

# O Jovem Lukács e Dostoiévski<sup>1</sup>

Young Lukács and Dostoyevsky

*Michael Löwy*<sup>2</sup>

---

## RESUMO

A referência decisiva para o pensamento religioso de Lukács não é o misticismo católico, judeu ou hindu, mas muito mais (como para todo o círculo Max Weber) a espiritualidade *russa*, e notadamente, Dostoiévski. Nessa época, Bloch e Lukács estavam fascinados pela literatura e filosofia religiosas russas, e o seu reino coletivista-religioso sobre a terra era concebido como “uma vida no espírito de Dostoiévski”<sup>3</sup>. Somente podemos compreender essa atração deles pela Rússia entre eles, assim como de os outros membros do círculo, através da sua repulsa contra o mundo individualista e *seelenlos* da sociedade industrial da Europa ocidental.

---

**PALAVRAS-CHAVE:** Lukács; Dostoiévski; círculo de Max Weber; filosofia e literatura russas

---

## ABSTRACT

The decisive influence in Lukács’religious thought is not Catholic, Jewish or Hindu mysticism, but above all (as it was for all Mar Weber’s circle) Russian spirituality and, particularly, Dostoyevsky. In those times, Bloch and Lukács were fascinated by Russian religious literature and philosophy, and their religiously collectivist kingdom on earth was conceived as a “life in the spirit of Dostoyevsky”. We can only understand the attraction towards Russia among them, as well as among other members of the circle, if we have in mind their rejection of an individualistic world and the *seelenlos* of western modern industrial society.

---

**KEY-WORDS:** Lukács; Dostoiévski; Max Weber’s circle; Russian philosophy and literature

---

<sup>1</sup>Recebido em 30/05/2016. Aprovado em 30/09/2016. Versão modificada de um artigo de Michael Löwy (1978). A tradução em português foi feita por Iago Medeiros, com revisão de Adauto Vilela, no âmbito do projeto de extensão *Traduções Acadêmicas* do Bacharelado em Tradução da FALE-UFF, coordenado pela Profa. Dra. Mayra Barbosa Guedes e o Prof. Dr. Adauto Vilela, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>2</sup>Professor e Pesquisador da École des Hautes Études en Sciences Sociales e do Centre d’Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, Paris (França). Email: michael.lowyl@gmail.com

<sup>3</sup>Testemunho de Paul Honigsheim (1968, p. 91).

No âmbito de uma discussão sobre a articulação entre as formas de simbolismo religioso, literário e político, o pensamento de Lukács (antes de sua adesão ao marxismo) constitui um exemplo particularmente surpreendente. Mas é somente em um âmbito mais vasto, o do renascimento religioso e místico nos meios intelectuais da Europa Central na virada do século, que ele pode ser compreendido.

O sociólogo alemão Paul Honigsheim, amigo e discípulo de Max Weber, testemunha lúcida e notável desse período, escrevia a sobre esse tema com uma evidente irritação: “Era uma época em que a religião começava a entrar na moda – nos salões e cafés –, onde líamos naturalmente os místicos e simpatizávamos espontaneamente com o catolicismo, uma época em que era de bom-tom direcionar um olhar de desdém para o século XVIII e, em seguida, invectivar com deleite o liberalismo” (HONIGSHEIM, 1926, p. 284).

Na verdade, esse retorno à religião do passado, e em particular ao catolicismo e/ou à mística da Idade Média, é parte integrante de um movimento cultural global de contestação do racionalismo moderno, da sociedade industrial urbana, da quantificação e da mercantilização das relações sociais, movimento que guarda relações com o *romantismo anticapitalista* do início do século passado na Alemanha (Adam Müller, Novalis etc.). Mas no fim do século XIX, início do XX, é sobretudo nos meios intelectuais (notadamente literários e acadêmicos) que se desenvolve essa corrente neorromântica, que toma então uma dimensão trágica, por vezes resignada, por vezes desesperada. Seu tema recorrente é a oposição entre *cultura* e *civilização*: enquanto *Kultur* define um universo de valores religiosos, espirituais, éticos e estéticos tradicionais, considerados como tipicamente germânicos, *Zivilisation* designa o progresso material, industrial, técnico e moderno, apontados como de origem anglo-francesa. Essa problemática, desenvolvida nas ciências sociais (Alfred Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel), na literatura (Paul Ernst, Thomas Mann, Stefan George) e na filosofia (Oswald Spengler), se articula com a doutrina – sistematizada pelo fundador da sociologia alemã, Ferdinand Tönnies – da oposição entre *Gemeinschaft* [a comunidade “orgânica” tradicional, fundada em relações humanas

diretas e pessoais) e *Gesellschaft* (as formas sociais modernas, artificiais, racionais e constituídas de laços formais e impessoais entre os indivíduos).

