

Verinotio



nova fase

28

número 2
2023. 2

dossiê Arte:
prática e crítica

REVISTA VERINOTIO

NOVA FASE

dossiê

ARTE
prática e crítica

julho-dezembro
2023

VERINOTIO – REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ISSN 1981-061X v. 28 n. 2 – jul-dez. 2023

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Rua Recife, Lotes 1-7 –Jardim Bela Vista, Rio das Ostras–28895-532–RJ–Brasil.

E-mail: revistaverinotio@gmail.com

EXPEDIENTE

Equipe editorial

Editora-chefe: Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção, UFF

Editora-chefe adjunta: Dra. Ester Vaisman, UFMG

Editor-associado: Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

Editor-associado: Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

Equipe técnica

Claudinei Cássio de Rezende – Capista

Ronaldo Vielmi Fortes – diagramador e editoração

Roger Filipe Silva – *Web designer*, programador e suporte técnico

Capa: de Claudinei Cássio de Resende sobre a tela *Dédalos e Ícaro*, de Charles le Brun [Século XVII].

Projeto de diagramação: Carolina Peters

Conselho Editorial

Dr. Alexandre Aranha Arbia, UFJF, Juiz de Fora, Brasil; **Dra. Ana Laura dos Reis Corrêa**, UnB, Brasil; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Antônio José Romera Valverde**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Antônio José Lopes Alves**, UFMG, Brasil; **Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Carlos Eduardo O. Berriel**, UNICAMP, Campinas, Brasil; **Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil; **Dra. Cristina Lontra Nacif**, UFF-Niterói, Brasil; **Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, CONICET/UBA, Argentina; **Dr. Guilherme Leite Gonçalves**, UERJ, Brasil; **Dr. Juarez Duayer**, UFF, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Dra. Lúcia Aparecida Valadares Sartório**, UFRRJ, Brasil; **Dr. Marco Vanzulli**, Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália; **Dr. Mario Duayer**, *in memoriam*; **Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**, UFBA, Brasil; **Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina; **Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Nicolas Tertulian**, *in memoriam*; **Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil; **Dr. Ricardo Gaspar Müller**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Prestes Pazello**, UFPR, Brasil; **Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil; **Dr. Vinícius Gomes Casalino**, PUC-Campinas, Brasil.

SUMÁRIO

Editorial:	VII
Ester Vaisman, Vitor Bartoletti Sartori e Vânia Noeli Ferreira de Assunção	

Arte: prática e crítica

O aprendiz e o aprendizado: gênese e primeiras recepções de Wilhelm Meister, de Goethe	01
Manoela Hoffmann Oliveira	
Da crítica de arte na imprensa brasileira: revendo e atualizando a arte e a crítica nos anos 1980	20
Ronaldo Rosas Reis	
Estética, violência e solidariedade: juventude faccionada no proibidão	44
Luiz Eduardo Lopes da Silva, Ronaldo Rosas Reis	
Partidarismo e crítica literária: alguns elementos para a compreensão da “estética comunista” de Georg Lukács	71
Elisabeth Hess, Paula Alves	

Artigos fluxo contínuo

EPÍLOGO a Por que Lukács?	108
Nicolas Tertulian	
As formas jurídicas em <i>O capital</i>	124
Vitor Bartoletti Sartori	
A força de trabalho como forma de ser: protoforma da individualidade do Capital em Marx	156
Antônio José Lopes Alves	
O Irracionalismo e sua Teoria do Conhecimento: Reação Agnóstico-relativista de Guerreiro Ramos ao Marxismo (1939-1955)	232
Leandro Theodoro Guedes, Elcemir Paço Cunha, Wescley Silva Xavier	
Sobre “O ideal e a ideologia” em Para a ontologia do ser social de G. Lukács: novos comentários sobre o tema	259
Ester Vaisman	

Marx e o cardápio da taberna do futuro: sobre os caminhos para uma revolução russa no século XIX 288
Gabriela M. Segantini Souza

Romantismo ou Regeneração? 335
Lucas Parreira Álvares

Tradução

O novo irracionalismo 383
Tradução de Lara Nora Portugal Penna

Entrevista

Itinerário e encontros com Marcuse, Lukács, Adorno, por Nicolas Tertulian [entrevista de István Mészáros a Mikai̇ Dinu Gheorghiu] 414
Tradução de Gabriela M. Segantini Souza

Resenha

Os porquês de “Por que Lukács?” 429
Gabriela M. Segantini Souza

Editorial: Tornamo-nos idealistas e pragmatistas?

Não é incomum certa análise “livre” das obras de Marx e, por vezes, dada a necessidade premente de intervenção prática, o autor é usado como fonte de inspiração, e não como um pensador cuja contribuição ainda tem vinculação com o que se passa na atualidade. Esse tipo de interpretação traz à tona aquilo que J. Chasin (2009; 2023) chamou de “hermenêutica da imputação”, por meio da qual um posicionamento particular do leitor é introduzido no texto interpretado, não raro, com uma finalidade política específica imediata. E, assim, os ditos marxistas, com certa frequência, acabam por deixar de lado a leitura rigorosa da obra do próprio Marx. No limite, como destacou novamente Chasin (2000), tem-se a conjunção entre uma hermenêutica subjetivista e uma posição claramente politicista. A crença na onipotência da política – e consequente cegueira diante das determinações sociais da política e da vontade criticadas pelo autor das *Glosas marginais ao artigo do rei da Prússia* (2010) – acaba por confluir com o uso “tático”, para que se use um eufemismo, da obra de Marx. Nesse sentido, no cenário da crise contemporânea do sistema capitalista de produção e da ofensiva do capital diante do trabalho, não é raro que pensadores “marxistas” como Domenico Losurdo (2010), aqui tomado como exemplo, busquem defender o estado, o direito e, no limite, o legado do stalinismo. O problema é que, procedendo desse modo, o autor italiano não fala a partir de Marx, entretanto, igualmente verdadeiro é que Losurdo acabou por influenciar interpretações – ora mais, ora menos honestas – da obra marxiana. Assim, a necessidade imediata ainda dita a tônica que é dada, em verdade atribuída e imputada, à obra do autor de *O capital*.

É vital deixar claro o seguinte: se a “utilidade” de Marx é servir somente de inspiração imediata (ou mesmo remota, aqui não importa), sua atualidade, ao fim e ao cabo, não se torna verdadeiramente explicitada. Nesse caso, talvez seja possível identificar “fontes de inspiração” que se mostrem muito mais eficientes no combate imediato e pragmatista – e, portanto, sem caráter verdadeiramente revolucionário – das mazelas do capitalismo da contemporaneidade. Efetivamente, é isso que acontece com certa frequência.

