

**FRAGMENTO, UTOPIA E  
RESPONSABILIDADE  
ÉTICA E MODERNIDADE NAS OBRAS  
DE GEORG SIMMEL, GEORG LUKÁCS  
E MAX WEBER**

*Gilson Pinto Gil*  
PUC — RJ

---

Resumo. O trabalho tem por objetivo reconstruir o debate na sociologia clássica alemã acerca dos rumos da modernidade. A ênfase estará no aprofundamento do processo ocidental de secularização e desencantamento do mundo, que fez com que a religião e a razão perdessem o poder de orientar a ação humana. O modernismo do século XX fundamenta-se neste momento de crise da identidade racional do ocidente. Os três autores — Lukács, Simmel e Weber — possuem visões distintas sobre este momento de redefinição de paradigmas éticos. suas três diferentes propostas serão comparadas e analisadas, evitando-se a valorização de uma em detrimento de outra. O principal é marcar como estes pensadores refletiram acerca desta questão, ainda aberta para nós.

Summary. This work aims to rebuild the discussion in classic german sociology about the path of modernity. The emphasis is in the deepening of the western process of secularization and disenchantment of the world. The religion and the reason has lost their power to guide the mankind. The XX century and its modernism got its foundations in this moment of crisis of the western rational identity. The three authors — Simmel, Weber and Lukács — had different views about that age of redefinition of ethical paradigms. A choice is not made among them. Their three purposes are only compared and analysed. It's not made a choice among them. The point is to stress how those thinkers reflected about the uncompleted question of our modernity.

---

O objetivo deste estudo é analisar algumas versões da crise ética vivida pelo ocidente na passagem do século XIX para o XX. Irei abordar três autores contemporâneos, cujas obras se situam no terreno da filosofia e da ciência social, disciplinas ainda não tão especializadas quanto nos dias de hoje. Buscarei verificar como Georg Simmel, Max Weber e Georg Lukács pensam este momento de reformulação da autoconsciência ocidental. A questão em foco se refere à forma como eles efetuaram este diálogo, suas propostas, críticas e esperanças.

Esta crise é o ponto culminante do processo de secularização. É o momento em que a religião e seu sentido não mais orientam a conduta humana, e em que a razão também não consegue mais ser este guia escatológico, onde o "homem moderno não acredita na orientação, nem pelo destino, nem pela providência"<sup>1</sup>. A razão é alijada do seu papel de articuladora moral e cognitiva da humanidade. Os distintos caminhos tomados pelos indivíduos completamente diferenciados não oferecem nenhum ponto de contato. Este processo de "desencantamento" levado ao extremo não poupou seus próprios alicerces racionais ilustrados.

É o ideal iluminista de uma civilização cosmopolita, governada pela razão, e sempre em progresso, que se vê destruído por este choque modernista. A força deste ideal emancipatório estava contida em sua universalidade não-empírica, capaz de se remeter a um "mundo inteligível"<sup>2</sup> no qual as determinações empíricas particularistas acabassem sem efeito, realizando plenamente o imperativo categórico. A possibilidade de viver sob esta totalidade ideal estaria na capacidade do ser humano se legislar moralmente. Esta autonomia conferida pela liberdade transcendental e prática não seria atomizadora. Pelo contrário, ela se exerceria através do imperativo categórico, que é universal e incondicional, daí todo ser racional ser unido idealmente por leis morais universais, as quais o tornam membro de um "Reino dos Fins"<sup>3</sup>.

A existência em comum dos homens se faria pela razão em suas faculdades teórica e prática, neste momento em que as normas religiosas, identificadas com o poder e o atraso dos homens, perderiam sua validade reguladora. Esta razão se encarnaria na legislação, criando a sociedade civil. Nesta, a liberdade individual não seria anônima, pois estaria regulada por um compromisso ético maior com o gênero humano em geral. Surge, então, a idéia de um sentido histórico não mais sagrado, porém de caráter secular, orientando apenas pela razão. Esta "História Universal" serviria como um fio condutor a priori dos homens em sua caminhada<sup>4</sup>. O objetivo iluminista era esclarecer o cami-

nho dos seres humanos, para que estes evitassem de se perder nos "confusos jogos das coisas humanas"<sup>5</sup>.

Esta civilização racional, fundada sobre a idéia do "direito"<sup>6</sup>, sofreu seguidas críticas no século XIX. Pensadores como Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche suspeitaram continuamente desta razão pura *a priori*, aprofundando o processo de secularização<sup>7</sup>. O recrudescimento da crítica fez a racionalidade perder sua aura e se tornar também um objeto de críticas e interrogatórios. O consenso racional, elaborado pelos iluministas e desenvolvido até o ápice por Hegel<sup>8</sup>, é quebrado pela reflexão filosófica secularizante. Este "modernismo" pós-nietzschiano tem como imperativo a novidade, a ruptura constante com toda e qualquer tradição e o primado do movimento. É uma busca de se estabelecer um criticismo radicalmente anti-histórico, capaz de fazer qualquer autoridade ética perder suas garantias. Constituiu-se uma cultura "a-histórica" destruidora de toda ordem possível<sup>9</sup>. Esta modernidade baseia-se no inconstante e no indivíduo como únicas alternativas verdadeiras para os dilemas vitais. A própria existência só adquire sentido como movimento, mudança e perigo.

