



Universidade  
Estadual de Londrina

---

Centro de Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Ciências Sociais

**KAROLINA GUEDES DE OLIVEIRA**

**Lukács: decadência ideológica e irracionalismo  
como fundamentos do existencialismo francês.**

---

Londrina  
2013

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO  
EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**KAROLINA GUEDES DE OLIVEIRA**

**LUKÁCS: DECADÊNCIA IDEOLÓGICA E IRRACIONALISMO COMO  
FUNDAMENTOS DO EXISTENCIALISMO FRANCÊS.**

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina como um dos requisitos para à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Rodrigo Bischoff Belli.

**KAROLINA GUEDES DE OLIVEIRA**

**LUKÁCS: DECADÊNCIA IDEOLÓGICA E IRRACIONALISMO COMO  
FUNDAMENTOS DO EXISTENCIALISMO FRANCÊS.**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Ciências Sociais da  
Universidade Estadual de Londrina.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Orientador  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Componente da Banca  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Componente da Banca  
Universidade Estadual de Londrina

Londrina, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

## DEDICATÓRIA

A Silvia Guedes e ao Marcelo Chagas, pelo incentivo e auxílio para a realização do curso de Ciências Sociais. Ao Maurici e à Mary, por contribuírem durante os anos de graduação e em especial pela Sofia.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Rodrigo Bischoff Belli, por toda a atenção dada ao trabalho.

Aos professores, Eliel Machado e Jefferson Rodrigues, por incentivarem a realização da pesquisa.

Ao Departamento de Ciências Sociais e aos professores que contribuíram para minha formação acadêmica.

A minha mãe, por quem tenho extrema admiração pela trajetória de lutas e por trazer a discussão política para dentro de casa.

Ao Marcelo Chagas pelo acompanhamento do texto e pela disposição de dialogar sobre o tema, pela amizade e pelo auxílio.

Ao meu pai, Maurici de Oliveira, por contribuir para a realização e a finalização do curso.

À Mary, por auxiliar meus estudos e pela nossa pequena Sofia.

Aos amigos, Thiago Lima, Júlio Mito, Sheila Domingues, Carlos Eduardo, Fernando Augusto, pela companhia e pelo carinho cotidiano.

À Meire Moreno, que num período difícil da graduação, não hesitou em me ajudar.

À Universidade Estadual de Londrina.

OLIVEIRA, Karolina Guedes de. Lukács: decadência ideológica e irracionalismo como fundamentos do existencialismo francês. 2013. 76 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo expor a crítica produzida pelo filósofo Georg Lukács ao existencialismo francês. A partir disso torna-se necessária a contextualização dessa corrente filosófica situada no período de decadência ideológica burguesa e do conseqüente irracionalismo que também marca o período. Lukács, que faz críticas aos fundamentos da filosofia burguesa em diversas obras, em *Existencialismo ou Marxismo?*, apresenta questionamentos às teses e a metodologia utilizadas pelos principais representantes dessa corrente, dentre eles: Jean-Paul Sartre.

**Palavras-chave:** decadência ideológica, irracionalismo, existencialismo francês.

## ABSTRACT

This work has the purpose to expose the critic to French existentialism produced by the philosopher Georg Lukács. To do so, it becomes necessary the contextualization of this philosophical current that emerges with the period of bourgeois ideological decay and with the consequent irrationalism sustained by these philosophers. Lukács directs critics to the fundaments of the bourgeois philosophy in many works, and in *Existentialism or Marxism?*, presents questions to theses and to the methodology used by the main representatives of this current, among them: Jean-Paul Sartre

**Key words:** ideological decay, irrationalism, French existentialism.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

<b>1. LUKÁCS E A CRÍTICA DA FILOSOFIA BURGUESA.....</b>	<b>03</b>
1.1. Apresentação do autor.....	03
1.2. Obras de crítica à filosofia burguesa.....	04
<b>2. DECADÊNCIA IDEOLÓGICA.....</b>	<b>17</b>
2.1. Origem da decadência ideológica.....	17
2.2. Miséria da Razão.....	24
2.3. Discussão sobre o metodologia.....	25
2.4. Marx e a decadência ideológica.....	33
2.5. Estética no período da decadência.....	37
<b>3. CRÍTICA AO EXISTENCIALISMO FRANCÊS.....</b>	<b>41</b>
3.1. Apresentação sobre o Existencialismo.....	37
3.2. Crítica a Sartre.....	47
3.3. Crítica a Simone de Beauvoir.....	58
3.4. Crítica a Merleau-Ponty.....	62
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>66</b>

### REFERÊNCIAS

## INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma revisão bibliográfica a respeito do conceito de *decadência ideológica* de Georg Lukács e de crítica ao existencialismo francês. Lukács propõe que a filosofia existencialista consiste numa das expressões provenientes da dissolução do sistema hegeliano, o que originou a crise da filosofia burguesa pós 1848. Esse período é marcado pela decadência ideológica burguesa, que resulta, entre outras questões, na negação das categorias de racionalidade e de progresso. Esta negação, por sua vez, originou as correntes irracionistas, as quais pretendem se apresentar como terceira via para o conhecimento, objetivando a superação tanto do capitalismo como do socialismo.

Tendo em vista este aspecto, o trabalho traz elementos para problematizar a atualidade do método do materialismo histórico-dialético através do confronto com o método fenomenológico utilizado pelos existencialistas franceses. Com isto, este trabalho questiona a relação entre essência e existência e pretende a defesa de que a categoria de razão dialética é de suma importância para compreender a realidade objetiva. Assim, é possível elencar algumas questões como eixos do desenvolvimento do trabalho: existe algum caminho entre o existencialismo e o marxismo? Seriam estas teorias excludentes uma a outra? Como o existencialismo francês está vinculado ao período de decadência ideológica? As análises existencialistas ultrapassam as interpretações do concreto aparente? Podem ser apresentadas enquanto teoria e método que fundamentam uma visão de mundo para além do fetichismo?

O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta a crítica de Lukács à filosofia burguesa, que foi efetuada em obras que abrangem a mesma temática, dentre as quais destacam-se: *O Jovem Hegel*, *A Destruição da Razão*, *Existencialismo ou Marxismo?*. Esta última é o centro de discussão deste trabalho. O segundo capítulo volta sua atenção para o conceito de decadência ideológica, discutindo as consequências para a categoria de razão, o método que emerge nesse período, além de retomar parcialmente as críticas de Marx à economia política e à ideologia. Por fim, confronta um ideário estético nesse contexto, uma temática importante trabalhada por Lukács no período de sua maturidade. O terceiro capítulo apresenta primeiramente uma breve exposição de Sartre sobre o existencialismo, para posteriormente apresentar as críticas elaboradas por Lukács aos principais expoentes do existencialismo francês, sendo estes: Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty. Lukács pretende



desmistificar o idealismo subjetivo, o psicologismo e o conceito de tempo propostos por esses autores, respectivamente. Com isto, o filósofo húngaro, após contextualizar a emergência do existencialismo na filosofia do período da decadência, questiona a validade das premissas defendidas por esses a fim de evidenciar o distanciamento do materialismo histórico-dialético, como teoria e método, do idealismo subjetivo e sua proposta de terceira via entre o capitalismo e o socialismo.

## CAPÍTULO 1. LUKÁCS E A CRÍTICA DA FILOSOFIA BURGUESA

### 1.1. APRESENTAÇÃO DO AUTOR<sup>1</sup>

Georg Lukács (1885-1971) é um grande expoente do marxismo no século XX. Ao longo de sua vida, dedicou-se a questionar os fundamentos da sociedade capitalista com vistas à superação desse modelo socioeconômico. Lukács publicou diversas obras e que refletiu sobre várias temáticas, como a estética, a crítica literária e o marxismo. O filósofo húngaro tem influência do pensamento alemão de Kant e Hegel. As obras de caráter marxista começam com a publicação de *História e Consciência de Classe* em 1923. Em 1933, o filósofo publica *Meu caminho até Marx*, texto de caráter autobiográfico. Concluída em 1938; publicada em 1948 na Suíça, *O Jovem Hegel*, que objetiva considerar a importância do pensamento hegeliano para o marxismo, ao mesmo tempo que se contrapõe ao stalinismo na União Soviética. Lukács combateu o nazifascismo com o estudo aprofundado das correntes reacionárias da filosofia, estudo que originou a obra *A Destruição da Razão*, publicada em 1953. Também publicou inúmeros textos sobre arte e literatura, dentre eles: *A Alma e as Formas*, de 1910, e *A Teoria do Romance*, de 1916. As obras de Lukács do período de maturidade são: *Estética e a Ontologia do Ser Social*.

Lukács pertencia ao Partido Comunista Húngaro. Em 1919 assume o cargo de Comissário do Povo para a Cultura e a Educação Popular. Com a contrarrevolução é condenado à morte e permanece exilado em Viena. Dez anos depois no II Congresso do Partido Comunista Húngaro propõe um projeto político com o pseudônimo Blum, texto que ficou conhecido precisamente como *As Teses de Blum*. Lukács retorna à Hungria somente em 1944/1945. Nesse mesmo período, leciona Estética e História da Arte na Universidade de Budapeste. Nos anos posteriores, publica diversos títulos como *Goethe e a sua Época*, *A Concepção de Mundo Aristocrática e Democrática*, *Balzac e o Realismo Francês*. Em 1956,

---

<sup>1</sup> Esta seção esta baseada nas informações disponibilizadas por José Paulo Netto em *Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa*.

assume o Ministério da Cultura pelo Partido Comunista Húngaro, mas é afastado do cargo em pouco tempo e deportado para Romênia. Retorna a Budapeste em 1957, mas só em 1967 é reintegrado ao Partido Comunista. Lukács morre quatro anos depois, em 4 de junho de 1971.

## 1.2. OBRAS DE CRÍTICA DA FILOSOFIA BURGUESA

José Paulo Netto (1978) na obra *Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa* oferece um panorama geral a respeito da crítica de Lukács ao período histórico marcado pela decadência ideológica e pela corrente idealista da filosofia. O autor afirma que a referência básica de Lukács é a filosofia clássica alemã, o sistema hegeliano, e de modo geral, o repertório conceitual da filosofia burguesa, Kant e Hegel especificamente. Esse tema, presente em diversas obras de Lukács, tem como objetivo a defesa do materialismo-histórico-dialético e a crítica à totalidade da cultura e da filosofia idealistas burguesas. Para isso, o autor discorre brevemente sobre as obras *Existencialismo ou Marxismo?*, *O Jovem Hegel* e *A Destruição da Razão*, apontando os principais argumentos, os alvos de crítica de Lukács, além de indicar a recepção que essas obras obtiveram no meio acadêmico.

As obras *O Jovem Hegel* e *os Problemas da Sociedade Capitalista e A Destruição da Razão* apresentam uma crítica madura de Lukács ao idealismo filosófico<sup>2</sup>. No período intermediário entre a publicação dessas obras, o filósofo marxista publica, em 1957, *Existencialismo ou Marxismo?*. Esta pequena obra é elaborada como reação ao estrondo do existencialismo e à proposta de terceira via do conhecimento, tendo em vista a superação do capitalismo e do socialismo, como veremos no decorrer do texto. Lukács tece críticas ao existencialismo sartriano assim como aos demais filósofos desta corrente, especialmente a Simone de Beauvoir e a Merleau-Ponty, caracterizada como uma das manifestações do

---

<sup>2</sup> Axioma a que se resume a filosofia idealista: o que existe das coisas são as ideias que o espírito delas possui. [...] É certo que o primeiro argumento do idealismo é, acima de todos os outros, a impossibilidade para o indivíduo sair da sua consciência individual. O idealismo, tomado em geral, deve ser definido como todo sistema que reduz o objeto de conhecimento ao sujeito de conhecimento. Em ontologia, o idealismo consiste em dizer que as coisas não são mais do que os nossos próprios pensamentos. Para o idealista, na realidade nada existe além daquilo que aparece à minha consciência, ou à consciência em geral. (LALANDE, 1996: 493-494)

idealismo subjetivo. No entanto, a publicação de 1857 não pretende delimitar uma resposta precisa a todas as questões colocadas, mas sim apresentar de modo geral um conjunto de esboços da crítica que será desenvolvida amplamente em *A Destruição da Razão*. Nas palavras de J. Paulo Netto (1978),

Realmente, a problemática que aborda em *Existencialismo ou Marxismo?* está perfeitamente integrada no contexto das duas outras obras: de um lado, o quadro geral da decadência burguesa na esteira do irracionalismo moderno, que tem o seu precursor Schelling; de outro, este irracionalismo que deriva nas formulações existencialistas na perspectiva da chamada crise geral do capitalismo sob o imperialismo. (NETTO, 1978: 16)

Netto (1978: 16) afirma que, para Lukács, o confronto entre marxismo e existencialismo se manifesta pelo antagonismo de duas correntes filosóficas, a primeira que se estende de Hegel a Marx e a segunda, de Schelling a Kierkegaard. O principal conflito entre estas correntes se dá com o período do capitalismo imperialista<sup>3</sup>. Para o autor em questão, o existencialismo representa e ao mesmo tempo reflete o caos espiritual e moral do pensamento burguês. Segundo ele, pode-se distinguir três fases do pensamento filosófico. O primeiro começa com a filosofia clássica e se estende até 1848. Nesse primeiro período, a filosofia se edifica enquanto saber, a alta abstração da burguesia. Ao mesmo tempo, esta pretende intervir nas questões sociais e nas as ciências naturais. Nesse mesmo período, a filosofia assume o caráter de universalidade.

Neste período com a burguesia encarnando os ideais de progresso de toda a sociedade, os seus pensadores sustentam a plena cognoscibilidade do mundo e mantêm uma grande independência face às exigências ideológicas da sua própria classe social, na medida em que o seu exercício intelectual se funda na admissão da

---

<sup>3</sup> De todos os conceitos da teoria marxista, o imperialismo talvez seja o que é usado mais ecleticamente e com maior desconsideração pela base teórica em que se apoia. O uso mais comum dessa expressão refere-se à relação econômica e política entre países capitalistas adiantados e países atrasados. Na verdade, desde o término da Segunda Guerra Mundial, a palavra “imperialismo” se transformou em sinônimo da opressão e da “exploração” dos países fracos e empobrecidos pelos países poderosos. Muitos dos autores que apresentam essa interpretação citam Lênin como autoridade teórica... O imperialismo refere-se ao processo de acumulação capitalista em escala mundial na fase do capitalismo monopolista, e a teoria do imperialismo é a investigação da acumulação no contexto de um mercado mundial criado por essa acumulação. A teoria tem três elementos: (1) a análise da acumulação capitalista, (2) a periodização do capitalismo em fases ou estágios e (3) a localização do fenômeno no contexto da divisão política do mundo em países. Como o primeiro elemento implica o segundo, restam apenas dois elementos distintos. Estes se combinam para produzir linhas correlatas, mas distintas, de investigação: (1) as relações entre países capitalistas adiantados (concorrência capitalista); (2) o impacto do capitalismo sobre formações sociais não capitalistas (“articulação de modos de produção”); e (3) a opressão dos povos subdesenvolvidos pelo domínio do capital, ou seja, “a Questão Nacional”. Na teoria marxista ortodoxa, a obra de Lênin constitui a base da teoria do imperialismo. (BOTTOMORE, 2012: 275)

imensa tarefa histórica a ser cumprida pela burguesia. (NETTO, 1978: 17)

O segundo período inicia-se em 1848 com a emergência do proletariado na cena política. Com isso, o pensamento burguês assume uma postura defensiva. Há uma mudança significativa nesse contexto. Não se postula aqui a universalidade do pensamento filosófico, mas sim os interesses particulares de classe. Esse período se estende até 1880/90, com o início da fase do capitalismo imperialista. Netto (1978) ressalta que

As modificações por que passa o original projecto filosófico burguês são notáveis: a crença no poder da razão transformar-se em agnosticismo (manifesto quer no positivismo, quer no neokantismo) e a reflexão abandona as grandes temáticas sócio-históricas para converter-se em <guarda-fronteiras> das ciências: o seu papel limita-se à vigilância <para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o sistema>. Mutação radical sofre a posição social do filósofo: agora vítima da crescente especialização condicionada pelo avanço da divisão social do trabalho, ele está afastado da vida econômica produtiva da sociedade e passa a manter os seus vínculos de pertença com uma camada social – quase sempre agregada a instituição universitária – que   como que a depositária da filosofia; assim burocratizado, ele adquire a <liberdade> de (articular uma reflexão que é determinada pelos problemas específicos desta intelectualidade <livre>. (NETTO, 1978: 18)

O terceiro estágio da filosofia burguesa prolonga as características anteriores, mas com a crise filosófica e o fim da estabilidade burguesa, emerge nesse novo contexto a necessidade de uma ideologia que com o tempo se constrói com base no irracionalismo. Como escreve Netto (1978),

Na impossibilidade, social e teórica, de intocabilidade do modo de produção capitalista, a ideologia irracionalista burguesa propõe a falsa solução do <terceiro caminho>: nem capitalismo, nem socialismo. (NETTO, 1978: 19)

Com isso, a filosofia dominante instaura uma nova objetividade, uma pseudo-objetividade baseada em mitos. A intuição passa a ser o instrumento da teoria do conhecimento, ao passo que a proposta de um terceiro caminho avança. Essa nova proposta pretende demonstrar que nem o capitalismo nem mesmo o socialismo podem ser sistemas amplamente aceitos. Para Lukács, isso é apenas uma apologia indireta do sistema capitalista (apud Netto, 1978: 19). A ideologia irracionalista eleva, de modo geral, a condição do homem, no período imperialista do capitalismo,   condição humana universal. Para Lukács essa afirmação é um equívoco cometido pelos filósofos do irracionalismo. Ao mesmo tempo, é nesse contexto que o existencialismo, tanto o francês como o alemão, ganha espaço no

âmbito acadêmico. Para Lukács o existencialismo partilha da ideologia do irracionalismo e, com isso, prepara ideologicamente o contexto do nazifascismo.

Para Lukács, a posição socialmente progressista e a honestidade pessoal dos existencialistas franceses não significa, no entanto, nem que a sua oposição ao capitalismo seja consequente, nem, menos ainda, que ela decorra organicamente da sua filosofia: < No plano social, a única diferença entre o existencialismo [francês] e o [fascista] de Heidegger é a seguinte: o existencialismo francês levantou o seu protesto arbitrário não contra o conjunto da crise, mas contra o fascismo em particular. (NETTO, 1978: 20)

Segundo Netto (1978: 20), para Lukács, o existencialismo francês apresenta as críticas contra o fascismo, mas as constrói com base na mesma ideologia que afirma esse poder, ou seja, o método e a ideologia existencialista permitem a dualidade de interpretação e de defesa. Isso seria possível pela proximidade das obras que representam o máximo de cada expressão ideológica. Primeiro é publicado *Ser e Tempo* de Heidegger, ligado à ideologia fascista, e, posteriormente, Sartre publica *O Ser e o Nada*, de caráter existencialista. Ambas as obras possuem traços do solipsismo ontológico<sup>4</sup> e do irracionalismo. É a partir dessa filosofia que Sartre postula o conceito de liberdade absoluta, ou seja, como aquilo que não se pode perder e nem mesmo construir. Esse conceito sartriano será defendido na obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), na qual, o filósofo existencialista distingue a liberdade em liberdade individual e liberdade para outrem. No entanto, com a publicação de *O Ser e o Nada* (1943), Sartre entra em contradição e muda seu posicionamento sobre esse conceito.

