller) “queda” – ao se furtar à tarefa central de toda filosofia de nossos dias, qual seja, a de, “a partir do imperativo categórico” kantiano, buscar uma “legislação genérica”. Fazer o que, segundo ele, fez Lukács, isto é, “descreve[r]” a generalização enquanto uma objetividade e, a partir de então, “infer[ir desta objetividade] regras de ‘escolha’ justa” (Tamás, 1983:155), significaria nada menos que ignorar todo avanço filosófico contemporâneo.

Com a palavra, o obscuro autor húngaro:

Para resgatar a possibilidade da descrição da objetividade, Lukács transforma sua escolha em lei (esquema prático) pelo *reconhecimento* do último enquanto lei

(esquema ontológico). O *substratum* deste reconhecimento, desta transformação de prática em teoria, escolha em conhecimento, é o Ser. (1983: 155).

Ou seja, Tamás argumenta que o Ser (com letra maiúscula) é uma categoria fundada gnosiologicamente pela “escolha” e “reconhecimento” do sujeito, e não, como postula Lukács, que o ser existe independentemente de ser conhecido pelo sujeito. Colocadas as coisas nesse patamar kantiano, Tamás pode “interpretar” os escritos póstumos de Lukács como deseja – e, claro, como serve aos propósitos anticomunistas de Heller e Félher. Sem mais, nos introduz na mais pura gnosiologia: o ser em Lukács é a resultante da sua “escolha”, da sua “voluntária opção” (1983:155), já que para o filósofo húngaro o ser nada mais seria do que

aquilo que suporta as conclusões que podem ser delineadas do âmbito dos “valores genéricos” (*gattungsmässige Werte*) – em outras palavras, delineadas a partir da própria escolha de Lukács, da sua opção voluntária (1983:155).

Prossegue: o “Ser” de escolha lukacsiana cumpriria ao mesmo tempo o papel de ponto de partida e de ponto de chegada na *Ontologia*; é o ponto de apoio de uma perspectiva que se autoconfirmaria ao final do raciocínio e sua *Ontologia* nada mais faria que comprovar a veracidade de sua suposição prévia acerca do ser. O pressuposto suporta a demonstração, a qual, por sua vez, legitima o próprio pressuposto: os manuscritos póstumos de Lukács nada mais seriam do que a prova circular da verdade soviética pelo pressuposto de que o modelo soviético seria a verdade. Um argumento circular, nada mais, nada menos.

Por esta argumentação, a longa e rica trajetória do gênero humano, que Lukács persegue por vezes mesmo em detalhes, de uma genericidade em-si que sempre é a base para uma genericidade para-si, ambas articulando-se como determinações de reflexão no decurso humano predominantemente determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas (Lukács, 2018: 77, 411-12; 2018b: 78, 129; Lessa, 2015), converte-se numa objetividade revolucionária fundada pela crença revolucionária.

Em suas palavras, o

único tópico-matéria é a objetividade no nível progressivo do “Ser-genérico” (*Gattungsmässigkeit*). É fácil descobrir o que o último significa: a instituição ou organização revolucionária resultante da objetivação da fé revolucionária (1983:155).

Nada mais, nada menos, do que a mentalidade medieval, para a qual a ordem cosmológica é a prova da existência de Deus e, esta mesma existência, o fundamento da ordem do cosmos. Se, na Idade Média, essa circularidade fundamentava a religião de Roma,

em Lukács não iria além de “deduzir o credo comunista” (1983:157); “o que foi projetado pela filosofia medieval em Deus como objetividade e como verdade eterna é reincorporado em Lukács por um ídolo, como uma imanência não transcendental” (1983:158), ou seja, pela ordem soviética.

Bem pesadas as coisas, segundo Tamás, ao Lukács não se filiar à revolução copernicana operada na filosofia por Kant, não teria o filósofo húngaro como escapar da concepção teleológico-medieval da existência. Lukács teria incorrido no “mais extremado tipo de realismo conceitual, que é ainda agravado pela negação de toda transcendência: isto elimina todo critério sistemático” (1983:158-9).

Se o verdadeiro Ser é o ser-genérico, e a singularidade é uma objetividade de segunda classe, deduz Tamás que, para Lukács, o indivíduo necessariamente é um Ser de “segunda qualidade”, uma esfera portadora de menos ser que a generalidade:

uma vez mais, afirma Tamás, [tal como no stalinismo] a objetivação devorou o indivíduo, desta vez sob a *aegis* da filosofia da história. Nada senão instituição hipostasiada adquire uma existência específica (1983:158)⁴.

Pela transformação da *Ontologia* em uma moderna variação das concepções teleológicas da história, com a “descoberta” do seu caráter pré-crítico (isto é, não kantiano), da laicizada religiosidade da sua categoria da substância, Tamás construiu as bases que precisava para expor o argumento mais absurdo do seu texto: haveria em Lukács uma proximidade de fundo entre sua ontologia e aquela de Santo Anselmo! Em ambos se manifestaria uma insuperável “circularidade”: o “Ser” é, ao mesmo tempo, fundante do existente e uma decorrência teórica necessária da objetividade. Ou seja, a justificativa ontológica do existente seria o “Ser”, e a consciência humana reconheceria a inevitabilidade da existência do “Ser” a partir do existente.

⁴ Que, na *Ontologia*, o universal tenha “devorado” o indivíduo é uma brutal e evidente falsidade. Hoje, depois dos textos de Oldrini, Tertulian e, entre nós, Gilmaisa Costa, entre outros estudos, está mais do que estabelecido o papel ativo e fundamental do indivíduo na reprodução social. O fato de Lukács demonstrar a falsidade do individualismo burguês (como, por exemplo, em Kant), que fixa o individual em uma natureza (essência) eterna e imutável, lhe permite apreender o ser humano como demiurgo de sua história, demiurgo inclusive de sua essência. O que, por sua vez, funda o reconhecimento de um papel do indivíduo muito mais ativo e fundamental na história do que as concepções liberais ou modernas jamais puderam fazer. Se este nosso texto fosse escrito duas décadas atrás, teríamos de demonstrar isso com muito mais argumentos. Hoje, graças aos acúmulos já realizados, basta esta breve nota.

Em Lukács, tal como em Santo Anselmo,

A Fé em si-mesma é parte do pensamento recursivo; o credo não é um fato original, mas uma proposição inferida. O caráter circular desta idéia se intensificou na moderna (lukacsiana) ontologia, que busca deduzir o credo comunista (Tamas, 1983:157).

Com isto, Tamás procurou imputar a Lukács a concepção da universalidade característica dos realistas medievais. Haveria a hipostasia da universalidade em Lukács, com o que ele se converteria num ideólogo do stalinismo. Este é, no fundo, o único argumento de Tamás contra Lukács. E, ao expô-lo, Tamás contribuiu com mais um elemento necessário (a hipostasia do universal) para dar corpo à interpretação de que a *Ontologia* de Lukács não possuiria maior interesse para o debate contemporâneo: ela seria apenas um malsucedido retorno à ontologia tradicional, em especial, ao realismo medieval.

A “religiosidade” do jovem marxista Lukács (Berman) teria perpassado, pela mediação de seu apego ao absoluto (Tamás), por toda a sua obra, e a *Ontologia* seria apenas o coroamento senil (Heller) desta trajetória, a sua forma mais acabada: Lukács seria o metafísico religioso do século XXI! Se estaria mais próximo a Anselmo ou Agostinho, agora, para nós, isso não tem maior importância. Mas seria recomendável que Berman e Tamás entrassem em acordo: evidentemente o filósofo húngaro não poderia ser um Anselmo e um Agostinho simultaneamente!

Com alguns adendos significativos, vários desses argumentos são encontráveis em um texto de István Eörsi, “Das Recht des letzten Wortes” (“O direito à última palavra”) (1981, 1999, 2017); curiosamente, dos textos que descartam o marxismo de Lukács por religioso, o único que foi publicado – e publicado duas vezes – no Brasil. Ainda que não de todo original, o texto e os elementos que agrega à postulação da existência de um núcleo religioso na *Ontologia* de Lukács têm sua relevância porque Eörsi, tal como Agnes Heller e Ferenc Feller, fazia parte daquele grupo de estudantes próximos a Lukács conhecido por Escola de Budapeste. Além disso, acompanhou os últimos dias de Lukács e participou das últimas atividades intelectuais do filósofo húngaro. Tal como a quase totalidade desse grupo, Eörsi se tornou não apenas um ideólogo a serviço da burguesia, mas acima de tudo um anticomunista.