A crise "fin-de-siècle" da consciência ocidental acabou com as pretensões cosmopolitas da razão ilustrada. O ritmo agora é aquele do movimento incessante e devorador de consciências da metrópole. As diferentes visões de Simmel, Weber e Lukács acerca deste momento serão o objeto de nosso estudo daqui para frente.

## I

Podemos começar a falar de Simmel a partir daquele que é seu exato oposto, Lukács. Este último, antes de se encontrar com o círculo dos Weber, em 1912, em Heildeberg, vinha de uma temporada com o círculo de Berlim, liderado por Simmel. É o próprio Lukács quem coloca Simmel como seu contrário, em influente artigo escrito em 1913. Um apego muito grande ao singular e ao incompleto teria Simmel. A pluralidade seria um fim em si para Simmel<sup>10</sup>, não um meio para se chegar a um sistema unificado. Seu pluralismo metodológico o impediria, talvez nem pretendesse tais resultados, de chegar a decisões últimas. Ele se dedicaria a aspectos individualizados da vida moderna, parando nestes episódios isolados, nunca chegando à totalidade<sup>11</sup>. Sua obra seria apenas um experimento "fragmentário"<sup>12</sup>, nunca sistemática ou absoluta nos resultados. Simmel estaria preso ao

fluxo da vida e seu "continuum", isto o impediria de chegar até o reino das formas eternas e perfeitas<sup>13</sup>. Lukács critica Simmel por este ter se tornado um impressionista, recusando-se a entrar no mundo das formas, puras e imaculáveis, que somente o novo classicismo defendido por ele, Lukács, poderia resgatar. Não conseguiria tornar plena e unívoca sua existência, e ascender ao mundo do sentido claro e imutável, o homem preso às singularidades do fluxo vital.

Se Lukács teve a totalidade como núcleo conceitual de suas obras, e Weber sempre se moveu entre a responsabilidade ascética e o decisionismo heróico, apontarei como Simmel também possuía certa unidade de questões e temas. Minha proposição é que sua paixão pelo fragmentário, o fluido e o transitório constitui sua unidade temática. A modernidade é o seu problema, contudo, ele não responde a ela procurando novos universais, capazes de apreender o todo, negando sua dispersão característica, que é sua novidade. em vez de apresentar como solução para os múltiplos problemas e indefinições do cotidiano um corpo conceitual fechado e sistemático, ele nos expõe a própria pluralidade das interações passageiras e suas experiências emocionais como o possível caminho para se compreender o mundo modernista.

Simmel não via a incompletude e a dispersão como erros. sua preocupação estava naquilo que é fortuito e arbitrário na vida moderna, e, que é passível de ser internalizado em nossas mentes, num fluxo infundável de momentos contraditórios e desconexos<sup>14</sup>.

A sociedade seria o resultado das interações entre os indivíduos. Não haveria, para Simmel, uma sociedade absoluta<sup>15</sup>, mas distintas modalidades incomparáveis entre si. Ele adere à vida e seu fluxo incompleto e inacabado ao priorizar como objeto da sociologia os "processos microscópicos-moleculares"<sup>16</sup>. O entendimento mais profundo da sociedade deve se ligar a estas formas pouco visíveis, que se fazem e desfazem todos os dias, não estando assentadas em organizações supra-individuais<sup>17</sup>. são esses átomos, que, após incontáveis interações pessoa a pessoa, produzem a sociedade, em toda sua variedade e obscuridade. O conceito sociológico de interação pertence ao processo vital, em todo o seu fluir e pulsar incessante.

Já que "não há uma hierarquia de valores e metas"<sup>18</sup>, e essas formas diversas de interação não são limitadas por normas externas, a própria sociedade perde sua rigidez. Como só haveria indefinição, individualidade e parcialidade nos relacionamentos,

só haveria "fragmentos aglutinados, que são o que existe realmente"<sup>19</sup>. Os indivíduos, os agentes das interações, são também fragmentos, "nunca um homem geral"<sup>20</sup>. A sociedade só existe como "estrutura ideal"<sup>21</sup>, daí ser impossível construir uma sociedade racionalmente perfeita. O fragmento é a experiência básica da modernidade de Simmel.

O núcleo de tais experiências é o indivíduo, seu psicologismo, sua vida interior e suas motivações. Não seria possível a este indivíduo pensar a totalidade. Nós somos, enquanto humanos, "limitados em todas as direções, e não somos limitados em direção alguma"<sup>22</sup>. Agir na vida seria sofrer suas obstruções, mas, também tentar transcendê-las. A vida produz as formas, espaço para a comunicação, entretanto, "a vida é um fluxo sem pausas"<sup>23</sup>, que arrasta as formas e suas regras num processo sem fim.