Entretanto, Lukács admite que Sartre objetiva afirmar a decisão individual contra o determinismo mecanicista<sup>5</sup> da filosofia burguesa e do materialismo vulgar. Sartre reivindica a subjetividade, mas não pode fazer desta uma análise arbitrária e mistificada contra o materialismo-histórico-dialético. Enquanto Sartre, em 1946/47, no período posterior ao pós-guerra critica o marxismo, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty pretendem incorporar parte das teses marxistas ao existencialismo a fim de aprimorar as teses existencialistas. Beauvoir preocupa-se em apresentar uma tese sobre a moral, enquanto que

---

<sup>4</sup> Termo de sentido negativo, e até mesmo pejorativo, designando o isolamento da consciência individual em si mesma, tanto em relação ao mundo externo quanto em relação a outras consciências; é considerado como consequência do idealismo radical. (MARCONDES, 1996: 252)

<sup>5</sup> Essa noção é normalmente compreendida como a tese de que para tudo que acontece existem condições tais que, uma vez dadas, nenhuma outra coisa poderia ter acontecido. Na influente formulação filosófica por David Hume e J.S. Mill, isso aparece como teoria da regularidade determinista, ou seja, de que para cada evento x existe um conjunto de eventos y1...yn, tais que se conjugam regularmente sob algum conjunto de descrições. (BOTTOMORE, 1996: 203)

Merleau-Ponty desenvolve argumentos sobre a concepção de tempo. Ambos os autores são criticados por Lukács<sup>6</sup>. Com vistas a defender a tese marxista, Lukács reconstrói a teoria leninista do conhecimento, ao passo que nega a possibilidade de uma terceira via. Com isso, retoma o axioma fundamental: primado da existência ou primado da consciência. Assim, Lukács defende o materialismo leninista e expõe as concepções de relativo/absoluto do conhecimento, introduzindo assim a categoria de totalidade. Nas palavras de Netto (1978),

Lukács alcança, aqui, a exacta determinação da categoria da *totalidade* concreta, que, no último estágio do seu trabalho filosófico, vai fundar a noção da realidade como <complexo de complexos> (a expressão é de Hartmann); não se trata já da totalidade como imperativo de princípio metodológico ou como princípio (abstracto) regulador da realidade, mas da totalidade como a categoria da realidade. (...) A impressão de que estamos diante de uma operação que é de natureza autocrítica reforma-se mais ainda quando Lukács, prosseguindo em sua argumentação sobre a epistemologia de Lenine, coloca em tela a relação entre sujeito de conhecimento e acção prática. Lukács assume, então, inteiramente a *teoria do reflexo*. (NETTO, 1978: 26)

A teoria do reflexo propõe que a consciência humana reflete a realidade, entretanto, tal reflexo não ocorre de modo simples e direto como num espelho, mas sim, de modo complexo e desigual. A discussão sobre a obra *Existencialismo ou Marxismo?*, será abordada de modo mais detalhado no próximo capítulo

J. Paulo Netto (1978) faz considerações a respeito da obra *O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista* publicada em 1948, dez anos depois de ter sido concluída. Segundo Netto (1978) esse atraso é resultante da política cultural do período stalinista, uma vez que a obra apresenta uma importante crítica àquele período.

Em termos amplos, a finalidade da obra era tríplice: primeiro, esclarecer devidamente o posicionamento de Hegel em relação ao Iluminismo e à Revolução Francesa; segundo, mostrar a falsidade da concepção (patrocinada por Dilthey nos primeiros anos deste século) de um medular e oculto irracionalismo na emergência da dialética hegeliana – para tanto, era preciso iluminar as relações de Hegel para com a religião e para com Schelling; e, enfim, indicar em que grau a nascente filosofia hegeliana apreende e como elabora as realidades e categorias econômico-sociais do capitalismo. (NETTO, 1978: 30)

---

<sup>6</sup> As críticas são referentes às publicações da revista *Les Temps Modernes*.

No decorrer da obra, afirma-se que Hegel parte do Iluminismo para desenvolver suas teses. Hegel é o filósofo que se dedica a compreender a Revolução Francesa, a Revolução Industrial na Inglaterra, além de se propor a relacionar as questões econômicas aos problemas filosóficos. Lukács analisa detalhadamente as teses do jovem Hegel, sobretudo no período que se inicia em 1793 até 1796, conhecido como o período republicano de Hegel. A base ideológica do Iluminismo alemão apresenta uma dupla interpretação, oferecendo sustentação ao absolutismo feudal e também contribuindo para a emergência dos revolucionários burgueses. J. Paulo Netto (1978) afirma que, dentre essa base ideológica, Hegel sempre se posicionou na tradição idealista, contrária ao materialismo dos filósofos franceses e ingleses.

Esse idealismo e o facto de a esquerda iluminista alemã responder a condicionamentos sociopolíticos muito particulares farão com que Hegel se situe singularmente diante dos acontecimentos de 1789 e 1793; <desde o primeiro momento opondo-se à extrema esquerda da Revolução Francesa [ele] sustentou, entretanto, durante toda a sua vida, a *necessidade histórica* daquela revolução e continuou a ver nela o *fundamento da moderna sociedade burguesa*. (NETTO, 1978: 31)

O escrito de juventude de Hegel intitulado *A Positividade da Religião Cristã* é abordado por Lukács no decorrer da obra. Para o filósofo húngaro, o conceito de positividade representa a supressão da autonomia moral do indivíduo.

Assim, <o objeto da religião positiva, que é alheio ao sujeito, morto, dado, e, no entanto, dominante, dilacera a unidade e a conclusão da vida em vivia antigamente o homem, na era de sua liberdade, e converte as questões decisivas da vida em problemas transcendentais incognoscíveis e inacessíveis para a razão. De acordo com Lukács, o conceito de positividade leva Hegel a uma polêmica contra o cristianismo, a religião positiva por excelência; esta polêmica acarreta uma contraposição entre os tempos modernos e a Antiguidade, que é <para o jovem Hegel, uma imagem de contraste político-utópico, com o presente>. (NETO, 1978: 31)

Segundo Lukács, Hegel associa a religião cristã ao despotismo e à opressão. Para Hegel, se fazia importante uma inovação religiosa. No entanto, essas teses são abandonadas nos anos de 1797/1800. Nesse período, o filósofo muda-se de Berna para Frankfurt e, com essa mudança se modificam também as preocupações do filósofo. Em Frankfurt, Hegel não questiona o fim da sociedade burguesa, mas sim como é possível nessa ordem conceber uma vida humana que supere sua positividade. Desta maneira, a sociedade burguesa é tida como um fator imutável. Nesse mesmo período, Hegel revê sua posição frente à



religiosidade cristã, encontrando nela o apogeu da filosofia. Lukács afirma que as teses de Hegel sustentam um grande misticismo, entretanto, para o filósofo marxista, o ponto fundamental das teses de Hegel em Frankfurt consiste nos primeiros esboços orientados para o método dialético. O filósofo alemão inicia novas indagações relativas ao processo de trabalho e à problemática da contradição. Segundo Netto, Lukács verifica que essas novas preocupações do filósofo não podem ser incluídas no quadro conceitual do idealismo subjetivo e que, com isso, Hegel dá início à fundamentação do idealismo objetivo do qual será partidário.

De acordo com Lukács, o idealismo objetivo pode apreender a realidade de duas maneiras. Primeira: <a realidade empírica se concebe como o produto de um “colocar” que é ora de um sujeito filosófico. Mas há que existir uma outra realidade, “não-colocada”, que é a autêntica e independente da consciência humana> ; esta modalidade é potencialmente místico-reaccionária, e é dela que derivará a filosofia <positiva>. (...) A segunda consiste em converter a substância em sujeito, ou seja: a filosofia tem que expor o mundo como autoprodução e autoconhecimento do espírito, com o que cada realidade objetiva aparece, apenas como uma forma das várias “alienações” do espírito, e esta modalidade a única que pode transcender o irracionalismo e o misticismo. (NETTO, 1978: 35)

No período de Jena, de 1801 a 1803, Hegel torna-se um expoente do pensamento filosófico burguês. O filósofo tem como temática principal a *contradição da própria existência*. A grandeza filosófica de Hegel inicia-se a partir deste período, com a assimilação das categorias econômicas de Adam Smith, com o aprofundamento sobre as relações de trabalho e humanização. Segundo Lukács, o olhar do filósofo para a vida social promove uma crítica à cultura capitalista, apesar de Hegel desconhecer a concepção de luta de classes, e com isso, uma proposta de superação da sociedade de classes. Não obstante reconheça as contradições da sociedade capitalista e as apresente criticamente, tais contradições são tidas como insuperáveis como aponta Netto (1978: 37)

Nos anos de 1803 a 1807, Hegel desenvolve a obra *Fenomenologia do Espírito*, que encerra o período de juventude do autor. Lukács se dedica a analisar a obra que inicia a maturidade.

A fenomenologia <expõe a relação entre a consciência e a realidade>; Hegel parte <necessariamente da consciência natural e vulgar do indivíduo>, para explicitar <a apropriação das experiências da espécie pelo indivíduo>, e o seu esquema expositivo – que Lukács submete a meticoloso tratamento analítico – revela que Hegel, dominando as variáveis mais significativas

ocorrentes na vida social, elabora o que, definitivamente, é a base do seu sistema. Já compreendendo (mercê da análise da economia capitalista, via Smith e Ricardo) a natureza humanizadora do processo do trabalho, Hegel introduz aí, como sua categoria central, o conceito de *alienação* (que supera integralmente a positividade de Berna e a vida de Frankfurt). É na *Fenomenologia do Espírito* que a tripla dimensão da alienação se constrói e afirma: quer como fenômeno altamente generalizado, confundindo-se com a objectividade (ou <coisidade>, quer como a complicada relação sujeito/objecto envolvida em todo o trabalho, com toda actividade econômico-social dos homens (permitindo apreender a objectividade da sociedade), quer ainda na sua forma especificamente produzida pela sociedade capitalista (a que Marx denominou <feiticismo>). (NETTO, 1978: 38)

Para Lukács, com o abandono das ilusões de juventude as teses de Hegel oferecem melhor sustentação para a análise da realidade. Para o filósofo marxista, Hegel, ao se reconciliar com o domínio da sociedade burguesa, apresenta, ao mesmo tempo, características de um filósofo da dialética.

J.Paulo Netto (1978: 42) analisa a uma terceira obra de Lukács, *A Destruição da Razão*, publicada em 1953. Nesta obra, o filósofo marxista disserta sobre o irracionalismo moderno, desde sua emergência até sua utilização como sustentação teórica da burguesia no período imperialista do capitalismo. Seu projeto consiste em evidenciar que toda construção teórica e ideológica é engendrada por forças sociais, sejam estas progressistas ou reacionárias. É preciso analisar o papel que desempenham as ideias no processo de luta social. Em outras palavras, Lukács pretende demonstrar que nenhuma teoria pode ser considerada neutra ou, ainda, descomprometida com os conflitos existentes nas relações sociais. Dessa maneira, inicia sua obra com estudos sobre o irracionalismo alemão. J. Paulo Netto (1978) afirma que a Alemanha foi o berço do irracionalismo, em decorrência da vulnerabilidade da cultura alemã proveniente do período anterior à unificação tardia. Segundo o autor e de acordo com Lukács,

O irracionalismo moderno, em suas diferentes fases, nasce <como outras tantas respostas reacionárias aos problemas colocados pela luta de classes>, a sua característica maior <consiste... em que brota sobre a base da produção capitalista e de sua luta de classes específica primeiro no marco da luta progressista da burguesia contra o feudalismo... e, mas tarde, nas contradições do seu combate defensivo e reacionário contra o proletariado> ; resumindo: <o irracionalismo moderno nasce da grande crise econômico-social, política e ideológica que marca a transição do século XVIII ao XIX. (NETTO, 1978: 43)

O irracionalismo abrange duas fases. A primeira fase inicia com Schelling e se estende até Kierkegaard. Esta é marcada por uma reação feudal,

aristocrática, que se contrapõe à concepção de progresso promovida pela burguesia e pela Revolução Francesa. A segunda fase tem início em 1870. De acordo com Lukács, nesse contexto emerge o imperialismo simultâneo à corrente teórica irracionalista de ataque ao materialismo histórico-dialético e ao proletariado emergente. A corrente teórica do irracionalismo apresenta características comuns, dentre elas: “o desprezo pela inteligência e pela razão, a glorificação directa e chã da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento, a repulsa ao progresso social, a mitomania, etc.” (NETTO, 1978: 44). Lukács aponta que essa corrente se desenvolve heteronomicamente, ou seja, orienta-se contra um adversário, em especial, o materialismo.

Na obra *O Jovem Hegel*, Lukács revela os primeiros traços de uma teoria místico-irracionalista que se intensifica com uma distinção de categorias internas, no processo de conhecimento, de entendimento e razão. Nas palavras de Netto,

O racionalismo do idealismo objectivo não identificava entendimento e razão. Esclarecia Hegel: <O entendimento determina e mantém firmes as determinações. A razão é negativa e dialéctica, porque dissolve as determinações do entendimento; é *positiva*, porque cria o universal, e nele compreende o particular. Em Hegel, entretanto, a passagem do entendimento (que é sempre uma apreensão abstracta dos fenómenos, porquanto apreensão das suas singularidades específicas) à razão é um processo perfeitamente cognoscível através de operações mediadoras, o que permite o acesso à verdade essencial do concreto. (NETO, 1978: 45)

Esta distinção entre entendimento e razão culmina na destruição da razão como afirma Lukács. No entanto, a relação entre essas categorias pode gerar dupla interpretação. Pode-se compreender que a razão abrange um processo de totalização dos conteúdos provenientes do entendimento, de maneira que se depreende um pensamento de carácter dialético produzido pelo processo de conhecimento. Por outro lado, as categorias, para alguns filósofos, podem se apresentar antagônicas, ou ainda, excludentes, isto resulta na afirmação de uma razão intangível, ao mesmo tempo que se postula o caminho do entendimento pela intuição e pelo agnosticismo. Lukács denomina esta última corrente como racionalismo não dialético. O irracionalismo deriva da destruição da razão, ou seja, da desvalorização dessa categoria como válida para o entendimento da realidade. Em outras palavras: “A destruição da razão dá-se, assim, em dois planos: tanto o pensamento racional é desvalorizado como se nega à realidade uma estrutura a uma dinâmica racionais.” (NETTO, 1978: 46)

Lukács apresenta críticas aos filósofos: Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, e Nietzsche. Para o filósofo marxista, a destruição da razão inicia com Schelling, na medida em que torna as categorias entendimento e razão antagônicas, postulando assim a incompreensão da realidade. A característica reacionária desse posicionamento não é facilmente apreendida, embora essa corrente teórica se baseie na teoria aristocrática do conhecimento. Esta, por sua vez, determina a intuição como instrumento de conhecimento, sendo que a intuição é restritiva, reservada somente aos eleitos, constituindo, portanto, um instrumento para poucos. A tese de Schelling defende, no primeiro momento, que o conhecimento privilegiado se dá no campo das artes, no segundo momento, a arte é substituída pela religião. Desse modo, uma concepção de “Revelação cristã passa a constituir a intuição intelectual objetivada” (NETTO, 1978: 46). A isso Lukács confere o título de misticismo. A ruptura com a religião se dá com as teses de Schopenhauer. Segundo Lukács, a “contribuição de Schopenhauer ao irracionalismo moderno é: a *apologia indireta*, que é a mais alta e sofisticada forma de defesa do capitalismo.” (NETTO, 1978: 47). Em outras palavras, Schopenhauer faz uma apologia indireta do capitalismo, uma vez que aponta as contradições desse sistema socioeconômico, mas não as demonstra como contradições capitalistas, atribuindo-as à existência humana de modo geral. Daí provém o pessimismo da filosofia de Schopenhauer.

De acordo com Netto (1978), para Lukács é em Kierkegaard que se consolida a fundamentação do irracionalismo.

Kierkegaard, que se debatia com uma problemática ainda próxima à de Hegel (o que se mora, por exemplo, na sua obsessão pela conexão relativo X absoluto), assume inteiramente a segunda via: elabora a sua <dialética qualitativa, retira da subjectividade concreta a possibilidade de encontrar sentido na história (que só é dado a um Deus, espectador inacessível) e postula uma ética da intencionalidade, que só pode conduzir ao solipsismo moral que legitima o niilismo. (NETTO, 1978: 48)

O irracionalismo, enquanto corrente teórica consolidada, tem como contexto a fase imperialista do capitalismo, especificamente o final do século XIX. Nesse cenário se dá a decadência ideológica da burguesia, iniciada depois de 1848. Com a dissolução do hegelianismo, a burguesia perde a sustentação teórica para a reelaboração de uma proposta progressista.

Em primeiro lugar, desde a dissolução do hegelianismo, a burguesia não pode mais construir nenhuma filosofia progressista; as tendências já não se confrontam, portanto, com um adversário que se situe no interior de uma visão burguesa do mundo: agora, o

verdadeiro adversário contra o qual o irracionalismo dirige suas baterias é o materialismo histórico e dialéctico. (NETTO, 1978: 49)

J. Paulo Netto (1978) afirma que com a obra de Nietzsche são aglutinadas as teses reacionárias, ainda que sem rigor teórico ou sistematização, expostas em aforismos. No entanto, o centro desse pensamento se orienta contra a consolidação do socialismo, ao passo que abarca também um ateísmo religioso, bem como a teoria aristocrática do conhecimento já citada anteriormente. Para Lukács, Nietzsche é o primeiro a inserir uma concepção mitificada da história, isto é, sua filosofia é marcada por uma pseudo-objetividade pautada na intuição cuja proposta recai sobre o mito dionisíaco. Além disso, confronta à “revolução social “superficial” e “puramente externa” uma outra revolução “mais profunda”, de caráter cósmico-biológico” (NETTO, 1978: 50). Essa revolução, portanto, perpetua os privilégios da burguesia.

De acordo Paulo Netto (1978), as obras *O Jovem Hegel* e *A Destruição da Razão* não foram tratadas adequadamente nos meios intelectuais. Ambas foram criticadas por intelectuais burgueses e pelos autores da escola de Frankfurt. A crítica produzida por Adorno consiste, para J. Paulo Netto, numa autodefesa visto que a teoria em que se apoia o filósofo da escola de Frankfurt tem forte influência de Nietzsche. Em outras palavras, Adorno tem influências da corrente irracionalista desmistificada por Lukács. O filósofo húngaro atribui o nome de *academicismo de oposição* à escola de Frankfurt, por se utilizar de uma epistemologia de direita com uma ética de esquerda. Isso acaba por produzir uma crítica romântica ao capitalismo.

Outro autor se destaca no ataque à obra *A Destruição da Razão*, o italiano Giuseppe Bedeschi. Para ele, a análise proposta na obra é debilitada por aceitar a distinção entre entendimento e razão. Para Bedeschi ao aceitar essas categorias Lukács põe fim ao próprio materialismo. Essa crítica é contestada por J. Paulo Netto.

A este respeito, aliás, Lukács recusa quer a concepção estalinista do marxismo como <negação categórica das filosofias anteriores>, quer a sua redução como mera <inversão materialista> do hegelianismo: acompanhando as indicações leninistas, Lukács reconhece na obra de Marx a recuperação crítica do que de melhor produziu a cultura ocidental, mas – operação simultânea que funda esta criticidade -, ainda, um rompimento com aquela tradição, já que se instaura como revolução filosófica imanente ao ser social de uma classe convocada à transformação radical do mundo. (...) Na medida em que, em *A Destruição da Razão*, Lukács lança as bases para a crítica marxista do entendimento (ainda que de forma indirecta e incompleta), é óbvio que se incompatibiliza com todo o

neopositivismo que se abriga no pensamento de esquerda, à sombra do marxismo ou querendo-se confundir com ele. (NETTO, 1978: 60-62)

As críticas às obras *O Jovem Hegel* e *A Destruição da Razão* são inúmeras no meio acadêmico, entretanto, para Netto (1978: 62) elas não atingem o núcleo da proposta lukácsiana que consiste em apresentar uma “*crítica macroscópica da cultura burguesa do ponto de vista do proletariado*” (NETTO, 1978: 62). A crítica proposta pelo filósofo húngaro pode ser vista de duas maneiras. Por um lado, Lukács critica a *especificidade* da filosofia que cria compartimentos para os saberes humanos, ao mesmo tempo que os particulariza. De outra forma, a filosofia tem por *exclusividade* elevar as problematizações retiradas da vida social a um campo abstrato e universal. No entanto, toda reflexão filosófica é, para Lukács, comprometida e do mesmo modo ideológica. Pode-se dizer então que todo filósofo oferece uma resposta aos problemas sócio-históricos e também está inserido em um projeto cultural, como reitera Netto, “a filosofia tanto *reflecte* o mundo como *propõe* ao mundo.” (NETTO, 1978: 63). Em outras palavras, é necessário compreender a situação do filósofo e apreender qual perspectiva sócio-histórica este propõe para compreender a realidade objetiva. As obras de Lukács, portanto, apresentam essa análise ao estabelecer relações entre as teses e conceitos, de determinados filósofos com o contexto sociopolítico.

O método utilizado pelo autor corresponde ao histórico-crítico. Histórico porque objetiva contextualizar a emergência de novos paradigmas filosóficos, e crítico porque se orienta a desvendar a estrutura do pensamento apresentado. Assim, Lukács aborda simultaneamente a história e o sistema, ou seja, ora parte da filosofia para a história, ora propõe o contrário, partindo da história para a filosofia. Isso significa que “na história dos problemas estudados pela filosofia está também contida a história dos próprios problemas”. (NETTO, 1978: 64). A resolução desses problemas advém do desenvolvimento histórico-social. Deste modo, a análise lukácsiana se apresenta como crítica macroscópica da cultura burguesa, ao mesmo tempo que afirma a necessidade de uma práxis e perspectiva que considere o proletariado e o materialismo histórico-dialético. Assim, o autor fundamenta uma concepção de filosofia como *crítica da vida social*.

Apresentadas as obras, ainda que de maneira sucinta, de crítica à filosofia de caráter burguês, é de suma importância para o conjunto deste trabalho contextualizar o período de decadência ideológica, discutir sobre a categoria de

razão nesse contexto e retomar em parte a teoria do conhecimento proposta por Lênin a fim de afirmar a atualidade do materialismo histórico-dialético, como se vê no segundo capítulo.