Talvez seja útil relembrar, ainda que brevemente, o que foi a Escola de Budapeste. Ao final da Segunda Grande Guerra, o exército soviético, no combate aos nazistas e seus aliados, ocupou a Europa Oriental: Polônia, Alemanha do Leste, Tchecoslováquia,

Bulgária, Romênia e Hungria. Tais países, então, passaram a contar com governos “soviéticos” sem que tenham conhecido nada similar a uma revolução. A situação não é idêntica em todos esses países; papel importante nessa diferenciação desempenha o grau de desenvolvimento da resistência aos nazistas, de desenvolvimento das forças guerrilheiras que se forjaram nessa resistência, e o grau de amadurecimento da esquerda, em particular dos Partidos Comunistas (Fejtő, 1971; Claudin, 2012). Situação bem diferente encontramos na Iugoslávia e na Albânia, países em que os exércitos guerrilheiros tomaram o poder, e na Grécia, em que apenas uma sangrenta intervenção militar inglesa, com o consentimento da URSS (Claudin, 2012: 454 e s.; Kousoulas, 1965), impediu os guerrilheiros de tomarem o poder.

A Hungria é, nesse aspecto, um dos países mais atrasados, não apenas econômica, mas também politicamente. Sua classe dominante, por séculos, não foi outra coisa senão subordinada à Turquia ou à Áustria – e, enquanto classe dominante a serviço de uma classe dominante estrangeira, seu setor mais reacionário, de extrema direita, sempre foi muito forte. No contexto dos anos de 1930, sua adesão ao nazifascismo foi, digamos, algo natural.

Quando da chegada do Exército Soviético, a derrota do setor mais conservador da sociedade húngara foi avassaladora, mas não irrecuperável. Fundamentalmente, porque a carência de uma revolução tornava inviável a reconstrução do país sem uma aliança econômica, que logo se tornaria política, com setores das classes dominantes, mesmo com os seus setores mais reacionários. É nessa situação ambígua (um regime soviético que apenas pode se consolidar em aliança econômica e política com setores dos proprietários de terra, banqueiros e industriais) que Lukács retornou a Budapeste após a Segunda Grande Guerra.

Lukács, por sua vez, nesse momento também vivia uma situação, digamos, complicada. Sua posição favorável a Stalin o identificava como um comunista fiel seguidor de Moscou. Contudo, sua oposição ao stalinismo, suas críticas teóricas, filosóficas e políticas às concepções de fundo da linha oficial, às teorizações que embasavam os Planos Quinquenais, sua frontal oposição ao taticismo e voluntarismo práticos dos dirigentes comunistas etc., o tornavam um incômodo ao Partido Comunista Húngaro. Ao mesmo tempo, o fato de ser o maior intelectual húngaro de seu tempo, com prestígio internacional e que, comunista, tinha críticas sérias ao stalinismo, angariava simpatias e velada admiração entre setores mais esclarecidos das classes dominantes húngaras e, ainda, também entre as forças de esquerda que faziam oposição à URSS. Essa situação em nada contribuía para

melhorar a situação de Lukács junto ao Partido Comunista da Hungria, já que nosso filósofo não contava com o apoio de nenhuma força política e social significativa. Para o Partido Comunista, tinha simpatias demais entre os burgueses; entre os burgueses, era stalinista demais para ser confiável. O pior dos mundos possíveis.

Foi nesse contexto que Lukács, em fevereiro de 1971, cinco meses antes de seu falecimento, publicou no *Times Literary Supplement*, então um prestigioso semanário, a carta apresentando ao mundo a Escola de Budapeste (Lukács, 1971). Nela, ele declara ser seu “dever fundamental” apresentar ao mundo “os principais trabalhos da Escola de Budapeste de Marxismo”. Sua finalidade era preservar e proteger seus discípulos da perseguição por parte do Partido Comunista, principalmente após sua morte (que ele sabia próxima). Nessa carta, ele cita nominalmente Agnes Heller (apresentada como o “membro mais produtivo”), György Markus, M. Vadja e F. Féher.

Isso tem sua importância para dimensionarmos, ao menos no plano da moral, a postura de Eörsi no seu texto “O direito à última palavra”. Em que pese a solidariedade que Lukács empresta a seus alunos, nada similar pode ser encontrado da parte de Eörsi – bem como da parte dos demais membros da Escola de Budapeste.

Eörsi, desde o início de seu texto, tem o cuidado de deixar claro que não há qualquer solidariedade ou compromisso de sua parte para com as ideias de Lukács. Apenas “por simpatia e pena ao Lukács moribundo” (2017:24) foi que se dispôs a colher as entrevistas e organizá-las para a publicação do que ficou conhecido como “*Pensamento Vivido*”. Para não deixar dúvidas, sua condenação à posição pró-soviética de Lukács é colocada nesses termos:

Por que, após seu regresso à Hungria, mesmo no estreito círculo dirigente dos comunistas húngaros, que não conheciam pessoalmente a União Soviética, ele agiu como se nada soubesse dos terríveis grilhões da existência física e espiritual, da atmosfera de medo geral, dos campos de concentração que funcionavam como excelentes campos de extermínio, ou seja, da orientação stalinista do desenvolvimento soviético? A sequência da entrevista à *New Left Review* [julho/agosto de 1971] responde a esta pergunta: “Sempre fui da opinião que, mesmo na pior forma de socialismo, se pode viver melhor do que na melhor forma de capitalismo”. No número de maio de 1969 da revista *Nénes Fórum*, diz a mesma coisa de maneira ainda mais direta: “Mas, mesmo o pior socialismo é sempre melhor do que o melhor capitalismo. Só aparentemente isto é um ‘paradoxo’”. Quem defende esta opinião não precisa de motivos históricos especiais ou de considerações morais para se tornar membro de um partido que dirige a construção desse adorado socialismo (2017:19-20).

Para Eörsi, tal como para os outros autores até aqui mencionados, toda a questão se resume a encontrar os motivos que levaram Lukács a apoiar Stalin e a URSS. Sua explicação segue, em parte, o padrão dos autores que já comentamos. Em parte, mas não inteiramente.

Principia por apontar o caráter afetivo da relação de Lukács com o Partido. Essa relação seria a manifestação “de uma necessidade humana profunda” (2017:19), tão intensamente enraizada na personalidade do pensador húngaro que este, nos vários confrontos com o partido, mimetiza o confronto que, na infância, tivera com sua mãe! (2017:26). “Essa necessidade íntima de Lukács – poder-se-ia dizer também religiosa” – é “consequência da sua origem e, por outro, da sua posição intelectual” (2017:20). Filho de um banqueiro, teria de purgar a culpa de sua origem de classe. Eörsi relembra como é antiga a descoberta do papel da religiosidade em Lukács. Cita (uma vez mais!) o personagem Naphta de Thomas Mann, e então argumenta:

Mas quando essa pessoa fiel é, por acaso, um filósofo excepcionalmente talentoso que dispõe de uma fantástica energia intelectual, ele tem de pôr essa fidelidade numa perspectiva histórico-mundial e transpor o abismo entre realidade e perspectiva por meio da vontade e da fé – ou seja, por meio de virtudes religiosas (2017:22).

Por essa mediação afetiva teria se consolidado a visão de mundo do Lukács comunista:

Assim, quando reagiu aos terríveis golpes da história com o lema “Retorno a Marx!” e, além disso, começou, em algumas questões importantes, a especificar as tarefas subentendidas nessa palavra de ordem, quando, portanto, transferiu de repente a sua fidelidade, questionando o presente, para o passado (para Marx, para o período leniniano da revolução etc.) e para o futuro, desenvolveu uma concepção crítica que era coerente com sua vida e obra e conferia apenas uma, porém decisiva, tarefa à crença: a feliz suposição de que reformas ideológicas, político-econômicas e organizatórias pelo alto poderiam assegurar a passagem de um presente pouco marxiano a um futuro marxiano (2017:22-23).

A se crer em Eörsi, foi com essa estrutura afetivo-ideológica de seu confronto com uma realidade que não podia aceitar, que se desenvolveu, amadureceu e, por fim, terminou inacabado o projeto da redação de uma ética de base marxista que, como sabemos, resultou

no manuscrito da *Ontologia*⁵. E essa falsificação teórica por Lukács de seu presente, na época da redação da *Ontologia*, foi ainda agravada por um fator físico:

Não era nem mesmo o câncer que se revelava fatal, mas o processo de esclerose que, avançando rapidamente, prejudicou demais suas forças físicas e sua capacidade de concentração (2017:23).

Ao buscar na “psicologia profunda” da relação de Lukács com sua mãe a explicação de sua vinculação ao partido, ao buscar na consciência culpada do filho de banqueiro o elemento explicativo de sua adoração religiosa à URSS e a Stalin, ao mencionar Naphta ou a rapidez da “conversão” de Lukács ao marxismo no contexto da I Guerra Mundial – nisso Eörsi apenas repete o que já era, até então, frequente nesta literatura. Todavia, como confidente dos últimos dias de Lukács, Eörsi está em posição de oferecer um argumento que apenas uma pessoa assim próxima do filósofo húngaro poderia ofertar: a esclerose e seu impacto sobre os últimos esforços intelectuais do seu mestre. A sua contribuição mais importante à explicação de por que Lukács empregou seus últimos dias na redação de uma *Ontologia* se resume a isto: esta seria o esforço esclerosado e esgotado de uma mente que só podia pensar o mundo metafisicamente! Nada mais natural, portanto, que terminasse com uma inacabável (pela velhice e pela esclerose) metafísica (pela visão ontológica que tinha de seu mundo).