Viver neste mundo, para Simmel, seria sentir como nossa esta "experiência descontínua de tempo, espaço e causalidade que é transitória, fluida e fortuita"<sup>24</sup>. A existência nesta sociedade descontínua, apenas idealmente integrada, leva seus habitantes ao estranhamento e à sensação de ausência de laços. Simmel define este sentimento pelo "tipo social do estrangeiro"<sup>25</sup>. Ser estrangeiro é estar perto, porém, não estar ligado. É a proximidade do ausente. Ele somente ressalta o que é incomum em suas experiências, rejeitando o que poderia aprisioná-lo à sua comunidade. A transitoriedade e a indiferença marcam seu caráter tipicamente modernista.

O estrangeiro é acompanhado pelo "aventureiro". Este seria aquele que quer viver em um momento. Ele está próximo do artista e do jogador<sup>26</sup>. Eles tentam viver o presente até seu limite, eternizando-o ao retirá-lo da continuidade da história. Estes fragmentos de vida são continuamente recolhidos, vividos e ultrapassados pelo aventureiro.

Simmel localiza estes tipos sociais na metrópole moderna. Seu Impressionismo sociológico tem raízes urbanas. Esta é marcada por propiciar tensões sem limite. Os estímulos externos e internos são muito grandes, o que leva a uma intensificação sem precedentes da vida emocional dos indivíduos<sup>27</sup>. O indivíduo reage a essa agitação urbana desenvolvendo seu calculismo, sua pontualidade, seu egoísmo, enfim, sua racionalidade. O homem moderno reagiria negativamente a tais influências descontínuas exteriores elaborando uma atitude de reserva, por ele chamada "blasé"<sup>28</sup>, que permitiria a vida em grandes aglomerações ao aumentar nossa indiferença e estranhamento dos outros indiví-

duos. O homem metropolitano é mais livre, porém, tem de aceitar a vida em multidão.

A "brevidade dos encontros urbanos"<sup>29</sup> desaloja o sujeito de sua estabilidade clássica. Este espaço vivenciado por excessivas interações entre pessoas e objetos, e suas conseqüentes reações de fuga e alheamento, não levou Simmel a procurar soluções na sociologia ou na filosofia. Ele assume a modernidade, radicalizando-a em sua sociologia impressionista. Não recusa a vida. Pelo contrário, enfatiza os seus elementos singulares e inconstantes. Neste sentido, Frisby acerta quando diz que Simmel é mais moderno do que Weber<sup>30</sup>.

Simmel associa a sociologia ao Impressionismo. Ele proclamou o movimento como a essência da vida e do destino. O dever dissolve as formas e desestabiliza nossos valores mais profundos. Esta instabilidade, própria da metrópole moderna, é transposta para o interior das mentes. O outro não se encontraria em comunhão permanente e unívoca com o sujeito. As interações seriam fluidas, em constante renovação. Simmel assume a indefinição das existências e as dificuldades da compreensão mútua entre os indivíduos. A vida e suas interações são compostas de ações e resistências, pois, nelas "uma direção única não existe"<sup>31</sup>.

A sociologia de Simmel é inteiramente modernista. O indivíduo é o centro de suas reflexões, devido à sua inalcançável singularidade. A plenitude somente pode ser alcançada pelo indivíduo, e, no seu sentido "subjetivo, comunicando tudo que puder enxergar"<sup>32</sup>. Este diálogo receptivo com a modernidade é rejeitado por Lukács com sua ânsia messiânica, para quem este movimento é uma confusão de símbolos e interpretações, o que impediria a verdadeira existência de se realizar. Weber procurou enfrentar esta dificuldade, contudo permaneceu a meio caminho dos dois, sendo esta a sua especificidade neste debate.

É Simmel quem realmente constrói por dentro uma sociologia modernista sem recusas. Ele assume os desacordos entre a cultura objetiva e a subjetiva, a preponderância crescente da técnica e do dinheiro na vida social e sua dispersão fundamental. Seu ponto básico é a vida, o movimento e as interações cotidianas entre os indivíduos, com todos os seus equívocos e obscuridades. A forma surge da vida, como único espaço de comunicação, mais tragicamente desaparece, para surgir depois, alterada. Simmel parte do interior dos homens, daquele ponto onde "a alma não obedece a nenhum esquema imposto do exterior"<sup>33</sup>, daquele núcleo dinâmico que não pode ser recriado por ninguém mais<sup>34</sup>, ou por nenhuma sociedade racionalmente pré-concebida.

