

## Estudos sobre Fausto



Por **GYÖRGY LUKÁCS\***

*Trecho do livro recém-editado*

## Marx e Goethe

Estimadas senhoras e estimados senhores!

Ao falar aqui, a primeira coisa que me vem à mente é esta: a relação com Goethe, com sua obra, com sua conduta de vida e sua visão de mundo, adquiriu importância central para mim, para o meu trabalho e para a minha relação com o mundo. Por isso, a distinção com o Prêmio Goethe tem para mim um peso multiplicado. Tentarei expressar da maneira mais adequada possível a minha gratidão por essa alta honraria.

Por favor, sejam compreensivos por eu começar em termos autobiográficos, fazendo memória da minha juventude, há muito transcorrida. O primeiro ensaio meu que pode ser levado a sério, datado de 1907, tratou, é certo, em primeiro lugar de Novalis;<sup>[i]</sup> como, porém, a filosofia de vida desse autor perfaz o conteúdo central desse ensaio, nele já se fala – pode-se até dizer: principalmente – de Goethe como parâmetro de existência humana naqueles tempos. E posso dizer com tranquilidade que a conduta de vida de Goethe e sua configuração do mundo de que me ocupei, sempre tiveram a mesma importância para o meu pensamento e o meu trabalho. Para provar esse ponto, é suficiente apontar o meu livro *A teoria do romance*,<sup>[ii]</sup> que se seguiu ao meu primeiro ensaio.

Em termos literários e morais, sinto-me no direito de receber essa elevada distinção, na medida em que a ocupação intensa com a obra da vida de Goethe determina até hoje a minha discussão com a realidade social no presente, no passado e no futuro.

No entanto, também no meu caso, ocorreram mudanças fundamentais no posicionamento diante da época e do mundo nesse longo intervalo de transição social rica em crises intelectuais. Sobre tudo porque faz mais de meio século que me tornei marxista. Isso suscita a pergunta sobre como se comporta um marxista em relação à obra da vida de Goethe.

Não quero abordar aqui questões filológicas. Quem tiver interesse nisso poderá consultar as memórias de Lafargue, o genro de Marx, e as de Wilhelm Liebknecht,<sup>[iii]</sup> o aluno por vezes problemático de Marx. Lá se descobrirá que ocupar-se permanentemente de Goethe representou para Marx um fator importante da sua vida intelectual.

Quando, na imediatidade, são postos em primeiro plano motivos eficazes, o que geralmente é feito pela filologia, é fácil contrapor Goethe como glorificador unilateral dos assim chamados desenvolvimentos “orgânicos” e Marx como o revolucionário “a qualquer preço”, eliminando toda ponte entre eles. Todavia, fica comprovado que essa interpretação se

# a terra é redonda

coaduna com a interpretação de Goethe por Börne – que foi influente por um longo período – mais do que com a fisionomia histórico-mundial global de Goethe. (O fato de um homem da importância de Sándor Petöfi, o poeta nacional da Hungria, ter aderido a essa interpretação unilateralmente falsificadora não muda nada nessa discussão.)

Diante de contrastes tão grandes, o conteúdo essencial facilmente pode esvanecer-se a ponto de desaparecer, sem que realmente esteja oculto. Na vanguarda intelectual do povo alemão que despertou para a autoconsciência, existe – já antes de Goethe – a tendência de ressaltar dentre as lutas intelectuais do Iluminismo e da Grande Revolução aquilo que mais tarde aflorou – nem sempre de modo adequadamente consciente – como nova etapa da genericidade [*Gattungsmäßigkeit*] humana.