Por isso, para Eörsi,

Lukács constitui o exemplo intelectual mais interessante da esquizofrenia da inteligência comunista ao diferenciar qualitativamente os campos de extermínio stalinistas de outros. Os primeiros são considerados em parte uma necessidade histórico-mundial, em parte espinhas supérfluas no rosto jovem e saudável da totalidade (2017:29).

A religiosidade resulta em uma esquizofrenia que se agrava com a esclerose: ao final da vida, em *O pensamento vivido*, ao Lukács reafirmar sua trajetória político-intelectual, o que é um monumento de coerência e dedicação à humanidade converte-se, na pena de Eörsi, na degradação quase à demência do mais importante filósofo do século passado – o que explicaria não apenas seu “apego” ao mundo soviético, não apenas sua virada para a *Ontologia* desde os anos de 1930, mas, em especial, a redação dos *Prolegômenos* e da *Ontologia* nos últimos dez anos de sua vida. Lukács não passaria de uma marionete prisioneira nessa

⁵ Cf. o “Posfácio” de Frank Benseler à *Ontologia*, publicado na edição de 2018 do *Aparato Crítico* da edição pelo Coletivo Veredas dos *Prolegômenos* e da *Ontologia* (Lukács, 2018 e 2018a), (Benseler, 1986).

gaiola de ferro da racionalidade stalinista. Sua “atitude”, levada por suas “suas ilusões abomináveis”, “forneceu um fundamento ideológico para as manifestações mais desumanas e, tanto do ponto de vista político quanto moral, mais negativas da era de Stalin” (2017:29).

O que temos aqui senão a reafirmação, com outras palavras, de que a *Ontologia* nada mais seria que uma “metafísica stalinista”, na fórmula de Agnes Heller? Se não há menções a Agostinho ou Anselmo, em contraposição está assinalada a responsabilidade de Lukács com as “manifestações mais desumanas” da “era de Stalin”. Seria interessante poder perguntar a Eörsi se ele seria capaz de enxergar alguma diferença entre seu antigo mestre e Andrei Vyshinsky (o Procurador-Geral nos Grandes Processos de Moscou) ou Beria (chefe da polícia secreta de Stalin).

Voltar a esta polêmica de uma perspectiva dada por algumas décadas de distanciamento nos possibilita não apenas delinear com maior clareza o esforço dos membros da Escola de Budapeste em repudiar Lukács; permite-nos também identificar a decadência moral daqueles que se acercavam de Lukács quando era vantajoso e lhes conferia prestígio e que, imediatamente após a sua morte, se converteram em anticomunistas na esperança de que alguma universidade do Ocidente alugasse suas penas. De todos eles, a mais bem-sucedida nessa empreitada foi Agnes Heller. Contudo, o texto “O direito à última palavra”, de Eörsi, talvez seja, de todos os textos, o mais pusilânime.

Eörsi não vacilou em acompanhar Lukács até o leito de morte para, imediatamente após, não apenas trair a intimidade e a confiança nele depositadas pelo filósofo húngaro, mas ainda denunciá-lo como legitimador das “manifestações mais desumanas e, tanto do ponto de vista político quanto moral, mais negativas da era de Stalin”. Se assim avaliava Lukács, por que não o disse enquanto Lukács vivia? Por que ficou ao lado de Lukács nos seus últimos momentos, sem se dar ao respeito de dizer a Lukács o que pensava dele? Tivesse-o feito, Lukács certamente teria rompido relações com Eörsi e, então, ele não poderia oferecer a tese da “religiosidade”, da “esclerose” e da “esquizofrenia” do último Lukács como moeda de troca na busca de um lugar nas instituições ideológicas burguesas. Eörsi, e nisso ele não está sozinho, procurou tirar proveito de sua convivência com Lukács tanto durante a vida do filósofo húngaro quanto após a sua morte. Quando Lukács vivo, ser seu discípulo trazia um prestígio que Eörsi não teria por si mesmo; com Lukács falecido, tripudiar sobre o mestre foi tudo o que lhe restou na busca de um lugar ao sol nas

praias da ideologia burguesa. A história é cruel nesses casos: qual o texto de Eörsi que hoje é lido? O ostracismo é o destino inevitável a tais personalidades.

Hoje não vale mais a pena gastar tinta e papel para refutar essa linha de interpretação “religiosa” do Lukács marxista e de sua *Ontologia*. Depois dos textos de Mészáros, Tertulian, Oldrini e da produção em nosso país, essas teses já foram seguidamente refutadas nos aspectos os mais variados. O que gostaríamos de argumentar é um outro aspecto da questão: que tais teses, ao recusarem os textos últimos de Lukács por serem uma metafísica religiosa, não apenas são uma brutal deformação de seu pensamento. Desta deformação resulta ainda, direta e imediatamente, a incapacidade de identificar os reais problemas teóricos que estão presentes no alinhamento político de Lukács a Stalin e à ordem soviética.

Ao se falsificar a totalidade do pensamento de Lukács, esses autores e essa via “religiosa” de interpretação resultam, imediatamente, na incapacidade de se investigar quais, de fato, os reais motivos ideológicos, teóricos e políticos que levaram Lukács ao equívoco de identificar a ordem soviética ao socialismo. Buscamos aqui salientar como a tese da religiosidade do marxismo de Lukács, ao jogar fora o bebê junto com a água do banho, nos impede de investigar a fundo eventuais problemas e tensões na estrutura categorial da própria Ontologia. Não é nossa finalidade, nem aqui caberia, demonstrar a incapacidade da tese da religiosidade para explicar a posição política de Lukács. Ao leitor interessado, há vários bons estudos acerca desta questão, não temos aqui espaço para nos debruçar sobre eles. Os mais importantes, e com posições acentuadamente distintas, são os capítulos de *Para além do capital* (Mészáros, 2002) que examinam a evolução de Lukács; o artigo de Nicolas Tertulian “Lukács e o stalinismo” (Tertulian, 1994) e a biografia intelectual de Lukács de Guido Oldrini (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Fizemos um pequeno apanhado destas posições em “Lukács e a Ontologia: uma introdução” (2001).

Apenas para indicar a ordem de problemas e o volume de questões ainda à espera de serem sistematizados e que possuem uma evidente relação com as concepções políticas de Lukács, mencionaremos alguns dos aspectos da avaliação de Lukács acerca do capitalismo de seu tempo, em especial daquele após a II Guerra Mundial, os incorretamente denominados “30 anos dourados” dos países imperialistas⁶. Esperamos

⁶ Sobre a falsidade do “dourado” dos “30 anos”, cf. Lessa, 2013.

com isso, longe de resolver, ao menos apontar o horizonte de questões à espera de uma investigação digna do nome, investigação que a hipótese da “religiosidade” de Lukács interdita de modo absoluto.

II.

Os anos do Pós-Guerra foram marcados, entre outras coisas, pelo apogeu tanto do Estado de Bem-Estar nos países capitalistas centrais quanto pelo apogeu do stalinismo. Os reflexos políticos e ideológicos desses dois apogeus foram marcantes. De um lado, ganham ares de veracidade as teses de que o capitalismo estaria vivendo uma nova etapa de seu desenvolvimento na qual a distribuição de renda e a democratização estariam conduzindo, gradual mas seguramente, para uma sociedade sem classes e com justiça social. Sabemos o impacto que uma tal ilusão teve mesmo entre os marxistas, muitos dos quais se seduziram pela ideia de que um Estado Ampliado, representante tanto da burguesia quanto dos trabalhadores, estaria substituindo o antigo Estado Restrito, conhecido de Marx, que não passaria do comitê executor do conjunto dos negócios da classe dominante⁷.

Politicamente, talvez a maior novidade, na superfície dos fenômenos, tenha sido a intensa integração dos partidos e sindicatos dos trabalhadores ao Estado. Vários governos, como na Inglaterra e na Suécia, ficaram por muitos anos nas mãos desses partidos com o apoio e participação dos grandes sindicatos (Lessa, 2013: 109-135). Não foram poucos os que viam nessa “participação” dos sindicatos no Estado sinais de uma transição pacífica e democrática para o socialismo.