## II

Max Weber tem uma posição reticente neste debate. Ele se posicionou a meio caminho do monoteísmo de Lukács e da fragmentação de Simmel. Sua preocupação com a liberdade individual, sua ausência de limites naturais que o impedissem de escolher, sempre foi balanceada por sua busca de um ponto de equilíbrio formal que evitasse a eclosão total das tendências anômicas e utópicas contidas no modernismo do final do século. A responsabilidade e convicção teriam de viver unidas. Estes dois elementos éticos, a determinação por um ideal e a preocupação com os resultados não previstos da ação, deveriam ser vistos como igualmente válidos. A análise recairá em pontos que ressaltem esta divergência com as posições de Lukács e Simmel, especialmente a junção weberiana da matriz neo-kantiana com o decisionismo interpretativo de Nietzsche. Deste, Weber absorveu o respeito acerca da escolha do indivíduo perante uma multiplicidade de valores em luta. Também veio desta corrente seu repúdio aos homens utópicos, iludidos pela crença escatológica em salvação coletiva. Ele está muito distante do coletivismo redentor de Lukács, daí ser possível tal abordagem comparativa.

Em *Ciência como Vocação*, Weber se perguntava quais as razões adotadas por uma pessoa para se dedicar à atividade científica. Esta não chegaria a verdades definitivas. O trabalho científico teria como marca que suas conquistas fossem efêmeras e inconclusas. O curso da ciência seria progressivo, isto é, estaria sempre em avanço, com a constante troca de teorias refutadas por outras mais próximas da verdade.

No entanto, o significado da ciência é apenas instrumental<sup>35</sup>. Assim, a ciência não possui um sentido intrínseco, porque não responde à única questão importante para o homem: "Que devemos fazer e como devemos viver?"<sup>36</sup> A humanidade não encontraria respostas para suas dúvidas acerca dos fins últimos na esfera cognitiva, pois ele associaria a razão moderna com a ciência, se tornando efetivamente uma razão instrumental.

O ético estaria fora do alcance do discurso racional. A moralidade independeria dos fatos. O empírico, e sua correlata verdade por correspondência, não se relacionaria com a normatividade. Os valores, o sentido da vida, estariam além da esfera lógica-empírica dos estados de coisas do mundo. Weber, seguindo Kant, crê que a ética não é uma ciência da moralidade. Não haveria forma alguma de se descrever uma proposição normativa factualmente, ou mesmo testá-la. Neste universo desencantado, a atividade

científica, que é da ordem do Ser, não dá respostas ao problema do dever. Não há forma de se escolher racionalmente quais os valores certos na pluralidade de conflitantes possibilidades a ser tomados como corretos.

Para Weber, seríamos governados por "deuses" de diferentes desígnios. Este deuses estão em um conflito eterno e irreconciliável. Haveria uma multiplicidade infinita de valores últimos em luta, e entre eles o indivíduo pode simplesmente escolher. As ações poderiam ser racionalmente compreendidas em relação a seus juízos de valor, através de uma hermenêutica, contudo, a escolha por certos valores não é justificável. Não haveria reconciliação dialética ou dialógica consensual possível. Weber considerava mitológicas estas propostas de um novo holismo, que deveriam ser vistas com ceticismo e, até com respeito<sup>37</sup>.

Sempre será necessária uma escolha decisiva por um desses "deuses" no momento da luta. No domínio da interpretação, a pluralidade de forças atuantes sobre os agentes impede que qualquer avaliação seja unívoca<sup>38</sup>.

Weber é um dualista neo-kantiano, isto é, o ser e o dever são esferas autônomas ontologicamente, embora com relações. Entretanto, diferente de Kant, Weber não considera a ética uma ordem racional. Os valores viriam da verdade, que é cega e inefável. O trabalho da razão é posterior. Ela administra tecnicamente o resultado dessas vontades. O antiutopismo de Weber faz com que ele não leve a razão até o terreno normativo. Seguindo Nietzsche, Weber repudia a totalização normativista, pois acha que é uma fraqueza buscarmos tal facilitação historicista e teológica. Esta unidade holista foi concebida apenas como um ideal por Kant. A tentativa de se concretizar esta totalidade seja por Hegel, como por Marx ou Lukács, só conseguiria transformar o homem em um "animal de rebanho"<sup>39</sup>, preocupados com a igualdade apenas, esquecidos da grandeza e da criatividade.

A meta de Nietzsche com seu ataque às filosofias historicistas era restituir a vida a si mesma, colocando nela e na superação de todas as suas etapas inferiores as finalidades metafísicas e platônicas, isto é, transcendentais, que antes eram dadas como verdades. Esta vida criativa deveria ser contrária a qualquer nivelamento ou totalização, a fim de libertar nossas inúmeras almas mortais.

O não-cognitivism ético de Weber faz com que ele ache ser impossível apreender o sentido da história de forma real e inevitável. A seleção e a disciplina severa pela luta são os únicos meios de fazer com que um valor supere outro. A política não

se vê subordinada por regulações éticas. Seu ponto central é a força e a busca de poder de um indivíduo ou grupo sobre outro, com o propósito de dominá-lo. A política seria marcada pela "luta pelo poder"<sup>40</sup>, e não pela busca de um consenso racional obtido através de uma ética discursiva dialógica. Assumir a verdade de nossa era desencantada é reconhecer o múltiplo e o irresolúvel que habita nas decisões últimas de cada indivíduos. Cada homem deveria assumir seu demônio pessoal, seguindo-o pelos embates diários que moldarão seu caráter, recusando facilitações historicistas ou metafísicas, e aceitando o valor para a existência e para a personalidade do conflito eterno entre as vontades.

