



Trabajo y Sociedad

Sociología del trabajo- Estudios culturales- Narrativas sociológicas y literarias
Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet)
N° 38, Vol. XXIII, Verano de 2022, Santiago del Estero, Argentina
ISSN 1514-6871 - www.unse.edu.ar/trabajosociedad



Lukács: ¿un marxista occidental?

Lukács: Is he a Western Marxist?

Lukács: um marxista ocidental?

Adrianyce Angélica SILVA de SOUSA¹

Recibido: 30-9-20

Recibido con modificaciones: 24.04.21

Aprobado: 12.07.21



RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo discutir la actualidad del pensamiento de G. Lukács y para eso efectiviza una revisión de la literatura acerca del llamado “marxismo occidental” presentando la idea de que Lukács y su producción, son en verdad contrarios a lo que se define por “marxismo occidental”.

Palabras clave: Teoría Social, Marxismo, Lukács, Marxismo Occidental

ABSTRACT

The present article aims to the relevance of the thought of G. Lukács and, for that purpose, a literature review about the so-called “western Marxism” presents the central idea, that Lukács and his production, are actually collateral with what is defined for “western Marxism”.

Keywords: Social Theory, Marxism, Lukács, Western Marxism

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discutir a atualidade do pensamento de G. Lukács e para tanto efetiva uma revisão de literatura acerca do chamado “marxismo ocidental” apresentando a ideia central, que Lukács e sua produção, são na verdade colidentes com o que se define por “marxismo ocidental”.

Palavras chaves: Teoria Social, Marxismo, Lukács, Marxismo Ocidental

SUMARIO

1. Introducción. 2. Breves Consideraciones sobre el marxismo occidental. 3. Notas críticas acerca de la relación entre Lukács y el marxismo occidental. 4. Anotaciones finales.

¹Docente e Investigadora de la Universidad Federal Fluminense – UFF/Brasil/Niterói. Profesora del cuadro efectivo del Programa de Pos-graduación en Servicio Social y Desarrollo Regional – UFF/Niterói. Coordinadora del Núcleo Interinstitucional de Estudios e Investigación en Teoría Social, Trabajo Social e Servicio Social – NUTSS. Investigadora de la Fundación de apoyo a la investigación en el Estado del Rio de Janeiro – FAPERJ/APQ1. E-mail: adrianyce@gmail.com; nutss.uff@gmail.com

1. Introducción

En el cuadro actual de la sociabilidad burguesa, un intelectual como G. Lukács, que nunca hizo concesiones en lo que se refiere a la solidez y profundidad de sus escrituras, solo podría colidir frontalmente con el ambiente cultural. Especialmente impactante es su obra elaborada a partir de 1930 - y marcadamente la década de 1960²- y que tiene su apogeo en la monumental *Estética* y en la *Ontología del Ser Social* - o sea, la obra articulada a partir de su *impostación ontológica* (NETTO, 2004, p. 142).

La crítica radical dirigida a los ideólogos de la burguesía y a las vulgarizaciones del pensamiento marxiano explican un lado de su rechazo contemporáneo. Pero no solamente eso. El rechazo de lo efímero y de lo fenoménico que empieza a dominar la filosofía burguesa, su rigor metodológico que arranca de Marx y destaca la *totalidad* como categoría central, para el análisis que él sostiene ortodoxo³, explican el otro lado de lo que Netto (2004) tan bien calificó como el *tercer exilio de Lukács*, que se da en tiempos marcados por un relativismo extremo, soportados en una ampliación también extrema de las fragmentaciones⁴ especializadas de los saberes. Un tiempo en los intelectuales disfrutaban de prestigio en las Ciencias Sociales, por medio de análisis *que apenas sospechan de la distinción entre apariencia y esencia* (SANTOS, 2003).

Pero, desde nuestro punto de vista, hay otra arista de ese exilio que explica por qué, incluso en el interior de la izquierda, ese pensador no goza de gran prestigio en la actualidad. Es que desde que se asumió marxista, su teoría siempre estuvo unida a la *praxis revolucionaria*. Lukács ingresa en el Partido Comunista el 02 de diciembre de 1918 y de este será excluido en 1957. Pero él siempre insistió en rehacer a lo partido, lo que ocurrió a finales de los años sesenta. Y aunque este camino marcado por autocríticas insinceras, equívocos de tácticas y estrategias, Lukács siempre subordinó conscientemente todos sus intereses particulares frente a aquello que él consideraba un bien mayor que él mismo y que su obra: la lucha en defensa de la realización objetiva y consciente del hombre. En ese sentido, el Partido Comunista⁵ asume un papel fundamental para el filósofo, en la medida en que estar en sus filas significaba defender la existencia del único Estado Socialista – la entonces Unión Soviética – y en este proceso histórico determinado, defender la viabilidad del propio socialismo.

²Existe un relativo consenso entre analistas del pensamiento de G. Lukács (TERTULIAN, 2014, 2008; OLDRINI, 2002; VEDDA e INFRANCA 2007) respecto a que la década de 1960 marca la preocupación de Lukács por tratar de los problemas fundamentales del capitalismo tardío. Para ello el pensador húngaro se planteó como proyecto personal escribir una Ética marxista, y emprendió un trabajo preparatorio posteriormente conocido como La Ontología del Ser Social en el cual se resalta el carácter ontológico del pensamiento de Marx. Lukács no consiguió escribir la Ética marxista porque murió antes.

³ Contemporáneamente, verificamos cierta generalización de la identificación ilegítima entre ortodoxia y dogmatismo. Por cierto, no es algo nuevo, pero esta identidad viene siendo sostenida en la actualidad por autores del campo del pensamiento posmoderno. Aquí en este material siempre nos referiremos al entendimiento lukacsiano de ortodoxia tal como postulado en *Historia y Consciencia de Clase*, en 1923 - o sea, en el *marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método* (LUKÁCS, 1969, p. 02).

⁴ Coyunturalmente podemos observar que la nueva ola conservadora que asola el mundo, los países de la América Latina y Brasil, en particular, se sostienen en la negación de los avances humano-civilizatorios que tienen su génesis en el desarrollo de las ciencias naturales, biológicas, humanas y sociales. La hiper fragmentación del conocimiento lleva al extremo la negación del propio conocimiento científico y de la capacidad de aprehensión de los fenómenos sociales a partir de una perspectiva de totalidad.

⁵ En una entrevista concedida a José Chasin y publicada en la Revista *Ensayo*, número 13, István Mészáros recupera la comprensión de Lukács exactamente en esos términos. Recordando su entrada en el Partido Comunista Húngaro, bajo fuerte persuasión de Lukács, Mészáros dice que “hubo una discusión sobre eso con Lukács y fue el mismo, en parte, que me persuadió. Esa era justamente su posición: el único medio de intervenir de modo eficaz y positivo era a través de la mediación del partido”(MÉSZAROS, 1984, p. 18).