## CAPÍTULO 2. DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

### 2.1. ORIGEM DA DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são mesmo mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como força motriz da realidade. (LUKÁCS, 1968: 93)

Na introdução da obra *Existencialismo ou Marxismo?*, Georg Lukács (1967:15) apresenta o problema entre duas concepções teórico-metodológicas. A primeira orientação teórica vai de Hegel a Marx e a segunda, que se contrapõe a esta, de Schelling a Kierkegaard. De acordo com o filósofo húngaro esse embate teórico engendra um problema ideológico do estágio político e econômico do imperialismo, defendendo que o confronto entre as duas orientações tem como pano de fundo a derrota do idealismo objetivo e que este antagonismo representa o debate entre a esquerda e direita, isto é, entre o materialismo dialético e o existencialismo. Ele afirma que a situação que se encontra a filosofia deriva de três aspectos: da decadência do idealismo objetivo, da orientação do idealismo subjetivo para o pessimismo e de um materialismo mecanicista já ultrapassado. Diante desse quadro, a filosofia existencialista apresenta-se como um terceiro caminho nem materialista, nem idealista, que para Lukács (1967: 17), se contrapõe ao materialismo dialético.

Posta a situação do pensamento filosófico e das duas correntes teóricas em confronto (idealismo – materialismo), são elencados três problemas que derivam dessa situação histórica. O primeiro problema é indicado pela filosofia da história com vistas à superação e ao combate ao niilismo; o segundo problema provém do plano moral, que objetiva salvaguardar a liberdade e a personalidade; e, por fim, o terceiro problema que está no campo da teoria do conhecimento e preocupa-se com as delimitações sobre pesquisa da objetividade. Lukács (1967: 17) afirma que esses três grupos de problemas que foram apresentados só podem ser resolvidos juntos. O problema abordado pela teoria do conhecimento em torno da objetividade, só pode ser solucionado com base na teoria dialética do conhecimento humano. Em outras palavras, a possibilidade de compreensão do



mundo exterior no qual a objetividade é independente do sujeito, ao mesmo tempo que contempla a análise da subjetividade a partir de uma concepção histórica. Assim, considera o papel ativo do sujeito do conhecimento diante de sua situação histórica em razão da unidade inseparável da teoria e da prática. Ao destacar a subjetividade na história, o posicionamento materialista-dialético defende que o problema da personalidade emerge como sociologia histórica geral diante da ameaça de aniquilamento que o capitalismo produz na personalidade humana, considerando ao mesmo tempo sua existência econômica e seus aspectos ideológicos. Lukács (1967:18-19) lembra, ainda, que para além da preocupação com a personalidade, a liberdade, também faz parte do problema posto pelo plano moral. Para a teoria dialético-materialista a concepção de liberdade humana não pode ser tratada como definição abstrata, fatalista e desprovida de vida, mas, ao contrário, a liberdade se encontra na união dialética com a necessidade.

A resistência à epistemologia da dialética materialista está intimamente relacionada com a resistência diante do socialismo. Essa resistência se encontra revestida de um idealismo filosófico, no qual destacam a teoria e o posicionamento dos existencialistas. O autor defende que a burguesia tem um interesse vital em defender a personalidade e a liberdade. Essa orientação teórica considera o peso da estrutura da sociedade sobre sua personalidade, ao passo que desconsidera esse fator enquanto fenômeno do capitalismo. De outro modo, Lukács (1967: 20) revela que, para os representantes da burguesia, a liberdade corresponde a algo aparente que se apresenta com um caráter puramente formal e subjetivo, em contraposição, à noção de liberdade concreta e objetiva de Marx e Hegel.

Assim, Lukács (1967: 26) questiona o que é produzido de novo na filosofia do período imperialista. Para o autor, a filosofia do imperialismo não pode ser compreendida sem considerar as leis fundamentais da sociedade capitalista na medida em que a estrutura econômica da sociedade influencia também o campo da filosofia. Nas palavras do autor,

No seu conjunto, essa filosofia é o reflexo, no plano do pensamento, do imperialismo mesmo, isto é, do estágio supremo do capitalismo, que é também o mais rico em contradições. As contradições próprias à sociedade capitalista, que determinam a evolução, a forma e o conteúdo da filosofia burguesa, aparecem no imperialismo sob uma forma objetiva levada ao extremo. É entretanto de interesse vital para a burguesia não reconhecer esse caráter fundamentalmente contraditório de seu pensamento. Dito de outra forma, quanto mais essas contradições são profundas e irreconciliáveis, tanto mais nítida é a ruptura – a causa mesma da

crise da filosofia – entre o pensamento filosófico burguês e a evolução da realidade social. (LUKACS, 1967: 27)

Há ainda uma contradição entre a evolução da sociedade e a superfície perceptível da realidade social. Isso indica que alguns pensadores da época acabam por produzir uma representação errônea ou ainda, falseada da realidade social. Essa contradição está presente no pensamento burguês. Segundo o autor, na sociedade capitalista, o fetichismo se encontra em todas as expressões ideológicas. Em outras palavras, as relações humanas se estabelecem mediadas por objetos, ou seja, como coisas que oferecem uma miragem aos observadores. O exemplo nítido dessa afirmação remete à análise da mercadoria, que é a mediadora das relações humanas e o elemento fundamental da lógica de produção capitalista. A sociedade capitalista, portanto, mascara as relações entre os homens, dissimula ao mesmo tempo a mercadoria enquanto produto do trabalho humano, conferindo-lhe um *status* de coisa. No estágio do capitalismo imperialista, o pensamento burguês somente produz a intensificação do fetichismo, ao passo que a possibilidade de revelar a reificação<sup>7</sup> torna-se cada vez menos acessível à reflexão média das pessoas.

A intensificação do fetichismo produz para a reflexão filosófica um efeito antidialético, afirma Lukács (1967: 29). Para ele, o pensamento burguês subsiste a um “amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos”. Os intelectuais estão afastados das relações pertencentes ao processo de trabalho e da estrutura real da sociedade. Estes estão amparados em “manifestações secundárias da produção social” de modo que desvelar as relações humanas da alienação<sup>8</sup> torna-se uma tarefa impossível.

---

<sup>7</sup> Significa igualmente a transformação dos seres humanos em seres semelhantes a coisas, que não se comportam de forma humana, mas de acordo com as leis do mundo das coisas. A reificação é um caso “especial” de alienação, sua forma mais radical e generalizada, característica da moderna sociedade capitalista. (BOTTOMORE, 2012: 463).

<sup>8</sup> No sentido que lhe é dado por Marx, ação pela qual (ou estado no qual) um indivíduo, um grupo, uma instituição ou uma sociedade se tornam (ou permanecem) alheios, estranhos, enfim, alienados [1] aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e a atividade ela mesma), e/ou [2] à natureza na qual vivem, e/ou [3] a outros seres humanos, e além de, e através de, [1], [2] e [3] – também [4] a si mesmos (às suas possibilidades humanas constituídas historicamente). Assim concebida, a alienação é sempre alienação de si próprio ou autoalienação, isto é, alienação do homem (ou de seu ser próprio) em relação a si mesmo (às suas possibilidades humanas), através dele próprio (pela sua própria atividade) E a alienação de si mesmo não é apenas uma entre outras formas de alienação, mas a sua própria essência e estrutura básica. (BOTTOMORE, 2012: 6). Cabe destacar que existe um grande debate nos dias atuais em torno desse conceito que pode originar interpretações distintas no contexto em que está inserido no texto de Marx. Para tanto, este trabalho delimita a interpretação segundo a definição de Bottomore, acima.

Lukács (1967:31) propõe apresentar os períodos de desenvolvimento da filosofia burguesa. O primeiro período começa com a filosofia clássica e se estende até 1848. Essa época é marcada pela consolidação da visão de mundo da burguesia, ao mesmo tempo que manifesta a máxima expressão contra o regime feudal em declínio. Nesse contexto, ocorre uma transformação da lógica e das ciências naturais e sociais, e a filosofia preocupa-se com esses problemas. O segundo período emerge com a decadência da filosofia clássica, cuja decomposição é fortemente marcada na etapa que se estende de 1830 e culmina em 1848. Este segundo período tem início em 1848 e se afirma até a fase do período imperialista. No segundo período, a reflexão filosófica dirige-se menos ao ataque ao regime feudal decadente, orientando-se contra o proletariado ascendente. Nesse contexto, no plano da teoria do conhecimento se sobressai o agnosticismo<sup>9</sup> o qual postula a impossibilidade de compreender a realidade e a essência do mundo assim como afirma que esse conhecimento não tem utilidade. O agnosticismo preocupa-se exclusivamente com as ciências separadas umas das outras e especializadas. São fortes expoentes da época o neokantismo<sup>10</sup> e o positivismo<sup>11</sup>, embora não sejam as únicas orientações do período. Lukács (1967: 34) afirma que a filosofia desse período se restringe à teoria abstrata do conhecimento e torna-se ao mesmo tempo uma ciência especializada.

Mais adiante, na mesma obra (1967: 37), ele afirma que a filosofia presente no período do imperialismo conquistou determinada independência, na medida em que os intelectuais colocam seus próprios problemas de modo mais concreto e consciente. Esses intelectuais não elaboram suas teorias enquanto

---

<sup>9</sup> Termo criado por Thomas Henry Huxley, na segunda metade do século XIX, para designar a incapacidade de conhecimento de tudo o que extrapola os sentidos.” (MARCONDES, 1996:4)

<sup>10</sup> “O termo pode ser aplicado a qualquer filosofia ou teoria social que se interprete a si própria como desenvolvimento e revisão dos métodos analíticos propostos por Immanuel Kant (1724-1804) ou como respostas aos problemas, por exemplo de epistemologia e ética, por ele expostos. O termo é usado com extrema precisão em referência a um movimento no seio da filosofia alemã, anterior à Primeira Guerra Mundial. Esse movimento consistiu em duas principais escolas, sediadas em Marburgo e em Heidelberg, sendo esta última significativa por sua influência sobre Max Weber. Outros sociólogos, como Georg Simmel e Émile Durkheim, embora não se apresentassem explicitamente como neokantianos, podem ser considerados promotores de uma sociologia cujo desenvolvimento refletiu as tentativas de descobrir na sociedade as precondições para as regras *a priori* de Kant. (BOTTOMORE, 1996: 520).

<sup>11</sup> Nas ciências sociais, ficou associado a três princípios afins: o princípio ontológico de fenomenalismo, de acordo com o qual o conhecimento só pode fundamentar-se na experiência (beirando a fetichização dos “fatos” como imediatamente acessíveis à percepção sensorial); o princípio metodológico da unidade do método científico, o qual proclama que os procedimentos da ciência natural são diretamente aplicáveis ao mundo social com o objetivo de estabelecer leis invariantes ou generalizações semelhantes a leis sobre fenômenos sociais; e o princípio axiológico da neutralidade, que se recusa a conceder aos enunciados normativos o *status* de conhecimento e mantém uma rígida separação entre fatos e valores. (BOTTOMORE, 1996: 592).

grandes problemas universais da burguesia, mas sim, nesta nova fase amparam sua reflexão sobre os interesses defensivos desta mesma classe. Esta fase, final do século XIX, não apresenta uma crítica séria aos fundamentos burgueses, mas ao contrário, vê-se que os intelectuais estão cada vez mais alheios aos fundamentos da estrutura econômica e social, ao passo que esta é menos estudada enquanto problema filosófico. Por outro lado, esses intelectuais preocupam-se exclusivamente com a crítica à cultura e à moral individual. Nas palavras de Lukács,

Essa “intelligentzia” afasta-se, portanto, voluntariamente, dos problemas econômicos, políticos e sociais e é precisamente esse abandono que equivale ao respeito muito escrupuloso dos limites que foram traçados à filosofia pela burguesia imperialista. (...) Acrescentemos, de passagem, que esse afastamento das questões sociais, dos problemas da economia e da vida política, coincide objetivamente com as exigências de classe da burguesia imperialista e que é, ao mesmo tempo, a consequência necessária da posição social da “intelligentzia” desse período. (LUKÁCS, 1967:38)

Com relação ao idealismo objetivo do período anterior ao imperialista, este permanece o mesmo. Para Lukács (1967: 40), a não alteração na teoria do idealista se deve ao fato de que tal teoria se apresenta como ideologia espontânea da camada de intelectuais que denomina como *intelligentzia*. Para o autor, é o trabalho material que determina a relação entre o indivíduo e o mundo. Com base nessa afirmação Lukács critica o idealismo subjetivo. Esta afirmação produz uma implicação dupla. Por um lado, torna-se claro que o mundo material existe independentemente da consciência do sujeito. Por outro lado, sabe-se que todo processo de trabalho visa a um fim, e isso significa que é teleológico. Dessa maneira todo fim de um processo de trabalho se realiza na consciência do trabalhador. No entanto, a consciência da *intelligentzia* está cada vez mais afastada do processo de trabalho, ou seja, do trabalho material. Esse afastamento leva à contradição de certos intelectuais se encontram que se comportam como materialistas espontâneos, embora se afastem dessa teoria no campo da filosofia. Lukács (1967: 41) afirma que quanto mais a *intelligentzia* admite um papel independente mais o idealismo subjetivo se torna dominante no campo da teoria do conhecimento.

A base da teoria do conhecimento do período anterior à fase do imperialismo continua inalterada. Entretanto, a filosofia do período imperialista apresenta novas elaborações em relação ao período precedente. O autor afirma

que essas elaborações dão ênfase ao objetivismo, isto é, para Lukács (1967: 41), uma pseudo-objetividade é posta por essa filosofia que passa a considerar a intuição como faculdade decisiva no campo da teoria do conhecimento. Além disso, ele destaca o retorno ao estudo das ideologias em contraposição ao agnosticismo do período precedente. Assim, o retorno da preocupação com as questões ideológicas representa o presságio da crise, pois, para o autor, a busca por uma ideologia é um signo da crise que se manifesta por elaborações abstratas antes mesmo de 1914. A filosofia do período concentra-se em salvaguardar a integridade da pessoa humana diante do “retalhamento” produzido pela divisão social do trabalho, do mesmo modo que esta, a filosofia, se orienta a problematizar as contradições da cultura. Lukács (1967: 42) afirma que não se trata de questionar a cultura capitalista, mas sim, a cultura de modo geral.

O autor analisa criticamente o desenvolvimento da ideologia nos três períodos do pensamento burguês. O primeiro período remete à filosofia burguesa clássica cuja ideologia origina a ideia de *universal e potente*, que se manifesta pelo ideário do progresso. O período posterior, marcado pelo agnosticismo, atribui menos importância às questões ideológicas, na medida em que afirma que estas são verdadeiramente inúteis e anticientíficas.

O paradoxo do período subsequente remete ao pessimismo do idealismo subjetivo de Nietzsche, Splengler, Klages e Heidegger, que estes apresentam o destino humano de maneira supra-histórica e abstrata; afirmam ser o destino do homem do período imperialista é o destino humano de modo geral. Para Lukács (1967: 44), a finalidade dessa tendência consiste em impedir que o descontentamento produzido pela crise alcance uma crítica social do modelo imperialista. Segundo o autor,

A crítica da cultura capitalista constitui, ao contrário, o tema central dessa filosofia nova. À medida que a crise se prolonga, a concepção de um “terceiro caminho” progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe. Mas assim como o “terceiro caminho” na teoria do conhecimento tinha por missão readmitir diretamente em seus privilégios o idealismo filosófico, não mais defensável, o “terceiro caminho” filosófico está investido da missão social que consiste em impedir a “*intelligentzia*” de tirar da crise a conclusão socialista. Por ser indireto, o “terceiro caminho” não deixa de ser uma apologia do capitalismo. (LUKACS, 1967:45)

Por conseguinte, Lukács (1967: 47) examina os principais fundamentos da filosofia imperialista. Essa análise considera a teoria do conhecimento e a noção de objetividade. A origem desse “terceiro caminho” vai de Husserl à ontologia existencialista. Para o autor, o terceiro caminho, ou ainda, o existencialismo, se afirma sob os mesmos princípios do idealismo subjetivo, admitindo que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas realidades objetivas. Assim, pode-se sugerir que esse terceiro caminho dá continuidade à filosofia do período precedente ao negar a inteligibilidade da realidade objetiva (antiga corrente do agnosticismo). Lukács (1967: 48) chama a atenção para a polaridade idealismo/realismo de que trata a filosofia burguesa. Para o autor, essa dicotomia oculta a concepção de materialismo<sup>12</sup>. Entretanto, quando os teóricos desse chamado “terceiro caminho” negam o agnosticismo, o idealismo passa a construir mitos. Em outras palavras, os filósofos atribuem um caráter verdadeiro a uma explicação fantasiosa.

A filosofia do período imperialista constrói o mito em oposição ao saber científico. Nesse contexto, o mito dissimula e ao mesmo tempo nega as aquisições do saber científico. Lukács (1967: 50) afirma que, no período da filosofia clássica, o mito representava o próprio saber científico, ao passo que, na fase imperialista, representa uma atitude, uma essência superior que não é acessível ao conhecimento científico e que também condena a ciência. Nas palavras do autor,

A função social da ideologia, isto é, dos mitos, é, portanto, atualmente, a seguinte: sugerir uma concepção de mundo que corresponda à da filosofia do imperialismo, onde quer que a ciência se mostre incapaz de oferecer uma visão de conjunto, e substituir a perspectiva oferecida pela ciência, cada vez que esta contradisser a concepção proposta pela filosofia paradoxal do estágio do imperialismo: a filosofia mantém de um lado a teoria do conhecimento do idealismo subjetivo herdada do agnosticismo, mas por outro lado, estamos em presença de uma função

---

<sup>12</sup> Em seu sentido mais amplo, o materialismo afirma que tudo o que existe é apenas matéria ou, pelo menos, depende da matéria. (Em sua forma geral, afirma que toda realidade é essencialmente material; em sua forma mais específica, que a realidade humana o é.) Na tradição marxista, tem prevalecido, de modo geral, um materialismo de tipo menos rígido, *não reducionista*; mas o conceito tem sido desenvolvido de várias maneiras. (...) As principais conotações de significação filosófica da “concepção materialista da história” de Marx são: (a) negação da autonomia, e portanto do primado, das ideias na vida social; (b) o compromisso metodológico com a pesquisa historiográfica concreta, em oposição à reflexão filosófica abstrata; (c) a concepção da centralidade da práxis humana na produção e reprodução da vida social e, em consequência disso, (d) a ênfase na significação do trabalho enquanto transformação da natureza e mediação das relações sociais, na história humana; (e) a ênfase na significação da natureza para o homem (...) (f) a preferência pelo simples relativismo cotidiano e o compromisso, que se desenvolve gradativamente, com o realismo científico, através do qual Marx vê a relação homem-natureza como um relação internamente assimétrica, em que o homem é essencialmente dependente da natureza enquanto esta, no essencial, independe do homem. (BOTTOMORE, 2012: 376)

completamente nova desse agnosticismo, função que consiste em criar um novo pseudo-objetivismo, franqueando o limite que o separa do mito. (LUKACS, 1967: 50-51)

Com base nessas premissas é importante considerar como no campo da teoria do conhecimento a filosofia burguesa constrói explicações ideológicas e quais suas consequências para o conceito de razão ou, ainda, para uma análise concreta da realidade objetiva.

## 2.2. MISÉRIA DA RAZÃO

A obra de Carlos Nelson Coutinho *O Estruturalismo e a Miséria da Razão* apresenta uma distinção interessante para o conjunto deste trabalho. Essa distinção refere-se ao racionalismo formal e à miséria da razão. Trata-se, portanto, de dois conceitos diferentes, que serão aprofundados neste tópico. Para Coutinho (2010), o racionalismo formal, ao se restringir à manipulação de dados e negar as categorias da dialética e da história, conduz ao irracionalismo, isto é, reduz a razão ao intelecto. A miséria da razão corresponde a esse processo de empobrecimento da categoria de razão no contexto da decadência ideológica e do decorrente agnosticismo da filosofia burguesa. Em outras palavras, a miséria da razão representa o limite atribuído à racionalidade no campo do conhecimento e na práxis. Para Coutinho (2010), o período anterior é marcado pela filosofia hegeliana, que apesar de defender o idealismo, propôs a dialética racional segundo a qual existem leis objetivas que sustentam a história.

Coutinho, assim como Lukács, reconhece que a filosofia burguesa revolucionária tem como expoente o sistema hegeliano. Esse sistema pode ser apresentado em três núcleos: o humanismo, o historicismo concreto e a razão dialética. O humanismo de Hegel, como assinala Coutinho (2010), defende que o homem é resultado de sua atividade e da história. O historicismo concreto representa o caráter histórico da realidade e do progresso. E a razão dialética, por meio da unidade de contrários, permite a superação da intuição imediata e do entendimento (intelecto analítico) para o alcance de uma racionalidade objetiva dada pela realidade. No entanto, o período da decadência é marcado pela dissolução do sistema hegeliano, pelo abandono da racionalidade e do ideário progressista pós-1848. A filosofia do período da decadência é caracterizada por

análises imediatistas que não ultrapassam o concreto aparente, e reduzindo-se, portanto, ao fetichismo.