Na crítica à imediaticidade do sistema capitalista de produção – algo necessário,

mas não suficiente para um marxista –, são muito mais coerentes autores como Butler, Foucault, Agamben e Boaventura Santos, dentre outros. Algo comum que marca todos esses autores é a posição contrária à obra de Marx e de seu legado. Ou seja, se abordarmos a questão como ela realmente se apresenta, os marxistas têm se colocado, no mais das vezes, no mesmo terreno que os autores acima mencionados (aquele do proveito político imediato de determinada teoria), sem qualquer vantagem comparativa. Na época do autor de *O capital*, Proudhon e Lassalle se mostraram muito mais influentes que Marx. Mobilizavam grande número de trabalhadores e trabalhadoras. Hoje se sabe que as teorizações desses dois autores são absolutamente incapazes de apreender as determinações basilares do sistema capitalista de produção. Acreditamos que algo semelhante se passe com pensadores contemporâneos, como os referidos linhas acima, que enxergam Marx como um autor ultrapassado e contra o qual é necessário se posicionar. Em outras palavras, o Mouro passou a ser encarado pelas estrelas contemporâneas da novíssima esquerda como um autor do século XIX, cuja obra provocou resultados desastrosos, tendo em vista os impasses provocados pelas transições intentadas para o socialismo do século XX. Dito de outro modo: a esquerda contemporânea, em geral, é *antimarxista*. A posição defensiva diante do avanço contemporâneo do capital não vem sendo exercida por marxistas em geral, fenômeno que sinaliza a *morte da esquerda*, como bem colocou J. Chasin (2023).

Por via de consequência, a ofensiva frente ao capital, preconizada por autores como Mézáros (2002), necessita de análises e reflexões bem compreendidas e elaboradas a partir da própria obra de Marx. E, como não poderia deixar de ser, o primeiro passo para se chegar a esse patamar reside na análise cuidadosa de seus escritos, com o objetivo de identificar o que ele de fato pensou e formulou. O caminho a ser percorrido talvez seja mais árduo do que possa parecer para os mais desavisados.

É claro que isso não significa afirmar que a ofensiva defendida por Mézáros esteja na ordem do dia ou algo do gênero, contudo, tornou-se vital reconhecer que, mesmo considerando fins práticos imediatos, “a hermenêutica da imputação” ou as abordagens que mencionamos se revelam totalmente ineficazes frente ao desafio de superar o capital. Se o que Mézáros (2002) afirma é verdadeiro, somente por meio da compreensão apurada da realidade e com uma postura não apenas reativa seria possível se contrapor ao modo de produção capitalista. A tarefa é de tal envergadura que, em verdade, mesmo o marxismo de boa parte do século XX foi tematizado por

Lukács (2020b; 2013) como algo que deveria passar por um renascimento radical.

Ademais, é importante sublinhar que os marxistas em geral não se dedicam à leitura das obras de Marx, e quando o fazem não o compreendem com o mínimo de rigor; ou seja, no anseio de buscar soluções práticas imediatas, procuram transpor mecanicamente a teorização marxiana para os problemas dos séculos XX e XXI. Por isso, de acordo com o autor húngaro, em verdade, eles não seriam propriamente marxistas. Esta é uma das razões pelas quais o stalinismo dominou boa parte do movimento socialista; ironicamente, após tantos dilemas regressivos, assiste-se hoje a certa tentativa de revivê-lo teoricamente. Parece que o cenário não é muito melhor do que aquele do tempo em que Lukács escreveu e justificou sua proposta de renascimento do marxismo, o que torna ainda mais vital envidar esforços na direção preconizada pelo autor húngaro. Ou seja, é preciso compreender Marx com seriedade; avançar diante de suas conquistas com ajuda dos clássicos do marxismo; trazer, com as devidas mediações, uma análise marxista do capitalismo contemporâneo e, por fim, elaborar uma crítica efetiva deste último. Isso significa afirmar a necessidade prática de superação do capitalismo.

Há pistas suficientes a apontar que uma das mazelas envolvidas nas dificuldades acima apontadas tem a ver com as incompreensões de toda sorte, que vêm atravessando décadas, acerca da natureza da proposta propugnada por Marx, acerca da aproximação gnosiológica dos complexos reais efetivamente existentes (Chasin, 2009; Lukács, 2010; 2012; 2013).

A fonte de tantos dilemas talvez tenha sido a controvertida relação crítica de Marx com a tradição clássica alemã, que resultou, para alguns, em uma extensão não percebida de parâmetros idealistas não apenas em sua propalada “fase juvenil”, mas também em boa parte de seu percurso da maturidade. Contudo, detendo-se com rigor nas obras, sobretudo, de seu período inicial, constataremos que a fase rigorosamente idealista não passa de meados de 1843. Ou seja, o acerto de contas, a rejeição da “substância mística” hegeliana, do seu “misticismo lógico, panteísta” se realiza nas afamadas *Glosas de Kreuznach* (Marx, 2003a). Já nesse período é possível identificar, em seus contornos mais decisivos, a opção gnosiológica de Marx, que rejeita qualquer tipo de construtivismo especulativo, seja este resultante de alguma tentativa de correção sofisticada – mas, sempre formalizante – dos limites das ciências do entendimento, seja ele – o que vem a ser tão unilateral e equivocado quanto – qualquer

tipo de edificação, mesmo elevada ou tortuosa, de algum cogito transcendental. Estes dois caminhos equivocados, por mais diferentes que sejam entre si, não elidem a distância essencial que os separa da formulação marxiana, visto que ambos não ultrapassam a dação de sentido pela razão, com a única distinção cabível de um *a priori* para um *a posteriori*. Resumidamente, o construto simplesmente muda de lugar: antecede ou sucede o golpe de vista que se dirige ao mundo, imanentemente carente de sentido; dá sentido à entificação antes ou depois de tocá-la. Mas é sempre a razão a doadora de significação a um mundo, imanentemente carente de sentido. Condição mesmo de existência de sentido, no primeiro caso; aproximação genérica, emulsão significativa em meio a um campo homogeneizado, no segundo, ambos tomam a operação mental como constituinte de sentido, divergindo entre si na forma e na extensão com que tudo se realiza. Diferença importante, mas radicalmente diversa daquela que opõe ambas à posição marxiana: a razão descobre, reproduz – “na forma única pela qual a cabeça é capaz de fazê-lo” – pelo conceito o sentido das coisas (ver Vaisman, 2006, pp. 9-18). Para os dois caminhos anteriormente apontados, em primeiro lugar, as coisas são desprovidas de sentido e, em segundo, a razão é, digamos, a oficina ou a linha de montagem do significado.

Na atualidade, a interrogação de rigor – sobre a irreduzível natureza social humana e a historicidade intrínseca à sociabilidade, conquistas da obra de Marx – constitui a plataforma geral que pode vir a dinamizar o clareamento do ser e do saber da cotidianidade, como o entendimento e a prática da atividade científica e filosófica. Nesse resgate da subjetividade ativa, racionalmente potencializada – mas nunca como império da vontade –, o oponente que ela tem de enfrentar são as mil faces de sua negação, que se reiteram impiedosamente em todos os espaços, tanto individuais quanto sociais, desde a renúncia cética até a impertinência da desrazão ou irrazão, como queiram.