Refiriéndose a la ascensión de Hitler y la preparación de su guerra para aniquilar el socialismo, dijo Lukács:

Para mí siempre fue obvio que toda decisión tomada estaba subordinada a esa situación, incluso lo que era más querido para mí, la obra misma de mi vida. Yo consideraba que la tarea principal de mi vida consistía en utilizar adecuadamente la concepción marxista-leninista en aquellos campos que dominaba, en hacerla progresar en la medida en que eso fuera impuesto por el descubrimiento de nuevos datos. Pero, porque en el centro del período histórico en que se desenvolvía mi actividad se encontraba la lucha por la existencia del único Estado socialista – y, por lo tanto, del propio socialismo – yo subordinaba naturalmente todas mis tomas de posición (inclusive en relación mi obra) a la necesidad del momento. Sin embargo, eso jamás significó una capitulación frente a las tendencias ideológicas que se constituyeron, se propagaron y finalmente, se disolvieron en el curso de esa lucha (...). Me vi así obligado a trabar una especie de lucha de guerrilla en defensa de mis ideas científicas, o sea, hacer posible la publicación de mis trabajos recurriendo a citas de Stalin etc. Y de ellas manifiestan, con la necesaria cautela, mi opinión disidente tan abiertamente como lo permitía el margen de maniobra posible en las diferentes coyunturas de aquel momento histórico. A causa de eso, tuve algunas veces que callarme. (...) a un comunista convicto cabría apenas decir: correcto o incorrecto, es mi partido (2008, p. 43-44).

En otras palabras, la posición frente al mundo, aunque para algunos esa posición no apareciese nítida, fue para ese intelectual/militante la elección precisa de la dialéctica materialista y del Partido Comunista⁶.

Esta característica tan significativa no suele ser tenida en cuenta por sus críticos. Al contrario, tenemos la inversión de esa característica y lo que tiene prominencia entre sus críticos de derecha e izquierda es la supuesta “renuncia” al estalinismo, el supuesto “estrechamiento” político-partidario de Lukács y un supuesto rechazo del pensamiento revolucionario de Marx y Engels, dada su defensa de la teoría del “socialismo en un solo país”. Con seguridad, una visión poco o nada exenta de prejuicios, principalmente por tratarse de un militante que, como bien recuerda Netto, *jamás fue un intelectual protegido por favores de cualquier tipo, jamás tuvo sus puntos de vista incorporados a las constelaciones ideo-culturales “oficiales”* (1981, p. 143).

En este sentido, este artículo busca analizar cómo las discusiones en torno del llamado marxismo occidental contribuyeron a para un cierto rechazo del pensamiento de Lukács. Dialogamos particularmente con la obra que consideramos emblemática de este proceso: “Consideraciones sobre el marxismo occidental” de Perry Anderson. En nuestra argumentación nos alejamos de esta comprensión demarcando que el pensamiento de Lukács es contradictorio con el llamado marxismo occidental al mismo tiempo que argumentamos la actualidad del pensamiento de G. Lukács.

2. Breves Consideraciones sobre el marxismo occidental

Un rápido vislumbre de la historia de la tradición marxista va a evidenciar un campo de interpretaciones en su interior que se mueven antitéticamente. Basta mencionar la oposición entre marxismo científico y marxismo crítico (GOULDNER, 1989), la contraposición entre un eje dialéctico (marcado en el historicismo, en el humanismo y en la teoría crítica) y un eje materialista (BHASKAR, 1988). En el campo de estas oposiciones la que más ampliamente fue utilizada es la oposición entre el llamado marxismo occidental y el marxismo soviético.

⁶No hay dudas, de que esa opción lukacsiana de pertenecer a todo costo al Partido - que en su caso muchas veces fue un costo personal de aislamiento y prisión - dejó marcas significativas en su obra.

En nuestro material tratamos el marxismo occidental como una noción pues no presenta, según nuestra opinión, una estructura precisa que lo identifique como un concepto. Como noción es extremadamente flexible y acaba conteniendo en términos de referencialidades supuestamente del marxismo occidental, pensadores como Gramsci, Lefebvre, Althusser y Horkheimer. Sólo este espectro de autores ya demuestra a heterogeneidad teórico-cultural e ideopolítica que está presente en el llamado marxismo occidental.

Se puede decir que los orígenes de la utilización de esta noción ‘marxismo occidental’ remontan a los años de 1920 como derivación de las polémicas que se desarrollaron en torno de las publicaciones de las obras “Historia y consciencia de clase” de G. Lukács y “Marxismo y filosofía” de Karl Korsch⁷ ambas de 1923.

Es importante destacar, para nuestra argumentación, los elementos que llevaron a estas obras a ser consideradas como “malditas”. Su explicación se puede encontrar en el contexto teórico político-ideológico inaugurado con la vigencia de la II Internacional cuando esta hegemoniza el movimiento obrero-socialista. Según nuestra opinión es este campo de cuestiones que va a atravesar el llamado ‘marxismo occidental’.

Se trata, pues, de una supremacía que reivindicaba “una concepción acerca de la obra de Marx”. En esta concepción, el pensamiento marxiano parecía como una *sociología científica que descubre el mecanismo de la evolución social a partir del análisis de la situación económica* (NETTO, 1981). En este sentido, la obra de Marx aparece totalmente destituida de su relación contradictoria y dialéctica con la filosofía.

Así, se revela un corte extremadamente positivista que aparece en los teóricos de la social democracia y que, en la práctica política, acababa por legitimar un evolucionismo sociopolítico sostenido por la noción de la inevitabilidad de la transición socialista. Además de eso, se evidencia una clara ruptura entre el sujeto y el objeto de la práctica social, una interdicción del ámbito de la praxis y una aceptación inmediata de lo social como un dato, en la medida en que la realidad – inevitablemente dirigida hacia el socialismo – aparece sin una legalidad propia e independiente de la intervención de la práctica socio humana.

En este sentido, como ha formulado por Netto, el legado marxiano defendido por la II Internacional presenta como la contribución teórica específica de Marx, una concepción *simultáneamente reduccionista e indebidamente generalizadora* (NETTO, 1981, p.20). Este cuadro tendrá una breve inflexión a partir de 1919-1920.

Los acontecimientos de 1914 y la ola revolucionaria dinamizada por la Revolución de Octubre crearon una situación política que favoreció a su vez la crítica a la concepción de marxismo sostenida por la II Internacional. Se abre un campo histórico que coincidiendo con la afirmación de la III Internacional posibilita el examen y crítica de los fundamentos teóricos de la II Internacional problematizando la presencia positivista presente en las postulaciones autoproclamadas ortodoxas de Kautsky, Plekhanov, así como el revisionismo de Bernstein.