Não era verdade que o nível dos salários estava aumentando? As vitrinas das lojas não mostravam um vasto e sempre crescente estoque de novas mercadorias a preço que, com a ajuda dos créditos, as colocava ao alcance da renda da maior parte das pessoas? Não era verdade que a nova geração de crianças era maior, mais forte e mais pesada que a dos seus pais, graças à melhoria tanto na dieta quando no ambiente físico? Onde estavam as marchas contra a fome dos anos 30? (...) De fato, para a maior parte das pessoas, esse direto e vívido contraste entre os anos 30 e os anos 50 é o que era tão impressionante (Coates e Silburn, 1973:26-7).

⁷ Muito indicativo das ilusões no Estado em parcela da esquerda marxista naqueles anos foi o debate entre Ralph Miliband e N. Poulantzas na *New Left Review* (Miliband, 1970, 1973 e Poulantzas 1969 e 1976). Cf. também Codato, 2008 e Lessa, 2017. Entre nós, talvez o texto mais significativo tenha sido o de Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal* (1980).

Adicionem-se, ao mercado de consumo de massa e ao Estado “democratizado” pela participação dos trabalhadores, as políticas públicas: não eram estas razões suficientes para provar a possibilidade histórica da superação pacífica e gradual do capital? A “(...) pobreza que ainda existia era tida como um problema residual menor, concentrada principalmente entre os idosos”, e pequenos ajustes nas políticas públicas seriam suficientes para dar conta do problema. “Esta explicação plausível, baseada nas políticas econômicas e sociais do pós-guerra, parecia satisfazer a todos os comentadores, incluindo os da direita e os da esquerda.” A direita cantava os benefícios do capitalismo; a esquerda comunista e socialista, trabalhista e sindical, elogiava seu próprio governo e sua preocupação com os trabalhadores.

Tudo isso implicava, direta e imediatamente, o elogio do fordismo e do taylorismo. A nova forma de gerenciamento da força de trabalho nas linhas de montagens e nos escritórios não estava possibilitando a produção de mercadorias em série, gerando com isso um mercado de massa, o qual, por sua vez, era a base para o fim da pobreza e a democratização do Estado até que se alcançasse em socialismo?

Na década de 1990, Michael Harrington, em um olhar retrospectivo, escreveu:

O espírito conservador (*the conservative mood*) — que reapareceria nos anos de 1980 — havia encontrado sua grande expressão no pós-guerra dos anos de 1950. Muitos americanos, então, começaram a assumir que as recessões cíclicas características das economias capitalistas haviam sido erradicadas ou ao menos suprimidas nos Estados Unidos; que as crises econômicas e as desigualdades sociais que haviam prevalecido antes da Segunda Guerra Mundial, as quais as reformas de Franklin Roosevelt de modo algum haviam eliminado, agora estavam se tornando coisa do passado. Na verdade, estávamos vivendo dos benefícios do *boom* econômico do pós-guerra e, em parte como consequência, um espírito de autocongratulação varreu o país. Isto era particularmente perceptível entre intelectuais, alguns deles ex-radicais que logo se converteriam nos “novos conservadores”. Atitudes de complacência social predominariam nos anos da presidência de Dwight Eisenhower, alcançando até mesmo segmentos da comunidade liberal. Hoje parece mesmo cômico recordar que intelectuais liberais de primeira linha escreveram solenes ensaios baseados na certeza de que havíamos resolvido nossos problemas sociais e que, portanto, poderíamos nos voltar a questões “mais elevadas”, de caráter espiritual. Os intelectuais, sendo breve, foram cativados, como frequentemente ocorre, pelo *Zeitgeist*, a mais traiçoeira das ilusões. Mary MacCarthy, por exemplo, pôde escrever algo tão absurdo quanto isto: “As barreiras de classe desaparecem ou tendem a se tornar porosas; o trabalhador da fábrica é um trabalhador aristocrata em comparação com o *clerk* de classe média (...). A América (...) de vastas desigualdades e contrastes dramáticos está rapidamente deixando de existir” (Howe, 1993:ix-x).

A falsidade dessa interpretação do que ocorria no mundo capitalista desenvolvido é hoje facilmente percebida. Que o Estado de Bem-Estar foi um estágio preparatório da

crise estrutural que, nessa medida e sentido, abriu caminho ao neoliberalismo tanto do ponto de vista econômico (pelo aumento da produtividade via fordismo/taylorismo), quanto do ponto de vista político (aliança da aristocracia operária, com seus partidos e sindicatos, ao grande capital e ao Estado burguês) e ideológico (as teses de que a revolução proletária seria desnecessária, pois o capitalismo já estava em via de se transformar, pacífica e democraticamente, em socialismo) –, este fato é hoje difícil de ser questionado. Como já tratamos desse fenômeno em *Capital e Estado de Bem-estar* (Lessa, 2013), podemos remeter a ele o leitor interessado em mais detalhes e mediações desse processo.

Na esfera soviética, um processo similar tinha lugar. Tenhamos em mente o seu incrível sucesso no desenvolvimento das condições de vida e das forças produtivas pela ordem que saiu da Revolução de 1917. Em menos de uma geração, conduziu a Rússia, de um dos países mais atrasados do mundo, à segunda potência mundial. O padrão de vida da população melhorou indiscutivelmente e em uma escala que nenhum país capitalista foi capaz em um espaço de tempo tão curto. As elogiadas políticas públicas dos Estados de Bem-estar encontravam, no solo soviético, uma universalização e uma radicalidade que nem mesmo os países nórdicos conheciam.

Na base desse assombroso desenvolvimento econômico e social estava uma estrutura produtiva taylorizada e fordisticamente organizada em grau e intensidade que o mundo capitalista jamais experimentou. A planificação econômica decorrente da concentração da propriedade dos meios de produção no Estado possibilitava tanto criar plantas industriais gigantescas em uma escala inimaginável mesmo nos EUA, quanto exercer um controle sobre os trabalhadores muito maior que nos países ocidentais. Era então possível a imposição de um regime de trabalho ainda mais intensamente desumano, fordista/taylorista do que nos países capitalistas imperialistas.

Delineia-se, por esta evolução, um amplo campo de convergência entre os defensores da ordem soviética e os partidários do “socialismo democrático”. Em primeiro lugar, que a base produtiva do futuro da humanidade seria ordenada pelos princípios fordistas/tayloristas; em segundo lugar, que a economia continuaria a ser, no futuro, ordenada pelo mercado, que o trabalho continuaria a ser assalariado, e ainda que o Estado seria a mediação inexorável na implantação do socialismo.

De um lado, os defensores do “socialismo democrático” (que estaria brotando nas democracias ocidentais), de outro, os defensores do “socialismo real”: foi da armadilha

dessa dupla ilusão que Lukács ficou prisioneiro em sua avaliação do capitalismo do pós-guerra.

Na *Ontologia*, deve ser dito, não se encontra nenhum tratamento sistemático do capitalismo do pós-guerra. O que encontramos são várias passagens nas quais referências mais ou menos completas são feitas a essa questão. As passagens mais importantes estão nos capítulos da “Ideologia” e da “Alienação”, mas outras passagens, por vezes significativas, são encontradas por toda a *Ontologia*. Uma das mais extensas e articuladas é a seguinte:

Todavia, parece-nos que as novas tendências de desenvolvimento do capitalismo se deixam conceber sem dificuldade com a ajuda do método marxiano. cremos que se pode o mais simplesmente assim caracterizar a diferença qualitativa entre o capitalismo da época de Marx e o de hoje: na época da atividade de Marx, a grande indústria capitalista inclui antes de tudo a produção dos meios de produção, aos quais pertencem, naturalmente, minas, eletricidade etc. Para a indústria dos meios de consumo, de fato era incluída na grande indústria mecanizada capitalista a produção das matérias-primas importantes (têxteis, indústria moageira, indústria açucareira etc.); sua elaboração posterior, ligada ao consumo imediato permanece, em contraste, ainda amplamente relegada ao artesanato, à pequena produção; o mesmo se refere aos assim denominados serviços. Do final do século 19 até hoje avança uma estupenda e rápida capitalistização e grande industrialização de todas estas esferas por si; da confecção, sapatos etc. até alimentos observa-se por todas as partes este movimento. A diferença emerge plasticamente, p. ex., quando se compara a carruagem como meio de transporte com o automóvel, a motocicleta etc. Por um lado, termina a possibilidade de pequenos negócios artesanais, por outro lado, com a motorização surge uma multiplicação do círculo de consumidores. Com isso vem uma mecanização dos equipamentos cotidianos dos consumidores; refrigeradores, máquinas de lavar etc. infiltram-se na maioria das casas, para não falar de fenômenos como rádio, televisão etc. O rápido desenvolvimento da indústria química – é suficiente pensar no plástico – fez desaparecer em amplas esferas a antiga pequena produção de todo ou parcialmente artesanal. E é igualmente um fato conhecido em geral que, p. ex., os hotéis se tornam um importante ramo do grande capitalismo, e não apenas ao turismo urbano, mas também de uma indústria de férias amplamente capitalizada. A forma mais típica do serviço não capitalista, a esfera dos empregados domésticos, está em geral em processo de desaparecimento. Também o terreno da cultura é apanhado por este movimento. Naturalmente, havia impulsos disto no século 19. Mas a dimensão com que os jornais, revistas, editoras, comércio de arte etc. tornaram-se grande-capitalistas já indica uma mudança qualitativa da estrutura como um todo. Estas constatações são pensadas exclusivamente como reconhecimento dos estados de fato, não como juízo de valor, positivo ou negativo, como “crítica da cultura”. Porém, a dimensão com que jornais, revistas, editoras, comércio de arte etc. se tornaram grandes capitalistas já representa uma mudança qualitativa na estrutura como um todo (Lukács, 2018: 280; cf. tb. 2018a: 282-3).