Para compreender as raízes sociais desse fenômeno cultural, é preciso lembrar que a Alemanha conheceu durante esse período um processo de industrialização acelerado e intensivo, sem precedentes na história moderna. Basta perceber que, quanto à produção do aço, após ficar atrás da França e longe da Inglaterra em 1860, em 1910 ela produzia mais do que a França e a Inglaterra juntas. Esse desenvolvimento vertiginoso da indústria capitalista perturbou brutalmente toda a vida social e cultural do país, abalando e dissolvendo o modo de vida e as tradições das classes pré-capitalistas. O anticapitalismo romântico foi a reação de setores significativos dessas classes, notadamente da *intelligentsia* literária, contra a nova ordem social e sua escala de valores. O mandarinato acadêmico, que usufruía na Alemanha tradicional de uma posição particularmente privilegiada (devido, entre outros, ao papel das universidades como via de acesso à burocracia de estado prussiana), foi condenado ao declínio com o advento da era industrial; traumatizados pela dominação esmagadora do capital e da mercadoria, os acadêmicos reagiram “com uma intensidade tão desesperada que o espectro de uma era moderna 'sem alma' integrava tudo aquilo que diziam ou escreviam, sobre qualquer assunto que fosse” (RINGER, 1964, p. 3).

Essa *Weltanschauung* neorromântica – que comporta certamente múltiplas variantes, tendências e nuances – escapa às classificações habituais: ela é de “esquerda” ou de “direita”, “reacionária” ou “revolucionária”? Trata-se, na nossa opinião, de um fenômeno de *hermafroditismo ideológico*, que Thomas Mann maravilhosamente representou no seu personagem Naphta, o jesuíta comunista de *A Montanha Mágica*, em quem, aliás, muitos pesquisadores veem uma personificação literária de Lukács (o que só é parcialmente verdade).

Max Weber salientou várias vezes que o capitalismo e a sociedade industrial se caracterizam por um *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*), através do qual os sentimentos e os valores supremos são substituídos pelo frio cálculo racional de perdas e ganhos.

O retorno à religião e a paixão pelo misticismo são formas de revolta contra esse *Entzauberung*, e tentativas desesperadas de restabelecer, no universo cultural, esse “encantamento” banido pelas máquinas e livros de contas.

O Círculo Weber de Heidelberg, que reunia regularmente um grupo de amigos na casa do sociólogo, foi um dos centros de difusão mais significativos das ideias neorromânticas e da nova religiosidade nos meios acadêmicos e literários.

Entre os participantes, encontramos sociólogos como Tönnies, Sombart, Simmel, Alfred Weber, Robert Michels e Paul Honigsheim, filósofos neokantianos como Windelband, Emil Lask etc. Do ponto de vista da problemática religiosa, é interessante notar a presença, no círculo, de Ernst Troeltsch, sociólogo das religiões, de tendência social-cristã, de Nikolai von Bubnov, professor de história do misticismo em Heidelberg, autor de trabalhos sobre a filosofia religiosa e sobre Dostoiévski em particular, e do escritor Feodor Stepan, que havia introduzido ao público alemão a obra do pensador místico russo Vladimir Soloviov. O próprio Max Weber sempre manifestou um interesse profundo pela sociologia das religiões, como atestam os seus trabalhos sobre o judaísmo antigo, a ética protestante, as religiões orientais etc. Aliás, ele era apaixonado por Dostoiévski e, segundo o testemunho de Paul Honigsheim, não houve uma única reunião do círculo na casa de Weber em que o nome de Dostoiévski não tenha sido mencionado (HONIGSHEIM, 1968, p. 85). A atração de todo o grupo pela literatura religiosa russa era uma das formas de manifestação da sua repulsa pelo universo racional e sem alma (*seelelos*) do capitalismo ocidental e da sociedade industrial moderna.

\*\*\*

Os dois pensadores do Círculo Weber de Heidelberg que encarnavam a forma mais exaltada, salpicada de messianismo e escatologia, desse estado de espírito geral eram dois jovens filósofos ainda desconhecidos naquela época: Ernst Bloch e Georg Lukács. Emil Lask havia lançado a respeito deles uma epigrama irônica que resumia

primorosamente sua visão de mundo comum: “Como se chamam os quatro evangelistas? Mateus, Marcos, Lukács e Bloch” (JASPERS, 1961, p. 5). Todos os testemunhos concorrem para sublinhar esse aspecto. Paul Honigsheim os alfinetou nos seguintes termos: “Ernst Bloch, o judeu apocalíptico e catolicizante, com o seu adepto de então, Lukács” (HONIGSHEIM, 1926, p. 284). Marianne Weber, esposa do sociólogo, em suas memórias, descreve Lukács como um jovem “perturbado por esperanças escatológicas na vinda de um novo Messias” e que considera “uma ordem social fundada sobre a fraternidade como a pré-condição da Salvação” (WEBER, 1926, p. 474).

