

Uma convergência necessária: a tradição dialética e a filosofia social contemporânea

A necessary convergence: the dialectical tradition and contemporary social philosophy

André Figueiredo Brandão
Doutorando Universidade Federal da Bahia (UFBA)
andrefbrandao96@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo argumentar em favor da reaproximação de duas importantes correntes da tradição dialética, a saber, a teoria crítica e o lukacsianismo (em especial, aquele acúmulo teórico tributário da obra tardia de Lukács), nos termos do seu enriquecimento recíproco e das contribuições analíticas que podem surgir de tal convergência para o enfrentamento de um conjunto significativo de questões que animam a filosofia social contemporânea. Para tanto, o texto seguirá um trajeto que discutirá: a) as bases dialéticas para a filosofia social que foram postas, respectivamente, por Hegel e Marx; b) a contribuição efetiva de Lukács e da primeira geração da Escola de Frankfurt para a sistematização e avanço deste campo; c) a sua aproximação inicial, o seu progressivo afastamento e os limites explicitados pelo apartamento das duas linhas teóricas; d) os elementos deficitários das duas correntes que podem obter ganhos reais por meio da sua convergência necessária.

Palavras-chave: Filosofia social; Hegel; Marx; Lukács; Teoria crítica; Ontologia social

Abstract: The aim of this article is to argue in favor of bringing together two important currents in the dialectical tradition, namely critical theory and Lukácsianism (in particular, that theoretical accumulation that comes from the late work of Lukács), in terms of their reciprocal enrichment and the analytical contributions that can arise from such a convergence in order to tackle a broader field of issues that animate contemporary social philosophy. To this end, the text will follow this path: a) the dialectical foundations for social philosophy laid by Hegel and Marx respectively; b) the effective contribution of Lukács and the first generation of the Frankfurt School to the systematization and advancement of this field; c) their initial rapprochement, their progressive distancing and the limits made explicit by the divergence of the two theoretical lines; d) the deficient elements of the two perspectives that can obtain real gains through this necessary convergence.

Keywords: Social philosophy; Hegel; Marx; Lukács; Critical theory; Social ontology

Recebido em 28 de junho de 2024. Aceito em 26 de setembro de 2024.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 3-23 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95946>

1. Introdução

Ao longo do século XX, a filosofia social adquiriu um grau de sistematização suficiente para assumir de maneira intencional um terreno próprio no interior da filosofia, passando a realizar investigações sem mais necessitar de uma subordinação a outras áreas do conhecimento que constrangia os seus potenciais analíticos — como era de costume. É possível afirmar que este processo poderia não ter sido levado a cabo sem a participação decisiva de duas correntes teóricas que serviram de base para o surgimento do assim chamado marxismo ocidental: o lukacsianismo e a teoria crítica. É certo que as duas correntes inicialmente tiveram certo intercâmbio: a Escola de Frankfurt não só deve em grande medida a Lukács o seu diálogo com o marxismo, mas também um campo ampliado de fundamentação para parte significativa das suas formulações. O filósofo húngaro, por sua vez, teve contato com um conjunto de considerações dos frankfurtianos e apropriou-se — inclusive de maneira explícita — de parte dos seus resultados. Contudo, a relação entre as duas correntes é em larga medida marcada por suas rupturas e pela apartação que os seus tributários nutrem entre si até os dias de hoje.

É lícito considerar que ainda cabe um esforço de retomada deste itinerário de aproximações e divergências, de modo que não se possa apenas compreender com maior precisão a trajetória que consolidou para a história da filosofia tais encontros e desencontros, mas sobretudo para que possamos ver quais são os seus pontos de congregação e quais seriam as chances de complementariedade recíproca que uma nova convergência entre tais correntes poderia acarretar. Tendo em vista um potencial teórico que demanda ser posto em movimento, este texto não pretende apresentar uma argumentação programática, no sentido forte do termo, de forma a impor os caminhos segundo os quais tal convergência deve seguir. Não há aqui o desejo de apontar onde cada linha deve “ceder” em relação à outra, ou mesmo definir posições de “subordinados” e “subordinantes” nesta possível associação, de modo que houvesse, de um lado, uma base, um campo que seria o fundamento teórico da convergência proposta; e de outro, uma derivação teórica a reboque. Em sentido contrário, o propósito visado é muito mais modesto. O ponto de partida é a necessidade de lançar luz ao fato de que esta apartação corresponde a uma imunologia sem substrato, se observarmos minimamente os elementos comuns no surgimento e decurso das duas perspectivas. Mais do que a mera constatação destas afinidades de base, é necessário apontar as perdas significativas que a continuidade desta linha divisória representa. Assim, o objetivo maior que impele a escrita deste texto é a evidenciação dos limites decorrentes da interrupção deste diálogo e o delineamento de um campo possível de trocas conceituais produtivas, cuja exploração teórica efetiva torna-se uma tarefa para investigações futuras, impossíveis de serem levadas a um denominador comum no presente artigo. É através de empreendimentos de tal natureza que nós poderemos observar como a articulação das afinidades nutridas entre o lukacsianismo — em especial, aquele acúmulo teórico que é tributário da obra tardia de Lukács — e a teoria crítica poderia ser canalizada para a proposição de respostas para as novas demandas da filosofia social no século XXI.

2. Hegel e a filosofia social

A filosofia social que se expressa nas obras dos frankfurtianos e em Lukács parte de uma mesma base fundamental: a tradição dialética, nos termos do campo filosófico elaborado por Hegel e reconfigurado por Marx. De fato, o hegelianismo pôde prover à filosofia social um conjunto de contribuições que foram decisivas para os seus saltos posteriores (HORKHEIMER, 1988, p. 20-21). Horkheimer, por exemplo, destaca o quão importante para a filosofia social foi a superação operada por Hegel de certa concepção teórica que parte do pressuposto de uma personalidade singular — universal abstrata —, isto é, de uma unidade de indivíduo racional fechada em si mesma, como fonte dos princípios constitutivos da esfera cultural (HORKHEIMER, 1988, p. 20-21). Na contramão desta filosofia do eu, da autorreflexão, da

consideração da produção cultural a partir da introspecção, o filósofo alemão compreende que a melhor forma de lidar com a subjetividade humana criadora da cultura perpassa pela sua mediação com o trabalho formativo da história que se dá de maneira objetiva, de modo que o sujeito particular seja inserido na produção universal, engendrada pelo todo social (HORKHEIMER, 1988, p. 21).

Interessava a Hegel dissociar-se do conjunto de concepções teóricas que perdiam de vista a floresta ao vislumbrar a árvore (HEGEL, 1989a, p. 14), ao mesmo tempo em que a apreensão conceitual da totalidade do social não deveria se consolidar — segundo os propósitos do filósofo alemão — como um apagamento do sujeito particular, como uma noite em que todas as vacas são negras (HEGEL, 1989b, p. 22). Tal mediação torna-se possível pela forma peculiar como o autor, ao abordar as questões entre o sujeito e objeto, entre o eu e o mundo, entre a consciência e o ser, assume-as como problemas históricos, enquanto elementos moventes e movidos no interior do desenvolvimento histórico da consciência da vida humana (LUKÁCS, 1967b, p. 273). Assim, teoria e história são observadas como dialeticamente relativas uma à outra, numa interpenetração dialética (LUKÁCS, 1967b, p. 286). Por conta disso, a ideia abstrata de um sujeito de conhecimento — seja ele aprioristicamente cético, idealista, relativista ou mesmo realista ingênuo — perde lugar com a associação entre a concepção de conhecimento e a história do desenvolvimento da ciência humana (HEGEL, 1989b, p. 68-82). De modo distinto dos esforços filosóficos que assumem uma leitura do social a partir da mortificação, petrificação e posituação de um sujeito a priori, o filósofo alemão quer o humano vivo, em meio à sua trajetória de gênese, transformação e perecimento, através da sua inserção na atividade social do humano segundo a sua totalidade concreta (LUKÁCS, 1948, p. 343). Assim, o mesmo Hegel que concebe que a verdade é o todo também concebe a totalidade como resultado, como articulação da trajetória histórica, de maneira que o todo não seja regido por uma pretensa unidade apriorística dos contrários, mas como uma síntese de forças heterogêneas disposta a partir de uma dinâmica de entrechoques imanentes, produzida a partir da sua mediação consigo mesma (HEGEL, 1989b, p. 23-25).

A imanência aqui é decisiva para a filosofia social que pode brotar do hegelianismo, na medida em que permite a rejeição de um porvir abstrato, tomando como ponto de partida a observação das potencialidades contidas em um presente dinâmico, enquanto vir-a-ser, enquanto forma social de transição que pode dar à luz a um futuro novo, quando mobilizadas as contradições reais e dialeticamente inscritas no seu momento já atual (LUKÁCS, 1967b, p. 280). É por isso que Hegel assevera que a grande tarefa da filosofia é a compreensão do que é, enquanto filosofia intransponível do seu próprio tempo (HEGEL, 1989a, p. 26). A consigna hegeliana contida na sua célebre epigrama compreende que o esforço de hoje não permite que o sujeito deseje que a vida seja melhor que o seu próprio tempo, mas sim que este lhe seja melhor (HEGEL, 1936, p. 388). É por meio desta potencialidade que o filósofo francês Franck Fischbach (2017, p. 184) estipula que a filosofia social que pode ser vislumbrada a partir da obra de Hegel congrega imanência e normatividade, ao tomar como crivo de análise a mediação imanente do social através da atividade dos sujeitos, ao perceber que, ao mobilizar expectativas de realização, uma construção em meio à ação recíproca dos indivíduos torna possível conceber quais seriam os rumos viáveis para operar a passagem do social existente ao social desejável. A crítica poderia realizar esse tipo de julgamento não por meio de um salto lógico para além do tempo experienciado, mas sim através de uma negação determinada, de uma negação disto, que possa reelaborar a vida social a partir de uma reconfiguração que tome como base — como elementos da composição desejada — justamente o material já disposto no presente social a ser transformado.