Weber acreditava ser impossível uma redenção do mundo. Ele não acreditava em nenhum profeta capaz de resolver os conflitos éticos do mundo humano, demasiado humano, de forma definitiva. O homem que crê conhecer os fins absolutos é um "racionalista cósmico-ético"<sup>41</sup>, e os seus esforços para redimir a humanidade serão sempre infrutíferos.

Weber defendia a necessidade da paixão e da fé como propulsores e formadores do homem ativo. Contudo, Weber não pregava uma guerra de todos contra todos sem limites. Ele via que as conseqüências de cada ação são imprevisíveis neste mundo multicausal, em que tudo é conflito, seleção e dominação. Na impossibilidade de um gesto unívoco, que crie respostas transparentes e absolutas, teríamos de ser prudentes e responsáveis. A ética da responsabilidade<sup>42</sup> seria o contraponto cético de Weber às ambições proféticas da ética da convicção. A responsabilidade deveria levar em conta as conseqüências possíveis e prováveis acionadas por uma de nossas adesão a um valor e respectivo posicionamento político. Em um "mundo eticamente irracional"<sup>43</sup> como este, deveríamos considerar as deficiências médias das pessoas ao realizarmos a ação política.

Weber nunca propôs uma nova moralidade como cura para a fragmentação modernista. A humanidade deveria ser "criadora de valores"<sup>44</sup>. A liberdade, para Weber, implicava uma determinação pessoal em levar adiante seus ideais, sem acreditar que está totalmente certo ou que o mundo pode ser redimido por uma escolha supostamente correta. O politeísmo weberiano identificava qualquer racionalidade mais pretensiosa com um exagero metafísico contrário a vida. O ceticismo de Weber não incitava nenhuma dessas personalidades criadoras a destruir as outras. Acima de tudo, a possibilidade da pluralidade deveria ser mantida.

A importância da ciência está relacionada com a responsabilidade. Mesmo que as escolhas não possam ser justificadas racionalmente, "podem ser racionalmente estruturadas"<sup>45</sup>. Responsabilidade e autocritica estão intrinsecamente juntas. São pré-condições para a autonomia, moral e política, do indivíduo livre. A impossibilidade de enxergar um sentido único para o mundo deveria deixar o homem aberto a possíveis desvios e choques, por isso Weber ficava irritado com pessoas como Ernst Bloch e seus arroubos proféticos<sup>46</sup>. Homens assim não compreenderiam o jogo claro-escuro/opaco-transparente efetuado pela vida. Weber prezava a responsabilidade por temer que neste conflito sem barreiras, em que nada é justo em si, a violência messiânica se estabelecesse, aniquilando a esfera política e sua indispensável abertura a novas personalidades. Weber ficou a meio caminho entre o politeísmo sem precedentes de Simmel e o monoteísmo de Lukács. Procurou Weber associar convicção com poder e luta, porém, sem nunca perder de vista a necessidade de se manter aberta a questão dos fins últimos. A responsabilidade e a ciência atuavam como estas limitações para o homem político. Heroísmo e ceticismo foram seus dois elementos mais destacados. O fragmento como ideal, mas a legalidade como dever sempre foram sua marca.

### III

A partir do dilema entre vida e moral, Lukács elaborou uma reflexão antipoliteísta. O peso de suas propostas está na possibilidade concreta, e não ideal, de o sentido habitar de forma inequívoca o cotidiano. É Lukács o verdadeiro opositor do modernismo. Ele está no outro extremo da aceitação simmeliana da fragmentação e do movimento, e é o ferrenho crítico das preocupações de Weber com os resultados da ação, política especialmente, quando o indivíduo crê possuir o dom da "Graça"<sup>47</sup>. Contrariamente a Simmel e Weber, Lukács nunca foi um pensador da fragmentação ou um defensor da pluralidade. Sua ambição era superar o impressionismo de Simmel e a ambigüidade weberiana, realizando concretamente na Terra um mundo fixo, inequívoco e definitivo como uma resposta à desordem, superficialidade, subjetivismo e relativismo da modernidade<sup>48</sup>. Desejava implantar o dever por ele erigido como norma absoluta na vida cotidiana, não importando os obstáculos nela existentes.

Lukács se marcou por uma constante busca de um sistema absoluto. Regras, valores e normas deveriam ser plenos de sentido

e univocidade, a fim de tornar real a vida massificada, atomizada e superficial dos homens modernos. Weber foi um apólogo da luta como única Terra de tornar digna a existência em um mundo onde a burocratização cresce desmesuradamente. Simmel aceitava o movimento e o individualismo modernista. Prezava a fragmentação, e a via como inútil e, até perigosa qualquer hipostasiação do conceito de sociedade. Lukács não compartilhava deste ceticismo diante das opções coletivas de salvação. O desagrado dele para com a vida do homem comum o fazia por um "sistema total de verdades"<sup>49</sup>. Ele dividia com os modernistas a visão que seu mundo era marcado por uma desintegração e anomia crescentes. Recusou ele esta nova realidade, elaborando uma reflexão filosófica de completa negação de tais princípios pluralistas.