O mérito imorredouro do desenvolvimento francês é que ele, precisamente por ter ajudado a preparar ideologicamente uma revolução real e, mais tarde, tê-la levado a cabo, reiteradamente desmascarou com autocrítica incisiva também a nova problemática da generalidade, que naquela época ainda estava surgindo e aflorava de modo cada vez mais puro. Basta lembrar os diálogos de *Rameau*, de autoria de Diderot, que Goethe não por acaso traduziu já a partir do manuscrito<sup>[iv]</sup> e que constituem, também não por acaso, a única obra beletrística que Hegel se viu forçado a discutir a fundo na *Fenomenologia*.<sup>[v]</sup> Porém, nesse contexto, não se deve esquecer que, com o seu *Natan*,<sup>[vi]</sup> Lessing visava – sem conhecer a obra de Diderot – oferecer uma solução positiva para a dialética profundamente negativa dessa etapa do desenvolvimento, o que todavia não se deu no terreno da atualidade imediata, mas certamente no da história universal do gênero humano.

O povo alemão, profundamente impossibilitado pela “miséria alemã”, não tinha condições de acompanhar o Iluminismo na prática, como força intelectual de cunho político, faticamente mobilizadora, nem de aderir mais tarde à Grande Revolução. Contudo, em compensação, o centro intelectual de sua vanguarda intelectual visava implantar a novidade histórico-mundial do Iluminismo e da Revolução, suas possibilidades decisivas, tanto poética quanto reflexivamente, na imagem de mundo de uma generalidade consciente que se tornou histórica. Isso significa, por um lado, uma concretização dessas tendências de ancorá-la em uma imagem de mundo individual, não mais transcendente, e, por outro, acompanhando o grande abalo histórico desses acontecimentos, uma historicização do que anteriormente só pôde ser contrastado como postulado abstrato da razão com o cotidiano do círculo da vida feudal ou semifeudal.

Essas observações necessariamente sucintas não poderão sequer esboçar uma exposição abrangente de complexos de problemas tão importantes. A filosofia da história alemã de Herder a Hegel e a filosofia da natureza de Goethe e seus grandes contemporâneos operam nessa direção. Seria uma atitude vulgarizante e simplificadora ignorar os grandes méritos que cabem a Goethe – de certo modo como precursor importante de Darwin – por ter superado o estatismo abstrato da natureza, indissolivelmente ligado à transcendência, e tê-lo alçado à condição de problema do desenvolvimento histórico – como gênese do humano.

Felizmente, porém, a virada metodológica aqui levada a termo também pode ser elucidada com base em algumas formulações de Goethe. Elas se referem à teoria revolucionadora de Spinoza referente ao “*amor dei intellectualis* [amor intelectual por Deus]”. As velhas teorias da relação metafísica da ética como recompensa e castigo são combatidas energicamente – em última análise, no interesse de uma práxis humana terrena, que se tornou genérica, que, pondo de lado dali por diante recompensa e castigo como não reais, identificou como único critério real do seu autovalor o conteúdo humano (de cunho genérico). A influência de Spinoza sobre Goethe é conhecida. Pensem, por exemplo, na frase que Goethe pôs na boca de sua Filine (que, do ponto de vista burguês mediano, não era especialmente virtuosa): “E se te quero bem, o que podes fazer?”.<sup>[vii]</sup>

Aqui há mais em jogo do que se vê à primeira vista. Na cultura da *pólis* que se tornara problemática, o sábio e sua ataraxia são modelos confrontados com a realidade arruinada. Os primórdios do cristianismo já mostram a tendência de generalizar esse traço no sentido democratizante e comprometer todos os homens com essa atitude. Nas igrejas estatais, isso forçosamente se converteu em autêntica caricatura da ética.

# a terra é redonda

Não só transformar a ataraxia do sábio em generalidade social, mas também fazer com que seu caráter originariamente contemplativo se tornasse o fundamento da práxis humana em sua generalidade – isso só podia se tornar necessidade universal do desenvolvimento na grande revolução moral-intelectual caracterizada pela crescente socialização [*Vergesellschaftung*] da sociedade e pelo surgimento da individualidade, uma virada que, segundo Marx, decorre do fato de que, nas relações do indivíduo com a sociedade, são descartados os resquícios histórico-naturais. Mais concretamente: o dilema proposto de imediato pelo agir na sociedade burguesa é o da escolha entre o egoísmo imediato e, por isso, abstrato e um altruísmo postulado e, por isso, igualmente abstrato.