3. A apropriação marxista da filosofia social hegeliana

Tal qual boa parte da geração da intelectualidade alemã que fez parte, Marx buscou se valer da dialética hegeliana. Contudo, este processo de apropriação não se deu nos termos de uma síntese teórica eclética, que reunisse de maneira inalterada correntes teóricas incompatíveis, mas sim como a proposição de uma nova filosofia, através da reelaboração das principais conquistas de tais perspectivas, de forma que Hegel não foi tomado por Marx sem um balanço crítico que pudesse dar à dialética e à filosofia social marxista contornos próprios. O autor busca assumir o cerne revolucionário da dialética hegeliana ao compreender que a sua assunção consequente deve proceder segundo a concepção que estabelece que o ideal nada mais é do que o material transposto e traduzido na cabeça do humano (MARX, 1962, p. 27). Através de tal registro, esta imanência específica conforma-se por meio de uma guinada profundamente materialista, que propõe que um ser que não é objetivo é um não-ser, uma inexistência (MARX, 1968, p. 578). Isto não significa aderir a um realismo ingênuo, na medida em que Marx não revela como sua uma noção fotográfica do real, justamente ao propor que a imediatez do real, tal como é percebida, seria uma abstração, e a apreensão da sua concretude deveria percorrer um itinerário preocupado com a reprodução mental das suas formas de ser, das suas determinações de existência, através da captação das suas múltiplas determinações, da pluralidade de fatores que totalizam a unidade no diverso existente no seu movimento efetivo (MARX, 1983, p. 35). Para esta noção, a tarefa principal da crítica é fazer o seu objeto dançar, entoando a ele a sua própria melodia, isto é, a retirada do objeto da sua parcialidade, do seu modo imediato de aparição, ao pôr-se em confronto com as suas próprias categorias constituintes (MARX, 1981, p. 381).

Ao conceber de tal forma a análise imanente, Marx considera que a raiz do ser humano é o próprio ser humano (MARX, 1981, p. 385). A apreensão desta radicalidade dependeria da tomada das categorias de mediação que compõem a sua existência na sua inter-relação dialética, deixando de lado a dedução a priori do conceito e abraçando a sua produção a partir da observação da sua gênese e desenvolvimento histórico, compreendendo a história como transformação ininterrupta das suas configurações (LUKÁCS, 1967b, p. 278). De tal sorte, o presente é apanhado não só como imediato e concreto, mas simultaneamente como resultado do processo histórico, revelando assim o presente como um mero momento de um processo que vai para além dele (LUKÁCS, 1967b, p. 251). Enquanto uma concepção desenvolvida no interior da consolidação da sociedade capitalista, o marxismo busca ultrapassar o ponto de vista interno da sociedade burguesa para assumir um ponto de vista da sociedade humanizada, na sua rota de humanização (MARX, 1978, p. 535), ao mesmo tempo em mediação com o seu passado pré-capitalista e com a sua possibilidade concreta de sua ultrapassagem. Isto é possível justamente pela dissolução da rigidez da imediatez das categorias da vida corrente, mobilizada pelo marxismo a partir da sua ligação com as tendências motrizes, as forças de negatividade e as categorias de mediação que interligam a sua estrutura com o passado histórico, o porvir e a sua dinâmica presente (LUKÁCS, 1967b, p. 283). Marx busca apresentar este ponto de mediação sem se valer de um conceito universal abstrato de humanidade, deixando de falar sobre o Humano em busca dos humanos históricos reais (MARX e ENGELS, 1978, p. 42), para que a ideia de autoengendramento humano não recaia em um processo de mera ação teórico-ideal.

É preciso explorar as conexões entre a filosofia e a realidade, o solo material que se conecta à crítica social marxista (MARX e ENGELS, 1978, p. 20). O marxismo deseja se afastar de premissas arbitrárias e dogmáticas em favor da assunção de premissas reais, concebidas a partir da investigação do movimento efetivo do seu objeto (MARX e ENGELS, 1978, p. 20). Para tanto, não há razão para se furtar em levar em consideração a naturalidade orgânica e inorgânica, seja do ponto de vista das condições ambientais nas quais a vida humana é disposta, seja também na sua organização corpórea ímpar, que compõe parte das propriedades da sua existência (MARX e ENGELS, 1978, p. 20-21). Entretanto, segundo o marxismo, a principal distinção entre os seres humanos e os animais — para além da capacidade consciente, da religião e da cultura — começa pela forma como o ser humano organiza a produção dos seus meios de subsistência, de modo que, no interior deste processo, os seres humanos produzem indiretamente a sua vida material e a forma de expressão da sua própria existência (MARX e ENGELS, 1978, p. 21). No processo de produção

da sua vida material, os seres humanos conseguem produzir a objetivação da vida genérica do ser social (MARX, 1968, p. 517). De tal maneira, a partir dos meios de subsistência encontrados, da base material da existência física humana, os sujeitos executam uma forma determinada de atividade social que produz um enriquecimento do gênero, ao produzir para si as suas próprias categorias no meio da sua produção e reprodução da vida, de maneira que cada ato humano pode ser visto como uma forma de exteriorização que pode ser apropriada e por sua vez reconfigurada em cada novo ato individual (MARX e ENGELS, 1978, p. 21). Para Marx, os animais não conseguem se relacionar com a sua própria espécie, ao passo que a riqueza humana depende das suas relações efetivas entre si, que compõem a possibilidade da recepção e produção de um sentido social que põem para si, quando cada ação no interior do gênero humano é, ao mesmo tempo, uma exteriorização e uma confirmação da vida social (MARX e ENGELS, 1978, p. 30-31, 37; MARX, 1968, p. 538-539). Isso não significa entender a sociedade como um leviatã, como um grande indivíduo que suprime a singularidade dos seus partícipes, mas sim a compreensão do tecido social como produto dos indivíduos concretos, estes sim os seres sociais efetivos (MARX, 1968, p. 538-539). De tal sorte, os sujeitos, os humanos históricos reais, produzem as circunstâncias tanto quanto as circunstâncias os produzem, tendo que atuar a partir de determinações materiais e sociais — condições de enriquecimento e de interdição — anteriores à sua existência singular, como o solo de onde a sua atividade decorre (MARX e ENGELS, 1978, p. 38).

Ao mesmo tempo em que a crítica marxista parte das mediações entre o porvir histórico e as continuidades e descontinuidades que acompanham a sociedade humana nas suas formas de ser ao longo do seu desenvolvimento histórico, não se pode perder de vista a determinação particular das relações sociais que é encampada no interior da moderna sociedade burguesa (LUKÁCS, 1967b, p. 286-287). É neste ponto que a leitura marxista sobre a dominação social que rege a sociedade capitalista leva eminentemente a uma certa normatividade, pois, se o ser humano é um ser produzido pela sua própria atividade, se ele é um ser capaz de se autoproduzir, a crítica, segundo Marx, deve assumir o “imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o ser humano é um ser degradado, é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (MARX, 1981, p. 385). Nesse sentido, a crítica social marxista é posta como crítica do capitalismo, como crítica da economia política, que revela que a arquitetura fundamental da sociedade capitalista se baseia na absorção e refuncionalização crescentes dos diversos compostos da vida em favor de uma lógica da mercantilização e da exploração da força de trabalho através da produção e extração da mais-valia, como forma de obtenção do lucro (MARX, 1964, p. 884-888).

4. A filosofia social lukacsiana no capitalismo monopolista

Uma das mais argutas considerações propostas por Marx e Engels (1977, p. 465) no *Manifesto do partido comunista* compreende que o capitalismo tem como uma das suas determinações fundamentais a necessidade de revolucionar constantemente as suas relações sociais e de produção para dar continuidade à sua própria existência. O período posterior à morte de Marx não foge dessa tendência social, na medida em que, após a crise iniciada em 1870, o capital se reorganiza a partir do crescimento dos monopólios, da saturação dos circuitos de valor já acionados, e da necessidade de se assenhorar daqueles espaços e aspectos da cotidianidade encarados como mercados inexplorados. Esta grave crise, de desdobramentos brutais, levou o sistema a um novo padrão de expansão, cuja alteração no regime de ultrapassagem de fronteiras nacionais caracterizou-se pela exportação de capitais, pelas bárbaras invasões coloniais de tipo imperialista, pela modificação brutal do campo de ação do trabalhador na dinâmica produtiva, e pela incorporação de mais setores da vida social na dinâmica de realização do valor, dando forma a mais e mais aspectos da vida cotidiana. Ganham corpo neste momento as tendências históricas que levaram ao taylorismo-fordismo e à indústria cultural, avançando e colocando sob a gramática mercantil diversas expressões da vida humana. De tal sorte, a própria subjetividade tornou-se cada vez mais um objeto da colonização mercantil, gerando

consequências até mesmo na organização dos sindicatos e do movimento operário nos países capitalistas, como se viu na codificação reificante da teoria marxista pelos partidos sociais-democratas, capitaneada pela segunda internacional, e a esquematização da teoria marxista quando assumiu o posto de ideologia oficial de Estado na experiência soviética e no socialismo realmente existente de um modo geral. Este processo estabeleceu claros limites para a crítica marxista, cada vez mais restrita, o que demandava uma contraposição teórica à altura.