Desse modo, uma das dimensões da contribuição decisiva para o conhecimento das várias formas da sociabilidade, sobretudo a capitalista, foi a *revolução teórica* conformada por Marx. De acordo com ele, as coisas do mundo humano têm elas mesmas um sentido imanente, portanto, o método aqui tem a função de buscar e captar esse sentido. A razão, em contrapartida, entendida como uma figura histórica e socialmente constituída, reproduz esse mesmo sentido. É, portanto, *reprodutora* de sentido, e nunca sua usina originária. As coisas do mundo são reconhecidas, mas não como empiricamente amorfas, em sua imanência que é passada, a uma forma de

pensamento, ou seja, não é o pensamento que dá forma ao mundo, recortando os objetos a partir da pletora caótica do mundo fenomênico. Já em artigo de finais de 1843, Marx se posiciona a respeito, ao demonstrar os limites da crítica à religião operada por Feuerbach, quando afirma que a “missão da filosofia a serviço da história /.../ consiste em desmascarar a autoalienação em suas formas profanas” (Marx, 2003b).

Em suma, uma razão doadora de sentido oscila entre a aproximação genérica, vaga, unilateral e a imputação arbitrária de significados. Oscila, portanto, entre um quase nada formal e um quase tudo suposto. Como pontos de partida de uma prática, podem ir em um gradiente do nada ao tudo se pode.

São variantes epistemológicas que voltam as costas às proposituras marxianas: aqui em relação a um saber que se prova quando capaz de intenção transformadora. E isso não é nenhum pragmatismo.

Trata-se, em verdade, de uma nova concepção de objetividade, que não guarda nenhum parentesco nem com a solução kantiana, nem com a hegeliana. Em palavras bem simples e diretas – como convém em determinados momentos –, não se trata de organizar o mundo pela cabeça, mas organizar a cabeça pelo mundo.

Marx reivindica a organização da cabeça regida pelo mundo, mas não o mundo das notas ou manchas empíricas, e sim como todo existente e significativo por si porque é (não discutimos aqui a questão da gênese). O pensamento deixa de falar sobre si mesmo para falar sobre as coisas, ou seja, deixa que as coisas “façam” e “façam” o pensamento, pois este, em Marx, é histórica e socialmente constituído, como aludimos acima. Nesse sentido, a razão é transcendida pelo mundo, condiciona a visão sobre ele, porque é condicionada antes pelo próprio mundo. Ou melhor, nesse processo, ora transcende, ora é transcendida – condiciona por ter sido condicionada, isto é, quando o faz, já o faz como resultado. Atente-se que, para Marx, qualquer disjunção aqui é uma forma de renúncia da razão histórica e das formas pelas quais ela pode ser edificada.

Num mundo inamovível e onde graça a inamovibilidade, esta desobrigação conforta, um reconforto utópico subjetivo. Em outras palavras, quando o mundo aparece incapaz de se mexer, a única coisa que se agita é o espírito. Aqui o espírito volta a ser a revolução do mundo, tal como os neo-hegelianos de quem Marx nos fala criticamente não apenas em *A ideologia alemã*, mas também, como é sabido, em outras obras do mesmo período.

Quando a solução materialista não é capaz de dar conta do lado ativo, o idealismo assume a cena e se expande, para entusiasmo da grande maioria. Não é sobre questões dessa ordem que Marx se pronuncia na primeira tese Ad Feuerbach?

Este número de *Verinotio – Revista on-line de filosofia e ciências humanas* apresenta aos leitores um leque variado de produções de qualidade, começando por um dossiê sobre arte e seguindo com artigos sobre temas livres, além de tradução, entrevista e resenha.

Abrindo o Dossiê Arte: prática e crítica, apresentamos O aprendiz e o aprendizado: gênese e primeiras recepções de *Wilhelm Meister*, de Goethe, texto de autoria de Manoela Hoffmann Oliveira, autora de tese de doutorado sobre o clássico *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Após breve exposição do processo de elaboração da obra por Goethe, Hoffmann aborda duas fases da recepção do texto e discute a longa tradição crítica que o toma como um *Bildungsroman*. Ela ressalta que os críticos analisaram especialmente o percurso do protagonista e que, em geral, concordaram acerca da sua realização individual, embora discordando do conteúdo do aprendizado e do caráter da relação existente entre aprendizado e maestria. A autora chama a atenção para o silêncio dos referidos críticos, inclusive os românticos da segunda geração (para os quais o texto foi extremamente significativo), a respeito das determinações sociais da (ir)realização da individualidade.

O ensaio que vem a seguir, intitulado Da crítica de arte na imprensa brasileira: revendo e atualizando a arte e a crítica nos anos 1980, é de Ronaldo Rosas Reis. O texto aborda um tema de grande relevância na atualidade: a prevalência cultural do pós-modernismo, uma das vertentes contemporâneas do irracionalismo. Para tanto, o autor trata da controversa relação entre a crítica de arte e a imprensa no Brasil, tendo como foco a rotulação ideológica de um grupo de jovens artistas emergentes na cena artística como “geração anos 1980”, à qual foi atribuído pelo conglomerado midiático um conformismo inerente. Ele observa que a forma como a arte entretenimento é tratada pela mídia lhe pespega um rótulo libertário para distrair do interesse pela arte que verdadeiramente importa. De acordo com o autor, a crítica agenciada pela mídia mercantilizada dificulta todo esforço de compreensão do que seja uma história artística do país. Rosas Reis ainda aponta umnexo causal entre *libertarismo* e *liberalismo* pós-moderno, que afirma ser parte do processo de destruição da razão que marca nossa

história recente.

Na sequência, Luiz Eduardo Lopes da Silva e Ronaldo Rosas Reis, no texto *Estética, violência e solidariedade: juventude faccionada no proibidão*, discutem a relação entre facções criminais e jovens ludovicenses da periferia culturalmente engajados no gênero do *funk* conhecido como “proibidão”, identificado como principal elo entre membros das facções locais detidos nos presídios e os referidos jovens. Se à primeira vista ressaltam-se as letras apologéticas da violência e sexualizadas, uma análise mais acurada mostra, segundo os autores, que o “proibidão” abarca uma teia complexa de afetos e relações contraditoriamente articuladas e dissimuladas sob a violência da superfície. Por outro lado, avaliam que as letras dos *funks* também sintetizam e difundem regras determinadas pelas lideranças das facções no interior dos presídios e disseminadas pelos seus membros nas periferias da Grande São Luís, no Maranhão, numa ética que medeia conflitos internos e enfatiza a solidariedade e a união. Os autores concluem que o *funk* tem sido uma forma de sensibilização estética e de conscientização do pertencimento comunitário entre a juventude da periferia de São Luís envolvida com facções criminosas e duramente atingida por políticas estatais de encarceramento e extermínio.