Este es el contexto, que Lukács y su obra “Historia y consciencia de clase” de 1923 se convierte en el nombre más expresivo de resurgimiento de las problemáticas filosóficas hasta entonces “exiliadas” (la relación sujeto/objeto, la dialéctica del conocimiento, las mediaciones entre economía y cultura).

Sin embargo, como Netto explicita la *ruptura con él* (refiriéndose aquí al marxismo de la II Internacional), *a corto plazo es una ruptura más política que un adelanto de su referencial*

⁷Es oportuno destacar que el propio K. Korsch se identificaba con la noción de ‘marxismo occidental’. En un pasaje de Marxismo y Filosofía el autor escribe “(...) esta filosofía marxista-leninista que se propagaba en el Occidente encontraba en mis textos, en los de Lukács y de otros ‘comunistas occidentales’ una tendencia filosófica antagónica, en el propio seno de la Internacional Comunista; allí chocaron de hecho, las dos tendencias revolucionarias surgidas en el pre-guerra de la Internacional Social-Demócrata y que, en la Internacional Comunista, apenas aparentemente se habían unificado” (KORSCH, 2008, p.96).

teórico (1981, p. 22). Se verifica que ya a partir de la segunda mitad de los años 20, por razones claramente políticas (marcadas por el reflujo del movimiento revolucionario, la recuperación política del capitalismo y el fascismo en su contrapunto) se efectiviza un estrechamiento de las posibilidades de expansión de los análisis de aquellos elementos filosóficos fundamentales. Ya a finales de los años 20 el partido ruso adquirió fuerte peso en el interior de la III Internacional. Esto queda bien explícito cuando esta organización de la III Internacional realiza el proceso de bolchevización de los partidos operario-revolucionarios. Este proceso es históricamente asociado a la instauración, en la URSS, de la autocracia estalinista, fruto del fracaso de la revolución socialista en Occidente, y por el aumento de la reducción del proyecto revolucionario la experiencia rusa.

Esta larga, sin embargo, necesaria remisión explica de un lado la importancia de las obras de G. Lukács y K. Korsch para poner de relieve, en este período, la relación de la obra de Marx con sus fundamentos filosóficos. Por otro lado, son estos mismos elementos los que permiten comprender las polémicas que derivarán en la noción de ‘marxismo occidental’.

La noción se hace parte de la referencia bibliográfica dentro de la tradición marxista a partir del ensayo de 1955 del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. En la obra “Las aventuras de la dialéctica” en su Capítulo 02 intitulado “El marxismo occidental” el autor contrapone lo que él considera el “marxismo de influencia weberiana” que él atribuye a Lukács al “marxismo-leninismo” (MERLEAU-PONTY, 1955). Es sobre todo con la obra de Perry Anderson “Consideraciones sobre el marxismo occidental” publicada en 1976 que la noción de ‘marxismo occidental’ quedará consagrada.

A partir de lo expuesto y dialogando con los análisis de Netto (1996) comprendemos que la noción de ‘marxismo occidental’ debe ser más considerada por la problemática estrictamente teórica que ella moviliza que por su potencial heurístico. Aunque hayamos reportado las dimensiones histórico-sociales de su génesis, e incluso considerando importante matizar sus características culturales, según nuestra opinión la cuestión central es de naturaleza teórica.

En este sentido, comprendemos, que “la particularidad del marxismo occidental reside en concebir la teoría (sea la de Marx, sea la que elabora) como crítica a toda impostación ontológica (...) Este cariz no-ontológico y/o anti-ontológico articula la teorización propia del marxismo occidental, respondiendo a la *antropologización* que es característica de sus contribuciones ideales (...)” (NETTO, 1996, p. 09).

3. Notas críticas acerca de la relación entre Lukács y el marxismo occidental

Considerando los elementos anteriormente abordados, para desarrollar nuestra idea central de que Lukács no es un marxista occidental hacemos una crítica a la noción de ‘marxismo occidental’ a partir de una comprensión en la obra y pensamiento del filósofo húngaro G. Lukács.

Partimos de la presuposición que el análisis de la obra de un pensador como Lukács debe ser mediada de un fuerte compromiso del analista con la comprensión del momento histórico del cual la misma emerge. O, en las palabras de Netto, la *verdad de la obra lukacsiana solamente es pasible de ser tomada estableciéndose su tiempo y su modo* (1981, p. 30). Esto porque, para el propio Lukács, el desarrollo de su pensamiento es una conjunción compleja de la confrontación singular con la realidad y la revisión sistemática de los límites y avances de su propio pensamiento⁸, pero que no se agotaba en la esfera de la singularidad en la medida en que

⁸En el texto de 1933, “Mi camino hacia Marx”. Aquí, el pensador analiza sus aproximaciones al marxismo y localiza precisamente cómo los límites de sus presupuestos ideológicos limitaban su comprensión de Marx - lo que, para el propio pensador, fue un largo camino con varios momentos, sea porque estaba impregnado de neokantismo, o porque estaba muy concentrado en Simmel, sea porque Weber lo influenció significativamente, o porque se centró en Hegel para entender Marx. En sus palabras, eso queda nítido: “es cierto que sospechaba fuertemente del idealismo extremo (...), ya que no conseguía

siempre apuntó a una superación de sí, pero fundamentalmente a una superación del orden del capital y su reproducción en el ámbito de las relaciones sociales.

En el fondo, para Lukács siempre importó entender cómo se mueven esos elementos de la reproducción del capital en el ámbito de las relaciones sociales capitalistas que mezquinan las potencialidades de desarrollo del género humano, como consciente de sí, libre y actuante en el desarrollo social. Y en este sentido, no canonizamos a Lukács como el cuarto clásico del marxismo apenas reivindicamos el reconocimiento de una determinación fundamental: la línea de continuidad profunda que él mantiene con el pensamiento de Marx. Y en el sentido mismo de lo que formula Mészáros, sospechamos que el *destino de Lukács está atado estrechamente al destino de Marx* (1984, p. 09).

Creemos que es justamente esa línea de continuidad la que marca el telón de fondo de la negación del pensamiento de Lukács en nuestro presente, puesto que la cuestión que se coloca en la contemporaneidad es justamente la de un Marx tan en desuso como inactual la necesidad de superación del capitalismo, que parece haberse transformado en un recuerdo distante.