É possível argumentar que Lukács tenha sido o propositos da primeira grande resposta marxista aos impasses supracitados. Desde a sua juventude pré-marxista, Lukács já observava o esvaziamento de sentido nas atividades mercantilizadas e filisteias da vida cotidiana. Para ele, imperava um sentimento contínuo de “se sentir fora de casa”, ao tomar para si uma imagem desenvolvida inicialmente por Novalis (LUKÁCS, 1984a, p. 21). Nesse momento de sua obra, o filósofo húngaro elabora um caminho mediado entre a ética e a estética para compreender qual forma pode tornar plena de sentido uma vida humana. É com esse tipo de inquietação que o filósofo húngaro adere ao marxismo, dispondo de interesses teóricos e recursos analíticos necessários para escapar da visão manualesca que resumia a crítica marxista a uma pretensa prioridade da economia. Na sua perspectiva, o elemento distintivo do marxismo seria precisamente o ponto de vista da totalidade (LUKÁCS, 1977, p. 199). Se assim o é, o capitalismo não seria apenas um sistema econômico, mas uma forma de vida, que produz relações sociais e formas de subjetivação, no sentido contrário da sua negligência vulgar, que explora uma explicação simples, mecânica, funcionalista, de um conceito de econômico apartado, que atua sobre a vida social como um motor surdo (LUKÁCS, 1977, p. 440-441).

Lukács (1977, p. 257) propõe que as estruturas das relações sociais mercantis atuam como protótipo de todas as formas de objetividade e todas as formas correspondentes de subjetividade da sociedade burguesa. De tal maneira, observando as primeiras manifestações das consequências do taylorismo-fordismo e do engatinhar da indústria cultural, o húngaro percebe como a forma produtiva da riqueza abstrata propõe um sistema igualmente abstrato para a lida da subjetividade com a produção social, de modo que o sujeito, amputado do controle real sobre tal produção, vê-se confrontado como se a força objetiva que tem à sua frente fosse uma instância de origem fantástica, dotada de leis quase que naturais, independentes da agência humana (LUKÁCS, 1977, p. 257-286). Tais legalidades comprimem quantitativamente a agência do sujeito em um sistema de mensuração abstrato, que o convida a canalizar todas as suas energias para a resposta a um bom desempenho de acordo com os imperativos postos neste sistema de dominação abstrato. Ao ver a vida social capitalista como uma produção apartada que volta fantasticamente contra o sujeito, György Lukács aponta para a compreensão de que tal construto é simultaneamente um produto humano, não sendo alheio à sua agência, mas sim dependente das ações dos homens e mulheres para a sua produção e reprodução (LUKÁCS, 1967c, p. 191-192). De tal maneira, o humanismo concreto proposto por Lukács considera como tarefa política fundamental a desreificação das relações sociais ao revelar a possibilidade real de uma nova refuncionalização da vida social, ao reconstituir os seus circuitos fundamentais a partir de uma lógica que permita a produção das riquezas humano-sociais em favor das suas próprias demandas, enquanto codeterminação entre indivíduo e gênero humano.

5. A perspectiva da teoria crítica

Mobilizados pelas mesmas condições históricas que animaram o filósofo húngaro, a escola de Frankfurt e os seus teóricos surgem em uma circunstância de profunda convergência com a perspectiva lukacsiana, tendo em *História e consciência de classe* um dos livros fundamentais para a consolidação dos contornos particulares de seu projeto intelectual. Os autores, estimulados pela crítica de Lukács à reificação capitalista, buscavam propor uma construção conceitual distinta daquilo que seria a teoria tradicional, que estabelece o seu campo de atuação assumindo como dadas as condições e as finalidades inscritas na arquitetura da

vida social do presente (HORKHEIMER, 1968, p. 146). Em seu lugar, é imperativo formular uma teoria crítica, que não assume ingenuamente como suas as proposições de base da sociedade capitalista. Em sentido contrário, a teoria crítica entende-se no interior de um itinerário em que todas as formas históricas particulares são produzidas pela agência humana, o que permite o raciocínio segundo o qual a legalidade estruturada na ordem mercantil é uma legalidade contingente, que pode ser transformada em uma nova forma histórica (HORKHEIMER, 1968, p. 155-157). Assim, ao compreender como a totalidade da produção social capitalista assenta-se sobre uma estrutura contingente de dominação social, resta à crítica compreender de que maneira este desenvolvimento particular pode ser julgado por aquilo que não é, mas que poderia ser, ou seja, pelos rastros tendenciais de uma ordem social que ultrapasse a brutalidade da estrutura de dominação deste tempo, em favor de uma vida efetivamente emancipada (NOBRE, 2004, p. 9-10). De tal sorte, ergue-se a célebre consideração frankfurtiana segundo a qual é preciso tensionar a vida social em favor da realização concreta das promessas frustradas de uma sociedade que aponta para si uma rota de emancipação que ela mesma — pelos seus limites imanentes — constringe e impede (JAEGGI, 2016, p. 65).

Como poucas correntes intelectuais, a teoria crítica assumiu e promoveu maiores contornos para a tese lukacsiana de *História e consciência de classe* que compreende que o capitalismo — para além de um simples sistema econômico — é uma forma de vida, estruturando a totalidade das relações sociais deste contexto. Por conta disso, para que a tarefa da produção de uma filosofia social seja bem executada, é necessário encarar de frente o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito, para que se possa viabilizar a consideração intelectual acerca do problema clássico da conexão entre a existência particular e a razão universal, entre a realidade e a ideia, entre a vida e o espírito, mas desta vez de acordo com a nova constelação de problemas que surgem numa nova quadra histórica (HORKHEIMER, 1988, p. 31-32).

No que diz respeito à economicidade, a teoria crítica, na sua primeira geração, explorou a consolidação e os desdobramentos daquilo que chamam de capitalismo de Estado, quando o avanço da monopolização da economia promoveu uma maior relação entre a forma estatal — enquanto gestora da vida econômica — e os grandes conglomerados empresariais. Desta reunião surge uma nova formatação da vida social, a partir da colonização econômica do social pela administração capitalista, que os teóricos da escola de Frankfurt denominaram mundo administrado (ADORNO e HORKHEIMER, 2000, p. 5-6), uma espécie de vida em que toda forma de organização da existência deve ser perpassada pela lógica da gestão empresarial. O taylorismo-fordismo surge como modelo para a organização dos mínimos movimentos da vida do proletariado, como uma dinâmica passível da administração compulsória dos gestores. O objetivo seria não só a mecanização e intensificação da produtividade do trabalho, mas também a captura dos vetores que regem a subjetividade do proletariado, de modo a integrar o seu ser à lógica fundamental da reprodução capitalista, enquanto componente voltado integralmente à reprodução ampliada do capital.

A partir de tal avanço, o campo cultural sofre com uma progressiva refuncionalização dos seus componentes em favor dos parâmetros da vida mercantil, consolidando um fenômeno que os autores da teoria crítica chamam de indústria cultural (ADORNO e HORKHEIMER, 2000, p. 147-149). Um conjunto cada vez maior de aspectos da vida cotidiana — dentre os quais a circulação da arte, a difusão das notícias, e a produção e a fruição de diversos artigos materiais do dia a dia — passa a ser produzido como uma mercadoria, de maneira que cada vez mais artefatos e relações que contribuem decisivamente para a produção de um sentido para a existência humana passam de uma produção governada pelos sujeitos a uma aparição fetichizada, supostamente de existência dada e sentido a priori, tal como Marx (1962, p. 85-98) considera a aparição mercantil em *O capital*. Diversos elementos que antes estavam comprometidos com um sentido social engendrado passam a assumir uma manifestação esvaziada, sem um sentido que

não seja apenas a circulação de uma mercadoria, algo que contribui decisivamente para a queda de cotação social da experiência, enquanto produção de uma matéria narrativa capaz de ser transmitida para o outro e para si mesmo (BENJAMIN, 2007, p. 103).

Este impacto na vida cotidiana não foi esmiuçado pela escola de Frankfurt apenas segundo a leitura das modificações promovidas nas grandes estruturas dos conglomerados empresariais. Os frankfurtianos analisavam até mesmo as suas repercussões mais cotidianas, auferidas na análise de pequenos gestos que corporificavam a apropriação efetiva dos sujeitos desta nova realidade. Como saldo deste processo, o paradigma psicológico da vida social também sofre grandes alterações, encaradas pela escola de Frankfurt a partir de um balanço crítico da psicanálise. A lida profissional com a saúde mental foi progressivamente integrada ao aparato produtivo, como um tratamento necessário para a reposição do sujeito “disfuncional” na roda produtiva toda vez que o seu mal-estar emergisse na cena da cotidianidade de forma mais contundente (MARCUSE, 1991, p. 83, 110). Com o estudo crítico e dinâmico da psicanálise, a teoria crítica pôde observar uma atrofia do eu — daquela instância que abrange “as várias funções de autocontrole e autoexpressão de um indivíduo” (ADORNO et al, 1964, p. 234) — pela colonização psíquica derivada da reificação progressiva de diversos espaços que compõem a sociedade, na medida em que a lógica mercantil cada vez mais captura e reordena elementos dos mais banais da vida cotidiana, como se fossem estruturas naturais que não seriam passíveis de orientação humana e modificação social. Os sujeitos aparecem como portadores de imperativos inegociáveis, de maneira que, comprimidos por tais ordenadores, não poderiam ter outra saída senão a obediência (ADORNO, 2013, p. 151-152). Assim, o sujeito, cada vez mais instigado a participar e a dar força para a sua iniciativa individual, sofre uma progressiva captura refuncionalizante da estrutura operacional e do sentido atribuído a cada uma de tais atividades desempenhadas individualmente, sendo ascendentemente geridas pelos imperativos mercantis que afloram na sua cotidianidade, a partir da expansão da presença da indústria cultural na vida corrente.