Só o homem que, em suas ações, aspira realizar-se – inclusive contra sua própria particularidade – como ser genérico pode ser motivado no mais íntimo do seu eu, sem se submeter a normas abstratas convencionais. Assim, só esse homem é capaz de se aproximar de sua generalidade. Foi isso o que Spinoza almejou, só que de um modo ainda abstrato e universal. De modo concreto e prático, interiorizado e ético, em última análise social e genérico, isso tomou forma e vulto na personagem Filine de Goethe.

Não se deve subestimar o alcance dessa postura para a personalidade de Goethe e seus enunciados. Ao concluir a primeira parte do *Fausto*, ele diz para Riemer: “Não existem indivíduos. Todos os indivíduos também são *genera* [gêneros]: a saber, este ou aquele indivíduo, qual deles quiseses, é representante de um gênero inteiro”.<sup>[viii]</sup> E décadas mais tarde, em uma de suas últimas conversas, ele analisa esse problema em vista da sua produção artística.

“Mas no fundo todos nós somos seres coletivos, não importa como nos coloquemos quanto a isso. Pois quão pouco daquilo que temos e somos podemos chamar de nossa propriedade no sentido mais puro da palavra! Todos temos de receber e aprender tanto daqueles que nos antecederam quanto daqueles que estão conosco. Mesmo o maior dos gênios não iria muito longe se devesse tudo à sua própria interioridade. Mas muitas boas pessoas não compreendem isso e passam metade de suas vidas a tatear no escuro com seus sonhos de originalidade”.<sup>[ix]</sup>

Sem deixar transparecer nem o mais tênue indício de falsa modéstia a respeito do que ele próprio produzira, ele prossegue: “Mas, para ser honesto, que tinha eu de verdadeiramente meu senão a capacidade e a inclinação para ver e ouvir, para discernir e escolher, e para vivificar o visto e ouvido com algum espírito e reproduzi-lo com alguma habilidade? Eu não devo minhas obras de maneira nenhuma somente à minha própria sabedoria, e sim a milhares de coisas e pessoas fora de mim...”.<sup>[x]</sup>

Em seguida, ele resume seu posicionamento: “No fundo é rematada tolice perguntar se alguém tem alguma coisa por si mesmo ou se a recebe de outros; se alguém age por si mesmo ou por meio de outros”.<sup>[xi]</sup>

Assim o velho Goethe lança um olhar retrospectivo sobre os princípios de sua própria conduta de vida. E justamente essa aparente ambiguidade, que se externa, por um lado, como ceticismo profundamente justificado em relação a toda a assim chamada originalidade que supostamente perfaz a personalidade do homem e, por outro, no reconhecimento de que só na generidade possuímos um parâmetro firme para as decisões de nossa interioridade, que se vai tornando fecunda na prática – e, nesse sentido, é indispensável para uma vida verdadeiramente humana –, essa ambiguidade determina os desenhos humanos em todas as obras significativas de Goethe; seu princípio estruturante da configuração do mundo se baseia nessas formulações de problemas da vida. Isso vale também para o *Fausto*.<sup>[xii]</sup>

Destaco um motivo bem conhecido. O pacto com Mefistófeles já é firmado pelo jovem Fausto, que busca sua realização humana individual:

Se me lograres com deleite,

E adulação falsa e sonora,

# a terra é redonda

Para que o próprio Eu preze e aceite:

Seja-me aquela a última hora!<sup>[xiii]</sup>

O sentido do “Oh! para enfim”<sup>[xiv]</sup> que se segue está preso a esse âmbito de vida. Fausto ainda fala aqui como homem em grande medida particular, que busca uma realização puramente pessoal (e, por isso, *de facto* indissociável da particularidade) e que, por isso mesmo, tem de rejeitar com razão toda autossatisfação como apostasia de si mesmo.

Todavia, o “Oh! para enfim” também consta no último monólogo.<sup>[xv]</sup> Porém, o que Fausto vivenciou nesse ínterim fez com que desaparecesse gradativamente até o mero particular. Não é preciso dizer que as ações pelas quais ele passou a buscar sua realização foram se tornando cada vez mais sociais. Portanto, não é por acaso que a realização pessoal do “Oh! para enfim” só pode tornar-se real sob certas condições:

À liberdade e à vida só faz jus

Quem tem de conquistá-las diariamente.