O dualismo kantiano entre ser e dever/ser aparece para Lukács em seu primeiro trabalho, *A Alma e as Formas* de 1911 como uma antinomia irresolúvel entre a vida cotidiana e a vida moral autêntica. A vida cotidiana é a vida empírica, efêmera e transitória do dia-a-dia. Nesta vida tudo é multifacetado, opaco, repleto de interpretações e conflitos. Esta existência é anárquica, obscura e irreal, de tal forma que nada nela é capaz de ser realizado completamente<sup>50</sup>. Há uma desvalorização desta vida, o que faz o homem nunca se sentir integralmente satisfeito com as respostas que obtém nela. Distinta é a "vida real". É nesta esfera "verdadeira" que se pode viver tudo até seu termo.

A preocupação de Lukács era com "a busca do absoluto como única significação da vida"<sup>51</sup>. A normalidade totalizante só poderia vir com o fim da vida cotidiana, nunca em acordo com ela. A riqueza caótica da vida diária e seus encontros fugidios não consegue realizar esta comunidade moral, somente com a própria extinção desta fluidez que é a marca de nossas metrópoles modernas o verdadeiro sentido poderia se impor.

No último capítulo de *A Alma e as Formas*, "Metafísica da Tragédia", Lukács continua sua argumentação acerca das duas espécies de vida. Entretanto, ele já vislumbra uma possível redenção do cotidiano. Este capítulo foi escrito posteriormente, e só depois foi acrescentando, daí ele marcar um direcionamento de Lukács rumo a uma proposta claramente monotéistica. O argumento agora é que Deus não teria morrido, como Nietzsche e Weber diziam, apenas se retirara da cena pública, tornando-se um espectador<sup>52</sup>. Há, então, uma possibilidade de redenção, a aparição de um milagre<sup>53</sup>. Este teria a capacidade de tornar tudo claro e unívoco. Este seria o sinal trágico de nossa era. Trágica

é esta espera por um instante criador. Um instante que seja um começo e um fim.

Segundo Lucien Goldmann<sup>54</sup>, o sentido único da vida, para Lukács, estaria nesta espera ansiosa por um milagre. Milagre este que uniria as duas vidas, acabando com os conflitos e dispersões ao tudo explicitar e comunicar sem obstáculos. O balanço desta obra, que recolheu textos escritos em 1907, 1908 e 1909, é extremamente negativo. A partir da vida empírica não se poderia esperar nada. A eliminação dos equívocos e das perturbações não adviria do dia-a-dia. Só um milagre seria capaz de salvar os homens desta pecaminosa existência diária. No cotidiano, o individual superou o universal, um veredicto similar ao de Simmel. No entanto, Lukács lamenta isto. Aborrecia-se com o fato de a vida empírica não possuir soluções próprias, não permitindo a reconciliação com o ideal, ficando sujeita à instabilidade dos indivíduos.

No intuito de tornar a vida autêntica, Lukács passa a adorar a postura utópica irracionalista de Ernst Bloch, por exemplo. Em 1910, no capítulo sobre a tragédia, seu tom é messiânico. Somente um "milagre" recriaria a "comunidade" no cotidiano ocidental. Em 1912, ele escreve o ensaio *Sobre a Pobreza de Espírito*, ponto crucial desta oposição ao kantismo e à formalidade em ética.

O texto fala de um homem que preferiu se isolar após o suicídio, perfeitamente evitável, de uma amiga. A irmã desta amiga vai procurá-lo, indagando o porquê de sua tristeza. O homem diz que não é culpado segundo a moralidade humana, mas sim aos olhos de Deus<sup>55</sup>. Ele poderia ter salvo a amiga se soubesse de suas intenções. O homem comum, preso a uma ética apenas formal, não conseguiria alcançar esta unidade última com seus semelhantes. As pessoas não viveriam plenamente nesta alienada vida cotidiana. A verdadeira vida existiria além das formas, onde a bondade é dada a graça de quebrar estas fronteiras do dia-a-dia<sup>56</sup>. A bondade diferiria da moralidade. Ela é uma meta-ética, oriunda diretamente de Deus. A bondade não precisaria de mediações conceituais para melhor explicitar o que seria certo ou errado. Se o personagem possuísse esta graça e seu conhecimento supra-empírico, poderia ter salvo sua amiga.

Lukács ainda tinha certos receios quanto à possibilidade de uma total redenção do cotidiano. Ele via o mundo separado em castas. Estas não se relacionariam. Seria impossível superar as barreiras existentes entre as castas. O próximo trabalho é *A Teoria do Romance*, feita no ano de 1916. É o seu escrito mais utópico e irracionalista. Nele se procura dar uma visão filosófica da histó-

riam apenas mais um ponto de vista entre outros. Eles portariam a verdade, absoluta, definitiva e inquestionável. A vitória do proletariado seria a redenção da sociedade burguesa pecadora.