En este cuadro, un pensador como Lukács, que pensó y formuló en el eje problemático de la crisis tanto del capitalismo como, fundamentalmente, de la crisis política del socialismo, articulando la dialéctica y la revolución como única posibilidad de ruptura a los límites del capitalismo y para la realización del hombre entero, estaría destinado al exilio, ya que en el momento contemporáneo la clase trabajadora experimenta mundialmente un retroceso frente al avance del capital y de sus formas apologéticas en los campos de la estética, la cultura y la sociedad como un todo. Al mismo tiempo la experiencia del “socialismo realmente existente” es ampliamente negada por la derecha, que la quiere enterrar, y por la izquierda, que la quiere “simplemente” olvidar.

En especial, según nuestra opinión, dos intelectuales contribuyeron sobremedida a esa aprehensión limitada a la que está sometida la obra de G. Lukács. Nos referimos aquí a Lucien Goldmann y Perry Anderson. Identificamos en sus colocaciones sinterizaciones de algunos elementos que constituyen la crítica más contemporánea la obra de Lukács. Nos detendremos particularmente en las análisis de Perry Anderson considerando la crítica sobre la perspectiva de lo que sería la vinculación de Lukács al marxismo occidental.

Goldmann, sus análisis, así como las de Anderson, aunque no totalmente fueran esos sus objetivos, acaban por sintetizar lo que consideramos una tónica general de la crítica que hoy se actualiza en la marea montante contrarrevolucionaria del tiempo presente.

Aunque Goldmann haya sufrido fuerte influencia de un momento constitutivo del pensamiento de Lukács (aquel anterior a 1929), su crítica de la obra lukacsiana, embebida por superficialidad de los hechos, postula que su opción política - entendida como “adhesión al estalinismo” - lo distanció de las cuestiones relacionadas con la lucha directa del obrero y lo

concebir de qué modo el problema de la realidad podría ser definido considerándola simplemente como una categoría inmanente de la consciencia. Mientras tanto, esto no me indujo a ninguna conclusión materialista, sino a una aproximación a aquellas tendencias filosóficas que pretendían resolver ese problema de forma irracionalista-relativista, incluso con matices místicos. (...) la filosofía del dinero de Simmel, así como los textos sobre el protestantismo, fueron mis modelos para una “sociología de la literatura” en la cual elementos provenientes de Marx también estaban presentes, pero tan diluidos y empalidecidos que casi no se reconocían (LUKÁCS, 2008, p. 38). En el prólogo de 1967 que el pensador redacta para la segunda edición autorizada de “Historia y Consciencia de Clase”, expresa ese reconocimiento cuando se pregunta: si fue permitido a Fausto refugiar dos almas en su pecho, porque no es posible comprobar, en un hombre normal, pero en medio a un mundo en crisis, que salta de una clase a otra, ¿el funcionamiento simultáneo y contradictorio de tendencias intelectuales contrapuestas? Yo, por lo menos y en la medida en que consigo recordar aquellos años, encuentro en mi mundo mental de la época tendencias simultáneas a asimilación del marxismo y del activismo político, por un lado, y por otro, una constante intensificación de problemáticas éticas puramente idealistas” (LUKÁCS, 1969, p.X).

llevó a un “refugio” en los campos más “neutros” de la cultura y del arte. Aparecen así afirmaciones de supuesto “elitismo” y supuesta “cooptación” en el pensamiento de Lukács.

En el caso de Lucien Goldmann su lectura de Lukács, según nuestra opinión, contribuyó con la práctica de las periodizaciones al contraponer el Lukács pre y pos-marxista, como con el “rótulo” de la existencia de un supuesto “período estalinista” de la obra de Lukács. En su respuesta a las críticas recibidas por la obra “Le Dieu Caché”, publicada en 1955, Goldmann desarrolla una distinción de tres períodos “fácilmente delimitables” en la obra del pensador húngaro,

1º) el período pre-marxista, en el cual se encuentra dentro el escrito de inspiración kantiana intitulado “Métaphysique de la Tragédie”; 2º) período, más tarde repudiado por Lukács, al que llamaré marxista-revolucionario. Fue durante este período que Lukács escribió y publicó un libro que, según pienso, desagrada al autor del artículo en cuestión y que, a pesar de no aprobarlo integralmente, considero no solamente como la más importante obra de filosofía marxista en general, sino como la obra filosófica más importante del siglo XX. Ese libro se intitula “Histoire et Conscience de Classe”; y un 3º) período que puede llamarse estalinista (...) por mi parte considero que la obra de Lukács correspondiente a tal período merece fuertes reservas, no dejando por eso de ser la más importante de todas las que surgieron bajo la égida del marxismo estalinista (1972, p. 115-116).

Esa periodización inserta el pensamiento lukacsiano con una marca únicamente de rompiamientos que, según nuestra opinión, no aprenden los elementos de continuidad, en su dialéctica, ni otros elementos que, embrionarios, fueron ulteriormente ampliados en la línea de evolución y desarrollo del pensador húngaro.

De esa forma, aunque Goldmann haya contribuido con os estudios importantes acerca de la obra de Lukács, queda también esa herencia que desarrolla la vulgarización y deformación del pensamiento de Lukács.

Netto observa que, esa periodización goldmanniana, contribuye con la pérdida de los matices que, por ejemplo, revelan que la caracterización ligera del período “pre-marxista” llevan a la comprensión equivocada de que en esa fase el pensamiento de Lukács sería ideológicamente homogéneo (1981, p.30).

Tan limitado es este entendimiento de la homogeneidad que el título del ensayo de Leandro Konder (1977), sobre ese período “pre-marxista”, ya revela la riqueza multifacética de los dilemas lukacsianos. Konder nos habla de rebeldía, de desesperación y revolución en el joven Lukács, o sea, de un hombre tensionado enérgica y apasionadamente por la repulsa a la sociedad burguesa, determinada históricamente por el imperio austro-húngaro, y cuya desesperación frente a este mundo solamente lo impulsaba, en aquel momento, hacia salidas mesiánicas. Pero, sin prejuicio de esas salidas, lo que fundamentalmente importa es que los límites del orden burgués y la necesidad de superarlo siempre estuvieron presentes en el pensamiento de Lukács - a lo largo de la evolución lukacsiana, la forma de esa superación es la que sufrió variaciones, a partir de la propia constitución interna del pensamiento de Lukács de su capacidad para de apropiarse de los fenómenos de su tiempo.

También se pierden los matices en el período caracterizado como “marxista-revolucionario”. Revelarían una *reorientación en la vida mental de Lukács* (NETTO, 1981b, p. 27), marcada por la apropiación de la legalidad fenoménica y cuyo proceso analítico es pautado nuclearmente por las categorías de totalidad e historicidad.