O problema da relação entre socialismo e religião se encontrava, portanto, no centro das preocupações do jovem Lukács; a religião, ou melhor, certo “espírito religioso”, parece mesmo ter se tornado um critério decisivo para ele, permitindo-lhe mensurar o socialismo por si próprio. Em um artigo de 1910, redigido em Budapeste um pouco antes de sua partida para Heidelberg, escreveu: “A única esperança estaria no proletariado, no socialismo (...) [mas] parece que o socialismo não possui o poder religioso capaz de preencher a alma por completo; um poder que caracteriza o cristianismo primitivo” (LUKÁCS, 1969a, p. 71). No entanto, três anos mais tarde, em uma carta a Félix Berteaux, ele destaca: “A última força cultural efetiva na Alemanha, o socialismo naturalista-materialista, deve sua influência aos elementos religiosos constituintes da sua visão de mundo...” (LUKÁCS, 1977a, p. 55). As duas afirmações são contraditórias, mas a sua problemática é estritamente a mesma: o valor ou ausência de valor ético do socialismo depende do seu vínculo ou não com certa forma de religiosidade.

Em uma notável e penetrante comparação entre as visões de mundo religiosa e socialista, Lucien Goldmann põe em evidência o seu fundamento comum: a relação com valores transindividuais (que os opõe ao racionalismo individualista de tipo cartesiano): “Essa transcendência com relação ao indivíduo pode ser tanto aquela de um Deus sobre-humano quanto aquela da comunidade humana, ambos ao mesmo tempo exteriores e interiores ao indivíduo. Mas o racionalismo havia suprimido os dois, *Deus e a comunidade*”. (GOLDMANN, 1955, p. 40).

A aspiração de Lukács parece ter sido a de fundir Deus e a comunidade em um coletivismo religioso que seria a negação completa da sociedade burguesa moderna, individualista e fundada no egoísmo racionalista, calculista. Inclusive, aos seus olhos, somente uma coletividade desse tipo seria capaz de produzir uma cultura e uma arte que fossem autênticas, orgânicas, profundas. Segundo Max Weber, com quem debatia frequentemente essas questões, “uma coisa tornou-se evidente para Lukács quando ele olhou para as pinturas de Cimabue (...) a saber, que a cultura só pode existir se relacionada a valores coletivistas” (HONIGSHEIM, 1968, p. 27). Uma passagem da primeira grande obra de Lukács desenvolve precisamente essa tese e esboça, a esse respeito, um surpreendente paralelismo entre o socialismo e o catolicismo como movimentos coletivistas criadores de *Kultur*:

○ sistema do socialismo e sua visão de mundo, o marxismo, constituem uma síntese. A síntese mais impiedosa e rigorosa – talvez desde o catolicismo da Idade Média. Só poderá exprimi-la, quando chegar o tempo de dar-lhe uma expressão artística, uma forma tão severa e rigorosa como a autêntica arte deste último (penso em Giotto, em Dante), e não a arte puramente individual, a qual impulsiona o individualismo às nuances mais extremas, como a produzida pela atualidade. (LUKÁCS, 1911a, apud FEHER, 1977, p. 27)

A *Kultur*, a *Gemeinschaft*, a religião e o socialismo aparecem assim na visão de mundo do jovem Lukács como vasos comunicantes, como substâncias espirituais associadas por uma afinidade eletiva, que se opõem radicalmente ao mundo raso, banal, *entzaubert*, da sociedade burguesa. O vínculo entre a crítica ético-cultural do capitalismo e a nostalgia pela Igreja Medieval já aparece muito explicitamente no romantismo alemão do começo do século, notadamente em Novalis. Não há dúvida de que Lukács se sentia próximo dessa problemática: em 1907-1908, havia redigido o projeto de uma obra intitulada *Die*

*Romantikdes 19. Jahrhunderts* e tomado notas abundantes sobre Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, etc (MARKUS, 1977, p. 195).

Seria errado concluir que Lukács se considerava ligado à Igreja Católica ou a uma religião determinada. Ele foi atraído tanto pelos místicos cristãos da Idade Média quanto pela filosofia religiosa russa moderna, pela religião hindu e pelo misticismo judaico. O objeto de sua busca foi mais certa forma de espiritualidade do que uma igreja ou um dogma religioso em sentido estrito; trata-se de uma estrutura significativa, complexa e contraditória, que guarda semelhanças com aquilo que ele próprio designou como “religião ateia”.

Por volta da mesma época (1911), ele começa a se corresponder com Martin Buber e a compilar trechos de suas obras sobre o hassidismo (*A lenda do Baal Schem e As histórias de Rabi Nakhman*); em uma de suas cartas a Buber, Lukács admite que a leitura do livro sobre o Baal Schem foi “inesquecível” (podemos consultar essas cartas no Arquivo Lukács de Budapeste). Não foi por acaso que Lukács se interessou por Buber – a correspondência deles se manteve até 1921 – uma vez que, no pensamento deste, encontramos precisamente uma tentativa de combinar um socialismo comunitário, inspirado nos utopistas do século XIX, com um renascimento místico-religioso. O poeta húngaro Béla Balázs, que na época era o melhor amigo de Lukács, escreveu sobre esse assunto no seu diário (em 1914): “A grande e nova filosofia de Gyuri. O Messianismo (...) Gyuri descobriu nele o Judeu. A seita hassídica. Baal Schem” (BALÁZS, 1972, p. 173). Contudo, seria superficial considerar o interesse de Lukács como o indício de uma real “conversão” ao judaísmo. Ele escreveu, em 1911, um artigo sobre o misticismo judaico na revista húngara *Szellem* (“Espírito”), no qual insiste na profunda afinidade entre o Baal Schem, os Vedas, Mestre Eckhart e Böhme (LUKÁCS, 1911b, p. 256-57). O que o interessa no hassidismo não é o seu aspecto especificamente judaico, mas a sua dimensão mística universal.