E, assim, passam em luta e em destemor,

Criança, adulto e ancião, seus anos de labor.

Quisera eu ver tal povoamento novo,

E em solo livre ver-me em meio a um livre povo.<sup>[xvi]</sup>

E, então, dessa mudança revolucionária das circunstâncias da vida, que aparece aqui como transformação radical de todas as posturas em relação à vida, decorre a mudança decisiva do sentido do “Oh! para enfim”: “Sim, ao Momento então diria/ Oh! para enfim – és tão formoso”<sup>[xvii]</sup>. A palavrinha “diria”<sup>[xviii]</sup>, agora aqui inserida, expressa esses fatos qualitativos: não é mais só o mero eu particular que deseja ou vivencia para si mesmo uma realização, mas o homem viveu assim, colaborou na gênese dessas formas de viver de maneira tal que já tem o direito genérico de desejar duração não só para si mesmo mas justamente também para essas formas de viver (e só nelas para si mesmo). Disso não se falara no pacto de outrora com Mefistófeles. A felicidade puramente pessoal e particular na vida nada tem de comum com a afirmação da generidade realizada dos homens.

Dos que me acompanharam até aqui, talvez haja quem queira dizer: tudo isso é muito bom e bonito, pode eventualmente até estar de acordo com a caracterização de Goethe – mas o que tem a ver com Marx?

Ora, nunca afirmei que Goethe foi um precursor – nem mesmo inconsciente – do marxismo. É evidente que o Goethe esboçado por mim não podia ter qualquer relação interior com os problemas em sua maioria econômicos e políticos em função dos quais as pessoas em geral vêm até Marx.

Porém, Marx também é um teórico e defensor daquele “reino da liberdade”, em comparação com o qual ele considera todo o nosso desenvolvimento pregresso apenas como pré-história da humanidade. Esta começou com o trabalho, com aqueles pores teleológicos conscientes que separam qualitativamente o processo de reprodução da humanidade daquele de qualquer outro ser vivo. Marx traça com muita clareza a divisória mais importante para nós, ao contrapor à generalidade muda dos demais seres vivos a generalidade humana, que não é mais muda.

Portanto, a adaptação ativa ao entorno no processo de reprodução da humanidade também funda, em contraposição à

# a terra é redonda

adaptação passiva dos demais seres vivos, nossa generalidade, que deixou de ser muda já na pré-história da humanidade, no período em que se sucediam os estranhamentos do homem em relação a si mesmo. Como sempre ocorre na teoria da história de Marx, a autorreprodução material e, portanto, econômica constitui a determinação fundamental do ser em termos práticos.

Portanto, a transição da pré-história para a história real só poderia se efetuar quando esse processo econômico de reprodução se convertesse em simples base de uma generalidade mais elevada, que se alça acima desse “reino da necessidade” como “reino da liberdade”, sendo que aquela base antiga continua mantendo sua necessidade (apenas como base). Nessa linha, Marx define liberdade como “desenvolvimento das forças humanas”, “considerado como um fim em si mesmo”.<sup>[xix]</sup> E isso significa para Marx que a personalidade humana tem condições de se expandir até sua verdadeira generalidade.

Sem poder analisar aqui mais detidamente essa determinação decisiva para toda a concepção marxiana de história, é preciso observar que, não obstante essa perspectiva extrema, Marx rejeita rigorosamente todo utopismo de modo metodologicamente radical.

Isso naturalmente se refere em primeira linha à base econômica, que deve ter alcançado certo estágio tanto quantitativo como qualitativo, para servir não mais de campo principal das atividades humanas, mas de simples base material do livre desdobramento da força propriamente humana.

A rejeição do utopismo por Marx se estende também aos pressupostos humanos subjetivos do “reino da liberdade”.