Encerrando o Dossiê, Elisabeth Hess e Paula Alves abordam um dos objetos mais recorrentes no pensamento lukácsiano, a crítica literária, no texto *Partidarismo e crítica literária: alguns elementos para a compreensão da “estética comunista” de Georg Lukács*. As autoras refletem sobre a especificidade do tratamento da literatura no decorrer do desenvolvimento teórico do filósofo húngaro, apresentando elementos da estética marxista lukácsiana, particularmente da relação entre literatura e história e, por conseguinte, das necessidades artísticas com as do desenvolvimento histórico. O texto ressalta que marxista busca uma síntese objetivamente verdadeira entre a compreensão da esfera estética, o entendimento da função da arte em relação a outras áreas das atividades humanas, e o conhecimento das condições materiais que a determinam. Afirma, ainda, a objetividade da ligação entre valor estético e uma relação dialética de forma e conteúdo, cujos fundamentos corretos devem se erguer sobre uma teoria que sustente a perspectiva da arte como autoconsciência do desenvolvimento humano. As modificações sofridas pelo pensamento lukácsiano no tocante a esta temática são apresentadas no bojo de transformações sócio-históricas e políticas. As autoras mencionam os debates de Lukács com outras vertentes, como o realismo stalinista contaminado pelo sociologismo vulgar, e se detêm no debate sobre o

romance histórico.

Abrimos a seção de temática livre com o “Epílogo” a *Por que Lukács?*, de Nicolas Tertulian. Trata-se de manuscrito inédito enviado pelo autor para Juarez Torres Duayer e Ester Vaisman no ano de 2009, e que fazia parte da versão inicial provisória do livro *Por que Lukács?*, ainda em elaboração naquela época. Não se conhecem as razões que fizeram com que o autor suprimisse o “Epílogo”, concebido, pelo menos inicialmente, como capítulo final da versão que, finalmente, veio a ser publicada em Paris pela editora da Maison des sciences de l’homme no ano de 2016. A tradução para o português, recém-publicada pela Boitempo Editorial, ao seguir o original francês efetivamente publicado, também não traz o que Tertulian intitulou provisoriamente de epílogo. O fato é que o autor tratou do tema em dois capítulos da edição publicada, “Caldeirão ideológico romeno” e “Encontros com Cioran”, mas em nenhum deles com a profundidade e a agudeza do manuscrito ora publicado pela *Verinotio*. O comitê editorial da revista resolveu levá-lo a público dada a importância da análise e da denúncia ali contidas, e por se tratar de assunto que atualmente é da mais alta importância do ponto de vista teórico-ideológico, não apenas nos países do Leste europeu.

Publicamos também As formas jurídicas em *O capital*, de Vitor Bartoletti Sartori. No texto, o autor se posiciona criticamente em relação à teoria pachukaniana, a posição dominante no que toca à crítica marxista do direito no país. Segundo tal teoria, há um vínculo indissociável entre as categorias da economia mercantil e monetária e a própria forma jurídica, decorrente da forma mercantil. Por isso, a crítica marxista do direito referenciada no teórico russo deveria se contrapor não só ao conteúdo classista das normas jurídicas, mas também à sua forma, inerentemente capitalista e necessária à própria mercantilização. Sartori, por seu turno, busca demonstrar que, se Marx faz, de fato, críticas às formas jurídicas, a categoria forma jurídica tem uma importância menor do que o afirmado pela crítica marxista do direito. Para tanto, o autor se remete a *O capital*, principalmente ao Livro III, buscando comprovar, por meio da leitura imanente, que a correlação das formas jurídicas com a forma-mercadoria, geralmente, é muito mais mediada e indireta do que imagina uma primeira avaliação. Ademais, Sartori pontua a existência de um sem-número de assuntos que estão presentes na obra magna marxiana e cujos aspectos jurídicos ainda necessitam de estudos mais aprofundados.

Antônio José Lopes Alves é o autor de A força de trabalho como forma de ser: protoforma da individualidade do capital em Marx, texto que vem na sequência. O artigo parte da categoria força de trabalho enquanto instrumento que possibilita acessar elementos substanciais do caráter específico que a individualidade toma no modo de produção capitalista e da sociabilidade correspondente. Com base na análise imanente da obra marxiana, intenta demonstrar seu estatuto de referente geral para o entendimento da referida forma particular de individuação, ou seja, o fato de ser “um referente genérico que apresenta em si, de modo sintético, articulado numa totalidade unitária de diferentes determinações, um conjunto de traços que caracterizam um ente em uma forma de ser particular, uma forma objetiva de existência ou uma inflexão processual”. Para explicitar essas descobertas, o autor aborda as determinações que, no seu entender, a partir da modernidade, tornam a força de trabalho livre individual, mercantilizada, uma protoforma de individuação na sociabilidade do capital: a capacidade humana de realizar trabalho como forma de ser do capital e força de sua produção, o modo particular de alienação da força de trabalho, o caráter complexo do objeto apropriado pelo capital e a relação que o indivíduo tem consigo mesmo como proprietário privado de força de trabalho.

O irracionalismo e sua teoria do conhecimento: reação agnóstico-relativista de Guerreiro Ramos ao marxismo (1939-1955), artigo de Leandro Theodoro Guedes, Elcemir Paço Cunha e Wescley Silva Xavier, tem como objeto os textos iniciais de Alberto Guerreiro Ramos sobre teoria do conhecimento. Segundo os autores, se já há outros estudos que se debruçaram sobre a adesão do conhecido sociólogo brasileiro a tendências epistemológicas específicas, eles próprios buscam, no texto em tela, suprir uma lacuna no tocante à existência de tendências irracionalistas nas primeiras elaborações do sociólogo acerca do tema. Tais elaborações subsidiarão o diagnóstico de questões contemporâneas e o prognóstico para seu enfrentamento entre os analistas que se remetem a suas análises. Após breve excursão metodológico, os autores fazem uma caracterização histórica do irracionalismo e de sua teoria do conhecimento. Na sequência, procedem à análise imanente dos textos relativos ao tema escritos no período 1939-1955 por Guerreiro Ramos que, tendo elegido o marxismo como adversário, aderiu ao agnosticismo relativista existencialista e fenomenológico. A análise revela laivos irracionalistas, os quais se manterão, conforme os autores, em consagrados textos posteriores do teórico brasileiro, nos quais as questões relativas à epistemologia comparecem articuladas a preocupações sociológicas, políticas e econômicas.