Aliás, quando da escrita desse artigo, preencheu cadernos com notas sobre as obras dos místicos cristãos Sébastien Frank, Mestre Eckhart, Dionísio Areopagita etc. (Cadernos “F” e “C” no Arquivo

Lukács de Budapeste); é também provável que estudasse a religião hindu, notadamente o misticismo bramânico, do qual encontramos traços em seus escritos.

Um dos elementos comuns procurados por Lukács nessas diferentes correntes místicas é sem dúvida uma recusa radical do mundo e a tentativa de transcendê-lo por um milagre. Seu diálogo literário *Von der Armut am Geiste* (“Da pobreza do espírito”), de 1912, traduz essa aspiração intensa e desesperada; o personagem central do diálogo (que termina por se suicidar) proclama apaixonadamente o seu desgosto pela existência medíocre: “Eu não posso mais suportar a falta de clareza e honestidade [...] da vida ordinária”. A clareza e a honestidade de uma vida autêntica só podem existir pela bondade (*Güte*), que é um dom da graça: “A Bondade é milagre, graça, redenção”. No entanto, essa graça é reservada aos pobres de espírito – tema que Lukács retoma tanto do Mestre Eckhart (ver seu sermão *Beatipauperesspiritu*) quanto da doutrina da graça (*bhakti*) do misticismo hindu – dos quais o príncipe Míchkin (*O idiota*, de Dostoiévski) é aos seus olhos o exemplo mais surpreendente e mais puro (LUKÁCS, 1912, p. 83).

Na verdade, a referência decisiva para o pensamento religioso de Lukács não é o misticismo católico, judeu ou hindu, mas muito mais (como para todo o círculo Max Weber) a espiritualidade *russa*, e notadamente, Dostoiévski. Nessa época, Bloch e ele estavam fascinados pela literatura e filosofia religiosas russas, e o seu reino coletivista-religioso sobre a terra era concebido como “uma vida no espírito de Dostoiévski” (HONIGSHEIM, 1968, p. 91). Somente podemos compreender essa atração deles pela Rússia entre eles, assim como de os outros membros do círculo, através da sua repulsa contra o mundo individualista e *seelenlos* da sociedade industrial da Europa ocidental.

Em uma resenha de um livro do místico russo Soloviov, escrito em 1916, Lukács destaca, em uma clara referência a Tolstoi e Dostoiévski, que “os escritores de importância histórico-mundial da Rússia querem superar o individualismo ‘europeu’ (com a anarquia, o desespero e a ausência de Deus que se seguem), vencê-lo no mais profundo de si mesmo, e colocar, no lugar conquistado, um homem novo e, junto com ele, um mundo novo” (LUKÁCS, 1916-17, p. 978). Mas foi sobretudo



Dostoiévski que cativou Lukács, na medida em que, com ele, o misticismo, a “religiosidade ateia” e a recusa cabal da civilização capitalista moderna foram levados ao seu paroxismo.

Durante os anos da Primeira Guerra Mundial, Lukács começou a redação de uma grande obra ético-filosófica sobre Dostoiévski, da qual só pôde terminar a introdução, publicada em 1916 sob o título de *A Teoria do Romance*. Dostoiévski só é abordado nos últimos parágrafos dessa obra que o apresenta como o profeta de um mundo novo, o anunciador de uma nova época da história mundial. O plano original para o livro sobre Dostoiévski e o caderno de anotações que Lukács havia redigido em 1915-17 (descobertos recentemente em Heidelberg) contêm uma série de comentários acerca da relação entre “a luz vindoura [o começo da aurora]”, a mística russa e Dostoiévski. O caráter messiânico da sua leitura do escritor russo aparece ainda mais claramente em um artigo de 1916, a respeito de um drama do seu amigo Paul Ernst:

E se, apesar de tudo, existisse um Deus? E se somente um Deus morreu, mas um outro, de um gênero novo, de uma essência diferente, e com uma outra relação conosco, estivesse surgindo? E se a obscuridade da nossa ausência de um final fosse somente a obscuridade da noite, entre o crepúsculo de um Deus e a aurora de um outro?... Não haveria em nosso abandono um grito de dor e nostalgia ao Deus vindouro? E, nesse caso, a luz ainda fraca que se afigura ao longe não seria mais essencial que o estrondo enganoso do herói?... É dessa dualidade que surgiram os heróis de Dostoiévski: ao lado de Nikolai Stavrogin, o príncipe Míchkin, ao lado de Ivan Karamázov, seu irmão Aliócha. [LUKÁCS, 1974, p. 56].