6. Impasses e afastamentos

A consolidação da escola de Frankfurt como uma corrente teórica relevante no cenário do debate crítico internacional levou o próprio Lukács a assumir direta e indiretamente parte das suas teses, como no caso do seu balanço crítico das proposições estéticas benjaminianas, que levaram o filósofo húngaro ao uso criativo do conceito de alegoria. Na discussão interna da teoria crítica, podemos ver minimamente no exemplo do epistolário produzido entre Adorno e Benjamin a continuidade dos estudos dos textos do jovem Lukács. Contudo, com o avanço das suas pesquisas particulares, Lukács e os teóricos fundamentais da primeira geração da escola de Frankfurt aumentaram as suas contradições. O filósofo húngaro, embora elogiasse frankfurtianos como Benjamin — como um estilista muito preciso, capaz de realizar estudos muito profundos e originais (LUKÁCS, 1963, p. 759-766) — e Adorno — como um dos maiores críticos e teóricos musicais alemães (LUKÁCS, 1967a, p. 626) —, encarava a teoria crítica como um grupo que se alojou em um grande hotel abismo, isto é, um belo hotel, provido de todo o conforto, à beira do abismo (LUKÁCS, 1984a, p. 16). Em outras palavras, Lukács entende que a congregação entre a posse de instrumentos sofisticados de análise do social e a explicitação de dificuldades para apontar alternativas políticas reais fazia da teoria crítica uma representante de um conformismo não conformista, isto é, a manifestação de um repúdio que, ao ser eminentemente uma crítica desarmada, que se demonstra pouco capaz de fornecer direcionamentos práticos para a transição para além das estruturas atuais de dominação social, acabou por realizar uma apologia indireta à ordem existente. Por sua vez, Adorno (1974, p. 254-255), ao discutir em 1958 a obra lukacsiana, considera que a sua perspectiva se converteu em uma ideologia para funcionários partidários de mente estreita, que ainda não atingiram sequer o nível da subjetividade. A adaptação da individualidade a esta realidade representada sem uma ruptura entre sujeito e objeto propõe uma reconciliação forçada, extorquida, chantageada (ADORNO, 1974, p. 259). De tal sorte, o

filósofo alemão acusa Lukács de estabelecer uma mediação entre objetividade e subjetividade que agride a inter-relação efetiva entre tais polaridades, de maneira a compelir a análise do social a assumir, a partir de uma subordinação ao real, uma saída teórico-política em tese possível.

Esses ataques recíprocos revelam uma dupla realidade: de um lado, por trás da caricatura feita por cada uma das posições, podemos ver a percepção de um espectro dos principais limites de cada uma de tais polaridades; de outro, tais limites dizem algo concreto sobre a maneira como tais correntes respondem aos obstáculos dispostos pelas formações sociais nas quais se assentam.

A teoria crítica se consolidou no interior de países capitalistas ocidentais que viviam sob a égide do mundo administrado, este novo estágio do modo de produção capitalista que reformulou parte significativa da vida social, de modo a constituir uma lógica social que Marcuse (1991, p. 14) chamou de sociedade unidimensional, isto é, aquela forma de vida capitalista que consegue captar e dispor ao seu favor todas as manifestações do campo social, inclusive aquelas que são pretensamente oposicionistas. A leitura política da teoria crítica acerca desta condição societária é marcada por um certo déficit de ambiguidade, tendo dificuldade em encontrar os espaços de inconstância e contradição na imanência da vida capitalista que permitiriam a dinâmica necessária para a ultrapassagem desta forma de vida. Marcuse (1984, p. 260-261), por um lado, aposta na mobilização de figuras à margem, que em tese ainda não foram absorvidas pelo sistema unidimensional, tais quais a juventude, os povos do terceiro mundo e a população negra. Adorno (1966), por sua vez, dá tons mais abstrato-conceituais para a sua resposta, propondo uma renovação da dialética que aposta na lógica do não-idêntico, da não-identidade, perante a estandardização do existente na vida cotidiana.

Lukács, por sua vez, vive as agruras da vida burocratizada do socialismo realmente existente, que compele o autor a um nível de perseguição que, para a sua própria sobrevivência, faz com que ele necessite se valer em seus textos de uma série de manobras retóricas com o objetivo de escapar da censura e da represália brutal do Estado soviético. Foram constantes os momentos na obra lukacsiana em que, nos maiores rompantes de recrudescimento do stalinismo, o autor precisou simular influências, apelar para citações protocolares de figuras de autoridade aos olhos da vida social soviética — às vezes tendo que citar inclusive o próprio Stalin —, e até mesmo deixar de publicar obras para viabilizar a publicação de outros textos (KONDER, 1980, p. 70-71, 74). Além disso, Lukács, ao ter em mãos apenas os recursos viabilizados pelo socialismo realmente existente, recebendo parques materiais dos países capitalistas centrais, deixou de recepcionar da melhor maneira possível conquistas conceituais de grande importância. Isto gerou uma série de consequências estruturais, como no caso da sua opção pelos parâmetros e pressupostos psicológicos do behaviorismo pavloviano, em detrimento das melhores manifestações sobre o assunto, como nos contributos que podem ser extraídos através de um balanço crítico da psicanálise e do freudismo. Ante a burocratização estrutural da vida soviética, Lukács propõe algumas saídas na sua ontologia do ser social, dentre as quais a democratização da vida cotidiana, a reapropriação da vida social sobre as estruturas de poder sequestradas pela burocracia do Estado soviético, além da consolidação de uma lógica humanista de recanalização da vida social, na qual a identidade petrificada do ser proposta pelo pensamento soviético poderia ser enfrentada pela identidade da identidade e da não-identidade, que Lukács toma de empréstimo do hegelianismo (LUKÁCS, 1985, p. 128-184; LUKÁCS, 1986, p. 648-649).

Após a morte de Lukács, podemos ver uma circulação incipiente do seu aluno mais ortodoxo, István Mészáros (1995), ao passo que um outro grupo de ex-pupilos, aqueles que fizeram parte da chamada escola de Budapeste — protagonizada por Agnes Heller (1970, 1982) —, tiveram algum destaque no cenário internacional, sobretudo a partir de uma ruptura radical com o filósofo húngaro. Lukács, especialmente nas suas obras pré-marxistas e em *História e consciência de classe*, tornou-se frequentador assíduo de notas de rodapé teóricas. Quanto a isso, o Brasil conforma uma grata exceção. Quer seja na sua

obra de juventude, quer seja nos seus textos tardios, o filósofo húngaro atingiu em solo brasileiro extensa relevância, ainda que com certos limites. Podemos ver a influência lukacsiana em maior ou menor escala na *Pedagogia do oprimido* (2011), de Paulo Freire; na pedagogia histórico-crítica de Dermeval Saviani (DUARTE, 2009); na sociologia do trabalho de Ricardo Antunes (2020); na crítica literária de Alfredo Bosi (2015) e Roberto Schwarz (1992); e na sistematização do serviço social proposta por José Paulo Netto (1992), todos nomes de grande destaque nas suas respectivas áreas. Contudo, salvo raras exceções, prevalece na recepção contemporânea uma dificuldade de manejo da obra lukacsiana em associação com ganhos de outras linhas teóricas que o próprio húngaro não pôde se vincular. O lukacsianismo brasileiro mais recente tem assumido certa tendência dogmática, purista, imunológica, tomando como ecletismo os mais simples diálogos entre correntes do pensamento (VAISMAN e FORTES, 2022, p. VIII; BRANDÃO, 2023, p. 160-162).

A teoria crítica, por sua vez, consolidou-se como uma das principais correntes da filosofia política e social do ocidente, mas sob forte hegemonia da postura resignada proposta por Habermas. Em rigor, a guinada restritiva proposta pelo autor à teoria crítica não representa nem uma continuidade nem uma intensificação do horizonte político-normativo defendido pela primeira geração da Escola de Frankfurt, mas sim uma ruptura. Em que pese as críticas sofridas no que diz respeito à sua dificuldade em prospectar resoluções políticas capazes de materializar as suas bandeiras de emancipação humana, a velha guarda frankfurtiana mantinha-se inegavelmente como formuladores de uma tendência teórica defensora de um conceito móvel para a experiência capitalista que examinaram, enquanto forma social de transição, capaz de ser tensionada a um caminho que fosse para além da estrutura capitalista de dominação social. Habermas, por sua vez, representa em certo sentido uma perspectiva estacionária acerca do horizonte de realização política, na medida em que ele reduz o espectro do possível à concretização final do projeto inacabado da modernidade, sem a necessidade de transicionar para além dos seus circuitos internos, e, justamente por isso, não consegue escapar da redução efetiva das expectativas imanentes a esse circuito, graças à progressiva consolidação da forma de vida neoliberal como paradigma hegemônico da ordem do capital. De tal maneira, o filósofo busca “colocar a enorme audiência da Nova Teoria Crítica alemã a serviço” de um certo “imobilismo”, ao apostar em um projeto iluminista deflacionado por sua reprodução em um mundo no qual “desapareceu a base material daquele programa”, “um projeto iluminista sem contradição e sem força propulsora”, “inócuo” (ARANTES e ARANTES, 2021, p. 65, 108). Em tese, restaria à filosofia social apenas “as dimensões calculadamente ‘modestas’ da prática projetual contemporânea”, em sintonia com o “próprio capital”, força que, ao se reorganizar em novas bases, “prescreve a ‘modéstia’ — eufemismo para política de reajuste macroeconômico — como padrão do Estado que queira enfim se apresentar como ‘moderno’, arrastando de quebra para uma crise de insolvência o Welfare State, declarado obsoleto” (ARANTES e ARANTES, 2021, p. 100). Figuras como Robert Kurz (1991) e Paulo Arantes (2014), com as suas movimentações de crítica interna ao paradigma contido da teoria crítica, são algumas exceções a esta grande hegemonia.