Em suma, quando o pensamento não tem condições de superar o imediatismo e o espontaneísmo, não pode superar a descrição de forma aparente e alcançar a reprodução da essência. Converte então essa forma aparente em fetiche, ao conceder-lhe uma autonomia e universalidade que não possui. (COUTINHO, 2010: 38)

Esta filosofia incapaz de reconhecer a essência e a totalidade da realidade objetiva resulta numa bipartição. Por um lado, agnósticos e irracionalistas defendem que a totalidade do real não pode ser apreendida. Por outro lado, a categoria de razão é limitada à intuição. Desse modo, que Coutinho pode afirmar que “irracionalismo e -miséria da razão- se completam” (COUTINHO, 2010: 47). Para o autor, o irracionalismo da fenomenologia transforma em objeto a vivência do sujeito e, com isso, suspende as mediações sociais e estabelece que o fenômeno deve ser analisado a partir de sua manifestação (modo de aparecer) captado pela intuição. Entretanto, tornar a vivência do sujeito em objeto de investigação possui algumas implicações. Dessa relação emerge o “sentimento de mundo” desenvolvido pelos existencialistas. Esse sentimento não corresponde a uma concepção de mundo devido ao imediatismo das análises que permite o método.

O “sentimento de mundo” diverge de uma autêntica “concepção de mundo” precisamente por seu caráter imediatista: enquanto a segunda representa a relação entre totalidade da realidade objetiva e a totalidade do gênero humano, o primeiro conserva-se como puro “sentimento”, isto é, como reação espontânea e sentimental diante da aparência dos processos reais. O “sentimento de mundo”, por isso, confunde-se com a experiência vivida, subjetiva, dos estratos intelectuais, funcionando como mais um limite espontâneo à correta apreensão da objetividade. (COUTINHO, 2010: 62)

No existencialismo, a reação emocional é atribuída ao sentimento de angústia ao passo que também se utiliza da intuição como categoria de conhecimento que será discutido no próximo tópico.

## 2.2. DISCUSSÃO SOBRE A METODOLOGIA

A filosofia imperialista propõe como instrumento de conhecimento: a intuição. Na filosofia moderna, esse instrumento de conhecimento se opõe ao pensamento racional e discursivo. No entanto, o autor afirma que a intuição pertence a todo método científico do conhecimento. Para Lukács (1967: 51), no plano psicológico a intuição é mais sintética e concreta que a reflexão discursiva,



ou teórica, que considera as noções abstratas. Para a psicologia essa oposição entre intuição e pensamento discursivo é um equívoco, ao passo que a intuição consiste na tomada de consciência de algo que se encontra no subconsciente. Dessa maneira, o pensamento reflexivo tem como objetivo principal integrar essa nova consciência dos processos inconscientes ao processo racional. Assim, o autor afirma que a intuição é o complemento do pensamento discursivo e, portanto, ambos não estão em oposição. Para Lukács (1967: 52), a oposição é uma ilusão decorrente da confusão de um método subjetivo com uma metodologia objetiva. Essa confusão é própria da filosofia subjetivista do imperialismo, a mesma que admite a dialética<sup>13</sup> quando se trata da via discursiva, mas que atribui a síntese à intuição.

É evidente que é um erro, porque a verdadeira dialética dá a toda síntese uma expressão perfeitamente racional e não reconhece a nenhuma síntese um caráter definitivo e absoluto. O pensamento dialético, que reflete a realidade efetiva, constitui sempre, por essa mesma razão, um sistema discursivo. Eis por que a intuição, enquanto instrumento do conhecimento ou elemento de uma metodologia científica, não poderia encontrar nenhum lugar na dialética. Tudo isto foi aliás explicado claramente por Hegel, em resposta a Schelling, na introdução da Fenomenologia. (LUKACS, 1967: 52)

Na filosofia do estágio do imperialismo, a intuição está no centro da metodologia objetiva. Para Lukács (1967: 52), a teoria do conhecimento do idealismo subjetivo se esgota numa análise não dialética de noções puramente especulativas. Para alcançar um conhecimento filosófico concreto é necessário considerar a teoria materialista na qual, a partir do pensamento, é possível chegar ao mundo exterior real, bem como ao sistema discursivo universal da dialética. O autor afirma que a intuição serve à teoria do conhecimento, na medida em que estabelece que as “realidades” apreendidas por esta são ao mesmo tempo arbitrarias e incontroláveis. Em outras palavras, a intuição justifica o arbitrário. Em síntese,

Uma rápida recapitulação nos permitirá melhor compreender o essencial da filosofia no estágio do imperialismo. A filosofia do período clássico colocava o problema da ideologia sob o signo do

---

<sup>13</sup> A dialética é tematizada na tradição marxista mais comumente enquanto (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética *epistemológica*; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: a dialética *ontológica*; e (c) o movimento da história: dialética *relacional*. Todos os três aspectos encontram-se em Marx. (BOTTOMORE, 2012: 148).

conhecimento científico. Em outras palavras, sua ideologia era a ideologia da ciência. A filosofia do período de transição traçava-se limites intransponíveis justamente onde terminava o conhecimento registrado pelas ciências especializadas. A filosofia no estágio do imperialismo aceita esses limites, pretendendo criar uma nova ideologia supracientífica ou anticientífica, graças à intuição, novo instrumento de conhecimento. (LUKÁCS, 1967: 54)

Para o autor, a base da teoria do conhecimento continua a afirmar o agnosticismo e o relativismo<sup>14</sup>. No entanto, a diferença da nova filosofia para a do período anterior é que esta filosofia recente ataca o pensamento racional. O agnosticismo relativista torna-se centralidade na filosofia atual. Isso propicia o ceticismo e um irracionalismo que admite métodos suprarracionais. Lukács (1967: 55) afirma que toda a filosofia antidialética, que não confere a devida importância à concepção histórica, comete um equívoco ao colocar o presente enquanto “lei eterna”, ou ainda, como “existência eterna”. Para alguns teóricos do período, a razão deixa de existir, ao passo que a realidade se torna superior, ou seja, racional ou suprarracional. Fundamenta-se assim a ideologia da filosofia em crise. A ideologia irracionalista, afirma Lukács (1967: 57) consiste em mitificar a condição do homem sob o sistema capitalista do período imperialista ao elevá-la a uma condição humana universal.

Lukács (1967:58) analisa a metodologia do irracionalismo. Segundo o autor, Hegel já havia demonstrado as contradições do pensamento racional e discursivo. É através do método dialético que se estabelece a síntese entre as antinomias. Em outras palavras, a razão é produto das antinomias presentes no raciocínio discursivo. São essas antinomias que produzem uma aparência de irracionalismo, mas que podem ser confrontadas pelo método dialético, isto é, mediante o uso da razão como processo intelectualivo no qual são analisadas as contradições presentes na realidade de maneira abstrata a fim de apresentar uma síntese sobre a realidade objetiva. No entanto, o método dialético não é reconhecido pela filosofia do período imperialista. Esta última, segundo Lukács (1967: 58), produz dois mundos distintos; por um lado, postula a razão impotente, e, por outro, declara a realidade ininteligível cuja superioridade só pode ser alcançada pela intuição. A intuição torna-se ao mesmo tempo o método da filosofia.

---

<sup>14</sup> Doutrina que considera todo conhecimento relativo como dependente de fatores contextuais, e que varia de acordo com as circunstâncias, sendo impossível estabelecer-se um conhecimento absoluto e uma certeza definitiva. (MARCONDES, 1996: 233-234).

Entretanto, Lukács (1967: 208) pretende defender o método do materialismo histórico-dialético e, portanto, indaga como se pode justificar a relevância do materialismo filosófico no período imperialista. Sabe-se que o idealismo filosófico vivencia uma crise nesse período e que o contexto histórico, no plano político e social, assume um caráter reacionário. Segundo o autor, o desenvolvimento das ciências naturais e sociais do século XIX proporcionou ao idealismo filosófico questões que este não poderia resolver. Assim, se inicia a tentativa de originar um “terceiro caminho”, com vistas à superação do idealismo e do materialismo. Essa tentativa seria uma forma ideológica de combate ao materialismo.

Para compreender melhor esse antagonismo, o autor retoma a premissa defendida por Engels, em que o materialismo defende o primado da existência sobre a consciência, ao passo que o idealismo se define por seu contrário, a saber, pelo primado da consciência sobre a existência. Esta breve definição oferece duas perspectivas sobre o idealismo. A primeira remete ao idealismo subjetivo, o qual entende que a consciência se identifica com todas as consciências individuais e que a existência é um produto que se manifesta por meio de sensações, ideias, ilusões. Lukács (1967: 209) afirma que existem ramificações no idealismo subjetivo e que algumas correntes podem afirmar inexistente o que está fora da consciência, como no solipsismo.

A segunda perspectiva pode ser representada pelo idealismo objetivo. Este se detém sobre a realidade concreta e afirma que esta seria semelhante à consciência. Entretanto, essa consciência não seria a consciência humana ou individual, mas sim, uma consciência objetiva da qual a consciência humana deriva. No entanto, para o autor, é evidente que não existe, nem na natureza nem mesmo no social, uma consciência objetiva além da consciência humana. Para tornar clara essa relação, Lukács (1967: 209) oferece o exemplo do mito platônico da ideia pura, bem como o dos mitos e das divindades. Em síntese, a decadência do idealismo objetivo levou a tentativa do “terceiro caminho” que se assemelha ao idealismo subjetivo.

Assim, é necessário demonstrar como o método dialético se afirma nesse contexto. Para isso, Lukács (1967: 222) retoma o pensamento de Lênin. Nas palavras do revolucionário russo,

O único ponto de vista justo, o do materialismo dialético, deve ser formulado assim: os elétrons, o éter e todo o resto existem ou não fora da consciência humana, enquanto realidade objetiva? É a essa

questão que os cientistas devem responder sem hesitação e eles respondem sempre afirmativamente, da mesma forma que admitem a existência da natureza como anterior ao nascimento do homem e da matéria orgânica. A questão está assim decidida em favor do materialismo, pois, como já vimos, a noção de matéria nada mais significa, do ponto de vista da teoria do conhecimento, do que a realidade objetiva, cuja existência é independente da consciência humana e é refletida por esta. (apud LUKÁCS, 1967: 222)

Para Lênin, essa tese representa a defesa da teoria do conhecimento materialista diante da crise da ciência, da física e do materialismo mecanicista. Segundo Lênin, essa crise surge com a ausência do método dialético ao passo que a ciência se estabelece de modo rígido e dogmático, e, portanto, declara a própria falência por incompreensão dos novos fenômenos científicos. Assim, de acordo com Lênin, o que se produziu foi uma negação da imutabilidade da estrutura e das qualidades da matéria, o que desencadeou uma objeção, ou ainda, a negação da matéria, decretando assim com esta a negação da realidade objetiva. Lukács (1967: 223) afirma que, ao se defrontar com o materialismo mecanicista, Lênin defende o materialismo e salienta os problemas da dialética, ao mesmo tempo que propõe a questão sobre a relatividade do conhecimento. Em outras palavras, “como a relatividade do conhecimento não destrói a objetividade das leis e dos teoremas, assim como a objetividade e a permeabilidade ao conhecimento do mundo exterior?”. (LUKÁCS, 1967: 224). Ainda segundo Lukács (1967: 224), para o pensamento mecanicista, metafísico, o materialismo não dialético ou a lógica formal, a verdade só pode ser absoluta ou relativa. É preciso escolher entre esses paradigmas, visto que não há transição entre eles. Somente a dialética pode oferecer uma resposta para essa questão.

Acerca da questão proposta por Lênin, o filósofo Hegel defende que a verdade relativa é um componente da dialética que, por estar em relação com a totalidade e desta forma apresenta uma aproximação da verdade objetiva. Sobre esta tese, Lukács (1967: 225) retoma o argumento leniniano,

Para o materialismo moderno, isto é, para o marxismo, somente os limites da aproximação da verdade objetiva são historicamente determinados, enquanto que a existência dessa verdade mesma é absoluta, tanto quanto nosso progresso em direção a ela... O que é historicamente determinado é a data e as circunstâncias da conclusão de nosso conhecimento da essência das coisas... mas o fato de que toda descoberta de tal natureza é um progresso do “conhecimento absolutamente objetivo”, é ele mesmo absoluto. (apud LUKÁCS, 1967: 225)

Segundo Lukács (1967: 227) essas considerações evidenciam o distanciamento do materialismo dialético das demais correntes teóricas do período do imperialismo. Essa separação entre as correntes torna-se clara a partir dos escritos de Lênin.

A crítica de Lênin ao materialismo mecanicista consiste na impossibilidade de atribuir à dialética o processo de conhecimento. O materialismo mecanicista produziu, no plano do conhecimento, um reflexo estático da experiência cotidiana. Essa experiência representa o ponto de partida do conhecimento na medida em que o conhecimento que temos ocorre por intermédio de nossos órgãos. No entanto, Lukács (1967: 228) observa que o conhecimento da realidade exterior não é dado diretamente pela percepção que temos através dos órgãos e que, portanto, ultrapassa o sensualismo<sup>15</sup>. Para tanto, ele afirma que a realidade exterior se define pelo movimento e pela transformação. A filosofia apresenta inúmeras vertentes para responder a essa relação. Lukács (1967: 229) indaga se, para Lênin, o “sensualismo” dado pela percepção da realidade objetiva é um elemento do materialismo. Este consiste em um elemento circunscrito numa totalidade dialética, para com isso produzir um conhecimento da realidade objetiva. O “sensualismo” isolado não poderia oferecer sozinho o conhecimento da realidade objetiva.

A lei concreta não será jamais senão a aproximação da totalidade real, sempre móvel, incessantemente mutável, em todos os sentidos infinita, que o pensamento não poderá jamais esgotar de uma maneira perfeita. É assim que a questão bem posta da relatividade do conhecimento do materialismo dialético fornece uma boa resposta. Nossos conhecimentos são apenas aproximações da plenitude da realidade, e por isso mesmo, são sempre relativos; na medida, entretanto, em que representam a aproximação efetiva da realidade objetiva, que existe independentemente de nossa consciência, são sempre absolutos. O caráter ao mesmo tempo absoluto e relativo da consciência forma uma unidade dialética indivisível. (LUKACS, 1967: 233)

Para Lukács (1967: 233), o idealismo moderno promove uma separação entre o absoluto e o relativo. Essa separação põe, de um lado, a realidade objetiva e as relações vivas e reais decorrentes desta, e de outro, a relatividade como norteadora do conhecimento científico. Dessa maneira, toda verdade torna-se absurda. A teoria leniniana do conhecimento científico considera

---

<sup>15</sup> Em um sentido mais amplo, designa todo \* empirismo radical que considera todas as ideias e representações, todos os juízos, todo o conhecimento, como derivados de nossa experiência sensorial por um processo de transformação, associação e abstração dos dados sensoriais. (MARCONDES, 1996: 245).

a ideia de aproximação do conhecimento que esta fundamenta: a metodologia das ciências naturais e sociologia. Esse entendimento da teoria materialista do conhecimento apresenta concepções distintas do antigo materialismo mecanicista.

O autor discute o antagonismo entre a teoria leniniana e as teorias pseudossocialistas de caráter verdadeiramente burguês. Para Lukács (1967: 235), somente a teoria de Lênin pode oferecer respostas para as leis da sociedade, ao mesmo tempo que fundamenta uma práxis. A teoria leniniana demonstra significativamente a postura decorrente do materialismo dialético ao afirmar que a realidade objetiva existe independentemente da consciência. Isso se contrapõe ao pensamento burguês que nega a existência objetiva da realidade. Nas palavras do autor,

Contrariamente ao pensamento burguês, que nega a existência objetiva do mundo real, e dele se desvia ideologicamente, como de uma potência obscura, perigosa e incalculável, o materialismo dialético propõe a confiança e a fidelidade em relação ao mundo objetivo. O conhecimento certamente não atingiu ainda toda a realidade, mas isto é apenas um encorajamento para o progresso. Os objetos mais preciosos, mais elevados do nosso pensamento, não foram sempre o reflexo da realidade objetiva? Nosso progresso humano não é função do aprofundamento dessa interação? (LUKÁCS, 1967: 237)

O materialismo dialético objetiva combater o pessimismo da filosofia burguesa. Para aquele que defende o materialismo dialético isto se constitui enquanto encorajamento para o estudo do real e de suas relações práticas. A teoria leniniana é, portanto, a teoria do conhecimento materialista e o embasamento para uma ação prática.

Lukács (1967: 238) discute o problema da totalidade, termo que, para o autor, é objeto de certa impopularidade por ter sido empregado por representantes fascistas. Um deles foi Othmar Spann, filósofo e sociólogo fascista, para quem a ideia de totalidade representa a supremacia da ordem e da hierarquia, de modo que esta representa a exclusão da causalidade e da evolução. A totalidade entendida dessa maneira leva à concepção da existência de uma relação orgânica social imutável. De acordo com Lukács (1967: 239), Spann produziu uma caricatura do conceito de totalidade. Entretanto, antes desse conceito ser utilizado pelos meios reacionários, a teoria leninista já lhe atribuía um significado distinto.

A categoria de totalidade, como toda categoria autêntica, reflete relações reais. “As condições de produção de toda sociedade formam um todo” escreve Marx. A categoria de totalidade significa portanto, de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente

em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligadas entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas. (LUKÁCS, 1967: 240)

De outra maneira, Lênin complementa que para conhecer um objeto é necessário explorar todas as suas correlações e mediações, ou seja, deve ser considerado um método multilateral que está, sobretudo, na base da dialética. Em outras palavras, Lênin atribui a unidade da dialética do absoluto e do relativo a fim de alcançar uma aproximação do conhecimento. O conhecimento reflete um conjunto de totalidades ligadas entre si em que cada todo se dirige a uma totalidade ainda mais ampla o que torna a própria totalidade relativa. Assim, se justifica que o conhecimento que podemos apreender da totalidade é relativo, uma vez que só podemos chegar a ele apenas por uma aproximação.

É somente apreendendo correlações móveis, multilaterais e sempre mutáveis dos elementos, que chegaremos – nos limites de nossas possibilidades historicamente determinadas – a cercar cada vez mais a realidade objetiva. (LUKÁCS, 1967: 241)

Desta consideração sobre o método dialético emerge uma segunda questão, um aspecto objetivo sobre a visão de Lênin sobre a causalidade. Segundo Lukács (1967: 241), tanto o materialismo mecanicista quanto o idealismo positivista moderno postularam uma forma de conhecimento que se referem às categorias rígidas de causa e efeito sob a lei da causalidade nelas fundamentada. Entretanto, o avanço das ciências e a análise dos fenômenos complexos da vida social provaram que estas categorias são demasiadamente simplistas. Isso não afeta o materialismo dialético que considera o princípio da causalidade para compreender as relações e as leis objetivas da realidade objetiva.

Lukács (1967: 249) preocupa-se em demonstrar a validade da teoria do conhecimento proposta por Lênin. A tese do autor a respeito do sujeito de conhecimento contraria tanto as teorias que afirmam a superioridade da razão (como em Hegel) quanto as teorias que consideram o irracionalismo moderno. Segundo Lukács (1967: 248), Lênin enfatiza a questão da aproximação do conhecimento e dessa maneira a relatividade de fatores objetivos e subjetivos e a unidade dialética. Entretanto, a questão crucial da teoria do conhecimento para Lênin indica necessariamente a atividade prática. Esta é, em última instância, o critério de conhecimento. Marx e Engels também abordaram em suas obras esse

critério para o materialismo dialético, mas em Lênin a atividade prática recebe um novo impulso contra a filosofia burguesa.

Lênin supera em grande medida a tese de Hegel, segundo a qual existe uma relação lógica entre a atividade do homem, ou seja, o trabalho produtivo e a reflexão abstrata. Em Lênin, essa questão não se reduz a uma concepção especulativa, mas destina-se a responder, por meio do materialismo dialético, à relação entre ação e pensamento. Para o materialismo dialético, portanto, o trabalho produtivo é essencial para diferenciar o homem do animal. Esse processo se dá pela transformação da natureza com o uso de ferramentas de trabalho. Nas palavras de Lukács,

Somente o materialismo dialético, com efeito, está em condições de explicar como a atividade essencial do homem, o trabalho produtivo, como o critério mais específico que possa distinguir o homem do animal, - isto é, a utilização dos instrumentos de trabalho - se transforma pela prática consciente da conquista progressiva da natureza em formas abstratas do pensamento. Aí, também, é o mundo exterior e a interação que o une ao homem atuante, que são refletidos pela consciência - não, certamente, de uma maneira direta, mas depois da intervenção de inumeráveis elementos mediadores - de um modo cada vez mais abstrato. Esta abstração não é, entretanto, uma construção do espírito, mas simplesmente a manifestação mais geral das ações e das interações reais, que estão presentes, por essa mesma razão, em todos os fenômenos concretos do mundo real. (LUKÁCS, 1967: 250-251)

A teoria do conhecimento defendida por Lênin não está amparada numa rigidez dogmática, ou ainda num caráter subjetivo, contrapondo-se assim ao idealismo. A ideia de aproximação da realidade objetiva e do caráter inesgotável do conhecimento orienta o homem para a reconquista de sua totalidade, ao agregar a ação prática e o trabalho.