Na base dessa penetração do grande capital na produção de bens de consumo de massa e de serviços estaria a crescente importância da mais-valia relativa na reprodução

ampliada do capital, o que foi possibilitado pela passagem do capitalismo à sua fase imperialista (Lenin) e pelo aumento da produtividade pelo desenvolvimento tecnológico (fordismo). Esta nova situação mundial

cria um novo período na produção capitalista: “em lugar da subsunção formal, surge a subsunção real do trabalho ao capital” (...). Com isso, ao mesmo tempo, é claro que a imediatividade da reação revolucionária à exploração capitalista experimenta igualmente um enfraquecimento. Essa mudança como impacto da alteração categorial no processo de exploração se reflete também nos diversos movimentos revisionistas, de acordo com os quais o revolvimento revolucionário da sociedade não formaria uma parte orgânica do marxismo (...), mas uma adição a ele estranha (segundo Bernstein: simplesmente blanquista *i.e.*, da cidadania – *Citoyenhafte*). As tentativas de refutação do revisionismo pela preservação dos antigos fundamentos econômicos terminaram em um ecletismo que conferiu um caráter-“*citoyen*”, utópico-idealista, arbitrariamente manipulável, por isso, praticamente impotente, à regência da revolução no marxismo (Lukács, 2018:234).

Após considerações acerca de Rosa Luxemburgo e Lenin, aponta que,

Mesmo em Lenin falta, uma alusão que fosse, para esclarecer se sua diferenciação tão importante entre a consciência de classe tradeunionista e a política foi causada por uma mudança no ser social do capitalismo, se se refere especialmente a essa mudança ou se é do mesmo modo válida para todos os estágios do desenvolvimento (Lukács, 2018: 236-7).

Lukács prossegue comentando o aspecto não revolucionário da URSS sob Stálin, o retorno à “cidadania” típica da particularidade (*Partikularität*) burguesa etc. O que nos interessa, nessa passagem, é a afirmação de que a generalização do capital a todos os setores econômicos, a “subsunção real” do trabalhador ao capital, é uma “mudança no ser social do capitalismo”. Sobre a qualidade, a dimensão e a profundidade desta mudança, Lukács não nos deixou nada mais claro. Podemos apenas inferir, com cuidado e precaução, a partir de passagens como esta:

Quanto mais a exploração capitalista deixa para trás, ao menos no patamar mais elevadamente desenvolvido, a forma originária direta de exploração (prolongamento das horas de trabalho, queda dos salários), convertendo uma subsunção formal na real subsunção do trabalho sob o capital, tanto mais intensamente obscurece na práxis do movimento dos trabalhadores a coincidência imediata da luta contra a exploração enquanto tal e da luta contra as consequências alienantes para os seres humanos. A mudança categorial da exploração separa nitidamente os dois momentos entre si. A evidentemente sempre necessária luta contra a alienação adquire, como consequência da mudança econômica, um caráter prevalecentemente (*vorniegend*) ideológico (Lukács, 2018: 255).

Dois detalhes a se chamar a atenção. Primeiro, a luta contra a alienação adquire um caráter “prevalecentemente ideológico”. O segundo: Lukács não emprega o termo

“predominantemente”, o qual adquire na *Ontologia* um significado muito mais preciso que “prevalecente”, o de momento predominante.

Essas transformações teriam ocasionado o novo “ser social do capitalismo”, que por vezes Lukács denomina de “capitalismo de manipulação” (Lukács, 2018: 267). A reprodução do capital dependeria cada vez mais de uma crescente manipulação da vida cotidiana das pessoas.

(...) a manipulação na economia se tornou um fator decisivo da reprodução do capitalismo atual e, partindo deste centro, se propagou a todas as esferas da práxis social (Lukács, 2018a:59).

Se, para Lukács, o caráter fordista/toyotista da produção se enraíza na própria produção e, por isso, tem um grau de “inevitabilidade”, já que decorreria necessariamente do patamar do desenvolvimento das forças produtivas (2018:691), a manipulação, ao contrário, seria um fenômeno da esfera da circulação.

A diferença essencial consiste em que a máquina figura na própria produção, subvertendo-a, enquanto a manipulação econômica é uma determinada categoria da circulação, *i.e.*, como diz Marx, da troca “considerada em sua totalidade” (2018a:286).

A generalização do capital a toda a sociedade teria possibilitado à manipulação estender-se por todas as esferas da vida social, por todos os complexos sociais. Como a manipulação pertence à esfera da circulação e não à da produção, e já que o capital não pode mais se reproduzir sem a sua mediação, então a “luta contra a alienação contemporânea” deixa de ser a luta contra o trabalho fordista/taylorizado e “adquire um caráter prevalecentemente ideológico”.

Deste complexo de questões emerge uma campo de tensão no conjunto da *Ontologia* que está à espera de ser mais bem sistematizado. No conjunto da obra, o que encontramos é o predomínio do desenvolvimento das forças produtivas na criação do espaço de manobra aberto a todo ato humano, na criação do campo de possibilidades e necessidades no interior do qual as escolhas das alternativas e suas objetivações podem ter lugar. Uma, entre as muitas citações possíveis, em que este predomínio é afirmado:

Essa moldagem da personalidade, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva (...) mostra-se já muito cedo nas, muitas vezes em si heterogêneas, formações de capacidade. Basta apontar sobre isso como, já em Homero, os perfis de personalidade diferenciados, por exemplo, em figuras como Hermes, Ares, Artemis, Hefesto etc. são projeções daqueles desenvolvimentos de personalidade produzidos pela divisão social de trabalho.

O desenvolvimento das relações mercantis destaca o destino do proprietário privado do destino da pólis e tem início a dissolução do mundo grego.

Continua Lukács:

uma alteração essencial na forma e conteúdo do ser-personalidade. Esses desenvolvimentos sociais resultam, assim, para a qualidade e operatividade da individualidade humana – promovendo ou inibindo, para o bem assim como para o mal – no único real espaço de manobra de possibilidade (Lukács, 2018a:511).

O desenvolvimento humano-genérico delinea o campo de possibilidades para o desenvolvimento das individualidades, para as escolhas das alternativas e para as objetivações. Isto é o que, em linhas gerais, predomina por toda a *Ontologia* (Lukács, 2018: 43-5, 54-6, 81; 2018a: 369-9, 724-5, 445, 471-2, 474-5704-5; Costa, 2012; Oldrini, 1995, 2002; Lessa, 1995).

O fato de se tornar “prevalecentemente ideológica” a luta contra a alienação – lembremos que a manipulação seria um fenômeno da esfera da circulação, e não da produção – possibilita que o indivíduo tenha um maior espaço de manobra para a ela resistir, desde que disposto a assumir determinados “riscos”.

Diz Lukács:

A manipulação exerce, com meios mais grosseiros ou mais refinados, de fato uma pressão sobre o indivíduo que tem por sua base, contudo, apenas uma sanção inter-humana, de modo algum econômica, de modo algum da sociedade como um todo. O ser humano singular pode se defender contra ela, portanto, com a condição que esteja inclinado a assumir sobre si determinadas consequências de suas ações, um certo risco (Lukács, 2018:287).

Em outra passagem:

O mundo fenomênico aqui descrito [o mundo contemporâneo – SL] , ao contrário, intervém muito mais imediata e desigualmente na vida pessoal dos singulares; o esvaziamento, a alienação etc. são, por isso, em muitos casos, mais intimamente ligados aos traços de caráter individuais dos seres humanos singulares, dependem em muitos casos mesmo intimamente de – aqui possíveis – decisões, ações individuais etc. que do desenvolvimento geral das capacidades humanas que, usualmente, se realiza às costas das pessoas, inconsciente no sentido social (Lukács, 2018:622).

Ou, ainda:

Os problemas concretos que brotam dessa situação, do pluralismo ontológico da alienação, podem ser tratados de acordo com seu significado apenas na ética. Trata-se, aqui, de um dos maiores obstáculos para o autêntico tornar-se-

humano, para o tornar-se personalidade do ser humano. É por isso que a ontologia do ser social pode, aqui, apenas constatar o problema de que a necessidade de ultrapassar a própria alienação para si mesmo pela via subjetiva não representa, em nenhuma circunstância, um subjetivismo, uma contraposição entre personalidade e sociabilidade (Lukács, 2018a: 552-3).