De otro orden, pero no menos problemático, son las conclusiones de Perry Anderson⁹ acerca del pensamiento de Lukács, realizadas a partir de sus análisis sobre el marxismo occidental. En el libro intitolado “Consideraciones sobre el marxismo occidental”¹⁰, Anderson identifica lo que sería, en el interior del marxismo, un giro en las perspectivas e intereses económicos y políticos hacia asuntos estrictamente filosóficos. Para el autor, ese marxismo europeo significaría un abandono de las problemáticas centrales de la teoría marxista – abordada por la “tradicición clásica” constituida por Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo – con fuerte separación de ese “marxismo occidental” respecto de la práctica política.

Aunque nuestro objetivo, en este artículo, no sea formular una crítica substantiva a todos los problemas citados por la obra de Anderson, pero detengámonos en su crítica al pensamiento de Lukács. Cabe observar el límite de la contraposición hecha por Anderson entre lo que él considera ser “marxismo clásico” y lo que sería la “cuarta generación” del marxismo por él analizada - compuesta por pensadores como Lukács, Korsh, Gramsci, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser y Colletti.

Según palabras de Anderson, los marxistas clásicos,

(..) estaban interesados, de formas diferentes, en sistematizar el materialismo histórico como una amplia teoría del hombre y de la naturaleza, capaz de sustituir doctrinas burguesas rivales y dar al movimiento obrero una visión de mundo amplia y coherente que pudiese ser fácilmente aprendida por sus militantes. Como ocurriera con Engels, tal tarea implicaba para ellos dos compromisos: producir documentos filosóficos generales del marxismo como una concepción de la historia y extenderlo a terrenos que no habían sido directamente tocados por Marx (1989, p.19).

El autor inglés identifica a partir de algunas determinaciones históricas que este marxismo clásico se acaba. Son indicios de este fin la derrota de la revolución proletaria en el Occidente, la ascensión del fascismo y del nazismo en Europa Occidental y la consolidación del estalinismo en la URSS. Según las palabras de Anderson:

El marxismo fue, en gran medida, reducido a una simple evocación en Rusia, al paso que Stalin alcanzaba su apogeo. El país más avanzado del mundo en el desarrollo del materialismo histórico, superando a toda Europa por la variedad y vigor de sus teóricos, fue transformado, en menos de una década, en una tierra de semianalfabetos, notable apenas por el rigor de su censura y por la dureza de su propaganda (1989, p.35).

⁹Además de las críticas que poseemos sobre esta obra tenemos la comprensión de que la misma efectiviza un esfuerzo de reconstruir y analizar los principales elementos teóricos y conceptuales del arco de autores analizados, demostrando su referencialidad geográfica asociándolos con la historia política en general y a la historia del movimiento obrero y revolucionario en particular. En este sentido, esta obra se constituye como una cartografía importante para una visión amplia y general de la historia del marxismo.

¹⁰El libro está dividido en cinco capítulos: el primero versa sobre a la “tradicición clásica” abordando las principales características de la obra de Marx y Engels, así como del conjunto de los teóricos que los sucedieron, pasa por los principales representantes de la II Internacional, hasta las contribuciones de Bukharin y Preobrazhensky. El segundo capítulo “El advenimiento del marxismo occidental” se dirige a los intelectuales de los años de 1920, teniendo especial destaque a Lukács y Korsch, por los elementos que mencionamos anteriormente. El tercer capítulo “Cambios formales” y el cuarto capítulo “Innovaciones temáticas” dan continuidad a la argumentación del autor centra la atención en los intelectuales pos Segunda Guerra Mundial, identificando características generales y su diferenciación de lo que él considera como la “tradicición clásica”. El quinto y último capítulo “Contrastes y conclusiones”, presenta el mes de mayo de 1968 y sus posibles derivaciones, analiza de manera menos detenida la obra de Leon Trotsky y de algunos trotskistas como Isaac Deutscher, Roman Rosdolsky y Ernest Mandel.

Es en la consideración de estos elementos anteriormente mencionados analizados a partir de estos eventos históricos que Anderson comprende que se crean las condiciones para la constitución del marxismo occidental, transfiriendo geográficamente la reflexión marxista hacia Alemania, Francia e Italia. Como mencionábamos anteriormente, en este marxismo occidental Anderson va a localizar autores diversos como: Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser y Colletti.

Según Anderson la principal y más fundamental característica de ese marxismo occidental se refiere al “divorcio estructural de este marxismo de la práctica política. La unidad orgánica entre teoría y práctica realizada por la generación clásica (...) sería progresivamente deshecha entre 1918 y 1968” (1989, p. 48).

Desde nuestro punto de vista Anderson acaba construyendo una visión empobrecida de mediaciones que parecen buscar cierta eficacia y efectividad del “marxismo occidental” frente a las respuestas dadas en su tiempo histórico. De esa forma, según nuestra opinión, él acaba produciendo lo que él mismo critica, una brusca separación entre la teoría y la práctica, en la medida en que materializa el parámetro de análisis e hipostasia sus resultados. Parece crear un cierto cuadro de lo que sería el “verdadero” marxismo y el “verdadero” marxista, quien, en el calor del momento, debe necesariamente garantizar una actuación política eficaz y una elaboración teórica eficiente.

En sus palabras, mencionando el caso de Lenin, dice Anderson,

Le correspondió a Lenin la elaboración sistemática de una teoría política de la lucha de clases, tanto al nivel organizacional como táctico. La grandeza de su obra en ese terreno fue tal que transformó para siempre toda la arquitectura del materialismo histórico. Antes de Lenin el universo político propiamente dicho permanecía prácticamente inexplorado en el ámbito de la teoría marxista. En un espacio de cerca de veinte años él creó los conceptos y métodos necesarios para la conducción de una victoriosa lucha por el poder en Rusia (1989, p. 24).

Aunque también visualicemos tal profundidad de realización singular-particular-universal en Lenin, no podemos trasladar su “ejemplo” – así presentado por Anderson – a las situaciones concretas planteadas a los intelectuales del llamado “marxismo occidental”. Situaciones que, como destacamos anteriormente, remiten a un cuadro que coloca determinaciones nuevas, tales como¹¹: las limitaciones impuestas por la II e III Internacionales, el reflujo de los procesos revolucionarios, la forma de realización del socialismo en Rusia.