Se, no decorrer da pré-história, o gênero humano permanecesse enredado por inteiro em seus pensamentos e sentimentos voltados para a preparação imediata da própria práxis, uma inflexão como essa nem mesmo seria concebível.

Como se sabe, foi o desenvolvimento da economia como forma imediata de reprodução da vida que de fato determinou o caminho até agora. Mas também sabemos que as revoluções que surgem nesse contexto sempre pressupõem a atividade dos próprios homens como fator subjetivo. E a experiência histórica mostra que, em algumas grandes revoluções, esse fator subjetivo almejou ir além do que, em cada situação, era realizável na prática: que algum progresso se deve justamente a esse almejar ir além – que, visto isoladamente, fracassou.

Contudo, desse modo, nem de longe está esgotado o campo designado por Marx como ideológico. Ideologia não é o que a ciência burguesa afirma hoje de modo geral: simplesmente uma concepção mais ou menos falsa da realidade. Segundo Marx, ela é antes personificação dos meios intelectuais, com cujo auxílio as pessoas tomam consciência dos conflitos sociais de sua vida e são dotadas de condições para enfrentá-los.

Naturalmente essas formas de consciência podem corresponder à realidade ou destoar dela. Porém, também no último caso, elas podem, por um lado, permanecer extremamente abstratas e, por outro, podem conter constatações profundas, atinentes a autênticos problemas do gênero humano. Elas também podem tentar responder diretamente a questões atuais que estão na ordem do dia ou levantar questões atualmente não realizáveis, mas significativas, referentes ao desenvolvimento do gênero.

É precisamente isso o que nos interessa aqui. Mesmo sem Marx, não seria difícil constatar que foram exatamente esses questionamentos e posicionamentos que permaneceram vivos na consciência da humanidade por séculos, ao passo que a maioria das respostas práticas eficazes há muito caíram no esquecimento. Nesse processo, a maioria das respostas ideológicas a perguntas reais na prática são, ao mesmo tempo, formas de expressão de formações sociais maiores (Estado, partido), enquanto por trás das revelações puramente ideológicas que temos em mente aqui normalmente estão apenas seus autores. Na maioria das vezes, trata-se de modos de expressão da grande arte e da filosofia significativa.

Na minha *Estética*,<sup>[xx]</sup> a grande arte foi denominada a memória da humanidade de seu caminho. Sem generalizar a questão teoricamente até esse ponto, Marx, que aliás tentou apreender historicamente, sobretudo nesse campo, o modo específico de surgimento dessa ideologia mediante a suposição de um desenvolvimento desigual, tentou aclarar fenômenos individuais também nesse sentido.

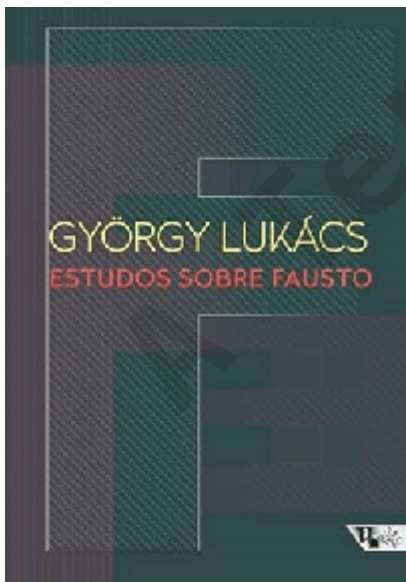
Assim, para Marx, a influência de Homero, que se estende até o presente, baseia-se no fato de ele ter encontrado uma expressão adequada para a essência da “infância normal” da humanidade. Acredito – com Marx – que essa infância também desperte um interesse atual, porque a realização da generidade da humanidade consiste em um complexo de problemas, cuja solução até abriga muita coisa aparentemente fracassada como elemento do próprio desenvolvimento: que o “reino da liberdade” é um produto da história da autoatividade dos homens, do mesmo modo que vivenciamos isso ininterruptamente no tocante ao “reino da necessidade”. Se esse desenvolvimento não pudesse aprofundar-se e expandir-se para se tornar um fator subjetivo do “reino da liberdade”, este permaneceria uma utopia abstrata.