Em *A Teoria do Romance*, Lukács define a sua contemporaneidade com a célebre expressão de Fichte: “a época do pecado consumado” (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*, que podemos traduzir como “a era da perfeita culpabilidade”). Ele retoma essa questão no caderno de

anotações sobre Dostoiévski para se perguntar se tal período não seria uma etapa necessária de decadência suprema antes da redenção. A esse respeito, cita um comentário do historiador marxista Max Beer, em seu *História do Socialismo e das Lutas Sociais*, sobre o messianismo judeu nos anos que precederam à vinda de Jesus (isto é, após a queda do Templo e a ocupação da Judeia pelos Romanos): para os Judeus, é o sofrimento e a opressão totais que tornam iminente a chegada do Messias. (LUKÁCS, 1985, 12)

Logicamente, essa religiosidade místico-messiânica de Lukács pouco tinha em comum com a religião no sentido habitual da palavra; ela poderia no máximo se apresentar sob a forma de *ateísmo*. Uma das passagens mais reveladoras desse caderno de anotações sobre (ou a respeito de) Dostoiévski é a que compara o ateísmo russo, humanamente autêntico e profundamente *religioso*, com o ateísmo europeu ocidental, “pervertido [egoísta] e mecânico [*Niels Lyhne*]”. Ora, para ele, o exemplo mais surpreendente e mais fascinante desse “ateísmo religioso” foi o terrorista russo Ivan Kaliayev, poeta e militante narodnik que, em fevereiro de 1905, executou (passando por cima dos seus escrúpulos morais e dilemas éticos) o grão-duque Sérgio, governador-geral de Moscou. Em uma das anotações do caderno, destaca: “Seria preciso descrever (...) o novo Deus, silencioso e necessitado de nossa ajuda, e os seus adeptos [Kaliayev] que se consideram ateus. Não existiriam três classes de ateísmo: 1) Niels Lyhne; 2) Ivan Karamázov; 3) Kaliayev?”. (LUKÁCS, 1985, 10)<sup>4</sup> O escritor russo Boris Savinkov, um dos ideólogos do terrorismo populista, descreveu Kaliayev nos seguintes termos: “Para aqueles que o conhecem intimamente, seu amor pela revolução, como o seu amor pela arte, são iluminados pela única e mesma chama: por um sentimento religioso, sentimento inconsciente, tímido, mas robusto e profundo (...). E o que ele via nessa ação [terrorista] não era somente a

<sup>4</sup> *Niels Lyhne* é o título de um romance naturalista do escritor nórdico Jens Peter Jacobsen, publicado em 1880. O ateísmo de seu herói se caracteriza por uma resignação face à realidade, um individualismo passivo e a convicção da solidão absoluta dos homens e da impossibilidade da fusão das almas — em outros termos: uma visão de mundo situada no polo oposto daquela dos heróis de Dostoiévski.

melhor forma de luta política, mas também um sacrifício moral, talvez até mesmo um sacrifício religioso” (SAVINKOV, 1931, 60)<sup>5</sup>.

É provável que Lukács tenha descoberto Ivan Kaliayev por volta de 1915, pela leitura do romance de Savinkov (publicado sob o pseudônimo de Ropschin) *Le Cheval Pâle* [O Cavallo Pálido] (1909), título que faz referência ao cavalo branco do Apocalipse, sobre o qual cavalga a Morte (trazendo consigo o Inferno). O personagem principal é o terrorista religioso Vania (Ivan), que termina por assassinar o governador-geral de Moscou e por ser, ele próprio, executado em seguida. Em uma passagem do livro, Vania, que aguarda na prisão a sua sentença de morte, escreve a um amigo: “Cometi o maior pecado contra os homens e contra Deus. Mas eu não poderia ter feito de outro modo que não matar (...). Eu não tenho a força para viver por amor, mas posso e devo morrer por amor” (SAVINKOV, 1913, 106). É interessante notar que essa obra foi redigida sob influência direta de Zinaida N. Gippius, escritora simbolista-religiosa, simpatizante do terrorismo narodnik e esposa do filósofo religioso-revolucionário Merezhkovsky. Este último verá no livro de Savinkov “o livro mais russo depois de Tolstói e Dostoiévski” e destacará a sua importância para a compreensão “da significação religioso-mística do problema da violência para o Movimento de Libertação Russo”. A referência a Dostoiévski não é por acaso: para Merezhkovsky, o personagem *dostárietz* Zossima de *Os Irmãos Karamázov* é uma prefiguração do *narodnik* social-revolucionário<sup>6</sup>.