Foi a busca profética por um mundo ordenado, sem conflitos e sem diferenças entre os indivíduos que levou Lukács à adoção de um conceito substantivo de razão e à uma defesa tão veemente da concretização desta totalidade normativa, o quanto antes melhor. A vida sob o capitalismo seria reificada e desumana, só o proletariado poderia mostrar como acabar com tal vida de pecado<sup>66</sup>. Lukács nunca aceitou ou pelo menos, como Weber, respeitou os dilemas e paradoxos da modernidade. Sempre lutou contra sua fragmentação, sua pluralidade e conflituosidade. Prezava a transparência, o único e o impossível de ser questionado. Em todas as etapas de seu pensamento uma coisa permanecia constante: o desejo de acabar com a modernidade, de negá-la inteiramente. O comedimento de Weber não o agradava. O ocidente estava em pecado, cumpria ao intelectual ser o profeta de um novo mundo, redimido e unívoco.

#### IV

O pessimismo estoíco de Weber recusava-se a qualquer afirmação acerca do futuro da humanidade; ele era resolutamente "antiutopsista". Sempre se preocupou com possibilidades de aperfeiçoamento e seleção através da liberdade, respeitando a inevitável falibilidade dos seres humanos e suas inúmeras almas mortais. Mantinha posição moderada nos debates sobre o caminho a ser tomado pela modernidade. Não acreditava que os problemas íntimos de convicção tivessem um desfecho harmônico. Contudo, prezava a responsabilidade do intelectual e do político, já "que se este não era o melhor dos mundos, também não era o pior"<sup>67</sup>. Seria impossível eliminar a luta de qualquer vida cultural. O poder, a força e a dominação são os meios humanos de resolver os conflitos do dia-a-dia. As escolhas mais simples dependem de compromissos. Estes são feitos com os deuses e diabos os mais distintos, de forma a não existir consenso possível entre eles. Tomar consciência da vida, para Weber, significa o indivíduo reconhecer que "a vida inteira é uma cadeia de decisões últimas, graças às quais a alma escolhe o seu próprio destino"<sup>68</sup>.

Simmel priorizou o movimento como essência da modernidade. Os valores e as relações pessoais não poderiam ser hierarquiza-

dos. Seria impossível construir racionalmente uma sociedade boa, universalmente apreensível e transparente. Ele aceitava com entusiasmo esta fragmentação que tanto incômodo causava a Lukács. Planejava criar uma sociologia verdadeiramente modernista, cujo núcleo analítico fosse a vida diária das pessoas reais, e não supostos sujeitos metafísicos imutáveis. A história seria seletiva, assim como a comunicação. A obscuridade nas interações não poderia ser superada por nenhum artifício dialético. A singularidade qualitativa dos indivíduos não seria um sintoma de "pecado", mas sim uma característica ontológica dos homens, e que a modernidade apenas aprofundara, levando-a a extremos. O impressionismo de Simmel não considerava a atitude *blasé* ou o estranhamento, duas características centrais do homem modernista das metrópoles, erros que somente uma totalidade racional pudesse resolver.

Lukács detestava este politeísmo modernista. Tanto na versão mitigada de Weber, como na extremada de Simmel, ele sempre rejeitou este relativismo "decadente". Abominava a ausência de regras e critérios, o que caracterizava a liberdade modernista mais radical. Esta seria a "liberdade das prostitutas" para Lukács<sup>69</sup>. Buscava um Reino kantiano dos Fins, que não fosse apenas ideal, mas concreto. Pensava que o ocidente estava corrompido por essa mundanidade secular. Sua racionalidade totalizante nunca perdeu o caráter messiânico da juventude. A vitória do proletariado seria um ato de fé, não um movimento político<sup>70</sup>. Lukács sofria de uma "volúpia de totalidade"<sup>71</sup>. É uma síntese do espírito utópico do "Grande Inquisidor", profético e convicto, com a racionalidade hegeliana substantiva, que a tudo conhece e ordena, a obra maior de Lukács.

Três caminhos, três opções. Fragmento, responsabilidade ou utopia?! As três são distintas visões da mesma crise de identidade ética e cultural vivida pelo ocidente na virada do século XIX para o XX. Estes três autores e suas obras são sintomas e respostas, simultaneamente, para tal dilema. Resta a nós avaliar a relevância moderna (ou pós-moderna) deste debate na filosofia alemã e de suas respectivas conseqüências para o pensamento ocidental do século XX.

## Notas

1. LÖWTH, K., *O Sentido da História*, Lisboa, Edições 70, 1991, 24.
2. KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1986.
3. Idem, *ibidem*, 75.