### 2.3. MARX E A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

Segundo Lukács (1968: 51) o primeiro período de atividade política de Marx antecede o contexto revolucionário de 1848 em que este se orienta a organizar a ala proletária. Nesse contexto, há a necessidade de uma preparação ideológica perante a dissolução do hegelianismo considerada por Lukács como a última filosofia burguesa. Nesse período, Marx visa fundamentar o materialismo histórico-dialético além de também se dedicar à análise a economia clássica. Lukács (1968: 51) afirma que é durante os períodos de 1820 a 1830 que Marx



expõe a decomposição da economia clássica e aponta a decadência do pensamento ideológico da burguesia. Lukács (1968: 52) propõe evidenciar as críticas feitas por Marx a alguns teóricos do capitalismo, a saber: o historiador Guizot, Stuart Mill, Sismondi, Ricardo, Malthus etc.

Após a Revolução de 1848, Marx e Engels apontam a mudança de orientação de Guizot. Para eles, Guizot descobre a luta de classes na história, mas, no período posterior a 1848, defende a manutenção da monarquia de 1830. A fim de sustentar esta tese reacionária, afirma que a monarquia de Luís Filipe é um imperativo histórico, ou ainda, a considera, um *a priori*. Guizot se utiliza de elementos conservadores e religiosos para fundamentar esta tese na medida em que ignora a realidade histórica, o desenvolvimento do materialismo histórico-dialético bem como o iluminismo, como afirma Lukács (1968: 53). A mistificação é característica do período de decadência ideológica da burguesia, decorrente da falta de compromisso com os fatos históricos. Nas palavras do autor,

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica. (LUKÁCS, 1968: 53)

A mudança de orientação, entretanto, não está presente apenas nas teses de Guizot. Para Lukács (1968: 54), esse fato se deve ao distanciamento dos teóricos da vida social e política. Com isso, evitam centralizar as questões na luta de classes, ou ainda, na própria realidade. Isto produz o esvaziamento das ciências, isto é, a ciência torna-se uma pseudociência escolástica e eclética. Isto posto, Marx faz considerações sobre as teses de John Stuart Mill nas quais são notórios os traços a favor, em apologia direta, ao capitalismo. Lukács cita Marx,

Mill por um lado, pretende representar a produção burguesa como forma absoluta da produção, e busca demonstrar, portanto, que suas contradições reais são apenas aparentes. Por outro lado, busca apresentar a teoria de Ricardo como forma teórica absoluta deste modo de produção, visando demonstrar a inconsistência das objeções a esta teoria, feitas em parte por outros, em parte surgidas espontaneamente dele mesmo. Trata-se, simplesmente, da tentativa de apresentar como sendo existente o que não o é. (apud LUKÁCS, 1968: 54).

Para Marx, o período de decadência ideológica apresenta um conflito entre uma crítica romântica ao capitalismo – transformada em apologia indireta - e a defesa do progresso pela burguesia, apologia direta. Marx responsabiliza Mill por

fomentar uma economia vulgar e superficial em defesa do capitalismo. Com relação ao ideal de progresso, Marx analisa de modo comparativo as teses de Malthus, Ricardo e Sismondi, sendo estes, de modo geral, defensores do capitalismo e liberalismo. De acordo com Marx, Ricardo pretende justificar o modo de produção capitalista como fim em si mesmo, isto é, produção por produção, diferente do modo de defesa de Malthus. Este quer o modo de produção capitalista na medida em que este não apresente um caráter revolucionário, mas simplesmente ofereça uma base material à sociedade. Sismondi visualiza as contradições do capitalismo, entretanto, não as compreende e desta maneira não apresenta nenhuma resolução. Segundo Lukács (1968: 58), Marx compara Sismondi e Malthus e vê neles um caminho oposto. No primeiro há uma crítica romântica ao capitalismo com a constatação de suas contradições, o que não ocorre na tese de Malthus. Marx,

Malthus não tem interesse em encobrir as contradições da produção burguesa, mas, ao contrário, quer evidenciá-las, por um lado, para demonstrar como é necessária a miséria das classes trabalhadoras [...] e, por outro, para demonstrar aos capitalistas que um clero eclesiástico e estatal bem nutrido é indispensável a fim de lhes proporcionar uma demanda adequada. (MARX apud LUKÁCS, 1968: 58)

Assim, Malthus visa defender as teses reacionárias da burguesia no século XIX. Para Marx, as críticas e a constatação de contradições da sociedade capitalista são, na verdade, apologias indiretas ao sistema socioeconômico. A defesa do progresso pela burguesia é acompanhada por essas críticas e contradições. No entanto, segundo Lukács (1968: 61) a ideologia burguesa está sempre vinculada aos problemas da sociedade capitalista. Outro problema importante para essa discussão consiste na divisão social do trabalho, não somente no que diz respeito à separação entre campo e cidade, mas também, na segmentação entre trabalho espiritual e trabalho físico. O trabalho espiritual, por sua vez, apresenta inúmeras subdivisões de interesses ou materiais. Isso se torna evidente quando se analisam as categorias de especialistas promovidas pela divisão das ciências e técnicas.

Lukács (1968: 62) afirma que a divisão social do trabalho vigente submete a todos, ou seja, todas as classes componentes da sociedade. No entanto, o filósofo húngaro observa que esta divisão produz deformações morais e psicológicas que se manifestam por meio de diversas ideologias. Uma característica fundamental do período de decadência ideológica burguesa é a

especialização do saber, esta se apresenta enquanto destino do qual não se pode escapar. Em outras palavras, Lukács quer contrapor a argumentação corriqueira de que as ciências atingiram certo patamar no qual é impossível que um homem ou mulher detenham todo o campo do saber.

    Todavia, por mais atraente que este argumento possa aparecer à primeira vista, nem por isso deixa de ser inteiramente equivocado. O fato de que as ciências sociais burguesas não consigam superar uma mesquinha especialização é uma verdade, mas as razões não são as apontadas. Não resistem na amplitude do ser humano, mas no modo e na direção de desenvolvimento das ciências sociais modernas. A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação que elas não podem mais se relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão da outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais. (LUKÁCS, 1968: 63)

    A partir disto, Lukács (1968) faz considerações acerca de Max Weber. Weber tinha amplo saber, era sociólogo, filósofo, historiador e político e, no entanto, segundo Lukács, não superou a lógica das especializações e, com isso, reproduziu em grande medida uma separação metodológica. Max Weber, como filósofo, adere ao neokantismo e compartilha do ideal de isolamento metodológico. Segundo Lukács (1968: 65), Weber separa ainda, a teoria e a práxis, ou seja, pensamento e ação.

    Para Lukács (1968: 64), a sociologia emerge como ciência autônoma no período de decadência ideológica. Assim, a sociologia como ciência específica é separada tanto do campo econômico quanto da história. Essa separação ocorre posteriormente ao desenvolvimento da economia marxista e, portanto, da centralidade da luta de classes como de suma importância para a resolução dos conflitos da sociedade capitalista. Por conseguinte, a sociologia segue autônoma, elabora o próprio método de análise, torna-se formalista. Por outro lado, a economia, afirma Lukács (1968: 64), retira da análise o enfoque sobre a produção e a reprodução da vida social e com isto, passa a considerar especulações vazias e de maneira abstrata acerca dos fenômenos da circulação capitalista. Lukács (1968: 64) afirma que na época clássica, a filosofia preocupava-se em articular o social ao econômico, entretanto, com o período de decadência ideológica este vínculo se perde na medida em que são criados compartimentos entre esses campos, o que impossibilita uma análise coerente e científica da realidade objetiva. Lukács (1968) “enquanto a sociologia deve constituir uma “ciência normativa”, sem conteúdo histórico e econômico, a história deve se limitar à exposição da “unicidade” do decurso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social”

(LUKÁCS, 1968: 64). Esse processo de fragmentação do saber tem como resultado a falta de entrelaçamento entre os saberes. Em outras palavras, as obras de economistas, historiadores e sociólogos perdem o diálogo entre si.

Reflete-se aqui, no indivíduo, o fato de que, na sociedade capitalista, as atividades profissionais especializadas dos homens tornaram-se aparentemente autônomas do processo global. Mas, enquanto o marxismo interpreta esta contradição viva como um efeito da oposição entre produção social e apropriação privada, o aparente contraste superficial é apresentado, pela ciência da decadência, como “destino eterno” dos homens. (LUKÁCS, 1968:66).

Assim, as segmentações criadas no período ideológico tornam impossível superar essas divisões. É relevante lembrar que a fragmentação do saber deriva da divisão social do trabalho exposta por Marx. Lukács (1968: 67) afirma que o pensamento burguês move-se em torno do racionalismo e do irracionalismo.

O irracionalismo como concepção do mundo fixa este esvaziamento da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-o rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da barbárie que cada vez mais intensamente domina a vida sentimental do homem, mas a promove diretamente. (LUKÁCS, 1968: 68)

#### 2.4. ESTÉTICA NO PERÍODO DA DECADÊNCIA

Nesse tópico, é proposta uma análise sobre a arte e a literatura no período de decadência ideológica. Neste contexto, a arte não se apresenta enquanto proposta de ruptura ou ainda, como denúncia das contradições sociais, mas, ao contrário, limita-se a representar homens singulares distanciados das relações sociais que marcam época. No entanto, não é possível generalizar, afirmando que todos os escritores se abstêm perante os conflitos sociais. De acordo com Lukács (1968:76) o período da decadência revela um “triunfo do realismo”. Assim, os escritores realistas, que visam o conhecimento da realidade objetiva, transformam os problemas e contradições produzidos pelas relações sociais no núcleo de sua literatura. Trata-se, portanto, de analisar traços característicos de alguns escritores que não reproduzem a apologia ao sistema socioeconômico e a ideologia da classe dominante. Eles escritores apresentam uma concepção de mundo proveniente da relação do escritor com a realidade.

Para Lukács (1968: 76), é interessante averiguar se o escritor consegue superar os próprios preconceitos especialmente os de classe e, com isso, apresentar uma concepção de mundo contundente da realidade social.

O período de decadência ideológica é marcado por uma ampla tendência a evasão da realidade, ao ecletismo e ao distanciamento das questões sociais. Neste período a arte abrange diversas correntes antirrealistas e simultaneamente a isto se perpetua a deformação da realidade. Isto posto, o escritor realista deve superar as barreiras criadas pela decadência e pautar as obras numa concepção de mundo que aborde a realidade. Segundo Lukács (1968: 77) alguns escritores realistas se defrontam com os preconceitos e a ideologia de seu tempo. Desta maneira, há um contraste necessário entre a realidade vivida e a ideologia para a supressão dos preconceitos na obra literária e na consciência do escritor. Nas palavras do autor,

Trata-se de um ininterrupto processo de ação e reação. Mas enquanto a ilusão psicológica da divisão capitalista do trabalho (que já descrevemos acima) não for destruída pelo escritor em sua atividade criadora; enquanto ele aceitar como moeda corrente, também em sua obra, o contraste decadente e fetichizado entre intuição e intelecto, e não captar, em seu trabalho de escritor e de criador de personagens, a unidade oculta e contraditória de ambos; enquanto isto não ocorrer, não pode surgir nele aquela cultura de sentimentos sem a qual é impossível uma literatura realista, verdadeiramente significativa. (LUKÁCS, 1968: 78)

Para Lukács (1968: 78), é com Máximo Gorki que se inicia uma nova cultura dos sentimentos humanos. Em Gorki há uma integração entre a vida sentimental e a vida intelectual do homem. Essa nova cultura emerge com a necessidade de oposição à barbárie do período da decadência e da vulgaridade dos sentimentos nesse contexto. Assim, a literatura tem como potencial desvendar a vida exterior e interior do homem, expor e questionar os conflitos produzidos pelas relações sociais e, ainda, aprimorar o conhecimento da realidade. A isso se atribui o triunfo da arte realista, ou seja, sua capacidade de conhecimento do homem. Entretanto, isso só é possível somente com a supressão dos preconceitos do escritor. É necessário que o escritor tenha autoconhecimento e conhecimento de mundo, que este não vincule sua obra ao caráter apologético, mas que apresente, sobretudo, uma ruptura significativa com a fetichização e a mistificação características do tempo histórico. O escritor pode pautar-se na relação entre o plano interior do homem e a crítica social objetiva para construir sua obra. Essa relação, segundo Lukács (1968: 81), é tanto microcós mica quanto antropológica e

confere à arte realista a possibilidade de representação de experiências vividas, ou ainda, de novas experiências. De outra forma, a literatura burguesa não possui nenhum prestígio, visto que afasta o fazer artístico da vida social e, portanto, tem como resultado um esvaziamento e o reforço de formalismos.

Para Lukács (1968: 81), a elaboração do enredo deve ser continuamente testada a partir do mundo exterior. Isso impede o escritor de cair num falso subjetivismo, isto é, numa análise interior e psicológica superficial e autônoma da realidade concreta. Ao reproduzir esse subjetivismo, o escritor não permite que seus personagens adquiram independência com relação ao escritor, de modo que eles continuam limitados por seus preconceitos. Para um escritor realista, seus sentimentos e experiências com a realidade e com o desenvolvimento histórico-social pautam a escolha dos temas. Isto ocorre quando o escritor em questão alcança uma subjetividade artística consolidada. Esta, por sua vez, manifesta um amor pela vida e pelos homens ao mesmo tempo que repudia a sociedade de classes. Segundo Lukács (1968: 85), estes sentimentos levam o escritor à descoberta das relações humanas e dos limites postos pelo contexto sociopolítico. É a partir dessa análise verdadeira que é possível romper com a representação do homem de forma caricata e com a falsa subjetividade.

Uma observação superficial leva a afirmar que as exigências da verdadeira arte literária chocam-se aqui com a hostilidade geral à arte que é própria do sistema capitalista e que foi insistentemente sublinhada por Marx. Mas, como em qualquer outro caso, também este contraste entre a exigência de harmonia e de beleza artística e a feiura da época capitalista pode ser relacionado com os grandes problemas substanciais das lutas das massas. (LUKÁCS, 1968: 87)

A arte delimitada pelas exigências do capitalismo representa uma aparência de realidade, ao mesmo tempo que essa aparência se torna o único modo de ser dos homens. Os escritores realistas, de outra forma, confrontam a essência e a aparência, e com isso desmistificam a realidade e negam a ideologia da decadência. Lukács (1968: 88) afirma que existem duas grandes correntes que afastam o escritor da realidade, ou ainda, da vida. A corrente mais conhecida é aquela que atribui à literatura o caráter de ciência. Para o autor, essa corrente está vinculada ao positivismo e estabelece uma relação mecânica e determinista entre o homem e o ambiente. Esta literatura transforma a representação do homem numa quantificação de detalhes e descreve a animalidade deste. Outra corrente, que se contrapõe à primeira, nega a cientificidade da literatura e se orienta a demonstrar a interioridade humana. Essa interioridade revelada se apresenta sem delimitações

com a realidade, de modo que o personagem transita sem impedimentos. Esta corrente, portanto, suspende as relações sociais concretas e lhes confere uma superficialidade. A partir destas, a literatura oferece uma imagem distorcida da realidade e não contribui para uma representação verdadeira nem mesmo profunda.

Isto posto, Lukács (1968: 90) chama a atenção para um “preconceito literário” sobre a maneira de representar o homem na literatura. Segundo alguns escritores, é impossível representar o homem de forma realista devido ao “ritmo de vida moderna”. O respeito à categoria “ritmo de vida” é fundamentado pela filosofia subjetivista, ou seja, propõe-se aqui que o homem seja representado com um nível de descrição de um observador em suas relações cotidianas. A fundamentação filosófica desta forma de representação reduz os elementos objetivos em percepções, nega a objetividade da realidade. Assim, Lukács (1968: 90) indaga: o que é este ritmo de vida? Para o autor, este é resultado das relações capitalistas, de exploração e de engano, que estabelece ao mesmo tempo um conhecimento utilitarista. O filósofo húngaro defende que uma verdadeira representação do homem deve demonstrar as contradições da vida social de forma dialética:

O espírito pequeno-burguês só pode ser intimamente superado por uma verdadeira compreensão dos grandes conflitos e das crises do desenvolvimento social. O pequeno-burguês jamais compreende estes conflitos, mesmo quando é implicado por eles, mesmo se neles mergulha com paixão. Para a atividade do escritor, isto significa – se recordarmos que a tarefa central da literatura, como a definimos anteriormente, é a figuração do homem real – que ele deve distinguir o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o importante do não importante, o grande do pequeno, o humano do inumano, o trágico do ridículo. (LUKÁCS, 1968: 93)

É fundamental que o escritor detenha um critério para a elaboração da obra. A literatura, a partir da definição lukacsiana, é a representação de pessoas concretas em situações concretas e, por este motivo, o critério é vinculado à realidade, ao seu conhecimento e a sua representação. Este critério, sendo fiel à realidade, propicia que o personagem literário seja profundo nas suas relações, internas e externas, e que o leitor consiga depreender da “vida” desse personagem as relações entre o contexto social e a sua singularidade.

Em síntese, este capítulo se propôs elucidar o conceito de decadência ideológica de Lukács, associá-lo a crítica ao método existencialista. Agora, cabe apresentar de maneira mais detida as críticas ao existencialismo francês.

## CAPÍTULO 3. CRÍTICA AO EXISTENCIALISMO FRANCÊS

### 3.1. APRESENTAÇÃO DO EXISTENCIALISMO

Jean-Paul Sartre (1973) com o texto *O Existencialismo é um Humanismo* pretende defender sua tese das críticas atribuídas ao existencialismo durante o período. Segundo o autor, o existencialismo consiste numa teoria que torna a vida possível, ao mesmo tempo que postula que a ação e a verdade são constituintes de uma subjetividade humana. Sartre apresenta a seguinte questão: o que é o existencialismo? O autor afirma que é necessário retomar essa questão, visto que ocorreu uma grande vulgarização do entendimento sobre o existencialismo. Para Sartre, portanto, pode-se dividir o existencialismo em duas correntes: o existencialismo cristão, que inclui Jaspers e Gabriel Marcel; e o existencialismo ateu, que abrange autores como Heidegger e o próprio Sartre. Essas duas correntes têm em comum a defesa de uma premissa: a existência precede a essência. Sartre oferece um exemplo para pensar essa relação: a elaboração e a produção de um livro ou de um corta-papel. Sartre (1973:11) afirma que a produção deste objeto material é possível depois de uma concepção, uma ideia do objeto e a isso se atribui a denominação de essência. Em outras palavras, o objeto possui certa utilidade definida e só é concebido, ou ainda, produzido depois de determinada sua essência e utilidade.

De outro modo, se pensarmos, não a partir do exemplo prático, mas sim, das correntes teóricas que concebem Deus como criador se pode afirmar que Deus cria o homem de acordo com suas técnicas. Sartre (1973: 11) defende que, no século XVIII, inicia-se um período de ateísmo por parte dos filósofos e, com isto, é suprimida a concepção de Deus. Entretanto, a premissa de que a essência precede a existência não se extinguiu. Essa ideia explicitada acima acompanha as teorias que consideram a hipótese de natureza humana, isto é, um conceito de humano que permeia todos os homens, de modo que cada homem é um exemplo deste conceito de homem, no sentido amplo, universal. Assim, a premissa de que a essência precede a existência subsiste na teoria filosófica. Com o existencialismo ateu e principalmente com Sartre, toma-se como pressuposto a não existência de Deus. Isso quer dizer que o homem é o único ser no qual a existência precede a



essência, ou seja, um ser que existe sem que possa ser definido. Nas palavras do autor,

Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. (SARTRE, 1973: 12)

Sartre (1973:12) afirma que o homem é como se concebe posteriormente a existência e passa a ser definido pelo que este faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo, ao qual se atribui o nome de subjetividade. Em outros termos, o homem se lança para um futuro, ou ainda, é um projeto subjetivo. O subjetivismo possui uma conotação delimitada neste ponto. O filósofo francês defende que o sentido desse termo em sua teoria representa a impossibilidade de gerar um saber alheio à subjetividade do sujeito. Segundo o autor, a primeira defesa do existencialismo é de conferir ao homem a responsabilidade de sua existência. Isso não significa que o homem é responsável simplesmente por sua individualidade, mas sim que ele é responsável por todos os homens. Quando Sartre (1973: 12) afirma que, ao escolher a si próprio, o homem escolhe todos os homens isto, se refere ao ato de escolha que julgamos bom e que simultaneamente, representa uma afirmação do que é bom para mim e também para o outro.

Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo em que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. (SARTRE, 1973: 13)

A concepção de responsabilidade produz a condição de angústia, desespero e abandono. Para Sartre (1973: 13), o existencialismo postula que o homem é a angústia, ou seja, a responsabilidade e o ato de escolher provocam a angústia de quem tem responsabilidade. No entanto, esse estado não conduz o homem à inação ou ao quietismo. Sartre (1973: 14) defende que essa angústia, como postula o existencialismo ateu, não separa o homem da ação, mas, ao contrário, faz parte da ação. Com relação ao sentimento de desamparo, este provém da não existência de Deus. Para o existencialismo, isso significa que não é possível estabelecer um bem *a priori* visto que não existe uma consciência para pensá-lo. O homem se encontra abandonado sem que haja para ele valores ou

imposições que lhe ofereçam algum paradigma de comportamento legítimo. Com isso, ele afirma a liberdade do homem. Para ele, o homem é a própria liberdade. Nas palavras do autor,

Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. (SARTRE, 1973: 15)

Sartre (1973: 15) afirma que o homem é condenado a ser livre. Em outras palavras, o homem se encontra sem nenhum auxílio e condicionado a criar a si mesmo. Isso reflete necessariamente na condição de desamparo, o que é simultâneo à sensação de angústia. Para o filósofo existencialista, o homem se limita ao que depende da vontade e também aos elementos prováveis de sua ação. O filósofo sugere que se o homem depende de uma ação que não esteja vinculada à própria, este deve, ao mesmo tempo, desinteressar-se. Nesta parte, se sobressai um diálogo com o marxismo. Para o filósofo, os marxistas respondem que é possível contar com o apoio de outros na medida em que ambos estão engajados em uma luta comum e concreta. Entretanto, não é possível confiar na unidade ou na vontade de um partido visto que não existe uma natureza humana em que se possa basear a bondade ou o interesse do homem pelo bem da sociedade. No entanto, isto não significa que a doutrina existencialista se abandona ao quietismo, mas ao contrário, sustenta que só existe realidade na ação. Esse pressuposto vincula-se à ideia de projeto, ou seja, o homem é o seu projeto, o qual só existe quando se realiza através de seus atos. Em suma, para o filósofo existencialista, o homem é o resultado de seus atos e, portanto, de sua vida.

Sartre (1973: 20) postula que aqueles que censuram as obras existencialistas não compartilham da dureza otimista de tal doutrina. Quando um autor existencialista afirma que um homem é indolente, fraco ou covarde, não quer dizer que esse homem é assim por hereditariedade, por influência do meio social ou, ainda, por determinação psicológica ou orgânica. Ao contrário, o homem covarde é responsável por sua covardia, a qual se perpetua através de seus atos. Para o existencialismo é impossível dizer que determinadas pessoas nascem covardes e outras heróis. Assim, para essa doutrina, o covarde se faz covarde e o herói se constrói herói, de modo que existe sempre uma possibilidade de ambos

deixarem de ser o que são. Sartre (1973: 21) defende a doutrina existencialista enquanto filosofia da ação,

Vedes bem que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, visto que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, visto que o homem está nas suas mãos; nem como tentativa para desencorajar o homem de agir, visto que lhe diz que não há esperança senão na sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Por conseguinte, neste plano, nós preocupamo-nos com uma moral de ação e de compromisso. (SARTRE, 1973: 21)

Outra crítica que atribuem ao existencialismo é a de encerrar o homem em sua subjetividade. Entretanto, o filósofo existencialista explica que este consiste no ponto de partida de sua filosofia. Desta maneira, Sartre (1973: 21) retoma o *cogito* cartesiano: penso, logo existo. Partir dessa premissa garante que o existencialismo assegure a dignidade do homem sem lhe conferir um caráter de objeto. Sartre (1973: 21) afirma que todo materialismo aborda o homem como objeto. Por outro lado, o entendimento a partir do *cogito* que confere ao homem subjetividade não é exclusivamente individual, já que neste não se descobre apenas a si mesmo, mas também ao outro. Segundo o filósofo existencialista, é a partir da relação com o outro que se inicia uma intersubjetividade, ou seja, um campo em que o homem decide o que é e, também, o que é o outro. O conhecimento que se tem de si é dado também pela existência do outro e este conhecimento emerge desta relação.

Nas palavras do autor,

Todo materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer, como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Quanto a nós, queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material. Mas a subjetividade que nós aí atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no *cogito* não nos descobrimos só a nós, mas também aos outros. Pelo *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição da sua existência. (SARTRE, 1973: 22)

Para Sartre (1973: 22), não é possível tratar de uma natureza humana na filosofia existencialista já que não existe uma essência universal como foi tratado brevemente neste texto. Porém, o filósofo admite que existe uma

universalidade humana de *condição*. A condição evidencia os limites a priori da situação do homem frente ao universo. As situações históricas são distintas, o que não muda para o homem é a necessidade de viver com os outros, de lutar e de ser mortal. Estes limites se apresentam tanto de maneira objetiva quanto subjetiva. Em outras palavras, são objetivos porque são reconhecíveis em todos os lados, e subjetivos porque são vividos, ou seja, o homem não se determina livremente em relação a estes limites. Ainda que os projetos possam ser distintos, nenhum deles pode ser visto como totalmente estranho. Todo projeto por mais individual que seja se apresenta frente a estes limites, seja para afirmá-los ou para negá-los. Desta maneira, todo projeto possui um valor universal. Este valor universal significa que existe dada universalidade em todo projeto na medida em que todo projeto pode ser compreensível para cada homem. Este projeto não define o homem para sempre, mas que é através deste que o homem pode ser reconhecido. Nas palavras do próprio,

Por consequência, todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Qualquer projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Pode ser compreendido quer dizer que o europeu de 1945 pode lançar-se, para os seus limites, da mesma maneira, a partir de uma situação que ele concebe, e que pode refazer nele o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo o homem. (SARTRE, 1973: 22)

Assim, pode-se afirmar que existe uma universalidade do homem, mas ela não está dada ou estabelecida a priori. Sartre (1973: 23) afirma que o universal é construído a partir da escolha e da compreensão do projeto de qualquer homem. Para o filósofo não existe uma distinção definida entre ser como projeto, ser como existência que se torna essência ou ser absoluto. Contudo, isto não resolve por completo as objeções ao subjetivismo. Estas objeções são manifestadas de diversas formas. Uma destas objeções se refere à premissa de que se todo projeto é válido, não é possível julgar os outros. Outra objeção propõe que tudo é gratuito no ato de escolher. Afirma que aquilo que se escolhe não é exato, mas que escolher é sempre possível. Desta maneira, o que não é possível é não escolher. Assim, se justifica na doutrina existencialista que se escolhe sem se basear em valores prévios. Para exemplificar esta relação Sartre (1973: 24) compara o ato de escolha moral com a obra de arte. O autor questiona se é válido fazer alguma censura a um artista por não se basear em leis *a priori* para a construção de sua obra. Isto quer dizer que ambas as relações implicam uma

situação criadora tanto no plano moral quanto na arte. Sobre esta situação inventiva ou ainda, criadora, escreve,

O homem faz-se; não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma. Não definimos um homem em relação a um compromisso. É, portanto, absurdo acusarem-nos de gratuidade na escolha. (SARTRE, 1973: 25)

Com relação à atribuição de um juízo sobre o outro,

Podemos, no entanto, julgar moralmente, porque, como já disse, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Podemos julgar, antes de mais (e isto não é talvez um juízo de valor, mas sim um juízo lógico), que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que está de má-fé. (SARTRE, 1973: 25)

Assim, se considerarmos a situação do homem, sem auxílio ou desculpas e com uma escolha livre todo homem que cria uma mentira é um homem de má-fé. No entanto, o homem estabelece valores frente à situação de abandono, e segundo o autor, a liberdade corresponde ao fundamento de todos eles. Todos os homens de boa-fé procuram a liberdade que parte de uma ideia abstrata para sua realização concreta. Sartre (1973: 25) afirma que ao desejar a liberdade o homem descobre que a sua própria liberdade esta intimamente relacionada com a liberdade do outro e desta maneira só se pode querer a própria liberdade e a do outro quando ambas forem tomadas como fim. No que se refere à invenção dos valores significa que a vida não possui um sentido estabelecido de modo que o homem atribui o sentido para sua vida e o valor resulta deste sentido que se escolheu. Isso leva os filósofos do existencialismo a negar a ideia de progresso. Entende-se aqui o progresso como um melhoramento do homem, mas para a corrente teórica em questão, o homem é sempre o mesmo diante de uma nova situação em que se pode escolher.

Por fim, no que diz respeito ao humanismo, temos de observar que essa denominação possui duplo significado. Por um lado, o humanismo pode ser atribuído à ideia de que o homem deve ser tomado como um fim e possui um valor superior. Segundo esse princípio, concederíamos valor aos homens por alguns atos de determinados homens, na medida em que, por exemplo, reconhecemos as construções e invenções de alguns e nos beneficiamos delas. O existencialista não pode sustentar essa tese, uma vez que, para ele o homem não é um fim, mas sim, está sempre por se fazer. Para os existencialistas, o sentido do conceito de

humanismo se distingue quando é compreendido enquanto projeção do homem para fora de si. Nas palavras do autor,

Mas há um outro sentido de humanismo, que significa no fundo isto: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem – não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação – e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano. (SARTRE, 1973: 27)

Em suma, o filósofo existencialista pretende justificar sua teoria enquanto posicionamento ateu coerente na medida em que estabelece que o homem não será salvo e precisa encontrar a si mesmo. Sartre (1973: 28) postula que o existencialismo é, portanto, um otimismo.

### 3.2. CRÍTICA A SARTRE

Enquanto o cogito cartesiano é um instrumento desantropomorfizador, a preparação da subjetividade para um contato despido de preconceitos com a realidade objetiva, o *cogito* existencialista ou fenomenológico é, ao contrário, um fechamento diante dessa realidade, o ponto de partida para uma radical confusão antropomorfizadora e irracionalista entre subjetividade e objetividade. (COUTINHO, 2010: 24)

Lukács (1967:65) reconhece que o existencialismo se consolida enquanto principal corrente filosófica dominante de seu tempo, entretanto, questiona se a filosofia existencialista consiste numa concepção de mundo passageira ou se esta é uma filosofia que marcará uma época. O autor indaga, a filosofia existencialista abrange a totalidade da existência humana nas delimitações de sua própria época, ou esta apresenta uma visão parcial e fragmentária do mundo de determinada camada social? Para responder a essa questão é necessária uma análise do existencialismo enquanto método e comportamento humano. Segundo Lukács (1967: 67) Husserl não foi existencialista, mas o método

fenomenológico criado por ele influenciou sobremaneira o existencialismo. O demonstra que o método fenomenológico é mais um entre os métodos filosóficos que pretendem superar o idealismo e o materialismo, de modo que este se apresenta como “terceiro caminho” para a reflexão. Cabe destacar que este “terceiro caminho” se utiliza do instrumento da intuição do qual já tratamos brevemente.

Isto posto Lukács (1967: 68) questiona se existe algum caminho que esteja fora do idealismo ou do materialismo? Nas palavras do autor,

Para quem considera a questão de modo sério, no espírito das grandes filosofias do passado, desdenhando as frases ocas de certos pensadores modernos, a resposta só pode ser negativa. Há, com efeito, duas possibilidades: primado da existência sobre a consciência ou inversamente primado da consciência sobre a existência. Os sistemas filosóficos em voga, que se orientam para o “terceiro caminho” colocam habitualmente a correlação da existência e da consciência, proclamando que uma não poderia existir sem a outra. Por essa afirmação chega-se a expulsar o idealismo pela porta, para fazê-lo entrar de volta pela janela, porque admitindo-se que a existência não pode existir sem a consciência, abandona-se o materialismo, segundo o qual a existência é independente da consciência. (LUKÁCS, 1967: 68)

A fenomenologia, desenvolvida depois de Husserl, acredita que por meio da intuição é possível apreender a realidade objetiva. Entretanto, Lukács (1967: 71) indaga-se, a intuição fenomenológica consegue apreender a realidade verdadeiramente e em seguida afirma que o método fenomenológico coloca entre parênteses a realidade do objeto estudado. Por conseguinte, a fenomenologia atribui menos importância ao conhecimento da realidade. Nas palavras do autor,

A tendência dominante da filosofia do estágio do imperialismo consiste em negligenciar as condições sociais, em considerá-las como dados secundários, não afetando quase “a essência da realidade humana”. A *Wesensschau*, que toma por ponto de partida absoluto os dados imediatos da experiência vivida, sem analisar sua estrutura e suas condições, para chegar às suas últimas revelações abstratas, podia facilmente aparentar total objetividade científica. É assim que se constituiu um mito lógico que convinha, magnificamente, à atitude da “*intelligentzia*” burguesa de hoje: o mito de um mundo que se pretende objetivo, do qual o pensador proclama a existência independente da consciência – um mundo que a consciência contenta-se em conhecer e não em criar, como nos idealistas do passado – mas um mundo cuja estrutura e essência não deixam de ser determinadas pela consciência individual. (LUKÁCS, 1967: 72)

Desta maneira, ao abstrair o fator social a análise fenomenológica opõe o indivíduo isolado ao “caos das coisas e homens”. Assim, somente um indivíduo pode colocar ordem neste caos. É assim que o “terceiro caminho”

pretende ultrapassar o idealismo e o materialismo chega ao neokantismo. Esta concepção idealista afeta diretamente a obra de Sartre nas questões que se referem ao “ser-com-outro”. Para Lukács (1967: 76) este último conceito é aplicado a situações reduzidas como num encontro no café, ou ainda, uma viagem no metrô. O “ser-com-outro” sartriano não se refere ao que é efetivamente social, ou seja, este conceito não se aplica a questões como o trabalho ou a consciência de classe.

Não é portanto ocasionalmente que examinando as relações que unem o indivíduo a seus semelhantes Sartre possa dar importância ontológica apenas ao amor, à linguagem, ao masoquismo, à indiferença, ao desejo, ao ódio e o sadismo. É tudo. (A ordem dessas categorias é também a de Sartre) São somente essas as relações humanas, segundo Sartre, que fazem parte do para-si. Tudo o que ultrapasse essas categorias no plano do ser-com-outro, isto é, a vida coletiva, o trabalho coletivo, a luta travada em conjunto, são apenas, para Sartre, categorias psicológicas, ou seja, que concernem só à consciência e não pertencem à realidade humana, à ontologia. (LUKÁCS, 1967: 76)

No texto *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre questiona em que medida o homem que age livremente pode contar com seus pares. Para Sartre, não se pode confiar em homens que não se conhece, nem se com base na bondade humana, nem mesmo no interesse ao que é bom ou ainda pelo bem social. Para Lukács (1967: 77), essa tese consiste meramente na opinião de um pequeno-burguês.

Lukács (1967: 77) afirma que as experiências vividas e apreendidas por meio da intuição são sinceras e espontâneas. Entretanto, esta constatação revela a submissão da experiência acrítica ao fenômeno da sociedade capitalista: o fetichismo. É o que podemos ver numa passagem da obra literária de Sartre, especificamente em *A Náusea*,

Estava então há bocadinho no jardim. A raiz do castanheiro mergulhava na terra, mesmo por baixo do meu banco. Não me lembrava, porém, que era uma raiz. As palavras tinham-se evaporado, e, com elas, o significado das coisas, os seus modos de emprego, os pálidos pontos de referência que os homens lhe traçaram à superfície. (...) Se me tivessem perguntado o que era a existência, teria respondido de boa fé que não era nada, que era apenas uma forma vazia que vinha-se juntar-se às coisas por fora, sem de repente, ali estava, ali estava, era claro como a água: a existência dera-se subitamente a conhecer. Perdera o seu aspecto inofensivo de categoria abstracta: era a própria massa de coisas; aquela raiz estava amassada em existência. (SARTRE, 1969: 163-164)



Para Lukács,

A existência humana tornou-se insignificante. Os laços profundos que mantêm a unidade da existência se relaxam, o homem perde sua personalidade e a própria vida obriga-o a tomar consciência desse fato (...) O indivíduo é, portanto, finalmente obrigado a se colocar a seguinte questão: como dar sentido à minha existência? O homem que vive num mundo fetichizado ignora que a riqueza, o valor e o conteúdo verdadeiro de sua existência encontram-se em ramificações numerosas e profundas que o ligam à existência de seu semelhantes e à da sociedade. O indivíduo isolado e egocêntrico que vive só para si, vive num mundo empobrecido. Quanto mais suas experiências pertencem-lhe exclusivamente, mais são exclusivamente interiores e mais correm o risco de perder todo conteúdo e de se perder no nada.

O homem que vive num mundo fetichizado não pode vencer o vazio interior senão por uma espécie de embriaguez contínua, assim como o morfinômano não vê saída senão pelo aumento da dose, quando seria o caso para ele de reorganizar sua vida de tal maneira que não tivesse mais necessidade de seu veneno. Eis porque o homem que vive num mundo fetichizado não poderia reconhecer que a foi a perda de todo contato com a vida pública, a reificação do processo do trabalho, o desligamento do indivíduo da vida social – consequência da divisão capitalista do trabalho – que lhe inspirou a necessidade desta embriaguez permanente. Incapaz de reconhecer a realidade, persiste na sua evolução fatal e sua atitude corresponde a uma necessidade subjetiva, porque a sociedade capitalista é necessariamente fetichizada, alienada e desumana. É então somente a atitude revolucionária, frente aos próprios fundamentos dessa sociedade, que pode dar uma clara visão de conjunto da realidade. A fuga para a interioridade leva a um impasse tragicômico. (LUKACS, 1967: 78-9)

A consciência individual, neste período, se encontra imersa no fetichismo social. Com a Primeira Guerra Mundial a fenomenologia passa por algumas transformações e toma a forma da filosofia de Heidegger e Jaspers. Segundo estes, o homem se encontra frente ao vazio, a relação entre homem e mundo corresponde à *vis-à-vis de rien*. Esta situação representa a essência da realidade humana, entretanto, para Lukács (1967: 80) é somente a manifestação da consciência individual fetichizada que permeia a crise da filosofia no período imperialista. O autor acrescenta que a representação do homem feita desta maneira representa, na verdade, um estado subjetivo que reflete uma situação objetiva. Esta se refere à psicologia burguesa fetichizada e a um pessimismo desta classe social no período entre guerras. O primeiro fetiche da filosofia existencialista é a própria concepção do *Nada*. Para Heidegger, o Nada é ontológico<sup>16</sup> assim

---

<sup>16</sup> Designando o estudo da questão mais geral da metafísica, a do “ser enquanto ser”; isto é, do ser considerado independentemente de suas determinações particulares e naquilo que constitui sua inteligibilidade própria”. Teoria do ser em geral, da essência do real. O termo “ontologia” aparece no

como a existência, enquanto que para Sartre, o Nada não existe independente do Ser, ou seja, o Nada faz parte do Ser. Isto torna-se evidente com uma passagem da obra literária *A Náusea*,

Deitei um olhar ansioso à minha roda: presente, nada mais que o presente. Móveis leves e sólidos, encrostados no seu presente, uma mesa, uma cadeira, uma cama, um guarda-fato – e eu próprio. Revela-se a verdadeira natureza do presente: era o que existe, e tudo o que era presente não existia. De modo nenhum. Nem as coisas, nem sequer no meu pensamento. (...) Para mim, o passado era apenas uma estrada na reforma: era outra maneira de existir, um estado de férias ou de inacção; cada acontecimento, quando findara o seu papel, se arrumava atinadamente, por si próprio, numa caixa, e se tornava acontecimento honorário: tal é a dificuldade que se tem em imaginar o nada. Agora compreendia: as coisas são inteiramente o que aparecem – e por trás delas... não há nada. (SARTRE, 1969: 126)

A filosofia existencialista, afirma Lukács (1967: 82), abstrai a realidade concreta. Na abordagem fenomenológica a experiência vivida e com esta o plano moral e psicológico tornam-se objetos isolados, ou seja, um fetiche. A situação objetiva perde seu caráter de realidade vivida e de experiência e é desta forma que é criada a categoria do Nada. Lukács (1967: 82) questiona a teoria fenomenológica da interrogação e do juízo negativo de Sartre as quais constituem a base para a fundamentação da categoria ontológica do *Nada*. Essa teoria é refutada segundo o argumento de que tanto o “não” como o “sim” manifesto por um juízo possibilitam a mesma realidade concreta. A categoria ontológica do Nada só pode se constituir em torno de sofismas.