Al evitar traer en su análisis este campo de mediciones Anderson afirma que los marxistas occidentales, y entre ellos Lukács, aunque no hayan aceptado plenamente el estalinismo, nunca se colocaron activamente contra él. En sus palabras,

Se puede decir que, para todos esos teóricos, el movimiento comunista oficial representaba el polo central, y en algunos casos el único, de relacionamiento con la política socialista organizada, aceptándola o no. Dentro del cuadro de esa relación, dos opciones podrían ser

¹¹ Aunque Anderson destaque que “desde su inicio, el grupo estuvo sujeto a severas restricciones políticas en su trabajo teórico, ya que, a esa altura, todas las cuestiones centrales referentes al análisis del desarrollo capitalista y al comportamiento de la lucha de clases eran atribución exclusiva del Comintern (...). Así, el espacio para la actividad intelectual dentro del marxismo se redujo bastante en el ámbito de los partidos comunistas europeos” (1989, p.56) Aun así, él no presenta este elemento como una dimensión explicativa importante, ni la toma como una mediación fundamental para el entendimiento de ciertos límites de esos intelectuales.

adoptadas. En la primera, el teórico podría entrar a un partido comunista y aceptar el rigor de su disciplina; en este caso él podría adquirir un determinado nivel de contacto formal con la vida de la clase obrera nacional (con la cual, a pesar de todo, el Partido estaba inevitablemente relacionado) y al menos, continuidad filológica con los textos clásicos del marxismo y el leninismo (cuyo estudio era obligatorio dentro del partido). El precio de esa proximidad, por más relativa que ella fuera, a la realidad del día-a-día de la lucha de la clase trabajadora era el silencio sobre su verdadera dirección. Ningún intelectual (o trabajador) miembro de un partido comunista de masas en ese período que no tuviese relación con su liderazgo podía hacer cualquier pronunciamiento independiente, por más insignificante que fuera, sobre cuestiones políticas relevantes, a no ser de la forma más velada posible. La alternativa era permanecer a lo largo de cualquier organización partidaria, como intelectual free-lance. En este caso, no había control institucional sobre las formas políticas de expresión, (...) pero tampoco había inserción dentro de la clase social cuyo beneficio reside el significado primordial del trabajo teórico marxista (ANDERSON, 1989, p. 65-66).

Anderson también produce una crítica de lo que él considera un desplazamiento de las perspectivas e intereses económicos y políticos hacia asuntos – según él - estrictamente filosóficos, en sus palabras,

un silencio premeditado del marxismo occidental en aquellas áreas fundamentales para las tradiciones clásicas del materialismo histórico, cualquiera que sea: el examen de las leyes económicas del funcionamiento del capitalismo como modo de producción, el análisis de la máquina política del Estado burgués y la estrategia de la lucha de clases necesaria para derrumbarlo (1989, p. 67)

Desde nuestro punto de vista, tal crítica, hecha sin las debidas mediaciones acaba operando en el sentido de una absolutización de las esferas económicas y políticas, desconsiderando lo que Lukács tan bien destacó, ya en 1923, contra todas las formulaciones teóricas de la II Internacional, o sea, que al nivel metodológico es la *categoría de la totalidad* la piedra angular de la gnosología social.

Anderson, en la medida en que enfatiza también la cuestión del lenguaje, acaba por cometer el mismo equívoco por él criticado respecto al “marxismo occidental”, en la medida en que establece una distinción puramente formal entre la teoría y la práctica, acaba disolviendo lo que peculiariza la teoría en la praxis.

O sea, tiene una concepción reductora de la teoría, en la medida en que presenta la filosofía como mera abstracción y una supuesta fuga de aquello que para él es central, el *abismo entre el pensamiento socialista y el terreno de la revolución popular* (ANDERSON, 1989, p. 82).

En ese sentido, por ejemplo, aunque un pensador como Karl Korsch presente en su obra “Marxismo y Filosofía”, de 1923, una carencia de mediaciones más importantes entre la relación teoría y práctica, esta misma obra contribuye significativamente para alertar sobre la incompreensión, propia del marxismo vulgar, de la relación entre la ciencia fundada por Marx y Engels y la filosofía. Y más: demarca claramente los elementos que separan la “ciencia del proletariado” y aquello que es elaborado en el ámbito de las disciplinas parcializadas y autónomas.

Desde nuestro punto de vista, en Anderson tenemos una visión que parece señalar que todo marxista priorice la participación teórica y práctica directamente relacionada con la lucha de clases. En el límite, si este entendimiento es pertinente, hasta los estudios que se hagan en el

ámbito de la cultura, por ejemplo, solamente tendrían sentido si son vinculados en la dirección de la lucha del proletariado.

En ese sentido, la legalidad objetiva de esas esferas se ve, según nuestra opinión, seria y metodológicamente comprometida. Vale recordar aquí, la lección del propio Korsch,

la economía burguesa pertenece, tanto como las relaciones materiales de producción, al todo de la sociedad burguesa. Pero a ella pertenecen, igualmente, las representaciones jurídicas y políticas y sus objetos aparentes, que los juristas y los políticos burgueses (...) toman como esencias autónomas. Y a aquel todo también pertenecen, finalmente, las ideologías de un nivel más elevado, el arte, la religión, y la filosofía de la sociedad burguesa (...). Constituyen todas, en conjunto, la estructura espiritual de la sociedad burguesa (...). La crítica social revolucionaria del socialismo científico, materialista y dialéctico, que incide sobre la totalidad de la realidad social, debe criticarlas a todas en la teoría y revolucionarlas en la práctica (2008, p. 62-63).

Considerando aun un otro argumento Anderson coloca como problemático de los marxistas occidentales la cuestión del lenguaje. Para el autor,

La naturaleza secundaria del discurso desarrollada en estos trabajos (que se entiende como, de los marxistas occidentales) – más sobre el marxismo que propiamente marxista – tuvo un corolario adicional. El lenguaje en que fueron escritos acabó volviéndose crecientemente especializado e inaccesible. Durante un período histórico entero, la teoría se transformó en una disciplina esotérica cuyo lenguaje altamente técnico era la medida de su distancia política. (...) El propio exceso de complejidad verbal por encima de lo mínimo necesario era el indicador de su distancia de cualquier práctica popular (1989, p. 80-81).

Es interesante observar cómo Anderson compara los textos de Marx con los textos de los “marxistas occidentales” y afirma que, aunque la obra de Marx no fuera fácil para los lectores de su tiempo, Él hacía un esfuerzo para presentar sus textos de la manera “más simple”. Por otro lado, señaló “el esoterismo peculiar de la teoría producida en el interior del marxismo occidental asumiría múltiples formas: en Lukács, una pesada y oscura dicción, cargada de academicismo” (ANDERSON, *ibidem*).

Según nuestra opinión, lo que está subyacente aquí es una restricción de la contribución marxiana y lukacsiana a la forma. Si entendemos que esa consideración es en parte pertinente – Marx y el propio Lukács, presentan una forma de exposición no siempre tan inmediatamente “fácil” para el lector común -, lo que Anderson parece no considerar es la densidad de mediaciones y determinaciones referidas en la obra de Marx y también de Lukács.