O interesse apaixonado de Lukács por Ropschin-Savinkov transparece na sua correspondência com o escritor Paul Ernst. Em uma carta de 28 de março de 1915, *Le Cheval Pâle* é mencionado como um livro “cuja leitura me seria importantíssima (devido à psicologia do terrorismo russo, sobre a qual eu quero muito escrever, relacionando com Dostoiévski)”. Algumas semanas mais tarde (14 de abril de 1915), ele contou a Paul Ernst que a sua esposa (Andrejewna Grabenko, de origem russa, tendo participado ativamente no combate dos narodniks) lhe traduzia as principais passagens da obra que ele considerava um

<sup>5</sup>Ao mesmo tempo, Savinkov chama atenção para o fato de que Kaliayev não tinha nada em comum com a religião estabelecida e recusou a assistência de um *pope* no momento da sua execução.

<sup>6</sup>Sobre o assunto, veja SCHERRER, 1973.

documento significativo do “problema ético do terrorismo”, e recomenda ao seu amigo a leitura de outro livro do mesmo autor, *Cequi n’a pasété (Aquilo que Não Houve)* (1913). Paul Ernst efetivamente leu essa obra e escreveu uma crítica em que manifesta a sua desconfiança para com a cultura russa, porém concluiu com a seguinte afirmação, própria da atitude de certos intelectuais alemães (elevada a um patamar messiânico por Lukács): “No turbilhão caótico em que se encontra o povo russo, vislumbramos que uma nova religião um dia virá da Rússia”. No entanto, ele é muito mais reticente que Lukács e considera a problemática do terrorismo, mesmo que possua certa justificativa nas condições russas, como possuidora de alguma coisa “mórbida” (carta à Lukács de 28 de abril de 1915). Na sua resposta, Lukács toma a defesa dos terroristas e revolucionários em geral e justifica eticamente o seu comportamento:

Logo, em Ropschin, eu vejo (...) não um fenômeno mórbido, mas uma nova forma do velho conflito entre a primeira ética [os deveres para com as instituições] e a segunda ética [o imperativo da alma]. A ordem das prioridades sempre é detentora de complexidades dialéticas específicas no caso dos homens políticos e revolucionários, cuja alma não é direcionada para si mesmo, mas para a humanidade. Nesse caso, a alma deve ser sacrificada para salvar a alma: sobre a base de uma moralidade mística, é preciso transformar-se em um *Realpolitiker* impiedoso e violar o mandamento absoluto: não matarás. Em sua última essência, trata-se no fundo de um problema muito antigo, expresso por Judith de Hebbel da maneira, talvez, a mais rigorosa: “e se Deus colocar um pecado entre mim e o meu ato, quem sou eu para me abster? (LUKÁCS, 1974, p. 64-74).

Trata-se, mais uma vez, da oposição entre o individualismo moral (burguês) e uma ética coletivista-religiosa, de que a Rússia, da espiritualidade mística de Dostoiévski ao “ateísmo” de Kaliayev, é aos seus olhos a expressão mais coerente. Em uma das anotações do seu

caderno sobre Dostoiévski, Lukács esboça uma comparação entre três culturas espirituais: “1) Índia: individualidade em desaparecimento; 2) *Alemanha*: sua própria alma – em relação com Deus; 3) *Rússia*: sua própria alma – na Comunidade, desejada e criada por Deus, outras almas”. ( LUKÁCS 1985, p. 143)

\*\*\*

Em conclusão, o comportamento messiânico de Lukács durante os anos de 1910-1917 parte do pressuposto de que a época contemporânea – e notadamente a guerra mundial com o seu cortejo de horrores – é *das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*; essa decadência suprema anuncia para ele a próxima vinda de um Deus novo, a aurora de outro mundo, de uma comunidade mística entre os homens, um retorno ao paraíso perdido, à era de ouro cantada pelos poetas épicos gregos (na conclusão de *A Teoria do Romance*, Lukács se pergunta se Dostoiévski não é um Homero, anunciando esse novo mundo épico) a partir da Rússia e notadamente de seus mártires sacrificiais, os terroristas ateu-religiosos. Nessas condições, não é nem um pouco surpreendente que a Revolução Russa de outubro de 1917 tenha lhe afigurado como a realização dessa esperança messiânica ardente e como o fim do “período do pecado consumado”.

Existe um depoimento da primeira reação de Lukács à Revolução de Outubro. Em um texto redigido no fim de 1917, Paul Ernst lhe atribui a seguinte posição:

Herr von Lukács chamou a atenção para a revolução russa e para as grandes ideias que graças a ela tornam-se realidade. A Revolução Russa (...) dá os primeiros passos para levar a humanidade para além da ordem social burguesa da mecanização e da burocratização, do militarismo e do imperialismo, até um mundo livre, no qual o Espírito reina novamente e onde a Alma pode ao menos viver. (ERNST, 1974, p. 128).