O Nada é um mito; é o mito da sociedade capitalista condenada à morte pela História. Há algumas décadas, a situação de “face ao nada” pôde ser vivida por indivíduos-tipos como Stravroguin ou Svidrigailov. Agora, é toda uma sociedade, e classes sociais inteiras que se encontram nessa situação. (LUKÁCS, 1967: 83)

No entanto, a situação referida anteriormente deriva da realidade histórica concreta que, nesse contexto, não possibilita nenhuma orientação aos indivíduos, uma vez que as consciências estão submetidas a um estado de fetichização. Os intelectuais que presenciaram este período, portanto, afirmam que o Nada é a perspectiva pela qual toda a existência humana é conduzida. Lukács (1967:84) afirma que o existencialismo admite a impossibilidade de construção de

---

vocabulário filosófico por vezes como sinônimo de metafísica: “Os seres, tanto espirituais quanto materiais, têm propriedades gerais como a existência, a possibilidade, a duração, o exame dessas propriedades forma esse ramo da filosofia que chamamos ontologia. (MARCONDES, 1996: 201)

um saber a respeito do homem. No entanto, este não nega a ciência de modo geral. Com isto, contesta o saber científico quando se trata de um saber sobre a relação entre o homem e a vida. Para estes, existencialistas, o homem consiste em sua própria realidade-humana, o que representa um niilismo radical frente ao conhecimento. Segundo o autor, o sucesso da teoria existencialista se deve a afirmação de que a vida não possui nenhum sentido ou perspectiva sendo estas inacessíveis ao conhecimento humano. É a partir desta afirmação que o existencialismo se encontra concomitante ao irracionalismo moderno. Ao fazer da fenomenologia o método próprio do existencialismo as teses decorrentes se pautam no irracionalismo do indivíduo e da existência. Lukács cita Sartre “O ser é irracional, sem causa e sem necessidade; a própria definição do ser nos mostra sua contingência original” (apud LUKACS, 1967: 86).

Um segundo conceito sobre o qual discorre o existencialismo corresponde à noção de liberdade. Esta teoria, afirma Lukács (1967: 89), remete ao período de decadência do fascismo. Nesse contexto sóciohistórico o desejo pela liberdade era comum entre os intelectuais da época fundamentalmente para aqueles que viviam em países de tradição democrática. Entretanto, a concepção de liberdade em voga no período não considera as condições objetivas, mas, ao contrário, é abstrata e desprovida de uma delimitação precisa. Através deste conceito os teóricos do existencialismo atraíram todos os que negavam a experiência fascista.

Lukács analisa o conceito de liberdade também na obra de Sartre. Este último afirma que o homem é condenado a liberdade, ou seja, é lançado sobre esta. A liberdade corresponde para este na condição fundamental da existência humana. Nas palavras do autor,

Esse caráter fatal da liberdade atravessa, segundo Sartre, toda a existência humana. O homem não poderia escapar à liberdade de escolha; não escolher é ainda escolher e a renúncia à ação é ainda uma ação livremente escolhida. Desde os fatos mais terra-a-terra da vida cotidiana até às questões últimas da metafísica, Sartre sublinha sempre esse papel essencial da liberdade. (LUKACS, 1967: 91)

É dessa maneira abstrata que Sartre compreende as questões da existência humana. A teoria existencialista afirma, portanto, que a liberdade corresponde à escolha livre do homem ao passo que esta se manifesta através dos projetos. A ideia de projeto acrescenta Lukács (1967: 92) é também uma categoria fundamental da teoria sartriana. Segundo a tese existencialista o projeto máximo

do homem é ser Deus. Esta afirmação representa um ideal de divinização de si mesmo e deriva da ideia de autodeterminação absoluta do Ser. Esta proposição está ligada à ideia de liberdade quando Sartre admite que o homem escolha a si mesmo como ainda não existente ou ainda desconhecido. Da mesma maneira se pode compreender que sentimentos como a covardia ou a coragem podem ser considerados como resultados de uma escolha livre. Esta equiparação é na verdade a ausência de um paradigma moral. É o que evidencia a afirmação de Sartre que segue:

Meu medo é livre, diz ele, e manifesta minha liberdade; coloquei toda minha liberdade no meu medo e me escolhi medroso em tal ou tal circunstância; numa outra, existiria como voluntário e corajoso e teria colocado toda minha liberdade em minha coragem. Não há, em relação à liberdade, nenhum fenômeno psíquico privilegiado. (apud LUKÁCS, 1967: 93)

Essa afirmação oculta o fato de que a coragem e a covardia não se reduzem a fatores psíquicos, mas correspondem, sobretudo, a categorias morais. Para Lukács (1967: 93) a concepção sartriana da liberdade impossibilita uma definição exata e não considera critérios objetivos. Assim, esta se torna irracional, arbitrária e incontrolável. A partir da análise crítica das obras, *O Existencialismo é um Humanismo*, e *O Ser e o Nada*, Lukács (1967: 94) aponta uma contradição em torno da concepção de liberdade. Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre aproxima-se da moral kantiana ao afirmar o que segue: “sou obrigado a querer, ao mesmo tempo em que minha liberdade, a liberdade dos outros; não posso tomar minha liberdade por fim, se não tomar igualmente a dos outros por fim” (apud LUKÁCS, 1967: 94). Entretanto, em *O Ser e o Nada* Sartre demonstra-se paradoxal ao suprimir a possibilidade de respeito à liberdade do outro. Sartre afirma, “Assim, o respeito à liberdade de outrem é uma palavra vã: mesmo se projetássemos respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos para com outrem seria uma violação dessa liberdade que pretendíamos respeitar” (apud LUKÁCS, 1967: 95).

Contudo, esta contradição está intimamente vinculada aos fundamentos do existencialismo, ou seja, o irracionalismo e o solipsismo ontológico. O irracionalismo nega a inteligibilidade da realidade do mesmo modo que suspende a concretude das concepções de passado e futuro, enquanto o solipsismo ontológico afirma a existência exclusiva da liberdade de escolha tornando as demais relações inertes diante dela. O resultado da combinação desses fundamentos é que o homem se encontra a cada momento em uma

situação nova que exige um novo posicionamento. Lukács (1967: 96) afirma que Sartre faz uma generalização rígida das ideias, seja esta a noção de liberdade ou ainda, a concepção de responsabilidade. Entender que todo ato humano se refere à liberdade condiz com a concepção de mundo determinista. No entanto, para o determinismo essas ações estão vinculadas a sistemas racionais que são construídos, ao passo que, para Sartre essas manifestações estão desprovidas de sentido *a priori*. Dessa maneira, a concepção de liberdade sartriana esvazia o próprio sentido da liberdade.

A crítica à concepção de liberdade e à generalização de todos os atos por esta parte do entendimento de que toda atividade social abrange não somente atos individuais, mas também está submetida à influência das condições materiais. Isso quer dizer que a tomada de decisão por parte do indivíduo está sempre amparada em uma margem de liberdade sobre a qual a necessidade histórica atua e determina, em última instância, a decisão. Segundo Lukács (1967: 97), Sartre nega a necessidade histórica quando o ato de escolher é tido como autônomo em relação ao passado. Do mesmo modo, isto quer dizer que Sartre não considera as relações entre o indivíduo e a sociedade desconsiderando, portanto, as relações objetivas. A partir disto é construída uma concepção de liberdade fatalista e mecânica que concebe somente indivíduos isolados.

A concepção de liberdade sartriana se contrapõe a outro conceito desenvolvido pelo autor, a ideia de responsabilidade. Esta última tem as mesmas características da noção de liberdade. Ambas se apresentam enquanto absolutas e ilimitadas. Lukács (1967:98) cita Sartre: “Se preferi a guerra à morte ou à desonra, diz ele, tudo se passa como se eu carregasse toda a responsabilidade dessa guerra” (apud LUKACS, 1967:98). Segundo Lukács (1967:98) a noção de responsabilidade em questão é ampliada ao absurdo e por isto perde seu sentido. A generalização rígida na teoria equivale à total irresponsabilidade do ponto de vista prático. Esse extremismo verbal é muito semelhante ao posicionamento dos que defendem um niilismo absoluto da moral. Isto torna claro que a concepção de liberdade em Sartre oferece respaldo ideológico àqueles que consideram o individualismo extremo.

Se acreditamos útil insistir a tal ponto na falência filosófica da noção de liberdade em Sartre, é porque vemos aí o segredo do sucesso do existencialismo em certos meios. O nobre desprezo das considerações sociais e da vida pública, a interpretação abstrata, irracional e absurda das noções de liberdade e de responsabilidade

na defesa da integridade ontológica do indivíduo: eis em que se constitui toda a atração do mito do Nada aos olhos esnobes. (LUKÁCS, 1967: 99)

Lukács (1967: 110) analisa criticamente a concepção de moral do existencialismo, afirmando que ela representa o problema moderno da moral da intenção e da moral do resultado. A terminologia utilizada provém da teoria de Max Weber, e segundo Lukács, Kierkegaard, Kant, Fichte e o próprio Sartre defendem a moral da intenção ao passo que Marx, Aristóteles e Hegel ultrapassam as delimitações deste conflito ético. A moral da intenção se define exclusivamente pelo ato individual, isto é, pela intenção que o sujeito atribui ao seu ato. Assim, não há uma preocupação com as consequências do ato individual. Para Lukács (1967: 111) isto provoca uma ruptura do plano moral do indivíduo e da sociedade. A moral da intenção é resultante da ruptura provocada pelo distanciamento do indivíduo da “realidade exterior”. Nas palavras do autor,

Nenhuma moral, entretanto, cujo conteúdo e intenção não equivalem a uma recusa total do mundo, a uma renúncia total à penetração da realidade social, poderia abandonar toda tentativa com vista a restabelecer o laço entre o ato individual e suas consequências. Ora, no momento mesmo em que se empreende esta tentativa, percebe-se a necessidade de restabelecer, de um modo ou de outro, uma ponte entre a moral de um lado e a sociedade e a filosofia da história de outro. Pergunta-se somente como restabelecer essa ponte, quando a moral da intenção tinha tomado o cuidado de eliminar do comportamento moral original todo conteúdo social e histórico, a fim de salvaguardar o primado decisivo do ato subjetivo e da intenção individual. (LUKÁCS, 1967: 112)

Isto posto Lukács (1967: 114) problematiza também a possibilidade de extensão da moral da intenção aos conteúdos sociais. A moral apresentada por Sartre na obra *O Ser e o Nada* defende a primazia do ato subjetivo. Nota-se que este subjetivismo radical implica em questões como a perda de sentido e a flexibilidade das relações entre os sujeitos sociais tratadas anteriormente neste texto. Contudo Lukács (1967: 114) demonstra primeiramente que a concepção moral de Sartre se aproxima da moral kantiana quando o filósofo existencialista afirma que é obrigado a querer a própria liberdade e a liberdade de outro, sendo que ambas só podem ser tratadas como um fim em si. A posição tomada por Sartre está intimamente vinculada à categoria do imperativo categórico de Kant a mesma que defende o homem como fim em si mesmo e, portanto, afirma que este não pode ser tratado como meio para um fim. No entanto, há necessariamente uma contradição com o subjetivismo do ato individual defendido pela moral da

intenção. Esta contradição torna-se evidente quando se analisam as concepções de moral nas obras *O Ser e o Nada* e *O Existencialismo é um Humanismo*.

Na primeira obra a ideia de liberdade é tratada a partir de uma concepção social, ou seja, quando afirmo a minha liberdade afirmo ao mesmo tempo a liberdade dos outros. Isto denota um sentido de liberdade que condiz com a garantia de ser um cidadão livre de um Estado livre. Em *O Existencialismo é um Humanismo* o conceito de liberdade se apresenta de outra forma. Sartre propõe uma situação hipotética na qual um jovem deve decidir entre abandonar sua mãe ou abandonar a luta pela libertação. Segundo Lukács (1967: 119) Sartre já não considera a ideia de liberdade defendida em *O Ser e o Nada* segundo a qual a minha liberdade está vinculada à liberdade dos demais. Para Sartre a nova concepção de liberdade não poderia oferecer nenhum conselho ao jovem dessa situação hipotética. Assim, Sartre afirma que o indivíduo é livre e nenhuma moral pode oferecer sugestões do que fazer nesta situação. A moral sartriana não pode fornecer nenhuma concepção a um sistema geral. Nas palavras do autor,

Se o ato de decidir é um único critério decisivo se a concordância interior da decisão com a personalidade que se constitui de novo por esse ato permanece a única realização possível de minha liberdade, então o existencialismo não oferece nenhuma possibilidade para uma generalização moral, até mesmo histórico-social. (LUKÁCS, 1967: 119)

Em seguida, Lukács (1967: 120) afirma que toda concepção teórico-metodológica que se queira coerente deve referir-se ao dinamismo da história e ao indivíduo. A obra de Sartre apresenta modificações inconscientes tanto com relação à história quanto à sociedade e à situação histórica. Lukács (1967: 121) avalia também as críticas de Sartre ao materialismo histórico-dialético apontadas na revista *Les Temps Modernes*. Segundo Lukács (1967: 124), Sartre reprova o método marxista por eliminar a subjetividade ou ainda, privar o homem da liberdade. Esta crítica se apresenta frente a uma caricatura do marxismo ao mesmo tempo em que é comum àqueles que não acatam o método ou a teoria. A crítica de Sartre preocupa-se exclusivamente em assegurar a subjetividade, transformando-a em pedra de toque da doutrina existencialista. A subjetividade não é desconhecida pelos marxistas. Sabe-se, portanto, que todos os homens fazem história tanto no âmbito privado como no público. Os acontecimentos históricos são amparados em ações humanas, as quais são tomadas a partir de uma situação concreta. Somente a partir de uma concepção levada pelo marxismo vulgar, afirma

Lukács (1967:125), a crítica de Sartre tornar-se-ia justificável. Este marxismo já ultrapassado propõe um determinismo econômico da consciência humana. Por outro lado, a doutrina existencialista suprime tanto a concepção histórica quanto a objetividade da natureza e, a partir desta supressão, afirma assegurar a subjetividade.

Para Lukács (1967:126) quando o marxismo é considerado, não de forma caricata, como o faz Sartre, mas sim em seu aspecto verdadeiro, torna-se claro o distanciamento entre ele e o existencialismo. Este último se demonstra restrito às análises psicológica e fenomenológica das individualidades isoladas considerando ora a concepção moral ora a ontologia. De outra forma, a teoria marxista preocupa-se em avaliar esses atos individuais por meio de leis inteligíveis da história, baseando-se nas condições materiais da ação humana. Em outras palavras, considera a produção e a reprodução. Nas palavras do autor,

Para compreender a História, a análise marxista remonta aos fundamentos materiais da ação humana, à produção e a reprodução materiais da vida humana. Nela descobre as leis históricas objetivas, mas não nega, no entanto, o papel da subjetividade na História. Apenas determina o lugar exato que lhe cabe na totalidade objetiva da evolução da natureza e da sociedade. (LUKÁCS,1967: 127)

Lukács (1967: 127) afirma que Sartre se antepõe à objetividade da natureza do mesmo modo que nega sua historicidade. Para o autor, o filósofo existencialista comporta-se da mesma maneira quando analisa a questão do trabalho. O conhecimento resultante da dialética e a finalidade em cada processo de trabalho são esvaziados de sentido. Por outro lado, o marxismo reconhece que toda a finalidade de um processo de trabalho se encontra na realidade social, a mesma que oferece condições para que este se concretize. A liberdade do trabalhador, para Sartre, não se aproxima da concepção de liberdade existencialista. Segundo Lukács, primeiramente Sartre faz referência a uma ideia de liberdade do trabalhador que se configura por meio da análise concreta e objetiva da sociedade e, desta maneira, reconhece que, a partir da compreensão de trabalho enquanto relação entre a sociedade e a natureza, a liberdade corresponde à necessidade. No entanto, o autor não sustenta esta tese. Sartre, em um dos escritos para revista *Les Temps Modernes*, apresenta que a liberdade do trabalhador está sempre vinculada a um determinismo ao mesmo tempo em que esta liberdade do proletário corresponde ora à liberdade tirânica ora à obediência humilhada.



Sartre afirma que o homem que domina objetos torna-se também um objeto. Nas palavras do autor “Quando todos os homens são coisas, diz ele, não há mais escravos” (apud Lukács, 1967: 130). A análise marxista revela necessariamente outras questões. Para Marx a força de trabalho de um trabalhador corresponde a uma mercadoria cuja venda lhe garante a subsistência. A compra e a venda desta é que conferem às relações entre homens um status de troca entre coisas. Para Sartre, o sentido se orienta contrário ao de Marx. A análise fenomenológica se reflete na “situação” do trabalhador que provoca a suspensão da realidade concreta e objetiva. Segundo Lukács (1967: 131) a liberdade do trabalhador só pode emergir da supressão de todas as relações reificadas entre os homens, ao passo que, para o filósofo existencialista, a liberdade se confunde com a universalização da reificação das relações.

Outra concepção de Sartre a respeito da teoria marxista deve ser acrescentada. O filósofo existencialista pretende justificar como um sujeito de uma classe não explorada pode defender a revolução. Sartre afirma que “Um burguês opressor é oprimido por sua opressão” (apud LUKACS, 1967: 132). Contudo, Lukács demonstra que tal axioma conduz a um lugar-comum abstrato. De outro modo, Engels também aborda esta questão ao revelar que tanto o burguês quanto o proletário estão imersos nas leis de regulação do capitalismo. Segundo Engels,

A classe possuidora e a classe do proletariado, escreve, representam a mesma alienação humana, mas a primeira se sente à vontade nessa autoalienação, que experimenta como sua própria afirmação, que sabe ser seu próprio poder e na qual possui a ilusão de uma existência humana. A segunda se sente aniquilada na alienação, que representa para ela sua própria impotência e a realidade de uma existência humana. (LUKÁCS, 1967: 133)

O existencialismo desconsidera o reflexo da realidade objetiva na consciência humana e, desse modo, cria também um antagonismo entre a ação prática e a contemplação, as quais são necessariamente excludentes para Sartre. Este considera que o conhecimento objetivo deriva da “situação” semelhante à posição de um conservador. Segundo Sartre o pensamento conservador contempla o mundo como este se configura ao mesmo tempo em que postula que é necessário antes conhecê-lo do que mudá-lo. Segundo Lukács (1967: 134), estas poucas frases sobre o conhecimento objetivo demonstram que há nisto uma teoria distinta de qualquer prática ao passo que pretende um conhecimento puro. Estas considerações revelam uma recusa ao papel social e moral do conhecimento, nega

ao mesmo tempo em que o conhecimento da realidade é condição para sua transformação.

### 3.3. CRÍTICA A SIMONE DE BEAUVOIR

Nesse tópico, Lukács (1967: 135) analisa a aproximação de Simone de Beauvoir do marxismo. Segundo o autor, essa aproximação apresenta contradições visíveis visto que Beauvoir pretende unir a doutrina existencialista a uma moral. Esta união reflete as exigências do Partido Comunista e da emergência da União Soviética. Beauvoir pretende unir o existencialismo e o marxismo aprimorando ambas as doutrinas o que para Lukács significa subjetivar o marxismo. Segundo a autora,

Marx não considera que certas situações humanas sejam em si absolutamente preferíveis a outras; são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem os meios e os fins; é do seio de uma situação recusada e à luz dessa recusa, que um estado novo aparece como desejável. (apud LUKÁCS, 1967: 136)

A revolta não se integra no desenvolvimento harmonioso do mundo, não quer nele se integrar, mas antes explodir no coração desse mundo e quebrar-lhe a continuidade. (apud LUKÁCS, 1967: 136)

Para Lukács (1967: 137), as duas citações camuflam a concepção histórico-social marxista, bem como escamoteia a questão econômica. Do mesmo modo, isso não se configura em um mal-entendido. Parte-se, na verdade, do método fenomenológico, que suspende a realidade concreta. Assim pode-se afirmar que o pensamento burguês em crise se apresenta ora como abstração vazia desprovido de um conteúdo real e exterior ora como um empirismo não-teórico. Tais asserções só podem ser edificadas com referência a um homem abstrato, supra-histórico cujos problemas da realidade histórica e atual estão ausentes. De outra forma, Lukács (1967: 139) retoma Marx, a fim de afirmar a concepção histórico-social do marxismo e, portanto, uma ideia concreta de homem, a saber, que as formas de existência e as “determinações do ser” referem-se mutuamente às categorias econômicas.