Anderson culmina su análisis refiriéndose a lo que él considera ser otra ruptura, su carácter occidental, o sea, aquí en el sentido de local que según el autor rompería con otra característica del marxismo clásico, o sea: el internacionalismo. En sus palabras,

la naturaleza de su objeto impide que lo sea. Pues en última instancia, los propios vínculos de esa tradición con una región geográfica específica fueron también su vicio y su debilidad. Por principio el marxismo aspira ser una ciencia universal, capaz de lidiar con cualquier conocimiento objetivo de la realidad y no apenas con aquellos delimitados por fronteras nacionales o continentales. En este sentido el término “occidental” implica inevitablemente una connotación de limitación. La falta de universalidad es un indicador de deficiencia de verdad. El marxismo occidental fue necesariamente menor que el marxismo en la medida en que fue occidental. El

materialismo histórico solamente podrá ejercer todo su potencial cuando esté libre de provincianismos de cualquier especie. Estos poderes aun precisan ser rescatados (1989, p.129).

De esa forma, esa construcción de Perry Anderson, dada las carencias de tantas mediaciones, acaba - independientemente de sus intenciones - por crear bases para la construcción de prejuicios sobre la obra de importantes intelectuales del siglo XX, particularmente el pensamiento de G. Lukács, creando así obstáculos al acceso a la riqueza y profundidad de su obra.

Anotaciones finales

Con base en lo expuesto comprendemos que la pérdida de estas mediaciones fundamentales solamente es posible, en el análisis de Anderson, porque los parámetros utilizados para definir y redefinir los pensadores que gravitan en el marxismo occidental son muy imprecisos y muy ambivalentes. En este sentido concordamos con Netto (1996) en, si el marxismo occidental es caracterizado por la inexistencia de una praxis política, por la carencia de una teoría política, por la ausencia de referencia a la instancia partidaria, por influjos de naturaleza académica, por la negación de la llamada misión histórica del proletariado ni, siquiera Gramsci tendría relación con el marxismo occidental.

Según nuestra opinión, el concepto marxismo occidentales limitado se acaba por circunscribir una modalidad de elaboración ideal en el marxismo. Esta marca en el norte teórico del marxismo occidental confluye con dos elementos fundamentales: “la referencia exclusiva por la permanencia teórica - disociada de los procesos sociales e históricos -y/o la proyección utópica de la posibilidad de la revolución”(NETTO, 1996, p. 10).

El primero derivó en un culturalismo que acaba reivindicando una inspiración marxiana sin Marx, pues hace esa referencia como algo apenas concerniente al “mundo de las ideas”, substrayendo de Marx aquello que es un elemento fundante de su elaboración, que es la perspectiva revolucionaria. Aquí Marx se hace un miembro clásico del abordaje sociológico que, destituido el carácter subversivo de su pensamiento, se hace agradable para ambientes académicos. El segundo tendió a revigorar el anticapitalismo romántico, incorporando elementos mesiánicos, y donde la perspectiva revolucionaria pierde su substrato histórico/concreto/objetivo (Cf. NETTO, *ibidem*).

Y en este sentido las elaboraciones de Anderson, sobre el marxismo occidental, contribuyen a reforzar estas derivaciones esto apartamiento de la perspectiva revolucionaria en favor de la teoría reforzando lo que Él supuestamente critica.

Por todo lo que hasta aquí ha sido colocado, se verifica que, frente a esos elementos, Lukács solamente podría mantenerse contrario al “marxismo occidental”, principalmente por su línea de continuidad profunda con el pensamiento marxiano, que va a darse, entre otras razones, fundamentalmente por la comprensión ontológica de la teoría marxiana y su consecuente y profunda utilización en obras como las citadas *Ontología del Ser Social y Estética*. En otras palabras, Lukács no podía ser un marxista occidental porque su obra esta radicalmente marcada por elementos contradictorios con el supuesto marxismo occidental. Lo identificamos en tres elementos fundamentales: el humanismo que viene de Marx, la búsqueda de una perspectiva ontológica y la centralidad de la revolución y la superación del capitalismo.

Por otro lado, como venimos destacando a lo largo de estas páginas, incluso en su fase “marxista-revolucionaria”, el pensamiento de Lukács empieza por procesos de superaciones dialécticas, que colocan, por ejemplo, en evidencia algunos límites presentes en la obra de 1923 “Historia y Consciencia de Clase”, que es considerada la obra que lo vincula al “marxismo occidental” (límites que el propio Lukács rastreó y analizó).

Aunque, como hace Netto (1996), se verifique claramente que Historia y Consciencia de Clase anticipa el marxismo occidental al rechazar cualquier impostación teórica ontológica (1996, p. 14), esa misma obra lukacsiana, respaldada por los acontecimientos en curso a la época, no apunta hacia el inmovilismo, ni la imposibilidad de la revolución; al contrario, afirma, en el calor del momento, una voluntad subversiva, y en este sentido, una vez más se revela fiel al legado marxiano. “Fidelidad que no todos los marxistas occidentales pueden (y/o pretenden) reivindicar” (NETTO, *idem*, p.15).

Así, es el mismo movimiento dialéctico que explica el proceso del pensamiento de Lukács, en la medida en que este solamente puede ser entendido a partir de la unidad entre la continuidad y discontinuidad, más precisamente el movimiento de superación/conservación de un momento anterior, pero con un grado de complejidad crecientemente mayor. De hecho, en ningún gran pensador contemporáneo se registra una verdadera ruptura intelectual que realice la negación de su pasado. Para esos pensadores, lo que podemos destacar es un cambio cualitativo que mantiene la síntesis original que estructura dialécticamente todas sus sucesivas modificaciones. En las palabras de Mészáros:

Las principales líneas esquemáticas de una idea sintetizadora fundamental pueden estar presentes, o mejor: tienen que estar presentes, en la mente de un filósofo cuando este desarrolla, en un escrito determinado, algunas de sus implicaciones concretas en contextos particulares. Es evidente que una idea puede experimentar cambios relevantes; los propios contextos particulares requieren constantes reelaboraciones y modificaciones, de acuerdo con las características específicas de las situaciones concretas que hay que considerar. Pero ni siquiera una conversión genuina del “idealismo” al “materialismo” implica necesariamente que se rechace o reprima radicalmente la idea sintetizadora original (MÉSZÁROS, 1973, p. 47-48).