O novo “ser social do capitalismo”, aquele que “depende decisivamente da manipulação para se reproduzir”, seria o solo ontológico para a maior possibilidade de resistência individual à alienação no capitalismo contemporâneo do que no passado.

Além disso, a eficácia da manipulação no mundo ocidental seria, segundo Lukács, amplificada pelo fato de não contar, no socialismo soviético, com uma contrapartida clara e distinta (Lukács, 2018a:285). Ao tratar das deformações do socialismo na URSS, Lukács repete com frequência o abandono de Marx e sua substituição por Stalin. No plano da teoria econômica, Lukács argumenta que esta substituição resultou em concepções voluntaristas que impossibilitariam o desenvolvimento adequado das forças produtivas. Exemplo desse voluntarismo seria a restrição por Stalin do valor às relações econômicas internacionais e às trocas individuais, como se na produção em geral o valor de troca não mais jogasse qualquer papel.

Escreve Lukács:

O quão pouco as fundamentações teóricas remetem a Marx, mostram as considerações de Stalin no ano de 1952. Ele quer tomar posição contra o subjetivismo de alguns economistas e se refere, para isso, à lei do valor de Marx. Como ele supõe que esta apenas está ligada, em sentido imediato, ao intercâmbio de mercadorias, ele limita sua validade aos “produtos destinados ao consumo”. A parte decisiva da produção no socialismo deve, por isso, ser planejada independentemente da lei do valor. Nos meios de produção, por não serem mercadoria, segundo Stalin objetivamente não existiria nenhum valor. Fala-se sobre isso apenas no interesse do cálculo e do comércio exterior. Assim se mostra a ultrapassagem stalinista do subjetivismo na economia (2018a:284).

A postulação de Lukács é precisamente a inversa. Ao final do capítulo dedicado a Marx, comenta que, na sociabilidade em que regeria “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, isto é, no comunismo, passaria a predominar na economia os pressupostos verdadeiramente humanos.

Prossegue Lukács:

Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção (Lukács, 2018:689).

Que a concepção de Stalin era voluntarista, nenhuma dúvida. Contudo, postular que este voluntarismo seria superado pelo reconhecimento de que, no comunismo, a “lei do valor deve permanecer em validade como regulador da produção” possui muito em comum com a concepção stalinista: a postulação da manutenção da mercadoria nas trocas individuais (Stalin) não é idêntica à postulação da mercadoria como critério da produção em geral (Lukács), mas ambas as teses têm em comum a postulação da permanência no comunismo da mercadoria, portanto do mercado e tudo o que vem com ele (o Estado, a família monogâmica, a exploração do homem pelo homem etc.).

Algo similar pode ser encontrado na crítica à divisão social do trabalho. Uma das críticas mais comuns que os sindicalistas burgueses faziam, então, à União Soviética é que as condições de trabalho de seus operários eram muitas vezes piores que as condições nos países capitalistas avançados. O que não era inteiramente falso. Não apenas pela prioridade dada ao desenvolvimento da produção, mas também pelo fato de que, com a economia estatizada, o fordismo e o taylorismo puderam ser elevados a um nível desconhecido no mundo ocidental, como já mencionamos. O parcelamento das atividades produtivas em movimentos mecânicos e repetitivos, a produção em massa de produtos idênticos, alcançou, na URSS, um nível desconhecido no mundo capitalista. Some-se a isso o total controle dos sindicatos pelo Estado (algo que, com outras mediações, também se tornou uma realidade sob o Estado de Bem-estar e se mantém no neoliberalismo).

Por isso, a forma da produção, a forma da organização das linhas de produção, a lógica da administração da força de trabalho, a técnica de aumentar a produtividade pela repetição milimétrica do mesmo movimento etc. eram bastante semelhantes na URSS e nos países capitalistas mais avançados – com a diferença, quando havia alguma, de que essa alienação tendia a ser mais intensa no mundo soviético que nos países capitalistas imperialistas.

É nesse contexto, ao comentar os impasses que enxergava no socialismo soviético, que ganha significado a seguinte passagem da *Ontologia*:

Nós encontramos, por isso, nesse socialismo que busca seu próprio caminho, duas, entre si heterogêneas, alienações, aquelas que surgiram do próprio solo consequente da manipulação brutal e aquelas que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade, caso as contratendências não sejam suficientemente intensas. Isto faz extremamente complicado o problema da ultrapassagem (Lukács, 2018a:691).

Há duas ordens de alienação, portanto. Aquelas que surgem da “manipulação brutal” – que seriam, portanto, superadas com a superação da manipulação – e aquelas alienações “que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade”. Como a manipulação, como mencionamos, para Lukács se refere à esfera do consumo e não à da produção, as alienações que dela brotariam seriam superáveis, enquanto aquelas alienações que brotam do solo da produção ocorreriam com uma “dada inevitabilidade”. Por isso, em outra passagem, diz Lukács que não se trataria, no futuro, de um “desmantelamento da complicada e diferenciada divisão de trabalho etc.” (Lukács, 2018a:637).

Os inultrapassáveis problemas que surgem para uma crítica revolucionária do capital por postulações dessa ordem, nem é preciso que nos estendamos a apontar. Mais importante, agora, é assinalar a contradição no interior da própria estrutura categorial da *Ontologia*. Em não poucas passagens, Lukács argumenta que a técnica não é uma potência autônoma e independente das relações de produção (uma posição que o filósofo húngaro já defendia na década de 1920, quando de sua polêmica contra Bukharin, para quem a técnica seria o momento predominante no desenvolvimento social), mas, pelo contrário, parte integrante das relações de produção (Lukács, 2018:609-10, 2018a: 120-1, 128, 211, 213, 251, 275-6).

Não menos gerador de tensões no conjunto da estrutura categorial da *Ontologia* é a postulação da permanência no socialismo de complexos sociais essencialmente similares aos dos países capitalistas. A afirmação da manutenção no comunismo de traços tão decisivos da ordem burguesa – acima de tudo, pois ontologicamente fundantes, o trabalho assalariado, a divisão social de trabalho em sua etapa fordista e o valor de troca – resulta na transferência da essência da transição à esfera da ideologia. Deste modo, o fenômeno da manipulação, tal como entendido por Lukács, cumpre o papel de justificar a permanência do capitalismo e a resistência dos trabalhadores desses países para com a transição ao socialismo. Por outro lado, na crítica ao stalinismo, a manipulação cumpre um papel similar: o de centrar a solução dos problemas das “deformações do socialismo” na esfera ideológica e na perda do Marx original, deixando intocada a esfera da produção.

Do ponto de vista da concepção política mais geral de Lukács, isso faz sentido. Se, na URSS, a transição na esfera econômica já teria se completado, faltando apenas realizar-se nas esferas ideológicas e na organização política, as deformações do socialismo soviético apenas poderiam ter suas raízes nas esferas ideológicas, portanto fora da esfera da

produção, fora da esfera do trabalho. Daqui que o fenômeno da manipulação jogasse um peso tão importante na reprodução dessas deformações e, também daqui, a possibilidade de o indivíduo, por sua decisão e postura individual, poder com sucesso se contrapor ao essencial dessa manipulação. *Mutatis mutandis*, no mundo ocidental, capitalista, os trabalhadores aderiam ao *American way of life*, e não ao “projeto socialista” pela manipulação advinda da necessidade de ordenação de um mercado de consumo de massa. Aos olhos de Lukács, o mundo não avançava mais rapidamente para o socialismo, tanto do lado soviético quanto do lado ocidental, devido ao peso ideológico da manipulação.

A questão decisiva, repetimos, estaria na esfera ideológica, e não na esfera da produção, no trabalho. Por isso Lukács pôde afirmar, na passagem citada, que a luta contra as alienações contemporâneas teria adquirido um caráter “prevalecentemente ideológico” (Lukács, 2018:255) e, igualmente, que com essa transformação “do ser social” da ordem burguesa, teria surgido um “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos” (Lukács, 2018a:692). “É por isso que pode ser afirmado, diz Lukács (...), que aos fatores puramente ideológicos corresponde um papel qualitativamente de maior peso nas sublevações presentes do que era o caso nas precedentes” (Lukács, 2018a:720).

Um segundo complexo de tensões no interior do complexo categorial da *Ontologia* que brota da avaliação que Lukács fazia do mundo contemporâneo relaciona-se com a postulação do trabalho enquanto categoria fundante do ser social. Deixando de lado a questão de se a manipulação é, de fato, uma hipótese capaz de explicar o mundo contemporâneo, há outro conjunto de problemas ao longo de toda a *Ontologia* que poderia, talvez, ser assim sumariamente delineado:

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas (2018a:117).