4. Idem, *Idée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique in La Philosophie de L'Histoire*, Paris, Denoel, 1983, § 9.
5. Idem, *ibidem*, § 9.
6. HAZARD, P., *La crise de la Conscience Européene*, Paris, Fayard, 1985, 9.
7. LÖWITH, K., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1981.
8. Idem, *ibidem*, 368.
9. SCHORSKE, C., *Vienne Fin-de-Siècle*, Paris, Seuil, 1983, 9.
10. LUKÁCS, G., *Georg Simmel in Theory, Culture and Society*, v. 8 (1991), 147.
11. Idem, *ibidem*, 148.
12. Idem, *ibidem*, 149.
13. Idem, *ibidem*, 146.
14. FRISBY, D., *Fragments of Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1986, 46.
15. SIMMEL, G., *O Problema da Sociologia in Simmel, Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo, Ática, 1983, 65.
16. Idem, *ibidem*, 72.
17. Idem, *ibidem*, 71.
18. FRISBY, D., *Sociological Impressionism*, Londres, Heineman, 1984, 99.
19. SIMMEL, G., *How is Society Possible? in On Individuality and Social Forms*, Chicago, Un. Chicago Press, 1971, 11.
20. Idem, *ibidem*, 10.
21. Idem, *ibidem*, 19.
22. SIMMEL, G., *The Transcendent Character of Life in SIMMEL*, 1971, op. cit. 355.
23. Idem, *ibidem*, 363.
24. FRISBY, 1986, op. cit., 4.
25. SIMMEL, G. *The Stranger in SIMMEL*, 1971, op. cit., 143.
26. Idem, *The Adventurer in SIMMEL*, 1971, op. cit., 189.
27. Idem, *The Metropolis and Mental Life in SIMMEL*, 1971, op. cit., 325.
28. Idem, *ibidem*, 329.
29. Idem, *ibidem*, 336.
30. FRISBY, 1986, op. cit., 2.
31. SIMMEL, G., *La Crise de la Culture in Philosophie de La Modernité*, Paris, Payot, 1990, 271.
32. Idem, 1983, op. cit., 70.
33. Idem, *Rodin*, Paris, Rivagens, 1989, 97.
34. Idem, *How is ...*, 1971, op. cit., 9.
35. WEBER, M., *Ciência e Política como Duas Vocações*, São Paulo, Cultrix, 1985, 45.
36. Idem, *ibidem*, 36.
37. MOMMSEN, W., *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago, Un. Chicago Press, 1989, 135.
38. WEBER, M., *O Sentido da Neutralidade Axiológica nas Ciências Sociais in Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1979, 77.
39. NIETZSCHE, F., *Para Além do Bem e do Mal*, Lisboa, Guimarães, 1982, § 212.
40. WEBER, M., *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1983, 43.
41. Idem 1985, op. cit., 115.
42. Idem, *ibidem*, 113.
43. Idem, 1979, op. cit., 139.
44. NIETZSCHE, 1982, op. cit., § 260.
45. BRUBAKER, R., *The Limits of Rationality*, Londres, George Allen, 1984, 101.
46. KARADI, E., *Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg in MOMMSEN, W., (Org.), Max Weber and His Contemporaries*, Londres, Unwin Human, 1987, 509.
47. TAR, Z., And MARCUS, J., *The Weber-Lukács Encounter in GLASMAN, R. (Org.), Max Weber's Political Sociology*, Wetsport, Greenwood, 1984, 128.

48. KARADI, op. cit., 501.
49. LICHTHEIM, G., *As Idéias de Lukács*, São Paulo, Cultrix, 1973, 17.
50. LUKÁCS, G. *L'Ame et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, 247.
51. GOLDMANN, L., *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1972, 248.
52. LUKÁCS, 1974, op. cit., 249.
53. Idem, *ibidem*, 248.
54. GOLDMANN, op. cit., 252.
55. LUKÁCS, G., On Poverty of Spirit in *Philosophical Forum*, v. 3 (1972), 372.
56. Idem, *ibidem*, 375.
57. LUKÁCS, G., *Theorie de Roman*, Paris, Gallimard, 1988, 31.
58. JAY, M., *Marxism and Totality*, Berkeley, Un. California Press, 1987, 91.
59. LUKÁCS, 1988, op. cit., 33.
60. Idem, O Bolchevismo como Problema Moral in Lowy, M., *Para Uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*, SP, LECH, 1979, 307.
61. KARADI, op. cit., 508.
62. LUKÁCS, 1988, op. cit., 9.
63. Idem, *História e Consciência de Classe*, Porto, Escorpião, 1974, 208.
64. Idem, *ibidem*, 194.
65. LICHTHEIM, op. cit., 62.
66. LUKÁCS, *História ...*, 1974, op. cit., 91.
67. BENDIX, R., What Max Weber Menas To Me? in GLASSMAN, op. cit., 24.
68. WEBER, 1979, op. cit., 142.
69. LUKÁCS, *L'Ame ...*, 1974, op. cit., 274.
70. Lowy, M., *Georg Lukács - From Romanticism to Bolchevism*, Londres, NLB, 1983, 143.
71. BRESAC, N., *A Sedução da Barbárie*, São Paulo, Brasiliense, 1982, 79.

Endereço do autor:

Av. Efigênio Sales, 2235 Blc. E 1 Apto 101  
69060-020 — Manaus — AM