7. A convergência possível e seu enriquecimento recíproco

Observadas as lacunas supracitadas no lukacsianismo e na teoria crítica, é possível apostar que uma eventual convergência para trocas conceituais entre os dois campos permitiria a ambas o fortalecimento das suas capacidades analíticas sobre o social. O que se quer aqui é sugerir que, aproximando-se em favor das suas possibilidades de interpenetração e hibridização, as novas produções de cada uma de tais linhas teóricas poderiam ultrapassar os seus limites mais habituais, apropriar-se sem censuras desnecessárias dos ganhos teóricos obtidos pela outra tendência e, assim, poder se valer de mais recursos para o exame dos seus respectivos objetos de estudo. Um evento que pode ser um ponto de partida para a retomada deste diálogo é o crescimento do debate e divulgação da última grande obra de Lukács: *Para uma ontologia do*

ser social. Este texto póstumo, produzido na fase tardia da obra do filósofo húngaro, é, em certo sentido, um texto do século XXI, nos termos da sua efetiva recepção. O original em alemão e a sua primeira tradução, para o italiano, foram publicadas apenas nos anos 80, quando o marxismo vivia uma crise e um crescente ostracismo, devido ao malogro do socialismo realmente existente e o avanço do consenso neoliberal sobre a sociedade ocidental. As traduções integrais para o português e para o francês foram publicadas apenas na década de 10 do século XXI. Por seu turno, as versões em inglês e em espanhol ainda aguardam traduções integrais, existindo apenas traduções de capítulos e fragmentos do texto.

Assim como o marxismo obteve ganhos significativos com a publicação e circulação de textos inéditos de Marx nos anos 30 do século XX, como os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, a crescente recepção do texto derradeiro do filósofo húngaro pode ter um impacto importante na dinamização dos intercâmbios entre lukacsianos e frankfurtianos. Permanece o desafio de esmiuçar a obra naquilo que a sua análise ficou postergada nos últimos 50 anos — e o cotejo teórico com as conquistas intelectuais da escola de Frankfurt constitui um suplemento decisivo para esta tarefa de estudiosos e interessados. Com este trabalho comparativo entre as duas linhas — para o qual a nova recepção de *Para uma ontologia do ser social* pode ser um fator de catalização — podemos avançar na elaboração de um quadro conceitual mais matizado para a filosofia social. Podemos imaginar uma teoria crítica para o século XXI que seja menos unidimensional, mais atenta às ambiguidades da forma social contemporânea e aos potenciais de reelaboração emancipatória dos construtos humano-culturais a partir da própria agência humano-cultural que os produziu. O novo lukacsianismo, por sua vez, pode assumir uma faceta mais arejada, menos estreita, ao ser enriquecido pelas conquistas intelectuais da teoria crítica e poder se tornar mais atento às dimensões da vida e às contribuições de outras teorias que o húngaro não foi capaz de assumir, mas que os frankfurtianos puderam levar em consideração com maior êxito — e vale a pena frisar que as figuras que até o momento tomaram como perspectiva teórica fundamental a continuidade do legado da obra tardia de Lukács fizeram esforços insuficientes para incorporar criticamente tais temáticas e acúmulos.

A partir desta compatibilização, acredita-se que a filosofia social será capaz de organizar um aparato conceitual com maiores possibilidades de se associar com as questões cuja circulação se tornou mais visível a partir das rupturas e descontinuidades sofridas nos últimos 50 anos, período em que o debate internacional perdeu Lukács, Adorno, Horkheimer e Marcuse. Esta perspectiva já vem sendo animada por alguns autores contemporâneos, como o filósofo alemão Titus Stahl (2020), que propõe uma convergência entre a teoria crítica e a ontologia do ser social para a discussão de alguns temas de fundo para os frankfurtianos, tais quais a práxis, a totalidade e a normatividade; o austríaco Christian Fuchs (2016), que também propõe uma convergência entre teoria crítica e o último Lukács para a investigação da digitalização da sociedade; Leandro Konder (1999), importante defensor da aproximação entre Benjamin e Lukács; e alguns autores situados na Faculdade de Economia da Universidade Federal Fluminense, entre os quais o professor Paulo Henrique Furtado de Araujo e o saudoso professor Mário Duayer, proponentes de uma aproximação entre o filósofo húngaro e a chamada crítica do valor, variante de esquerda da teoria crítica surgida na Alemanha nos anos 80 (ARAUJO e DUAYER, 2016).

Um balanço crítico da ontologia do ser social de Lukács poderia contribuir para a criação de um *tertium datur*, de um terceiro possível, como alternativa a uma polaridade que tem ganhado terreno nos estudos da filosofia social baseados na teoria crítica¹. De um lado, encontramos teses como aquelas observadas na crítica do valor, defensoras da ideia do capital reduzido a um sujeito automático, organizador de

¹ O raciocínio que se segue, em torno da contribuição de Lukács para o enfrentamento de uma polêmica contemporânea da ontologia social, fatalmente entra em contradição com certas posições no interior da teoria crítica, como aquelas observadas no Adorno da *Dialética negativa* (1966), por exemplo, que, quando muito, pode admitir uma consideração negativa da ontologia. Entretanto, cabe asseverar mais uma vez que os delineamentos apresentados nesta seção, acerca das possíveis trocas teóricas entre o lukacsianismo e a escola de Frankfurt, não têm como objetivo a sua resolução definitiva, mas sim o propósito de dar visibilidade a alguns dos dilemas que cada linha enfrenta na atualidade e aos

uma dominação abstrata sobre o tecido social, nos termos de uma estrutura objetiva que incide sobre a totalidade dos sujeitos, independentemente das suas vontades, enquanto estrutura que opera com plena autonomia ante as ações dos seres sociais (DA HORA, 2018, p. 798; DA HORA, 2020a, p. 278). Do outro lado, cresce um paradigma intersubjetivista, tributário por vezes do neopragmatismo e da virada linguística que a filosofia assumiu ao longo do século XX, entendendo que o capitalismo, enquanto forma de vida, nada mais é do que a totalização de um conjunto de práticas sociais que dão forma a essa expressão particular da existência humana, de maneira que a ideia de uma objetividade social que incide sobre a vida dos sujeitos é dissolvida em favor de uma compreensão de um campo social perfazido pela agência dos sujeitos entre si, que produzem efetivamente as relações de dominação (DA HORA, 2018, p. 801-804; DA HORA, 2020a, p. 279-280). Esta segunda proposição obedeceria a uma tendência teórica de dessubstancialização do social, contra uma ontologização da objetividade social (DA HORA, 2018, p. 800). Ela teria vantagens quanto a sua capacidade de teorizar o vínculo dos sujeitos e das suas atividades com a construção da dominação social. Contudo, a tese perde fôlego ao tentar explicar de que maneira as agências destes sujeitos se encontram permeadas ou mesmo contribuem na concreção de objetividade sociais que assumem uma autonomia ontologicamente objetiva frente ao ânimo dos sujeitos sociais. Em contrapartida, as concepções que defendem uma dominação abstrata, inteiramente impessoal, por mais que apresentem de maneira sofisticada análises sobre a objetividade social envolvida nas estruturas hierárquicas de controle e reprodução social, acabam por deixar escapar a apreensão necessária do papel desempenhado pela agência particular dos sujeitos nestes processos, perdendo acurácia conceitual justamente por retirar da sua análise acerca do substrato de tal objetividade a intervenção subjetiva que dá força e efetivamente engendra esta mesma objetividade. Este seria o caso apresentado por Moishe Postone em *Tempo, trabalho e dominação social*. Apesar de conferir à prática social um papel constituinte ante o complexo objetivo de dominação social, o autor canadense postula uma tal disposição autônoma e impessoal para as estruturas que presidem a ordem capitalista ao ponto de sequer detectar um caráter de classe nesse processo, de modo que “embora o antagonismo entre a classe capitalista e a classe trabalhadora desempenhe um papel importante na dinâmica do desenvolvimento capitalista”, tal embate não poderia ser compreendido como a “contradição estrutural fundamental da formação social” (POSTONE, 2003, p. 324):

O sistema constituído pelo trabalho abstrato encarna uma nova forma de dominação social. Ele exerce uma forma de coação social [*social compulsion*] cujo caráter impessoal, abstrato e objetivo é historicamente novo. A determinação inicial dessa coação social abstrata é que os indivíduos são obrigados a produzir e trocar mercadorias para sobreviver. Esta coação exercida não é uma função de uma dominação social direta, como é o caso, por exemplo, do trabalho escravizado ou servil; é, antes, uma função de estruturas sociais “abstratas” e “objetivas” e representa uma forma de dominação abstrata, impessoal. Em última análise, esta forma de dominação não se baseia em nenhuma pessoa, classe ou instituição; o seu *locus* último são as formas sociais estruturantes onnipresentes da sociedade capitalista, que são constituídas por formas determinadas de prática social. (POSTONE, 2003, p. 158-159)