Ou, ainda:

É impossível compreender o desenvolvimento da humanidade, de acordo com seu ser, se não se enxerga que no processo de trabalho, em sua preparação, em seus resultados, etc. já estavam contidas em germe as categorias mais importantes e mais elevadas mesmo de sua a mais autodesenvolvida, futura, existência (Lukács, 2018:231).

Não resta a dúvida que aqui Lukács se refere ao desdobramento da história da humanidade em seu todo, à totalidade das determinações ontológicas do ser social. Não há por que desconhecer que, entre esse nível de generalização e os fenômenos históricos concretos, interpõem-se todas as mediações cabíveis em cada caso concreto – o que, se não cancela essa determinabilidade ontológica mais geral de ser o trabalho a categoria fundante do mundo dos homens, certamente insere outros determinantes não menos decisivos para o processo concreto em questão. Se não há nenhum fenômeno social que não seja fundado pelo trabalho, não há também nenhuma existência social que seja redutível ao trabalho. Isto já foi discutido em outros textos (Lessa, 2016) e não é preciso que nos alonguemos.

Em se tratando da avaliação de Lukács do caráter socialista da ordem soviética, contudo, o que encontramos é uma dissociação entre o modo do trabalho, sua forma, suas categorias mais decisivas, e aquilo que Lukács entendia como “deformações” do socialismo. Ainda mais, o fato de o trabalho se manter fordista e assalariado não tinha, aos olhos do filósofo, nenhuma relação com tais deformações, no sentido preciso de que estas poderiam ser superadas sem que fosse necessária uma alteração substancial na estrutura produtiva e no modo de trabalho em sua base.

No caso do fenômeno soviético, são milhões de pessoas, em uma parte significativa do planeta, envolvidas num processo histórico que altera a fisionomia econômica e política, social e ideológica, de todo o mundo. Não é sequer imaginável descrever-se a história do século 20 deixando de lado o desenvolvimento e o desaparecimento da União Soviética. Em um fenômeno de tais proporções, é impossível o trabalho não ser seu momento fundante – ainda que com todas as devidas mediações e mesmo que uma dessas mediações decisivas tenha sido, como postula Lukács, os fenômenos da manipulação no Ocidente e sob o stalinismo.

Por isso tem cabimento a questão: como é possível, na estrutura categorial da *Ontologia*, que um fenômeno social tão prolongado no tempo e tão generalizado planeta afora, como a manipulação, não tenha seu fundamento, “direta ou indiretamente”, no próprio trabalho? Como é possível não relacionar, como fundante, o trabalho assalariado – digamos, ao modo soviético, e o trabalho assalariado, ao modo capitalista – com os problemas fundamentais tanto das “deformações” do socialismo quanto das alienações nos países capitalistas desenvolvidos? Como pôde Lukács conceber que o padrão

fordista/taylorista do trabalho abstrato não faria parte das determinações fundantes das alienações, tanto das alienações do lado soviético quanto das do lado capitalista?

Um estudo sério e aprofundado dessas e de muitas outras passagens nos possibilitaria delimitar melhor esse campo de tensões e descompassos que encontramos na *Ontologia*. Muito provisoriamente, o que parece ser a solução que Lukács propõe a esse conjunto de problemas não é, a rigor, uma solução – e talvez seja mesmo um aprofundamento dos problemas. O que ele faz, nesses momentos, é postular uma autonomia da individualidade ante a totalidade social, uma maior margem de manobra para as ações individuais, que introduz não poucas outras tensões na estrutura categorial mais geral dos seus manuscritos póstumos. Por um lado, por vezes o indivíduo é apresentado como capaz de, por sua decisão e ação individual, se contrapor com sucesso às manipulações contemporâneas; por outro lado, bem mais frequentemente, o espaço de manobra, a real independência relativa do indivíduo ante a totalidade social, é corretamente delimitado como sendo, por último, determinado pelo patamar de desenvolvimento humano-genérico, pela totalidade social.

Em uma passagem da primeira parte do capítulo “Alienação”, essa tensão se expressa claramente:

Agora, se se quer apreender corretamente, contra essa falange de preconceitos, a essência da alienação, deve-se também aqui recorrer às teorias do próprio Marx, que já foram repetidamente tratadas em nossas exposições até aqui. Sobre isso tem de ser, em suma, dito: primeiro, toda alienação é um fenômeno fundado social-economicamente; sem mudança decisiva da estrutura econômica nenhuma ação individual pode alterar algo de essencial nessa base. Segundo, toda alienação, a partir dessa base, é antes de tudo um fenômeno ideológico cujas consequências cercam de muitos lados e solidamente a vida de cada ser humano participante, que sua superação subjetiva apenas como ato do respectivo indivíduo participante pode ser realizada na prática.

Que toda alienação é um “fenômeno fundado social-economicamente” é a concepção predominante na estrutura categorial da *Ontologia*. Por isso, “sem mudança decisiva da estrutura econômica nenhuma ação individual pode alterar algo de essencial nessa base”. Contudo, disso não se segue que “toda alienação, a partir dessa base, é antes de tudo um fenômeno ideológico”. A alienação do trabalho escravo, ou a alienação do trabalho proletário, são “antes de tudo” fenômenos da esfera produtiva e, apenas por isso, possuem reflexos tão generalizados e permanentes nas ideologias e nas concepções de mundo de suas respectivas sociedades. Convertidos, contudo, em fenômenos “antes de

tudo” ideológicos, pode Lukács prosseguir, alterando seu horizonte de análise. Deixa o fenômeno da alienação enquanto tal e passa ao “momento subjetivo da alienação”.

Diz ele na sequência imediata da citação acima:

É, portanto, absolutamente possível que seres humanos singulares sejam capazes de enxergar através da essência da alienação teoricamente e, todavia, permaneçam alienados em seus modos de vida, até mesmo que, sob circunstâncias, se alienem ainda mais profundamente, pois cada momento subjetivo da alienação pode apenas ser ultrapassado através das posições na prática corretas do indivíduo participante, através das quais ele altera seu modo de reação aos fatos sociais, sua conduta para com seu próprio modo de vida, para com seus semelhantes.

Sem a “prática correta” do indivíduo, o “momento subjetivo” da alienação não pode “ser ultrapassado”. Disto segue-se, para Lukács, que

O ato individual, dirigido a si mesmo, é, portanto, o pressuposto inevitável para uma superação real (e não apenas verbal) de toda alienação em sua referencialidade ao ser social de cada ser humano singular (Lukács, 2018a:551-2).

Sem “o ato individual, dirigido a si mesmo”, não pode ser superada nenhuma alienação no que se refere ao ser social “de cada ser humano singular”. Certamente, se as alienações não forem superadas no “ser social” de cada indivíduo, não há superação sociogenérica possível das alienações. Não há dúvidas quanto a este aspecto: uma transformação social desta ordem deve estar também presente no “ser social de cada ser humano singular” (com todas as mediações devidas). Contudo, “postular que o ato individual dirigido a si mesmo” de cada ser humano tenha este poder e este alcance no combate às alienações contemporâneas é algo que confronta parte ponderável da estrutura categorial da *Ontologia* tomada em seu conjunto: a prioridade ontológica da totalidade ante as partes, o momento predominante da economia para com o desenvolvimento histórico, o ato fundante do ser social no trabalho etc. etc.

A continuidade do texto parece indicar que Lukács intui que há, nestas formulações, problemas. Diz ele, como justificativa:

(...) como já foi igualmente antes enfatizado, há, no ser social, apenas alienações concretas. A alienação é uma abstração científica, claro, indispensável à teoria, portanto uma razoável. Com isso está claro que todas as formas de alienação que são operantes em um período, por último são fundadas na mesma estrutura econômica da sociedade. Sua ultrapassagem objetiva, portanto, pode – não, deve – ser realizada através da transição a uma nova formação ou através de um novo, estruturalmente diferente, período da mesma formação. Por isso não é, certamente, nenhum acaso que em toda crítica radical, revolucionária de uma

condição da sociedade que busque um real revolvimento ou, ao menos, uma reforma exaustiva, são existentes tendências a reduzir a uma raiz social comum os diferentes modos de alienação, para extirpá-los com essa raiz comum (Lukács, 2018a:551-2).

Se há “apenas alienações concretas”, se a alienação em geral seria uma “abstração científica”, então o fetichismo da mercadoria, por exemplo, não seria uma determinação ontológica da totalidade das relações burguesas, mas sim uma determinação concretamente presente apenas nos atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados. No contexto da *Ontologia*, esta postulação seria equivalente a dizer que o trabalho abstrato seria uma “abstração científica”, pois nos atos singulares dos indivíduos concretos encontramos apenas o trabalho concreto. A relação entre o universal da alienação e o singular concreto dos atos singulares assume, nesta passagem, uma postulação contraditória com o que encontramos no conjunto da *Ontologia*.