Ester Vaisman comparece neste número da *Verinotio* com o texto intitulado Sobre “O ideal e a ideologia” em *Para a ontologia do ser social* de G. Lukács: novos comentários sobre o tema. A autora revisita um assunto com o qual trabalha desde o início dos anos 1980, num movimento de constante aprofundamento e concomitante ampliação do estudo. Ela comenta o profícuo itinerário intelectual de Lukács, no qual os problemas atinentes à subjetividade (e à sua relação com a objetividade) sempre estiveram presentes. Vaisman aponta a importância da reflexão lukácsiana sobre as especificidades do “momento ideal” e suas relações com o momento material na esfera da prática, detendo-se em sua tematização sobre a ideologia. Destaca a grande originalidade do tratamento que Lukács dá ao tema, desenvolvido a partir de manifestações textuais de Marx, e mostra que o filósofo húngaro, nos últimos anos de sua vida, refutou as abordagens mais disseminadas, que se utilizavam do critério gnosiológico para a determinação do fenômeno ideológico, ao qual contrapôs a utilização do critério ontoprático. Lukács, argumenta a autora, havia se empenhado em demonstrar à exaustão o caráter teleológico da atividade laborativa e, então, comprovar que a prática social, ampla e diversa, compartilha características comuns com aquela, ou seja, caracteriza-se pela interveniência de um momento ideal. A autora então se debruça sobre o problema da ideologia na *Ontologia do ser social*, aprofundando-se nas considerações a respeito deste complexo tema.

O artigo seguinte é de Gabriella M. Segantini Souza, Marx e o cardápio da taberna do futuro: sobre os caminhos para uma revolução russa no século XIX. Partindo da análise dos esboços e da carta final enviada por Marx em resposta a uma pergunta posta pela revolucionária russa Vera Zasulich, além de outros escritos do filósofo alemão que têm como temática a Rússia, a autora investiga a questão do desenvolvimento histórico na obra marxiana. Ao tratar da assim chamada acumulação originária em *O capital*, Marx afirma que o modo de produção capitalista pressupõe a separação entre produtores e meios e condições de produção, de modo que o camponês se torne trabalhador assalariado e as pequenas propriedades rurais deem lugar à propriedade privada. Mas a Rússia, um país de desenvolvimento não clássico, ainda era naquele momento uma sociedade agrária marcada pela comuna, vista por uns como forma arcaica de produção condenada a desaparecer, e por outros como embrião do comunismo. Revisitados pela autora, os textos de Marx sobre a Rússia oferecem importantes materiais para a reflexão sobre as diferentes vias de objetivação do capitalismo e sobre a própria visão de história do autor renano. Bem assim, é possível compreender a perspectiva do filósofo alemão

sobre a possibilidade de uma revolução na Rússia no século XIX. O artigo se contrapõe a interpretações do pensamento de Marx que o tomam como um esquema de um movimento inevitável do desenvolvimento humano, transformando-o numa filosofia da história, etapista, que conteria uma noção de progresso linear e necessário.

Abordando uma bibliografia semelhante, sobre o mesmo local e época – ou seja, o debate no interior do marxismo sobre a possibilidade revolucionária da comuna agrária na Rússia –, Lucas Parreira Álvares, em seu artigo *Romantismo ou regeneração?*, discute a relação entre o pensamento de Marx e a tradição romântica. Após breve exposição do percurso bibliográfico da discussão no Brasil, detém-se na edição que recebeu o nome de *Lutas de classes na Rússia*, da Boitempo Editorial, mais especificamente na introdução do sociólogo franco-brasileiro Michael Löwy, também organizador do livro. Löwy associa os escritos de Marx a uma espécie de “romantismo revolucionário”, enquanto Álvares, embora reconhecendo a importância do sociólogo no campo do pensamento social crítico, propõe outra compreensão da relação entre o filósofo alemão e o pensamento romântico. Avalia que esta tradição teórica está presente na obra de Marx, mas não como uma influência, uma vez que este procurou se distanciar dessa perspectiva, em toda a extensão de sua obra, em particular nos textos em que tratou da Rússia.

A seção Tradução apresenta o texto *O novo irracionalismo*, de John Bellamy Foster, assentado sobre a afirmação de que o irracionalismo está novamente na moda. O autor inicia com a definição do problema do irracionalismo, a partir de *A destruição da razão*, de Lukács, que objetivava demonstrar que o irracionalismo, longe de ser uma contradição ou um desenvolvimento fortuito, era um produto *par excellence* do próprio capitalismo, particularmente do estágio imperialista. Na esteira de Lukács, o autor faz uma abordagem histórica do irracionalismo, reconstruindo a linhagem intelectual irracionalista e antimodernista que remonta a Nietzsche, Bergson e Heidegger. Concorda com Lukács: a derrota histórica do fascismo não implicara seu desaparecimento, mas ele continuava nutrindo à socapa tendências reacionárias. Para o professor estadunidense, dada a fraqueza da esquerda ocidental, foi o irracionalismo burguês que definiu o clima intelectual dominante do imperialismo tardio, refletindo uma contínua destruição da razão. O irracionalismo passara a desempenhar um papel crescente na constelação do pensamento, manifestando-se em vários graus de intensidade do pós-modernismo e do pós-estruturalismo desconstrutivistas de pensadores como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida às novas filosofias da

imanência representadas por figuras supostamente de esquerda como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour, Jane Bennett e Timothy Morton. Também critica o filósofo lacaniano-hegeliano Slavoj Žižek, que, segundo ele, acabou por tomar partido pela tradição anti-humanista proveniente do heideggerianismo de esquerda. Critica, ainda, os tratamentos pós-humanistas da crise ecológica, particularmente na forma do que é chamado de “novo materialismo” (Latour, Bennett e Morton), afirmando que, sob uma aparência radical, são reacionárias. Conclui que são muitas as reviravoltas irracionistas e reacionárias existentes no interior do que ainda se entende como uma análise de esquerda.

Apresentamos em seguida uma importante entrevista concedida por Nicolas Tertulian a Mihaï Dinu Gheorghiu, que recebeu o título de Itinerário e encontros com Marcuse, Lukács, Adorno. O filósofo romeno, falecido em 2019, conta inicialmente de sua atuação universitária na Faculdade de Filosofia da Universidade de Bucareste, a partir de 1969, e suas primeiras batalhas contra a autocracia do partido. Em seguida, apresenta seus contatos intelectuais com diversos autores na Europa e no Japão, tecendo importantes comentários avaliativos sobre suas teorias. Aborda, ainda, suas relações teóricas e pessoais com Lukács.

Por fim, fechando o amplo leque de formatos de difusão do pensamento incluídos neste número de *Verinotio*, apresentamos a resenha de Gabriella Segantini Os porquês de *Por que Lukács?*, obra seminal de Nicolas Tertulian lançada no Brasil este ano pela Boitempo Editorial. Traduzida por Juarez Duayer, com revisão técnica de Ester Vaisman, trata-se de uma autobiografia intelectual do teórico romeno, em particular de sua relação com o filósofo húngaro G. Lukács, de quem foi muito próximo. A autora reconstrói a tessitura do texto de Tertulian e demonstra a sua importância para o conhecimento e difusão de seu pensamento e, especialmente, da obra de Lukács.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. *A miséria brasileira*. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- _____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *O futuro ausente*. Rio das Ostras: Verinotio Livros, 2023.
- LOSURDO, Domenico. *Stálin: uma lenda negra*. Trad. Jaime Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. I. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social* v. II. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *A destruição da razão*. Trad. Bernardo Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020a.
- _____. *Essenciais são os livros não escritos*. Trad. Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2020b.
- MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. “Crítica à filosofia do direito de Hegel – introdução”. In: MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel*. Trad. Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2005b.
- _____. *Glosas marginais ao artigo do rei da Prússia e a reforma social*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.
- VAISMAN, E. “A importância da polêmica sobre as relações entre Marx, filosofia e método”. In: *A obra teórica e o marxismo*. Campinas, Cadernos Cemarx n. 3, 2006, pp. 9-18.