Essa afirmação exprime com uma precisão cristalina o messianismo de Lukács, composto de uma combinação *sui generis* da crítica cultural neorromântica ao capitalismo, de uma espiritualidade semirreligiosa e de uma aspiração revolucionária à mudança social. Acrescentemos que mesmo um conservador e nacionalista alemão como Paul Ernst foi, em um primeiro momento, atraído pelo ímpeto do outubro de 1917, considerado por ele, e similarmente a Lukács, como a continuação da filosofia ético-social de Dostoiévski. Ele escreveu em 1918: “Os bolcheviques querem hoje concretizar aquilo que Dostoiévski queria escrever por meio de Aliócha” (ERNST, 1959, p. 340). Mas é com Ernst Bloch, sobretudo, que encontraremos uma interpretação tão intensamente messiânica da Revolução Russa quanto aquela de Lukács; em *Geist der Utopie*, escrito em 1917, Bloch saúda “o Conselho de Trabalhadores e Soldados” que tem como missão destruir “a economia monetária e a moral mercantil, a coroação de tudo o que é celerado no homem”; neles, ele vê “pretorianos que, agora, na Revolução Russa, instauram pela primeira vez o Cristo como imperador” (BLOCH, 1971, p. 298-99)<sup>7</sup>.

Dostoiévski escreveu em *Os Irmãos Karamázov* que o socialismo é “a Torre de Babel que edificamos (...) para fazer com que o céu desça sobre a Terra”. Em uma conferência realizada por Lukács durante o ano de 1918, ele recorre à herança ética dos anabatistas, cujo imperativo categórico é: “fazer descer imediatamente o reino de Deus sobre a Terra”, e ele se proclama partidário de uma “revolução permanente contra o existente enquanto existente, enquanto alguma coisa que não atinge o seu ideal ético” (LUKÀCS, 1977b, p. 304-306). O conceito de “revolução” estava ainda longe de ser puramente social ou político, guardando uma carga ético-religiosa, milenarista e dostoiévskiana.

Durante o ano de 1918, o messianismo de Lukács vai se “politizar” e se transferir de uma cultura ou nação predestinada (a Rússia) a uma *classe social*: o proletariado. Em um artigo redigido no fim de 1918, *O Bolchevismo como Problema Moral*, ele considera o proletariado como o “portador da redenção social da humanidade e mesmo como “a classe

<sup>7</sup> Essa passagem se encontra em um capítulo significativamente intitulado: “Karl Marx, der Tod und die Apokalypse” (Karl Marx, morte e o apocalipse).

*messias da história do mundo*” (sublinhado por nós, LUKÁCS, 1977c, p. 310).

A identificação de Lukács com a luta do proletariado ainda não é uma aceitação do bolchevismo. O artigo de 1918 manifesta reservas importantes contra os revolucionários russos: como a redenção da humanidade pode se concretizar através da violência e do terror? O bem pode surgir do mau como pretende Razumíkhin em *Crime e Castigo*? Seria possível “expulsar Satã graças a Belzebu?” (LUKÁCS, 1977c, p. 311)<sup>8</sup>. Esse dilema moral, Lukács o resolveu algumas semanas depois quando aderiu (dezembro de 1918) ao Partido Comunista Húngaro, ato repentino que se afigurou aos seus amigos como uma espécie de *conversão religiosa*<sup>9</sup>. Ele se explicou no seu primeiro artigo comunista, “Tactique et Éthique” (Tática e Ética), de janeiro de 1919, fazendo apelo precisamente à ética da violência em Kaliayev e a seu ideólogo, o escritor Savinkov, que o frequentava desde 1915:

Ropschin (Boris Savinkov), o líder dos grupos terroristas durante a revolução de 1904-1906 (...), vê não a justificativa para o ato do terrorista – isso é impossível –, mas sua profunda raiz moral no fato de que este sacrifica por seus irmãos não somente a sua vida, mas também sua pureza, sua moral, sua alma (...) Para exprimir esse pensamento acerca da tragédia humana mais elevada, as palavras incomparavelmente belas de Judith de Hebbel: “E se Deus colocar um pecado entre mim e a ação que me é imposta – quem sou eu para me abster?” (LUKÁCS, 1969b, p. 52-53).

Encontramos em Ernst Bloch uma postura de uma similitude surpreendente, notadamente em seu *Thomas Münzer* (1921):

Em certas épocas, o mal adquire tal proporção que ao tolerá-lo (...) o ampliamos, o reforçamos, digamos

<sup>8</sup> Confira: DOSTOÍEVSKI, 1965, p. 237.

<sup>9</sup> Segundo a poetisa húngara Anna Lesznai, “sua conversão aconteceu entre dois domingos: Saulo tornou-se Paulo”. Citado por KETTLER, 1971, p. 68-69.

mais: o provocamos (...). Em conflitos desse tipo, aquele que tolera o mal é no mínimo tão culpado quanto aquele que reage efetivamente contra ele; se este último corre o perigo de perder a sua alma, ele pode ainda se perguntar, de forma autenticamente cristã: “O que importa a salvação da minha alma?” [BLOCH, 1964, p. 169].