Luego, entendemos que cualquier esfuerzo de análisis del pensamiento lukacsiano debe remitir necesariamente a continuidades y discontinuidades que explican mucho más el proceso singular de formación de ese pensador que, aunque a veces rebelde o a veces desesperado, siempre tuvo en el horizonte los límites de la realización humana en los marcos de la práctica socioeconómica de la burguesía. En los términos de Tertulian

Lukács es uno de los últimos grandes pensadores sistemáticos de este siglo que llegó a proponer en sus obras una verdadera ‘filosofía de sujeto’, formulando las condiciones de la verdadera *humanitas domo humanus*. Su método de pensamiento (...) le permite descubrir mediaciones que relacionan el plan de la vida y del pensamiento cotidiano (...) y las múltiples objetivaciones ideales de la consciencia. Lukács elaboró queramos o no, una teoría del arte, de la ciencia, de la religión (...) de la moral y de la ética (...) fundamentadas sobre un estudio original de la dialéctica entre subjetividad y objetividad, entre la heteronomía y la autonomía del sujeto (2002, p.45).

En otras palabras, entendemos que existe una lógica interna que articula al intelectual y militante G. Lukács: superación del orden burgués, la actualización de la contribución marxiana y la utilización de la dialéctica para pensar los problemas de su tiempo. En este sentido, Lukács no es un marxista occidental al mismo tiempo en que su obra se hace contemporánea cuando renacen sobre nuevas facetas el irracionalismo y la falta de referencia de lo real. Hoy el proyecto lukacsiano se renueva, por eso decir que él nada tiene que ver con el marxismo occidental, es también muy actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry (1999) *As origens da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____(1995). *Balanço do Neoliberalismo*. IN: SADER, Emir e GENTILLI, Pablo. *Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____(1989). *Considerações sobre o marxismo ocidental*. 2ª ed, São Paulo: Brasiliense.
- ANTUNES, Ricardo e RÊGO, Walquiria Leão (orgs.) *Lukács um Galileu no século XX*. 2ª ed. São Paulo: Boitempo.
- BHASKAR, Roy (1988). Ciência. In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CALLINICOS, A. A. (1992). *A vingança da história*. O marxismo e as revoluções do leste europeu. Rio de Janeiro: Zahar.
- CHILCOTE, Ronald H. (1982). *O Partido Comunista Brasileiro: conflito e integração -1922-1972*. Rio de Janeiro: Graal.
- FREDERICO, Celso (2005). *Marx, Lukács: a arte na perspectiva ontológica*. Natal: EDUFRN.
- _____(1997). Razão e desrazão: a lógica das coisas e a pós-modernidade. In: *Serviço Social & Sociedade* nº 55, Ano XVIII, Julho, São Paulo: Cortez.
- _____(1996). Presença e ausência de Lukács. IN: ANTUNES, Ricardo e RÊGO, Walquiria Leão (orgs.) *Lukács um Galileu no século XX*, 2ª ed. São Paulo: Boitempo.
- _____(1995). A presença de Lukács na Política Cultural do PCB e na Universidade. IN: MORAES, João Quartim (org.) *História do Marxismo no Brasil: os influxos teóricos*. Vol. II, Campinas: Editora da UNICAMP.
- GOLDMANN, Lucien (1972). “*Le Dieu Caché, a Nouvelle Critique e o marxismo*”. IN: Vários Autores (org.) *Sociologia da Literatura*, Lisboa: Estampa.
- GOULDNER, Alvin W (1989). *Los dos marxismos: Contradicciones y anomalias en el desarrollo de la teoria*. 2 ed. Madrid: Alianza.
- KONDER, Leandro (1980b). *Lukács*. Porto Alegre: L&PM.
- _____(1977). Rebeldia, Desespero e Revolução no Jovem Lukács. IN: *Revista Temas de Ciência Humanas* nº 02, São Paulo: Ed. Grijalbo.
- KORSCH, Karl (2008). *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- LUKÁCS, György (2008). *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*, COUTINHO, Carlos Nelson e NETTO, José Paulo (orgs.). Rio de Janeiro: Ed.UFRJ.
- _____(2002) *L'anima e le forme*. Collezione Testi e documentin° 33, Milano: SE.
- _____(1979a). *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, São Paulo: Ciências Humanas.
- _____(1979b). *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, São Paulo: Ciências Humanas.
- _____(1978a). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. IN: *Revista Temas de ciências Humanas* nº 4, São Paulo: Ciências Humanas.
- _____(1978b). *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria de particularidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____(1975a) *Il Giovane Hegel e i problema de lla società capitalistica*. V 01 Torino: Einaudi
- _____(1975b) *Il Giovane Hegel e i problema de lla società capitalistica* V.02, Torino: Einaudi.
- _____(1969). *História y Consciencia de Classe*. 2ª Ed, México: Grijalbo.

- _____ (1968a). *Goethe y su época*. México: Grijalbo.
- _____ (1968b). *Marxismo e Teoria da Literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Perspectiva do Homem, V. 36).
- _____ (1959). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 2ª edição, Barcelona: Grijalbo.
- MÉSZÁROS, István (1984). Tempos de Lukács e nossos tempos: socialismo e liberdade. IN: *Revista Ensaio* nº 13, São Paulo: Ensaio.
- _____ (1973). El concepto de dialéctica en Lukács. IN: PARKINSON, G.H.R (org.). *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*. Barcelona-México: Grijalbo.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1955). *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- MERQUIOR, José Guilherme (1987). *Marxismo ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- NETTO, José Paulo (2004). *Marxismo Impenitente*. Contribuição à história das idéias marxistas, São Paulo: Cortez.
- _____ (1996). Lukács e o Marxismo Ocidental. IN: ANTUNES, Ricardo e RÊGO, Walquiria Leão (orgs.) *Lukács um Galileu no Século XX*, 2ª ed., São Paulo: Boitempo.
- _____ (1983). *Georg Lukács: o guerreiros em repouso*. São Paulo: Brasiliense (Coleção Encanto Radical nº 28).
- _____ (org.) (1981). Lukács. IN: Coleção *Grandes Cientistas Sociais*, nº 20, São Paulo, Ática.
- OLDRINI, Guido (2002). Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. IN: LESSA, Sérgio e PINASSI, Maria Orlanda (orgs) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. 9ª ed, São Paulo: Cortez.
- SOUSA, Adrianycy A. Silva de (2016) *Lukács e o Serviço Social brasileiro*. Curitiba: Prismas.
- TERTULIAN, Nicolas (2014) György Lukács e a reconstrução da ontologia anafilosofia contemporânea. IN: VAISMAN, Ester e VEDDA, Miguel. *Lukács estética e ontologia*. São Paulo: Alameda.
- _____ (2008). *Georg Lukács etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: UNESP.
- _____ (2002). Lukács Hoje. IN: LESSA, Sérgio e PINASSI, Maria Orlanda (orgs) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- VEDDA, Miguel e INFRANCA, Antonino (org.) (2007) *György Lukács ética, estética y ontologia*. Ed. Colihue Universidad: Buenos Aires