O aprendiz e o aprendizado: gênese e primeiras recepções de Wilhelm Meister, de Goethe

The apprentice and apprenticeship: genesis and first receptions of Goethe's Wilhelm Meister

Manoela Hoffmann Oliveira*

Resumo: O artigo apresenta o ciclo Meister e as recepções de *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, principalmente no que concernem ao protagonista. A ideia pedagógica foi identificada como central por Schiller, Körner e W. Humboldt, que delinearam as principais posições da crítica sobre Wilhelm Meister e sua realização individual, interpretando-a como completada. Os românticos da segunda recepção, F. Schlegel e Novalis, seguiram o mesmo entendimento. Não houve consenso, porém, sobre o que foi aprendido e a relação entre aprendizagem e maestria. Marcante, sobretudo, é que os entraves sociais para a atividade individual tenham permanecido fora da perspectiva dos autores.

Palavras-chave: Goethe, Wilhelm Meister, formação, atividade, individualidade.

Abstract: The article presents the Meister cycle and the receptions of *The Apprenticeship of Wilhelm Meister* mainly in what concerns the protagonist. The pedagogical idea was identified as central by Schiller, Körner and W. Humboldt, who outlined the main critical positions on Wilhelm Meister and his individual achievement, interpreting it as completed. The romantics of the second reception, F. Schlegel and Novalis, followed the same understanding. There was no consensus, however, on what was learned and the relationship between learning and mastery. Above all, it is striking that the social obstacles to individual activity have remained outside the perspective of the authors.

Keywords: Goethe, Wilhelm Meister, formation, activity, individuality.

O ciclo *Meister*: aprendizado, itinerância e maestria¹

Conforme documentam a correspondência, os diários, cadernos e anotações de Goethe, o processo de elaboração da história de Meister foi longo até que fosse finalmente terminado. Iniciado em 1777, o primeiro romance do ciclo somente vem a público quase vinte anos depois, em 1795/96, dividido em quatro volumes (cada qual contendo 2 livros), respectivamente publicados em janeiro, maio e novembro de 1795, e o último em novembro de 1796.

* Doutora em Ciências Sociais (Unicamp, 2014) com pós-doutorado em Sociologia (2019). E-mail: manoela.hoffmann@gmail.com.

¹ Revisado e em parte reformulado, este texto pertence à minha tese de doutorado em Ciências Sociais (Unicamp, 2014): OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. A sociedade é inefável. Sobre a individualidade do protagonista de “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister” (1795/96), de Goethe. Todas as citações deste artigo foram traduzidas pela autora.

O primeiro registro, dos muitos que seriam feitos sobre o *Meister* ao durante a vida de Goethe, data de 16.2.1777, quando o autor escreve em seu diário: “No jardim, ditando *Wilhelm Meister*” (GOETHE, 2002, p. 613). Em 31.10.1777, numa carta a Charlotte von Stein, Goethe comenta sobre o livro: “ontem à noite dei um salto mortal sobre três capítulos fatais de meu romance, os quais evitava há muito tempo; agora que eles já ficaram para trás, espero produzir a primeira parte muito em breve” (*apud* BAHR, 1982, p. 252). Entretanto, não foi o que aconteceu, como Goethe registra em um de seus cadernos de 1819/20, na seção “até 1780”: “Os inícios de *Wilhelm Meister* já nessa época deixavam-se avistar, embora apenas cotiledoneamente; o desenvolvimento e a formação posteriores arrastaram-se por muitos anos” (GOETHE, 2002: p. 618). E na seção “até 1786”: “Os inícios de *Wilhelm Meister* ficaram por longo tempo em suspenso” (GOETHE, 2002, p. 618).

Por meio de uma carta de 1782 escrita a Knebel (GOETHE, 2002, p. 614), sabemos que o romance deveria chamar-se, originalmente, *A missão teatral de Wilhelm Meister* [*Wilhelm Meisters theatralische Sendung*], também referido na literatura por “primeiro *Meister*” [*Urmeister*]²; nessa mesma data, os três primeiros livros de *A missão teatral* já se encontravam quase terminados; três anos mais tarde, o sexto livro estava pronto e Goethe pretendia dar prosseguimento ao romance. As cartas documentam que a confecção do romance foi lenta entre os anos 1777 até novembro de 1785, quando Goethe chega até o sexto livro – o sétimo livro foi posteriormente também iniciado (mas dele não restou cópia). O enredo de *A missão teatral* desenvolve-se até o início do quinto livro do futuro *Os anos de aprendizado*. A viagem para a Itália entre 1786-1788 marca uma nova fase da elaboração do romance.

Em carta a Charlotte von Stein de 20.1.1787, no entanto, Goethe diz não mais querer continuar a narrativa sobre o curso da vida de “um jovem escritor que se torna ator e diretor e que busca no mundo artístico do teatro sua satisfação e vê nisso sua missão de vida” (*apud* CONRADY, 1994, p. 623).

A pretensão de Goethe com *Wilhelm Meister* é grandiosa em sua concepção e amplitude de significado. Isso, naturalmente, levou tempo para ser maturado, tempo em que concomitantemente o curso da história real parecia, com as Revoluções

² Não conheceríamos esse precursor de *Os anos de aprendizado* se uma amiga de Goethe, Barbara Schulthess, para quem o manuscrito fora enviado, não tivesse copiado o texto antes de devolvê-lo ao autor. A transcrição foi descoberta somente em 1910, sendo impressa pela primeira vez em 1911.

Francesa e Industrial, ter se acelerado, o que conduziu a um alargamento e aprofundamento deste romance que deveria abranger, nas palavras de Goethe: “muito sobre mim mesmo e sobre os outros, sobre o mundo e a história, sobre os quais eu falarei, a meu modo, muitas coisas boas, embora não novas. Finalmente, está tudo compreendido e abarcado no *Wilhelm*” (Redigido em 1828/29, referente ao dia 2 de outubro de 1787. GOETHE, 2002, p. 616).

Após alguns anos interrompido, o trabalho em *Wilhelm Meister* foi retomado, brevemente, em 1791, mas apenas em 1794 Goethe retornou ao romance para de fato terminá-lo (GOETHE, 2002, pp. 616-617). Essa última fase do trabalho não significou simplesmente uma continuação do fragmento de 1786, mas uma transformação substancial do mesmo.