Lukács (1967: 139) escreve que a primeira afirmação de Beauvoir oculta a ideia de forças de produção, ao mesmo tempo que esconde a contradição que deriva desta primeira. Assim, a interpretação que Beauvoir faz do marxismo aproxima-se muito mais de uma análise que considere a “psique das massas” que

de uma análise marxista da realidade histórica. A segunda citação de Beauvoir exposta neste texto faz referência à revolução e à continuidade histórica e que, como demonstrou Hegel, consiste numa unidade dialética de continuidade e descontinuidade. Ocorre que o método fenomenológico e a ontologia existencialista oferecem certa abstração que ao mesmo tempo torna inviável uma análise objetiva. Isso se torna claro quando avaliada uma questão crucial para Beauvoir: a violência. Segundo a autora, toda ação de violência representa um escândalo; no entanto, toda a ação política indica uma violência necessariamente. Segundo Lukács (1967: 143) a condenação radical da violência provém de uma associação desta com a fraqueza social. Em outras palavras, o uso da violência como meio de libertação representa um distanciamento da nova ordem social que se busca. Simultaneamente, a violência representa a forma de opressão característica da ordem social vigente, que é cada vez menos defensável.

O que ocorre nesses períodos em que são presentes os atos revolucionários é que as classes dominantes assumem um posicionamento abstrato em defesa da não-violência, na medida em que se assustam com as proporções dos atos. Nas palavras do autor,

Convém acrescentar que, desde que o despertar das classes oprimidas se manifeste por uma série de atos revolucionários e que a revolução triunfe em uma parte do mundo, os literatos assalariados ou voluntários das classes dirigentes desencadeiam uma campanha de propaganda intensa contra a violência. Esta propaganda silencia ou justifica todos os atos de violência dos opressores, lançando em descrédito moral todas as medidas de violência decretadas pela revolução. (LUKÁCS, 1967: 144)

A dicotomia da citação de Beauvoir acerca da violência pode ser elucidada a partir de uma reflexão apresentada por Lukács (1967: 145). Parte-se do pressuposto de que o direito representa o uso legal da violência. Para Lukács (1967: 145), é legítimo o mesmo uso feito pelos oprimidos diante deste. Contudo, o direito é resultante de uma sociedade dividida em classes e, desta maneira, somente uma parte da sociedade, ou ainda, apenas uma classe pode estar em comum acordo com o exercício deste direito. Por outro lado, outra parcela da sociedade se defronta com ele para obter modificações e alterar sua substancialidade. Segundo Lukács (1967: 148), a filósofa em questão não oferece um critério para a questão da violência, uma vez que demonstra também uma substituição significativa da moral da intenção existencialista por uma moral do resultado, sendo que ambas se constituem de modo abstrato.

Assim o autor retoma a discussão a respeito da moral no existencialismo e da filosofia da história que são essenciais para a distinção entre marxismo e existencialismo. Segundo Lukács (1967: 150), a moral da intenção e a moral do resultado são ambas extremistas e profundamente abstratas. Ambas podem produzir dois equívocos. Primeiro, a moral individualista defende o ideal correspondente ao indivíduo isolado, sendo este dotado de valor absoluto para fundamentar a liberdade. O segundo equívoco é atribuir à ordem exterior, independente da consciência do indivíduo, a característica imutável, estável, que só é possível dominar pela técnica. A constatação desses equívocos, por parte de Beauvoir, faz com que se distancie do individualismo existencialista. A autora afirma: “A reconciliação da moral e da política é a reconciliação do homem com ele mesmo.” (apud LUKÁCS, 1967: 151). Por conseguinte, Lukács defende,

Não é possível sair da polaridade abstrata e exclusiva da intenção e da consequência, da subjetividade e da objetividade, da liberdade e da necessidade, a não ser após ter realizado a ruptura filosófica com o indivíduo erigido em valor absoluto. Contrariamente ao que afirma Sartre, esta ruptura não significa de forma alguma a destruição da personalidade humana ou da subjetividade. A solução resulta simplesmente da aplicação correta, a este problema, da relação dialética entre o absoluto e o relativo. (LUKÁCS, 1967: 152)

Até os problemas mais íntimos de um indivíduo têm como correspondente algum aspecto social. Assim, a liberdade humana se constituiu como um problema social e histórico. De acordo com o autor, a liberdade, analisada de forma concreta, possui uma relação intrínseca com a necessidade. A noção de liberdade com vistas a esse conteúdo emerge da concepção de luta do homem contra a natureza. Essa luta, por sua vez, é mediada pela própria sociedade. Em outras palavras, a liberdade só pode emergir da relação homem diante da natureza, bem como das formas como se apresentam as sociedades que nascem dessa luta original e atingem uma espécie de segunda natureza.

Por outro lado, essa concepção cuja base defende um indivíduo isolado remete à formação de uma ideologia burguesa, manifesta, por exemplo, na obra de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, um romance clássico do período. Lukács (1967: 154) argumenta que, quando os existencialistas pretendem explicar os problemas humanos a partir do “desamparo” do homem isolado e solitário o que fazem é justificar uma teoria niilista e decadente que representa a ideologia burguesa clássica. Para Karl Marx, esse indivíduo isolado e abandonado emerge em um contexto específico, isto é, representa a condição do homem no início da

constituição da sociedade capitalista. Essa condição nova do homem provém da dissolução da sociedade feudal e do surgimento das novas formas de produção do século XVI. No entanto, tal condição fora tomada como ponto de partida da história para teóricos como Adam Smith e Ricardo, do mesmo modo que Kant fundamenta no plano filosófico essa condição enquanto abstração a-histórica.

Em Simone de Beauvoir, a liberdade também é explicada através de uma concepção existencialista e individualista. Para isso, ela cria duas categorias: a infância na qual não há liberdade e a vida adulta onde há liberdade. Lukács (1967: 159) aponta que Beauvoir não explica o surgimento da consciência da liberdade na passagem da infância para a vida adulta. Essa explicação entraria em conflito necessariamente com uma consciência social da liberdade que difere da concepção existencialista. Beauvoir limita-se a afirmar que na infância não há uma elevação da consciência de sua liberdade.

### 3.4. CRÍTICA A MERLEAU PONTY

Nessa parte da obra, Lukács analisa os textos de Merleau-Ponty, afirmando que esse filósofo propõe questões de forma mais concreta que os outros representantes do existencialismo. Lukács (1967: 165), atribui essa característica à influência do trotskismo no pensamento do autor, ainda que este, Merleau-Ponty, nunca tenha se tornado consciente de tal influência. Segundo este filósofo existencialista, o marxismo possui asserções aceitáveis, mas que não podem ser retificadas sem um complemento, isto é, uma concepção nova de consciência. Ele acrescenta que o marxismo deve contribuir para o existencialismo, de modo a complementá-lo ao invés de se apresentar excludente a este. Dessa maneira, Merleau-Ponty pretende justificar o existencialismo como filosofia característica desse tempo. Para Lukács, isso representa uma contradição. Na obra *Phenomenologie de la Perception*, Merleau-Ponty afirma que “o tempo não é, portanto um processo real, uma sucessão efetiva, que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas” (apud LUKÁCS, 1967: 167). No entanto, a partir desta concepção de tempo torna-se impossível uma análise objetiva da história. Essa atitude não torna menos interessante o posicionamento de Merleau-Ponty. Segundo Lukács (1967: 167) num dos escritos de Merleau-Ponty ele pretende demonstrar que o existencialismo contribui contra a filosofia do

subjetivismo. Merleau-Ponty afirma, em um escrito da revista *Les Temps Modernes*,

O filósofo que toma consciência de si mesmo como nada e como liberdade dá a forma ideológica de seu tempo, traduz em conceitos essa fase da história onde a essência e a existência do homem estão ainda separadas, onde o homem não é ele mesmo porque está imerso nas contradições do capitalismo. (apud LUKÁCS, 1967: 168)

Entretanto, a concepção de essência é constituída na corrente existencialista a partir de uma lógica supratemporal, ou ainda, supra-histórica cujo conteúdo social permanece alheio. Do mesmo modo, são edificadas as categorias ontológicas do ser como a liberdade, a noção de situação, ser-com-outro. Na filosofia do marxismo, argumenta Lukács (1967: 168), as categorias econômicas são preponderantes e delimitam as formas de existência. Assim, o homem transforma a si mesmo dentro de uma continuidade histórica.

Criando-se a si mesmo historicamente e se transformando historicamente, o homem está igualmente ligado ao mundo por certas relações constantes (o trabalho e certas qualidades constantes que daí decorrem), mas isso não permite de forma alguma estabelecer uma aproximação entre essa dialética objetiva da história e a ontologia extratemporal da subjetividade. Nenhum compromisso é possível entre essas duas concepções: é necessário escolher. Nenhum compromisso é possível, também, entre a concepção existencialista da liberdade e da necessidade, estabelecida pelo marxismo. (LUKÁCS, 1967: 169)

Assim, Lukács (1967: 178) elenca uma questão fundamental: a história se detém em uma direção objetiva e determinada? Para Merleau-Ponty a história é ao mesmo tempo racional e fortuita. Para o marxismo existe uma dialética que move a história e ela se manifesta através do acaso e da necessidade. A antinomia de liberdade e necessidade deve ser abandonada, pois, numa concepção dialética, a liberdade é a necessidade reconhecida. Assim, a ideia de necessidade perde sua rigidez ao mesmo tempo em que afirma sua objetividade independente da consciência humana. Lukács (1967: 180) afirma que Merleau-Ponty tem um posicionamento eclético não apenas com relação à História, mas também quando se trata de uma análise sobre a reação do sujeito. Para o autor, somente uma análise dialética pode oferecer uma resposta contundente sobre essa questão. Existe, portanto, uma interação dialética entre a existência social concreta, a consciência humana e o reflexo da realidade objetiva na consciência.

Quando reconhecemos que as opiniões dos sujeitos que agem historicamente são os reflexos de uma mesma realidade objetiva, quando compreendermos que o caráter, a quantidade, o volume

etc., desse reflexo, assim como sua assimilação teórica, sentimental etc., pelo sujeito, são determinados por essa mesma interação – é então que dispomos enfim do método que nos abrirá o acesso ao problema. (LUKÁCS, 1967: 181)

Merleau-Ponty pretende que essa relação entre consciência e existência se restrinja ao âmbito individual. Entretanto, Lukács (1967: 181) afirma que somente o marxismo pode oferecer uma análise satisfatória de modo que ofereça a estrutura destas relações, ou seja, o espaço social no qual se desenvolvem as consciências individuais. Para evidenciar essa relação, Lukács indica uma passagem da obra *Ideologia Alemã* de Karl Marx,

Os indivíduos partiram sempre deles próprios, escreve Karl Marx, mas naturalmente deles próprios no quadro de suas condições e não do “indivíduo puro” no sentido dos ideólogos. Mas no decorrer do desenvolvimento histórico e precisamente porque no quadro da divisão do trabalho as condições sociais tornaram-se inevitavelmente autônomas, uma distinção manifesta-se entre a vida de todo indivíduo, porque pessoal, e a vida enquanto subordinada a qualquer ramo de trabalho e as condições que esse ramo implica. Mas não se deve entender por isso que, por exemplo, o que vive de vendas, o capitalista etc., deixem de ser pessoas; suas personalidades estão ao contrário condicionadas pelas condições de classe completamente determinadas, e a diferença só aparece na oposição a uma outra classe e para si mesmas só no instante em que fracassam. No estamento (e ainda mais na tribo) esse fato está ainda escondido: por exemplo, um nobre permanece sempre um nobre, um plebeu sempre um plebeu, abstração feita das outras condições; é uma propriedade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, o acaso das condições da vida para o indivíduo só surgem com o aparecimento da classe que é ela mesma, um produto da burguesia. A concorrência e a luta dos indivíduos entre si são necessárias para produzir e desenvolver esse acaso enquanto tal. Na representação, os indivíduos são, portanto, sob a dominação da burguesia, mais livres do que antes porque suas condições de vida lhes são acidentais, mas na realidade são naturalmente menos livres, porque subordinados muito mais a um poder subjetivo. (apud LUKÁCS, 1967: 182-183)

Segundo Lukács (1967: 184), Merleau-Ponty não considera a importância do reflexo histórico nas consciências individuais e em que medida esses reflexos se apresentam enquanto imagens adequadas da realidade objetiva. Entretanto, o reflexo da História na opinião dos homens e em sua existência social está sempre em transformação. A opinião, portanto, pode se apresentar anterior aos acontecimentos históricos na medida em que captam as tendências que se manifestam na realidade sócio-histórica, ou ainda, podem vincular-se a determinadas ideias que correspondem em parte à realidade objetiva, de modo que o desenvolvimento da história acabe por desmentir. Para Lukács (1967: 190), a

corrente teórica do marxismo sempre demonstrou que a História é feita pelos homens. Essa concepção teórica, portanto, apresenta através de determinadas categorias como o espaço econômico, o nível dos salários e o subjetivo para afirmar que as mudanças históricas, as revoluções, são, sobretudo, uma luta.

Assim, o autor afirma que o homem moderno precisa escolher entre a perspectiva socialista ou o niilismo filosófico. A filosofia anterior à Revolução Francesa se apresentou como preparação ideológica para o “Império da Razão”, e desta maneira, não recorreu ao niilismo. Nesse período, a realidade era a base da filosofia que se dirigia contra a ordem feudal decadente. No século XVIII, o ponto de partida dos filósofos recai sobre o mito do indivíduo isolado e eles defendem a emergência de uma sociedade baseada na razão e na harmonia. Entretanto esta base da filosofia deveria transformar-se com o advento da Revolução Industrial e o término da Revolução Francesa. Lukács (1967: 197-8) afirma que o “Império da Razão”, como criticou Engels, consiste, na verdade, no império da burguesia. Assim, toda filosofia que nega o caráter passageiro do capitalismo condena toda a possibilidade de perspectiva. Assim, o período imperialista do capitalismo, no plano filosófico, apresenta um niilismo desesperado. Com o século XIX e o desenvolvimento econômico-social, a filosofia se vincula às especulações de caráter supra-histórico ao passo que as teorias de Smith e Ricardo, ao invés de conquistar um espaço de harmonia social pela soma dos atos individuais, recaem num lugar de caos e guerras que seguem com a instauração da barbárie.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa, desenvolvida como trabalho de conclusão de curso, se propôs a articular o conceito de decadência ideológica de Lukács com o existencialismo francês. Desta maneira, se propôs a expor brevemente o conteúdo de algumas obras de crítica da filosofia burguesa em especial *Existencialismo ou Marxismo?*. Posteriormente, no capítulo dois, é exposto o conceito de decadência ideológica através das mediações: da teoria do conhecimento, da crítica da economia política e da arte. Segundo Lukács, a decadência ideológica burguesa está contextualizada no período do capitalismo imperialista. O autor realiza uma análise sobre a história da filosofia, distingue períodos, bem como suas características principais. Esse resgate histórico do autor pretende revelar as principais influências do agnosticismo, do relativismo, e do idealismo subjetivo para compor o método cujo expoente é o existencialismo.

Diante desse quadro, Lukács nos oferece outro conceito, o de irracionalismo. O irracionalismo emerge com o empobrecimento da categoria de razão, ou seja, como resultado da corrente agnóstica da filosofia e da dissolução do hegelianismo. Em outras palavras, a filosofia do período imperialista nega a dialética racional, desconsidera a categoria de razão e de progresso, uma vez que afirma a intuição como método. No entanto, o método fenomenológico somado a intuição produzem o isolamento da realidade objetiva ao transformar o objeto percebido, o objeto de estudo, na vivência do sujeito, bem como reduz a concepção de mundo, ou ainda, a análise a um sentimento de mundo que não ultrapassa o concreto aparente, as relações fetichizadas. Em síntese, é possível afirmar que o irracionalismo limita-se a apresentar teses imediatistas.

No campo da teoria do conhecimento, Lukács afirma o seguinte axioma: primado da existência sobre a consciência. Isso significa que o autor considera, assim como Lênin, o materialismo, ou seja, que a matéria consiste na realidade objetiva que existe independentemente da consciência que se pode ter dela. Por outro lado, Lukács retoma, em parte, a argumentação de Lênin a respeito da categoria de totalidade para desmistificar tanto o relativismo como a intuição enquanto método de análise. Assim, é possível conceber uma análise da realidade objetiva, através do uso da dialética, e alcançar uma aproximação da verdade

objetiva, ou ainda do conhecimento sobre essa. Lukács problematiza a noção de totalidade e defende sua definição de outros significados que lhe foram atribuídos. Por totalidade podemos entender um todo coerente que é a realidade concreta. Esse conceito pretende demonstrar as relações reais que estão ao mesmo tempo articuladas entre si. Essa é uma categoria fundamental para o pensamento leniniano e lukácsiano.

Na discussão sobre Economia Política produzida por Marx se destacam basicamente duas relações. A primeira delas se refere às apologias indiretas ao capitalismo, ou seja, a crítica romântica a esse sistema, bem como a apologia direta ao capitalismo feita por alguns filósofos e historiadores como aponta Marx. A segunda questão considera a fragmentação do saber durante o período de decadência ideológica com a intensificação da divisão do trabalho e compartimentalização do saber através de especializações acadêmicas.

Na arte, caso específico da literatura, Lukács observa que é necessário que os autores superem a evasão da realidade e o distanciamento das questões sociais que são marcas do período de decadência ideológica, bem como é esperado que esses autores superem os preconceitos e afirmem uma concepção de mundo sobre a realidade. Segundo Lukács, é por meio da literatura que é possível revelar a vida exterior e interior do homem e da mulher, assim como problematizar os conflitos que permeiam as relações sociais. É dessa maneira que o filósofo húngaro defende a proposta de arte realista como representação aprofundada do contexto social.

Delimitado o conceito de decadência ideológica, Lukács apresenta três preocupações postas pela filosofia do período imperialista, são elas: a liberdade, a personalidade e a objetividade. Essas são, para Lukács, proposições que só podem ser resolvidas juntas. A ideia de liberdade proposta pelos existencialistas franceses, principalmente por Jean-Paul Sartre, é para Lukács, uma abstração sem delimitação precisa. Afirmar que a liberdade é o mesmo que a condição humana produz um esvaziamento do próprio conceito na medida em que as condições objetivas, ou ainda, seus limites postos pela realidade concreta não são abordados. Por outro lado, o filósofo húngaro sustenta que a liberdade deve ser compreendida a partir de uma união dialética com a necessidade.

A respeito da noção de personalidade pode-se apontar alguns questionamentos. O primeiro deles se refere à crítica de Sartre ao materialismo histórico-dialético. Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre afirma que esta

corrente teórica trata todos os homens como coisas, ou ainda, como resultado de reações determinadas. Essa crítica é respondida por Lukács que retoma o argumento de Marx de uma passagem da *Ideologia Alemã*. Assim, ambos defendem que a personalidade está relacionada a um determinado desenvolvimento histórico e as condições sociais, inclusive de caráter classista. A partir da ótica marxista, a concepção de personalidade dos existencialistas franceses, representa, na verdade, o resultado das relações fetichizadas e de um simultâneo distanciamento dos laços que unem o indivíduo à vida pública, decorrente da reificação do processo de trabalho. É, portanto, dessa maneira que os existencialistas afirmam que o indivíduo situa-se frente ao vazio, entretanto, não consideram as formas para a superação deste, mas ao contrário, esta filosofia cria mitos, ideologias, ao incluir o sentimento do Nada como constitutivo do indivíduo.

A última proposição posta pela filosofia burguesa diz respeito à objetividade. Lukács afirma que se trata de uma pseudo-objetividade, uma vez que desconsidera as categorias da dialética e da razão, bem como observa que os filósofos estão cada vez mais distanciados das questões centrais da vida social e de sua reprodução e desta maneira, produzem concepções de mundo, teorias, e outras expressões de caráter imediatista, incapazes de ultrapassar as relações fetichizadas ou ainda a lógica do capital. A filosofia do período imperialista limita-se com a compartimentalização do saber, através das especializações acadêmicas o que dificulta o surgimento de um processo consciente para romper com a reificação.

Assim, considerar o método do materialismo histórico-dialético é fundamental para contrapor o niilismo em que se encontra a discussão filosófica de modo que esta volte a deter-se sobre questões significativas, ou ainda, que estas se apresentem como crítica macroscópica da cultura burguesa e fundamentem uma práxis. Em suma, que a filosofia seja um exercício de crítica da vida social. Esses apontamentos de Lukács sobre o existencialismo francês demonstram sua separação teórico-metodológica, e, portanto, a impossibilidade de unir, como pretendem Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, o marxismo e o existencialismo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BOTTOMORE, Tom, OUTHWAITE, Willian (Org). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2.ed. SP: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou Marxismo?*. Trad. José Carlos Bruni. SP: Editora Senzala Ltda, 1967.

LUKÁCS, Georg. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Expressão Popular. SP, 2009.

LUKÁCS, Georg. *Pensamento vivido: autobiografia em diálogo*. Trad. Cristina Alberta Franco. SP: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa, MD: Editora da UFV, 1999.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARCONDES, Danilo, JAPIASSÚ, Hilton (org). *Dicionário básico de filosofia*. 3 ed. RJ: Jorge Zahar, 1996.

NETTO, José Paulo. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril, 1973.

SARTRE, Jean Paul. *A Náusea*. Lisboa: Sociedade Astória, 1969.