Para o filósofo húngaro, por sua vez, o que distingue a ação do ser social dos atos realizados por outros seres vivos é o fato de que a sua atividade se organiza segundo um pôr teleológico. Isso significa que o sujeito, para suprir as suas necessidades, age de modo a reorganizar parte do seu entorno através de uma reconfiguração previamente ideada que possa corresponder a uma finalidade igualmente concebida de maneira prévia, pondo efetivamente por meio da sua iniciativa algo novo no mundo, mas que, justamente para ser uma concreção, necessita do manejo objetivo de realidades materiais cuja existência e cujas causalidades independem do desejo e da vontade do sujeito, e cujo resultado final se traduz em uma objetivação, ao efetivamente pôr no mundo uma realidade nova que, ao ser efetivada, assume uma existência independente do sujeito que a compôs, muito embora esteja regida por uma legalidade de ordem social (LUKÁCS, 1986, p. 11-45). De tal maneira, os sujeitos e as comunidades que eles compõem, ao perfazerem

possíveis contributos que a sua interação poderia acarretar, cujo desenvolvimento concreto não pode se dar nas dimensões do presente artigo.

a cultura e os seus objetos, põem no mundo algo que concretamente adquire independência relativa, algo que pode inclusive voltar-se contra as suas existências, mas cuja legalidade não lhes é inteiramente alheia, justamente por ser uma legalidade de ordem social:

Não se deve confundir o princípio social do marxismo com qualquer teoria do *milieu* social etc. Estas refletem a reificação das relações humanas sob o capitalismo e operam para enrijecê-las ainda mais em seus esquemas conceituais; por conseguinte, contrastam o indivíduo (o ser humano) com um entorno material que está sujeito às suas próprias legalidades, não humanas e mesmo desumanas. Evidentemente, as leis da economia e da sociedade, para o marxismo, também são leis objetivas, isto é, leis que funcionam independentemente da consciência cognoscente. Contudo, o objeto e o substrato da economia não é nada alheio ao humano, mas única e exclusivamente o sistema (e a transformação) das relações entre os seres humanos, cujas leis – consideradas individualmente — não foram criadas por eles [os indivíduos singulares], mas que só podem ser postas em marcha pelas suas ações, pelas suas interações entre si, pela sua influência comum e individual sobre a natureza. (LUKÁCS, 1995, p. 23)

Portanto, a ontologia lukacsiana do ser social compreende a existência de uma objetividade social exterior à simples prática desmaterializada do paradigma intersubjetivista, mas que também não se confunde com uma objetividade estanque, isolada, que não está vinculada às práticas que descontinuam ou dão continuidade à sua existência.

Um outro fator que revela a riqueza da ontologia lukacsiana é a questão do próprio estatuto da crítica como um processo intelectual que deve ser necessariamente crítico-normativo e crítico-imanente, ou seja, o debate acerca da capacidade de analisar um fenômeno social de maneira crítica, o que necessariamente envolve valoração; e o estabelecimento de uma valoração que não seja arbitrário-transcendente ante a forma social analisada. Para parte significativa da teoria crítica, o paradigma de análise a ser adotado assenta-se na observância das promessas frustradas da sociedade analisada, isto é, no esforço de estabelecer como crivo de análise aquelas bandeiras que a sociedade em questão aponta como objetivo da sua existência — mas que malogram precisamente devido aos seus limites imanentes —, e o estudo das suas contradições e do seu direcionamento possível para a realização de tais pautas seria o móbil necessário para a conformação de um critério normativo que, ao ser canalizado pela análise da filosofia social, não agrediria o objeto de análise, interpondo sentidos que o seu circuito interno não permite. Este modelo analítico contrai dificuldades progressivas, pelo fato de que o horizonte de expectativas das sociedades capitalistas, sobretudo a partir do pós-guerra — e ainda mais com o avanço da sua configuração neoliberal —, vem decrescendo, de maneira que os diâmetros possíveis para as promessas da sociedade mercantil vêm sendo reduzidos ao ponto de já existirem teóricos que defendem que a nossa sociedade já não nos promete mais nada (ARANTES, 2014; VIANA, 2013). Em outros termos, a existência social não seria mais baseada na expectativa de realização de alguma emancipação ou potência social, mas a sua continuidade em maior ou menor grau precarizada, em que o motivo fundamental da sua continuidade seria a pura e simples sobrevivência.

Se assim o é, e a nova forma social não apresenta mais promessas a serem frustradas, de onde a teoria crítica pode prospectar critérios normativos? A perspectiva humanista lukacsiana é aquela que compreende a chance dos seres sociais tomarem as rédeas do seu construto que paradoxalmente é interposto contra a sua própria existência, podendo reconfigurar as bases das relações sociais dispostas, reestruturando radicalmente o edifício social na qual circula, de maneira a ultrapassar os mecanismos de dominação social e retirar as vias de obstaculização da livre expressão por parte dos seres sociais das suas próprias categorias autopostas. Mesmo as experiências sociais negativas, naquilo que apontam sobre as possibilidades humanas tolhidas pela ordem existente, constituem elementos a serem mobilizados para a extração da normatividade necessária para a crítica — como parte significativa da filosofia social contemporânea vem argumentando (DA HORA, 2018, p. 793-794). Em sua *Ontologia*, Lukács postula a capacidade das manifestações subjetivas de mal-estar perante as fissuras do capitalismo servirem de base para o desenvolvimento da crítica da própria dominação sofrida, podendo culminar em sua mais exitosa forma de contraposição quando articulada com as demais contradições que totalizam a experiência social negativa:

Resta saber quando e como esses momentos [de fissura do sistema de dominação], bem como outros que ainda não se tornaram aparentes, desencadearão crises agudas nos países capitalistas mais importantes. Muitos sintomas indicam que eles podem se tornar o ponto de partida para uma crítica social de longo alcance ao sistema de manipulação, para a formação ideológica e, posteriormente, também organizacional de um movimento de oposição em massa e com princípios, que, portanto, vai muito além do nível dominante até agora. Quando esse movimento seriamente começar a emergir, é inevitável que toda a natureza problemática do sistema em suas conexões vividas venha a ser discutida publicamente, que as insatisfações das pessoas com o seu entorno social, com o modo de vida imposto a elas, que hoje foram silenciadas ou se tornaram espontaneamente mudas, suprimidas de fora e de dentro, se façam audíveis e sejam articuladas no plano da sociedade. Somente nos movimentos de oposição que cresceram dessa forma é que o seu mal-estar latente de hoje pode encontrar seu conteúdo real, sua verdadeira voz, constituir-se como um fator subjetivo de mudança sistêmica. (LUKÁCS, 1986, p. 711-712)

Ao buscar o desenvolvimento dos laços efetivos entre as manifestações de mal-estar individual e as contradições estruturais da vida social, o lukacsianismo entende que “a generidade para si mesma se expressa, num primeiro momento e na maioria das vezes, na vida cotidiana como insatisfação individual com a generidade em si mesma predominante, às vezes inclusive como rebelião direta contra ela” (LUKÁCS, 1986, p. 524). Estes movimentos de expressão de descontentamento com a experiência humana efetivamente atual podem ser canalizados para o imaginário e conformação de uma outra forma de organizar produção social, que possa depreender as consequências político-normativas presentes na dinâmica de atividade social no qual o sujeito se envolve em suas participações singulares, pois é justamente “nesse processo [que] ele produz a si mesmo como membro do gênero humano e, portanto, o próprio gênero humano” (LUKÁCS, 1986, p. 115). Assim, sujeito e o gênero humano podem se relacionar enquanto generidade humana para si, na medida em que o sujeito extrai o seu enriquecimento singular possível do manejo criativo das riquezas sociais postas pela própria humanidade, e a humanidade, por sua vez, pode ser enriquecida ao dispor da circulação de subjetividades que, por via de suas atividades singulares, põem no mundo mais construtos que alargam o seu campo de ação possível, expandindo as possibilidades humano-sociais, como afirmação da “identidade da identidade e não-identidade entre o desenvolvimento social e individual” (LUKÁCS, 1986, p. 649), já percebida por Marx e Engels (1977, p. 482) no *Manifesto do partido comunista*, quando afirmam a bandeira da construção de uma formação social em que o “livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”.