Foi nesse momento, entretanto, que os caminhos dos dois amigos apocalíptico-dostoievskianos de Heidelberg começaram a se separar: enquanto Bloch ainda continuava a se referir a fontes religiosas, místicas, messiânicas e heréticas – em seu *Thomas Münzer*, ele recorreu à “imensa tradição” da qual participam os cátaros, os anabatistas, Sébastien Frank etc. –, Lukács, exilado em Viena, tornou-se um dos principais dirigentes do Partido Comunista Húngaro, e a problemática religiosa desapareceu pouco a pouco da sua obra. E quando, dez anos mais tarde, Lukács, em Moscou, publicou uma violenta diatribe contra o “reacionário” Dostoiévski<sup>10</sup> (pela qual Bloch jamais o perdoou), a ruptura ideológica entre os dois homens foi consumada.

### Referências Bibliográficas

BALÁSZ, Béla. Notes from a Diary (1911-1921). In: *New Hungarian Quarterly*, n. 47, 1972.

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer*. Paris: Julliard, 1964.

<sup>10</sup> Trata-se do artigo “Über den Dostojewski Nachlass”, *Moskauer Rundschau*, mars 1931. Ver a esse respeito a nossa entrevista com Ernst Bloch (1974), anexada a nossa obra *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 295. A versão de Lukács acerca da divergência é um tanto diferente e, significativamente, ela coloca no centro do conflito a questão do *misticismo de Bloch*; em conversas com os seus discípulos em Budapeste (notadamente com György Markus), durante os últimos anos de sua vida, Lukács deixou implícito que as relações entre eles haviam esfriado nos anos 20, após um escrito de Bloch sobre a filosofia da religião de Hegel, impregnada de um “misticismo intolerável” (depoimento de G. Markus ao autor). É possível que Lukács faça referência à edição aumentada de *Geist der Utopie* de 1923, em que Bloch critica Hegel se referindo ao místico alemão Franz von Baader [*Geist de Utopie* [1923], Francfort/M., Suhrkamp, 1923, p. 231].



BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie* (1918). Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

DOSTOÍEVSKI, F. *Crime et Châtiment*. Paris: Flammarion, v. 1, 1965.

ERNST, Paul. *Gedanken zur Weltliteratur*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1959.

ERNST, Paul. Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács (1917). In: *Paul Ernst und Georg Lukács; Dokumente einer Freundschaft*. Emsdetten: Verlag Lechte, 1974.

FEHER, F. Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács. In: *Die Seele und das Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu Caché, étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1955.

HONIGSHEIM, Paul. Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg. In: *Kölner Vierteljahrschrift Soziologie*, v. 5, n. 3, 1926.

HONIGSHEIM, Paul. *On Max Weber*. New York: Free Press, 1968.

JASPERS, Karl. Heidelberger Erinnerungen. In: *Heidelberger Jahrbücher*, v.5, 1961.

KETTLER, David. Culture und Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-19. In: *Telos*, n. 10, 1971.

LÖWY, Michael. Le jeune Lukács et Dostoiévski. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 45/1, 1978.

LUKÁCS, Gyorgy. *A Modern dramatörtenéte*. Budapest: Franklin, vol. II, p. 156-57, 1911a.

LUKÀCS, Gyorgy. Zsidomiszticizmus. *In: Szellem*, n. 2, 1911b.

LUKÀCS, Gyorgy. Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief. *In: Neue Blätter* (Berlin), n. 5-6, 1912.

LUKÀCS, Gyorgy. W. Solovjef, Ausgewählte Werke, Band II, Jena 1916. *In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. 42, 1916-17.

LUKÀCS, Gyorgy. Esztétikai kultúra. *In: Művészet és társadalom (Art et société)*, Budapest: Gondolat, 1969a.

LUKÀCS, Gyorgy. Taktik und Ethik (1919). *In: Werke*, Berlin: Luchterhand, t. II, 1969b.

LUKÀCS, Gyorgy. Ariadne auf Naxos. *In: Paul Ernst und Georg Lukàcs; Dokumente einer Freundschaft*. Emsdetten: Verlag Lechte, 1974.

LUKÀCS, Gyorgy. Lettre à Félix Bertaux (mars 1913). *In: L'Homme et la Société*, n. 43-44, 1977a.

LUKÀCS, Gyorgy. "A konservativ es progressziv idealizmus vitaja", Huszadik-Szazad (1918). *In: Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukàcs, 1909-1929*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977b.

LUKÀCS, Gyorgy. "A bolsevizmus mint erkölcsi problema", Szabad Gondolat, [1918]. *In: Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukàcs, 1909-1929*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977c.

LUKÀCS, Gyorgy. *Dostojewski-Notizen und Entwürfe*. Monografia. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1985.

MARKUS, György. Lukács 'erste' Asthetik : Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des junge Lukács. *In: Die Seele und das Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

RINGER, Fritz, K. *The Decline of German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

SAVINKOV, Boris. *Souvenirs d'un terroriste*. Paris: Payot, 1931.

SAVINKOV, Boris. *Le cheval pâle*. Nice: M.Toumanov, 1913.

SCHERRER, J. *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrerIntelligencija-Mitglieder (1901-1917)*. Berlin-Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1973.

WEBER, Marianne. *Max Weber, ein Lebensbild*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1926.