Por isso, acredito que não só esteja no caminho certo para chegar à compreensão de Goethe, mas também que busquei isso por uma via demarcada por Marx, na medida em que vejo Goethe como um daqueles ideólogos que identificaram e trouxeram à consciência uma determinada etapa do desenvolvimento do gênero humano em suas determinações essenciais e normais. Assim, a interpretação marxiana de Homero foi para mim um indicativo do rumo a seguir para a interpretação de Goethe.

**\*György Lukács (1885-1971) foi ativista político, filósofo e teórico marxista. Autor, entre outros livros, de História e consciência de classe (WMF Martins Fontes).**

## Referência

György Lukács. *Estudos sobre Fausto*. Tradução: Nélcio Schneider. Revisão da tradução: Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo, Boitempo, 2024, 236 págs. [<https://amzn.to/4cYrUWw>]



## Notas

---

[1] Idem, “Zur romantischen Lebensphilosophie: Novalis”, em *Die Seele und die Formen* (Berlim, Egon Fleischel, 1911), p. 91-118.

[ii] Idem, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* (Stuttgart, Ferdinand Enke, 1916) [ed. bras.: *A teoria do romance*, trad. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2000].

[iii] Tanto o texto de Lafargue quanto o de Liebknecht estão disponíveis em português em André Albert (org.), *Marx pelos marxistas* (São Paulo, Boitempo, 2019).

[iv] Johann Wolfgang von Goethe, “Rameaus Neffe”, em *Sämtliche Werke*, v. 7 (Munique, Müller, 1991), p. 567-714.

[v] Georg W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito* (trad. Paulo Menezes, Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editora Universidade São Francisco, 2002), p. 340 e seg.

[vi] Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan, der Weise. Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen* (Berlim, 1779) [ed. bras.: *Natan, o sábio*, trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro, Via Verita, 2016].

[vii] Johann Wolfgang von Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (trad. Nicolino Simone Neto, São Paulo, Ensaio, 1994), livro IV, cap. IX.

[viii] Friedrich W. Riemer, *Mitteilungen über Goethe* (Leipzig, Insel, 1921), p. 261.

[ix] Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Frankfurt am Main, Insel, 1981), 17 de fevereiro de 1832 [ed. bras.: *Conversações com Goethe*, cit., p. 713-4].

[x] Ibidem.

[xi] Ibidem.

[xii] Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, em *Faust-Dichtungen. Faust, erster Theil. Faust, zweyter Theil. Frühere Fassung (“Urfaust”). Paralipomena* (ed. e coment. Ulrich Gaier, Stuttgart, Reclam, 2010) [ed. bras.: *Fausto: uma tragédia - primeira parte*, trad. Jenny Klabin Segall, São Paulo, Editora 34, 2011; *Fausto: uma tragédia - segunda parte*, trad. Jenny Klabin Segall, São Paulo, Editora 34, 2011].

[xiii] Fausto I, versos 1.694-7, p. 141.

[xiv] Fausto I, verso 1.700, p. 142.

[xv] Fausto II, verso 11.582, p. 601.

[xvi] Fausto II, versos 11.575-80, p. 601.

[xvii] Fausto II, versos 11.581-2, p. 601.

[xviii] A diferença entre a primeira formulação e a segunda no texto poético alemão é o condicional “dürfen [ter permissão de]”. Na aposta, Fausto diz: “se eu disser”; no fim da vida, ele diz: “então eu diria [poderia dizer]”.

[xix] Todas as citações desse parágrafo estão em Karl Marx, *O capital: crítica da economia política*, Livro III: *O processo global da produção capitalista* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2017), p. 882-3.

[xx] György Lukács, *Ästhetik in vier Teilen* (Darmstadt, Luchterhand, 1972) [ed. bras.: *Estética*,



v. 1: *A peculiaridade do estético*, trad. Nélcio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2023].

**A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.  
Ajude-nos a manter esta ideia.**

**CONTRIBUA**

<https://amzn.to/4cYrUWw>

A Terra é Redonda