Estes exemplos e suas exposições muito superficiais talvez bastem ao propósito deste artigo. Podemos, assim, passar à sua conclusão.

III.

Não é nosso objetivo, neste texto, repetimos, um tratamento sequer aproximadamente adequado das questões aqui apenas aludidas. O exame cuidadoso e detalhado, com a perseguição das mediações existentes, da maneira pela qual, segundo Lukács, a manipulação atua no interior do edifício categorial da *Ontologia*, em especial no que se refere aos processos de alienação tanto sob Stalin quanto sob o capitalismo, ainda sequer se iniciou. Além dos textos de Mészáros sobre o tema, praticamente não temos mais nada. Há um vasto material a ser pesquisado – desde as inúmeras entrevistas, depoimentos, palestras, conferências e intervenções do filósofo húngaro nos anos de 1950-60, até o próprio texto da *Ontologia* e das *Notas para uma ética*.

Esperamos, contudo, com isso chamar a atenção ao fato de que as teses de Heller, Berman, Tamás e Eörsi acerca da religiosidade como a explicação última do marxismo de Lukács – para além de falsearem o fundamental do seu pensamento e da sua obra – são uma crítica que impossibilita que se examinem mais de perto os reais problemas existentes em Lukács e impedem a identificação preliminar das verdadeiras questões.

Há críticas que, mesmo quando equivocadas, colaboram para o avanço da ciência e da filosofia. Há outras, contudo, que apenas cumprem a função conservadora e desumana

de tentar velar as verdadeiras questões. Esse é o caso dos textos de Heller, Tamás, Berman e Eörsi. Eles, ao postularem ser Lukács um sacerdote da religião stalinista, pretendem jogar na lata do lixo, junto com seu autor, os complexos problemas acerca da reprodução do capital e acerca da transição ao comunismo que hoje nos confrontam. E, em se tratando do filósofo húngaro, pretendem que não passam de pura falsificação teórica as contribuições fundamentais que a recuperação de Marx por Lukács tem dado, e pode ainda dar, não apenas para a crítica do mundo atual, mas também para a elaboração de um programa de superação revolucionária da ordem do capital. Em poucas palavras, para colocar como central na transição a passagem do trabalho assalariado ao trabalho associado.

Que os equívocos da avaliação por Lukács do mundo em que vivia são sérios e comprometedores de suas posições políticas, é algo evidente. Contudo, que tais equívocos decorram, não de concepções teóricas e ideológicas que a história demonstrou serem equivocadas, mas de um apego religioso ao mundo soviético, não é apenas falso. É também uma falsidade que cumpre uma função ideológica muito específica: negar a possibilidade e a necessidade da revolução proletária que conduza a humanidade para além do capital.

Mais diretamente, em se tratando do pensamento do último Lukács, impossibilita que, pela apreensão de sua riqueza e radicalidade – e pela sua crítica –, desenvolvamos os instrumentos teóricos imprescindíveis à crítica das alienações que brotam do capital. Não é outra a função ideológica que cumprem as teses da existência de um componente religioso no marxismo de Lukács: elas não se limitam a equívocos isolados de pesquisadores singulares; ao contrário, fazem parte do *main stream* do pensamento conservador contemporâneo e têm a finalidade expressa de enterrar ideologicamente – neste caso – um pensador revolucionário que não vacilou em proteger, quando vivo, boa parte destes mesmos teóricos que hoje o repudiam por religioso.

Teoricamente, tais teses não passam de aberrações; ideológica e politicamente, tais teses fazem parte do *Zeitgeist* contrarrevolucionário de nossos dias. Todavia, tais teses, quando difundidas ao modo de Heller e Eörsi, são também atos moralmente pusilânimes.

Bibliografia

- Benseler, F. (1986) "Nachwort", in Lukács, G. (1986a) Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke, vols. 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Benseler, F. (2018) "Pós-fácio" in Aparato Crítico dos Prolegômenos e da Ontologia. Coletivo Veredas, Maceió.
- Berman, M. (1989) "Georg Lukács' Cosmic Chutzpah", in Marcus, J., Zoltán, T. (orgs.). Georg Lukács – Theory, Culture and Politics, [USA](#), Transaction [Publishers](#).
- Boella, L. (org) (1977). Bloch, E., Deorin, A., Révai, J., Rudas, L. Intellectuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24, Feltrinelli Editori, Milão.
- Claudin, F. (2012) A crise do movimento comunista. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Coates, K e Silburn, R. (1973) Poverty: the forgotten Englishmen. Pelican, Londres.
- Codato, A. (2008) "Poulantzas, o Estado e a Revolução". Revista Crítica Marxista, EDUNESP, São Paulo.
- Congdon, L. (1983) The Young Lukács. The University of North Carolina Press, USA.
- Costa, G. (2012) Indivíduo e sociedade – sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács. Instituto Lukács, São Paulo.
- Coutinho, C. N. (1980) A democracia como valor universal. Ed. Ciências Humanas, São Paulo.
- Eörsi, I. (1981) "Das Recht des letzten Wortes", in Lukács, G. Gelebtes Denken: eine Autobiographie Im Dialog. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Eörsi, I. (1999) "O direito à última palavra", in Lukács, G., Pensamento Vivido. Ed. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa (MG), Brasil.
- Eörsi, I. (2017). "O direito à última palavra", in Pensamento vivido. Instituto Lukács, Maceió.
- Fejtő, F (1971), Historia de las democracias populares 1953-1970. Martinez Roca, Barcelona.
- Gluck, M. (1985) Georg Lukács and his generation – 1900-1918. Harvard University Press, USA.
- Heller, A. (1983b) "Lukács Later Philosophy", in Heller, A. (ed.) Lukács Reappraised, [Nova York](#), Columbia University Press.
- Heller, A. (ed.) (1983) Lukács Reappraised, [Nova Iorque](#), Columbia University Press.
- Howe, I. (1993) "Introduction", in Harrington. M. (1993) The other America – poverty in the United States. Scribner Ed. Nova Iorque.
- Kadarkay, A. (1991). Georg Lukács: Life, Thought, and Politics. Basil Blackwell, Oxford, Inglaterra.

- Kousoulas, D. G. (1965) *Revolution and defeat. The story of the Greek Communist Party.* Oxford University Press, Londres.
- Lessa, S. (1995) *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió.
- Lessa, S. (2001) “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. *Revista Outubro* (São Paulo). , v.5.
- Lessa, S. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas.* Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2015) “Apresentação”, in Lukács, G. *Notas para uma ética/Versuche zu einer Ethik.* Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2016) *Mundo dos Homens.* Coletivo Veredas, Maceió.
- Lowy, M. (1998) *Evolução Política de Lukács.* Ed. Cortez, S. Paulo.
- Lukács, G. (1971) “The development of a Budapest School”. *Times Literary Supplement*, 11 de junho de 1971.
- Lukács, G. (2018). *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social.* Obras de Lukács, vol. 13. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para Uma ontologia do ser social.* Obras de Lukács, vol. 14. Coletivo Veredas, Maceió.
- Mészáros, I. (1981) *El pensamiento y la obra de G. Lukács.* Editorial Fontamara, Barcelona.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital.* Boitempo, São Paulo.
- Miliband, R. (1970) “The Capitalist State – reply to N. Poulantzas”. *New Left Review*, n. 59, Londres.
- Miliband, R. (1973) “Poulantzas and the Capitalist State”. *New Left Review*, n.82, Londres.
- Oldrini, G. (1995) “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”. *Revista Praxis*, n. 3, Ed. Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte.
- Oldrini, G. (2002) “Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács”, in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo.* Boitempo, São Paulo.
- Oldrini, G. (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20.* Coletivo Veredas, Maceió.
- Poulantzas, N. (1969) “The problem of the Capitalist State”. *New Left Review*, n. 58, Londres.
- Poulantzas, N. (1976) “The capitalist State: a reply to Miliband and Laclau”. *New Left Review*, n. 95, Londres.
- Revai, J. et alli (1960) *Georg Lukács und der Revisionismus – einne Sammlung von Aufsätzen,* Aufbau-Verlag, Berlin.

- Sziklai, L. (1993). "György Lukács: a biography", in Hungarian Studies on György Lukács, Vol. I, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tamas, G. (1983). "Lukács' Ontology: a metacritical letter", in Heller, A. (ed.) (1983) Lukács Reappraised, [Nova York](#), Columbia University Press.
- Tertulian, N. (1994). "Lukács e o stalinismo". Revista Praxis n. 2, Projeto Joaquim de Oliveira, Belo Horizonte, Brasil. (pode ser baixado em www.verinotio.org).
- VV.AA. (1960) Georg Lukács und der Revisionismus – eine Sammlung von Aufsätzen. Aufbau-Verlag, Berlin.