Este potencial analítico das saídas propostas pelo último Lukács aos impasses crítico-normativos acumulados pela filosofia social a partir da brutal redução de expectativas observada nas democracias liberais pode muito bem ser mediado com outros construtos promovidos pela teoria crítica. A despeito dos esforços resignados que obtiveram grande circulação no debate acadêmico, podemos encontrar gestos significativos no interior da escola de Frankfurt que estiveram atentos à necessidade de assunção de novos critérios normativos para a operação da crítica imanente, de forma que a teoria mantivesse a sua leitura em favor de uma transição da forma social não por uma espécie de petição de princípio, mas por sua apreensão das novas manifestações concretas de seu objeto de exame. De tal sorte, uma importante linha emerge no interior da filosofia social, tendo como crivo de análise justamente a percepção dos potenciais críticos que se apresentam do próprio cenário de esgotamento das promessas das sociedades burguesas. É possível rastrear esta tendência desde a compreensão benjaminiana da revolução não como a locomotiva da história, isto é, como a realização máxima das tendências de aceleração do “progresso moderno”, mas como a sua interrupção, detendo assim a sua rota de colisão com a barbárie absoluta (BENJAMIN, 1974). Esta linha perpassa também as considerações adornianas na *Dialética negativa* (1966) sobre a aposta no ato de dar voz ao sofrimento, no contraste real extraído da não-identidade e na experiência da negatividade como pontos de contraposição ao mundo administrado. Na contemporaneidade, encontramos contributos na obra de Vladimir Safatle, com a sua formulação acerca da produtividade da experiência do desencanto e do afeto do desamparo para a elaboração da crítica:

Note-se que o desamparo como afeto político não deve ser confundido, ao menos neste contexto, com a aceitação resignada de certo desencantamento ligado ao desinflacionamento de nossas expectativas de reconciliação social. [...] Na verdade, trata-se aqui de seguir outra via e compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem afirmativa diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irredutibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento. Pois, se estar desamparado é estar diante de situações que não podem ser lidas como atualizações de nossos possíveis, situações dessa natureza podem tanto produzir o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior. (SAFATLE, 2015, p. 73-74)

Em sentido similar, Paulo Arantes, toma de empréstimo uma imagem benjaminiana do apelo à instauração de um real estado de exceção para apreender os potenciais da conjuntura de compressão do horizonte de expectativas para a instauração de um outro regime de urgência:

O progresso envelheceu, em suma. Tanto na biosfera quanto na geosfera estamos às voltas com reversões súbitas dos equilíbrios naturais que tornam pateticamente obsoletas as visões da flecha do tempo continuamente orientada para o futuro. Não se trata de um cenário melodramático anunciando o fim dos tempos – nem de requestrar profecias regressivas –, mas de constatar que, tecnicamente, pelo menos, ingressamos num regime de urgência: linearmente desenhado, o futuro se aproxima do presente explosivamente carregado de negações. Não basta anunciar que o futuro não é mais o mesmo, que ele perdeu seu caráter de evidência progressista. Foi-se o horizonte do não experimentado. Com isso o próprio campo de ação vai se encolhendo, e isso porque “já dispomos no presente de uma parte do futuro”. Digamos, não custa insistir, que cada vez mais a conjuntura tende a se perenizar. A inovação clássica do futuro, em nome da qual se legitimou a iniciativa política nos tempos modernos, não só perdeu sua força como deve ser rebatida sobre o presente. É isso, resumido de relance. Resta o dilema: se os efeitos indesejados devem ser calculados e tender a zero, como, para além do slogan desmoralizado “escolher o futuro”, manter o horizonte de tal modo descomprimido que o “não imaginado possa continuar imaginável”? Mas e se esse futuro inteiramente outro – sob pena de apressar o desastre que deve ser criado já é efetivo desde agora, “se decide no presente prolongado”? Nesse redemoinho gira o apocalipse dos integrados: gestão do presente, em suma, mas de um presente no qual o futuro já chegou. É esse o horizonte negativo de um outro regime de urgência, lembrando que, a seu modo igualmente moderno, revolução e guerra nunca deixaram de configurar a emergência suprema, expectativas de exceção, portanto. Se Walter Benjamin pudesse incluir postumamente um parágrafo na entrada “Alarme de incêndio” de sua Rua de mão única – entrada na qual redefiniria a luta de classes, não como correlação de forças sopesadas numa gangorra sem fim, mas como urgência de apagar o incêndio geral que de qualquer modo os dominantes já atearam –, é bem provável que reconhecesse nesse aparente eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepor, depois de seu longo divórcio progressista, a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma (ARANTES, 2014, p. 96-97).

O diálogo entre a teoria crítica e o lukacsianismo também poderá ser extremamente profícuo para a lida com os principais déficits apresentados pela fase tardia da obra do filósofo húngaro — e que claramente repercutem na sua recepção contemporânea. Em primeiro lugar, por mais que o húngaro não tenha se agarrado a uma visão universal abstrata acerca do gênero humano — enquanto uma espécie de ídolo abstrato alçado ao posto de figura opaca, dissimulando a suas singularidades —, por mais que Lukács tenha apontado a importância conceitual da ideia de cotidianidade para a filosofia social, o autor de fato não dispõe dos melhores mecanismos para o estudo dos gestos, das expressões mais cotidianas usadas pelos sujeitos, da circulação concreta imediata deste ou daquele indivíduo, ao passo que a escola de Frankfurt pôde desenvolver estas ferramentas em larga escala, como no exemplo adorniano do avanço da sua tecnificação observada na diferença de lida com objetos tão prosaicos quanto os ferrolhos de uma janela ou a maçaneta de uma porta:

Não bata na porta. - Por enquanto, a tecnificação torna os gestos precisos e rudes e, portanto, as pessoas. Ela elimina toda hesitação, toda deliberação e toda moralidade dos gestos. Ela os subordina às exigências irreconciliáveis e quase a-históricas das coisas. Por exemplo, eles se esquecem de como fechar uma porta silenciosamente, com cuidado e, ainda assim, com firmeza. As portas dos carros e das geladeiras precisam ser fechadas com força, outras tendem a

se fechar por conta própria e, assim, incentivam quem entra a ser indelicado, a não olhar para trás, a não preservar o interior da casa que o recebe. Não se pode fazer justiça ao novo tipo humano sem uma consciência do que acontece com ele incessantemente, até as inervações mais secretas, a partir das coisas do ambiente. O que significa para o sujeito o fato de que não há mais janelas com caixilhos que possam ser abertas, mas apenas vidros que podem ser abertos de forma grosseira, não há maçanetas suaves, mas maçanetas giratórias, não há pátio, não há uma parede contra a rua, não há um muro ao redor do jardim? E que motorista não se sentiria tentado pela potência de seu motor a levar os bichos da estrada, transeuntes, crianças e ciclistas à morte? Nos movimentos que as máquinas exigem de seus operadores, está a natureza violenta, intermitente e incessante do abuso fascista. Não é o menor culpado pela morte da experiência o fato de as coisas, sob a lei de sua pura conveniência, assumirem uma forma que limita seu manuseio à mera manipulação, sem tolerar qualquer excesso, seja na liberdade de comportamento ou na independência da coisa, que sobrevive como o núcleo da experiência porque não é consumida pelo momento da ação (ADORNO, 1951, p. 59-60).

Além disso, a reaproximação com a teoria crítica proveria para a perspectiva lukacsiana uma maior abertura para a apreensão de outras ferramentas intelectuais, como por exemplo a incorporação crítica da psicanálise, abrindo um continente indispensável para a filosofia social, para que não se possa confundir a vida mental com a vida consciente imediata, igualmente sem abrir mão da historicidade e das riquezas ontológicas do próprio marxismo. Lukács considerava Freud um autor honesto e propositor de certo avanço em comparação com a psicologia estabelecida na época, mas sempre fez questão de dar demasiado peso ao risco de uma abordagem abstrata, naturalista e a-histórica para a psicologia humana ao mobilizarmos a psicanálise (KONDER, 1990, p. 2; LUKÁCS, 1984b, p. 26). Influenciado pela circulação conceitual hegemônica na União Soviética, o filósofo rejeitou o freudismo em favor do behaviorismo pavloviano e sua noção de “reflexos condicionados”, amplamente utilizada em *Para uma ontologia do ser social II* (1986). Esta alternativa adotada atingiu a máxima expressão do que pode significar uma perda teórica em *O significado presente do realismo crítico*, quando o autor rejeita a rica concepção freudiana de uma abordagem negativa da questão da saúde humana, a partir das manifestações de mal-estar, em favor da normatividade de Pavlov, baseada em uma ideia universal abstrata de saúde, que toma por imagem fundamental a “vida normal da alma”, suas “próprias leis normais”, em comparação aos seus “desvios”, presentes na “psicologia do anormal, da pessoa doente”:

Essa preferência ideológica pelo patológico vai muito além da literatura como uma tendência contemporânea. Na metodologia da psicologia de Sigmund Freud, que foi tão influente em nosso período, encontramos uma tendência surpreendentemente análoga. É óbvio, a partir dessa e de inúmeras outras passagens, que Freud acreditava que a chave para entender o normal estava na psicologia do anormal, da pessoa doente. [...] O lugar dessa tendência — bastante dominante — na psicologia moderna só se torna mais claro quando a contrastamos com a tipologia do materialista Pavlov, que se baseia nos ensinamentos de Hipócrates, vendo as doenças mentais como desvios da vida normal da alma [*normalen Seeleleben*] e procurando entender isso a partir de suas próprias leis normais (LUKÁCS, 1958, p. 22-23).

Por sua vez, desde a sua primeira geração a teoria crítica pôde operar um balanço crítico da psicanálise, sem fazer concessões aos principais problemas da sua formulação original, de modo a permitir a apropriação de grandes potenciais das investigações freudianas, que permitiram aos seus estudos um conjunto de chaves para a leitura da particularidade do fenômeno psíquico nas sociedades examinadas. Em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, Adorno destaca quais eram os ganhos possíveis para a análise da experiência fascista que a psicanálise pôde prover, mesmo tendo enfoques de investigação muito específicos, lançando as bases para um conjunto de formulações frankfurtianas, tais quais a tese da “fraqueza do eu”:

Não é exagero dizer que Freud, embora estivesse pouco interessado na dimensão política do problema, previu claramente o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas através de categorias puramente psicológicas. Se for verdade que o inconsciente do analista percebe o inconsciente do paciente, também se pode presumir que suas intuições teóricas são capazes de antecipar tendências ainda latentes em um nível racional, mas que se manifestam em um nível mais profundo. Talvez não tenha sido por acaso que, após a Primeira Guerra Mundial, Freud tenha voltado a sua atenção para o narcisismo e os problemas do eu [*ego*] em seu sentido específico.