Em carta a Schiller de 12.7.1796 (portanto, antes mesmo de concluir a publicação de *d’Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*), Goethe se disse entusiasmado com a ideia de dar continuidade à história e menciona que deixara alguns elos para uma continuação do romance (GOETHE, 2002, p. 648). Nos anos seguintes, de 1797 a 1799, cartas a Schiller (12.8.1797), ao editor Cotta (27.5.1798) e a Johann Heinrich Meyer (10.5.1799) já contêm as primeiras considerações sobre o material e a fábula da continuação (NEUMANN/DEWITZ, 1989, p. 777 e ss.). Até 1810 o romance já havia sido substancialmente concebido (a viagem como elo; a permanência das personagens de *Os anos de aprendizado*), mas é a partir de 1816 que começam a ser publicadas em uma série contínua aquelas narrativas que já estavam prontas, estreando com a primeira metade de “Nußbraunen Mädchen”, no “Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1806” (NEUMANN/DEWITZ, 1989, p. 787). Novamente, demorou mais de vinte anos até que Goethe concretizasse seu projeto e publicasse, em 1821, *Os anos de itinerância de Wilhelm Meister ou Os renunciantes* [*Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*]. Nos anos subsequentes o romance foi essencialmente modificado pelo autor, transformando-se numa segunda versão da obra, que veio a público em 1829.

Aludindo às etapas do percurso do artesão, de aprendiz a mestre de ofício, Goethe concebeu uma trilogia cuja origem estaria no conceito de “anos de aprendizado” [*Lehrjahre*], o qual se articula aos conceitos de “anos de itinerância” [*Wanderjahre*] e “anos de maestria” [*Meisterjahre*] (Goethe em conversa com Friedrich

von Müller de 8 de junho de 1821)³. Esse plano não chegou a ser plenamente efetivado, mas é bastante elucidativo do que Goethe tinha em mente ao criar os romances do ciclo.

Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister é a obra seminal a partir da qual se lançam luzes para iluminar a obra seguinte, *Os anos de itinerância de Wilhelm Meister*. A ausência de *Os anos de maestria*, por outro lado, nos mantém atrelados às tendências e possibilidades descortinadas nas primeiras obras, deixando para o terreno da especulação o que apontaria para a maestria no contexto dos dois romances efetivados e, simultaneamente, indicando com clareza que a maestria nas histórias anteriores não foi alcançada.

Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister e o idealismo

A correspondência com Friedrich Schiller: a não pronúncia da ideia⁴

A recepção de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* deteve-se, assim como o próprio romance, no protagonista, sua história, seus dilemas, trajetória, destino. Em 6.12.1794, por ocasião do primeiro livro, Goethe comenta com Schiller: “Finalmente chegou o primeiro livro de ‘Wilhelm Schüler’ [aluno], o qual não sei como apanhou o nome ‘Meister’ [mestre]” (GOETHE, 2002, p. 621).

É no entanto somente na carta de 5.7.1796, após quase dois anos de correspondência sobre o romance, que Schiller escreverá detidamente a respeito do herói Wilhelm Meister. Depois de ler a história completa, Schiller responde à pergunta implícita no título do romance – o que, afinal, Wilhelm aprende em sua trajetória? – de modo a ressaltar os antagonismos que por fim se dissolvem, ou se unificam:

Se eu tivesse de expressar com palavras secas o objetivo que Wilhelm, após uma longa série de erros, finalmente atinge, então eu

³ É incorreto considerar, portanto, o “primeiro Meister” como parte de uma trilogia composta por A missão teatral de Wilhelm Meister, Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister e Os anos de itinerância de Wilhelm Meister.

⁴ Em agosto de 1794, Goethe inicia uma correspondência com Schiller na qual propõe que ele discuta e opine sobre o romance. A importância desse intercâmbio para o autor foi expressa em diversas ocasiões, dentre elas destacamos as passagens: “A participação de Schiller foi a mais íntima e a mais elevada” (Diários e anuários, escritos entre 1829-1824, da seção “1795”. GOETHE, 2002, p. 619); “Em suas cartas a mim estão os comentários e opiniões mais relevantes sobre *Wilhelm Meister*” (Conversas com Eckermann, 18.1.1825. GOETHE, 2002, p. 619).

diria: de um ideal vazio e indeterminado, ele entra numa vida ativa determinada, mas sem prejuízo da força idealizante. /.../ Que ele então, sob a bela e alegre orientação da natureza (por meio de Felix), passe do ideal para o real, de uma vaga aspiração por agir e pelo reconhecimento do efetivo, porém sem prejuízo daquilo que naquela primeira condição de aspirante era real, que ele alcance determinação sem perder a bela determinabilidade, que ele aprenda a limitar-se, mas que nessa limitação mesma, novamente encontre, por meio da forma, a passagem para o infinito etc. – isso eu denomino a crise da sua vida, o fim dos seus anos de aprendizado, e nisso me parecem unificar-se todos os princípios na obra do modo mais perfeito. A bela relação natural com seu filho e a ligação com a nobre feminilidade de Natalie garantem esse estado de saúde espiritual, e nós o vemos, nós nos separamos dele num caminho que leva para uma completude sem fim (Schiller a Goethe, 8.7.1796. GOETHE, 2002, p. 642-643).

Em seguida, porém, Schiller passa a reconsiderar sua apreciação. Ele compreende a concepção de Goethe de que somente do interior de Wilhelm poderia vir o que ele busca, erroneamente, fora de si; isso, no entanto, não seria suficiente para fundamentar a relação entre aprendizado e maestria tal como esta se configura no romance. Consequentemente, da forma como se apresenta, essa relação não se mostraria capaz de abarcar a vida de Wilhelm como um todo.

O modo, pois, como o senhor explica o conceito de anos de aprendizado e de maestria parece estabelecer entre ambos uma estrita fronteira. O senhor compreende o primeiro meramente o erro de procurar fora de si o que o interior do homem mesmo tem de criar; o segundo, a convicção da erraticidade daquela busca, da necessidade do próprio criar etc. Mas é possível compreender e esgotar a vida inteira de Wilhelm (tal como está diante de nós no romance) real e completamente sob esse conceito? Com essa fórmula tudo se torna compreensível? E ele pode então ser absolvido meramente pelo fato de se expressar nele o coração paterno, como acontece no desfecho do livro sete? O que eu desejaria aqui, portanto, seria que a relação de todos os elos singulares do romance fosse feita de maneira ainda mais clara sob aquele conceito filosófico. Eu gostaria de dizer: a fábula é totalmente verdadeira, também a moral da fábula é totalmente verdadeira, mas a relação de uma com a outra ainda não salta aos olhos de modo nítido o bastante (Schiller a Goethe, 8.7.1796. GOETHE, 2002, p. 642-643).