Os mecanismos e conflitos pulsionais [*instinctual*] envolvidos evidentemente desempenham um papel cada vez mais importante na época atual, considerando que, de acordo com o testemunho de analistas praticantes, as neuroses “clássicas”, como a histeria de conversão, que serviram de modelo para o método, agora ocorrem com menos frequência do que na época de Freud, quando Charcot lidava com a histeria clinicamente e Ibsen fez dela o tema de algumas de suas peças. De acordo com Freud, o problema da psicologia de massa está intimamente relacionado ao novo tipo de aflição psicológica tão característico da época que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e sua consequente fraqueza. Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele desenvolveu dentro dos limites monadológicos do indivíduo os traços de sua profunda crise e de sua disposição para ceder de forma inquestionável às poderosas agências externas coletivas. Sem nunca se dedicar ao estudo dos desenvolvimentos sociais contemporâneos, Freud apontou para tendências históricas por meio do desenvolvimento de seu próprio trabalho, da escolha de seus temas e da evolução dos seus conceitos-guia (ADORNO, 1978, p. 120).

O lukacsianismo ainda pode se apropriar de leituras mais agudas sobre o esvaziamento da experiência e a generalização da indústria cultural que a teoria crítica, por sua vez, pôde desdobrar, esmiuçando o impacto estrutural de tais fenômenos e como eles repercutem nas discussões particulares já desenvolvidas pelo autor húngaro, de forma a compreender melhor as determinações sociais que produzem nas pessoas a crença segundo a qual “ao comprarem as loções para cabelo, gravatas, cigarros, carros etc., ao visitarem determinados balneários etc., elas serão reconhecidas como personalidades autênticas pelo seu meio” (LUKÁCS, 1986, p. 701). Por fim, a teoria crítica sempre se colocou mais aberta para um balanço crítico da “antropologia política da modernidade” (DA HORA, 2020b), assumindo de maneira mais criteriosa categorias como sujeito, autonomia e liberdade, evitando assim as repercussões na ontologia da tentativa moderna de generalização do *homo economicus* como figura trans-histórica da experiência humana. Com esta preocupação, a teoria pode obter uma maior historicização do estudo do próprio ser social, algo que mesmo para Lukács foi difícil em certos momentos, inclusive pelos limites da bibliografia disponível para as suas análises teóricas.

8. Para uma filosofia social no século XXI

A partir de tal convergência, é crível conceber que a filosofia social pode adquirir novos contornos a partir da mediação entre o lukacsianismo e a teoria crítica, de modo a contribuir para que este campo filosófico possa estar à altura dos desafios da nova crítica da economia política a ser feita em uma sociedade que já passou por novas rodadas da crise estrutural do capital, que reorganizou não só as relações de trabalho mas também a produção da própria vida social como um todo, em uma escala que os autores clássicos das duas correntes, mortos na virada dos anos 60 e 70, nem sequer tiveram a chance de analisar. Para além disso, os novos desenvolvimentos das questões de gênero, sexualidade, raciais, geopolíticas, do esgotamento ambiental e da diversidade mental e corpórea poderão encontrar um terreno melhor para a sua articulação necessária em uma leitura da totalização da experiência do social que não incorra em um empalidecimento destes elementos que compõem a sua gramática. Por fim, esta articulação pode nos ajudar a pensar de maneira mais propositiva a lida com a experiência neofascista, que vem crescendo vertiginosamente nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas. Em suma, existe um conjunto muito amplo de discussões que não se resolvem apenas com o diálogo entre essas duas correntes, mas que perdem um importante itinerário crítico sem a sua mediação, ao passo que as duas linhas de pensamento, sem a articulação precisa com as questões que circulam em nosso tempo, desvanecem como um corpo teórico destacado do seu corpo efetivo.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. Erpresste Versöhnung. In: *Noten zur Literatur*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1974.

- ADORNO, T. *Erziehung zur Mündigkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.
- ADORNO, T. Freudian theory and the pattern of fascist propaganda. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt school reader*. New York: Urizen Books, 1978.
- ADORNO, T. *Minima Moralia*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1951.
- ADORNO, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1966.
- ADORNO et al. *The authoritarian personality*. New York: John Wiley and Sons, 1964.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2000.
- ANTUNES, R. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARANTES, P.; ARANTES, O. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e a dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: ePUB - Coleção Sentimento da Dialética/ coordenação Pedro Arantes), 2021.
- ARAÚJO, P. H. F.; DUAYER, M. Editorial - Crítica da Centralidade do Trabalho. *Verinotio* (Belo Horizonte), v. 22, p. 4-7, 2016.
- BENJAMIN, W. Der Erzähler (1936). In: *Erzählen: Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2007.
- BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte (Anmerkungen). In: *Gesammelte Werke, Bd.1, T.3*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2015.
- BRANDÃO, A. Die Lukács-Rezeption in Brasilien. In: DANNEMANN, R. (Org.). *Lukács 2021-2023*. 1ed. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2023, p. 153-164.
- DA HORA, L. Capitalismo como prática social? Os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo. *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), v. 43, p. 277-302, 2020a.
- DA HORA, L. . Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade. *Revista de filosofia: Aurora*, v. 32, p. 806-826, 2020b.
- DA HORA, L. Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Uma proposta de renovação da filosofia social. *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 59, p. 789-808, 2018.
- DUARTE, N. Lukács e Saviani: a ontologia do ser social e a pedagogia histórico-crítica. In: *VIII Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas - HISTEDBR*, 2009, Campinas. VIII Seminário de Estudos e Pesquisas - HISTEDBR. Campinas: HISTEDBR, 2009. v. 1. p. 1-18.
- FISCHBACH, F., & SILVA, H. A. DA. (2017). Como pensar filosoficamente o social?. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(4), 171-185.

- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- FUCHS, C. Georg Lukács as a Communications Scholar: Cultural and Digital Labour in the Context of Lukács' Ontology of Social Being. *Media, Culture & Society* 38 (4), 2016: 506-524.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp, am Main 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Fromanns Verlag, 1936.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke 7). Frankfurt: Suhrkamp, 1989a.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Frankfurt: Suhrkamp, 1989b.
- HELLER, A. *Alltag und Geschichte – Zur sozialistischen Gesellschaftslehre*. Neuwied: Luchterhand, 1970.
- HELLER, A. Habermas and Marxism. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Orgs.). *Habermas: Critical Debates*. London and Basingstoke: Macmillan, 1982.
- HORKHEIMER, M. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Kritische Theorie - Eine Dokumentation* - Band II. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1968.
- JAEGGI, R. What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 54, suppl. 1, p. 44-65, 2016.
- KONDER, L. Freud visto pelos marxistas. *Tribuna Bis*. Rio de Janeiro. 31 de dezembro de 1990, p. 2.
- KONDER, L. *Lukács*. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KURZ, R. *Der Kollaps der Modernisierung*. Frankfurt: Eichborn, 1991.
- LUKÁCS, G. Ästhetik Teil I - Die Eigenart des Ästhetischen 2. Halbband. In: *Werke*: Band 12. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1963.
- LUKÁCS, G. *Demokratisierung Heute und Morgen*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Berlin: Aufbau Verlag, 1948.
- LUKÁCS, G. Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur. Vortrag in der Politischen Akademie der PUW am 28. Juni 1956. In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967a.
- LUKÁCS, G. *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*. Hamburg: Claasen, 1958.
- LUKÁCS, G. *Die Theorie des Romans*. Neuwied: Luchterhand, 1984a.

LUKÁCS, G. Die soziale Verantwortung des Philosophen. In: Dannemann, R.; JUNG, W. *Objektive Möglichkeit: Beiträge zu Georg Lukács' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1995.

LUKÁCS, G. Frühschriften II — Geschichte und Klassenbewußtsein. In: *Werke*: Band 2. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1977.

LUKÁCS, G. Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967b.

LUKÁCS, G. N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus (Rezension). In: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Berlin: Luchterhand, 1967c.

LUKÁCS, G. Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1984b.

LUKÁCS, G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1984c.

LUKÁCS, G. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. In: *Werke*: Band 14. Frankfurt: Luchterhand Verlag, 1986.

MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1971.

MARCUSE, H. *One-dimensional man*. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1991.

MARCUSE, H. *Technology, war and fascism*. London: Routledge, 1998.

MARX, K. Das Kapital. In: *Marx-Engels Werke* – band 23. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1962.

MARX, K. Das Kapital: Dritter Band. In: *Marx-Engels Werke* – band 25. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1964.

MARX, K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels Werke* – band 42. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1983.

MARX, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Marx-Engels Werke* – band 40. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1968.

MARX, K. Thesen über Feuerbach. In: *Marx-Engels Werke* – band 3. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1978.

MARX, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung). In: *Marx-Engels Werke* – band 1. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1981.

MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels Werke* – band 3. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1978.

MARX, K.; ENGELS, F. Manifest der Kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels Werke* – band 4. Berlin: Dietz Verlag Berlin, 1977.

MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*. New York: Monthly Review Press, 1995.

- NETTO, J. P. *Capitalismo monopolista e serviço social*. São Paulo: Cortez Editora, 1992.
- NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- POSTONE, M. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.
- STAHL, T. Normativity and totality: Lukács; contribution to a critical social ontology. In: THOMPSON, M. J. (Org.). *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden: Brill, 2020.
- VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Por que não somos lukácsianos. *Verinotio* v. 27 n. 2, Rio das Ostras, 2022.
- VIANA, S. *Rituais de Sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2013.