O amigo de Goethe percebe que Felix, e pode-se acrescentar, Natalie, não bastam para dar substância ao aprendizado de Wilhelm. Para a justificação do título (que é o que o público alemão gostaria de ver), Schiller tenta fazer com que seu sentido delineie-se melhor sugerindo reiteradamente que o conteúdo filosófico da obra seja enunciado onde for possível, pois, confessa, é meio “forte” que um romance assim, em “tempos especulativos”, tenha um protagonista que seja guiado de maneira tão

discreta:

Eu confesso que é um pouco forte, em nossos tempos especulativos, escrever um romance desse conteúdo e desse tamanho, em que 'o indivíduo que é necessário' seja conduzido tão silenciosamente – em que se permita que um caráter tão sentimental, como Wilhelm permanece sempre, complete seus anos de aprendizado sem o auxílio daquela digna guia [a filosofia]. O pior é que ele, com toda seriedade, realmente os completa, o que não desperta, pois, a melhor opinião sobre a importância daquela guia. Mas, sério – como o senhor conseguiu educar e tornar um homem pronto sem impeli-lo a necessidades que somente a filosofia pode responder? Estou convencido de que isso só se atribui à direção estética que o senhor tomou no romance inteiro (Schiller a Goethe, 9.7.1796. GOETHE, 2002, p. 646).

Aproximando-se da ideia original de Goethe – a de que somente o interior de Wilhelm poderia trazer-lhe o que ele buscava – também para Schiller somente o próprio herói poderia satisfazer a própria necessidade:

A ele não falta um certo pendor filosófico próprio a todas as naturezas sentimentais, e portanto ele avançaria um pouco no especulativo, assim, seria desejável, junto a essa falta de um fundamento filosófico, posicionar isso criticamente em torno dele, pois apenas a filosofia pode fazer o filosofar inofensivo; sem ela, segue-se inevitavelmente para o misticismo (Schiller a Goethe, 9.7.1796. GOETHE, 2002, p. 647)⁵.

Misticismo que acomete a bela alma (Livro VI). Assim, Schiller ressent-se da falta de uma clara orientação filosófica do romance, seja no entorno do herói ou de uma consciência filosófica desenvolvida no próprio herói. Pois somente a entronização da filosofia na individualidade de Wilhelm, algo que seria, aliás, próprio à sua natureza (Schiller encontra uma falha na caracterização), seria capaz de dotar de realismo sua

⁵ Muito se discutiu na década de 1780 sobre o “ingênuo”. Dentre os que trataram desse tema estão Diderot e D’Alambert, Kant, Wieland, Herder, Moritz e o próprio Goethe (KOOPMANN, 1998, p. 629). Schiller escreve *Sobre poesia ingênua e sentimental* (1795-1796) no mesmo período da troca mais intensa de cartas com Goethe a respeito do romance e foi um escrito que teve imensa influência sobre os contemporâneos, em especial sobre a geração dos primeiros românticos. Na distinção que Schiller estabelece entre as poesias antigas e modernas depreende-se claramente que as primeiras estão vinculadas ao mundo sensível, vivo e real; as segundas estão ligadas ao mundo ideal. Daí se extrai que a reflexão sentimental é mais elevada e, acrescenta Friedrich Schlegel diferenciando-a da objetividade dos antigos, é a *interessante* (*Über das Studium der Griechischen Poesie*, 1797). A perda da natureza (a influência de Rousseau é nítida), que traz sentimentos de inferioridade à época moderna, está, porém, ligada ao ganho de uma capacidade reflexiva, esta que por sua vez pode criar uma autêntica obra poética. Quando Schiller qualifica o caráter de Wilhelm como sentimental, ele tem em vista, portanto, não somente seu *idealismo*, no sentido da reflexão filosófica, mas também sua inclinação artística, considerando que “desse balanço negativo do moderno resulta um patrimônio poético que somente a pretensão da arte pode preencher de modo legítimo” (KOOPMANN, 1998, p. 631). Ver também: ZELLE, 2005.

trajetória e, portanto, o romance⁶. Schiller explica:

Recai então sobre o senhor a exigência (a qual o senhor, ademais, cumpriu por toda parte largamente) de apresentar seu pupilo com plena independência, segurança, liberdade e solidez quase arquitetônica, de modo que ele possa permanecer em pé eternamente sem precisar de um suporte externo; quer-se vê-lo, portanto, por meio de um amadurecimento estético, saltar completamente até mesmo sobre a necessidade de uma formação [*Bildung*] filosófica, a qual ele não ministrou a si. Questiona-se, agora: ele é realista o bastante para nunca considerar necessário deter-se na razão pura? Porém, não o sendo – não deveria estar um pouco mais preocupado com as necessidades do idealista? (Schiller a Goethe, 9.7.1796. GOETHE, 2002, p. 647).

Ele conclui, ademais, que é incongruente com o título do romance que o herói permaneça o mesmo até o final, como bem observa a respeito do comportamento do herói em relação às obras de arte do Salão do Passado, já quase no fim do romance: “é para mim ainda muito o velho Wilhelm”, o que significa que ele permanece fixado “quase exclusivamente na mera matéria [*Stoff*] da obra de arte e, para mim, poetiza demais com isso” (Schiller a Goethe, 9.7.1796. GOETHE, 2002, p. 648)⁷. Schiller sugere se não seria o caso de mostrá-lo como um observador mais objetivo, já que conhecedor seria mesmo impossível, e assim colocá-lo no rumo de uma “crise mais feliz”. Jarno, lembra ele, foi usado de maneira muito adequada para dizer no livro VII “uma verdade que conduz tanto o herói quanto o leitor a um grande passo adiante”, a saber, que Wilhelm não tem talento para o teatro. Depreende-se dessa observação de Schiller que, não fossem as palavras de Jarno, o leitor ficaria com uma nítida sensação da irrealização de Wilhelm, sensação que é atenuada se se considera, afinal, que Wilhelm não nascera para o ofício.

A isso se liga outra dificuldade particular que se coloca na análise do conteúdo da realização do herói ao final do romance, a identificação dos objetivos que Wilhelm coloca para si. Para Schiller, Wilhelm possui objetivos inefáveis. “Seu valor está em seu

⁶ Em carta de 7.1.1795, Schiller confessava: “Eu não posso expressar-lhe o quanto me é frequentemente penoso o sentimento de observar um produto desse tipo na essência filosófica. Lá é tudo tão alegre, tão vivo, tão harmonicamente resolvido e tão humanamente verdadeiro; aqui é tudo tão severo, tão rígido e abstrato e tão altamente não natural, porque toda natureza é apenas síntese e toda filosofia antítese” (Schiller a Goethe, 9.7.1796. GOETHE, 2002, p. 623). Posteriormente, contudo, Schiller considerou necessário temperar a poesia com a filosofia para dotar Wilhelm de mais realismo.

⁷ Diferente do que acontece em relação a outras observações schillerianas, essas passagens da obra citadas por ele e referidas aqui são mantidas por Goethe tal como originalmente concebidas – de modo que consideramos que o autor, mesmo tendo lido a censura de Schiller, tendo ou não concordado com a observação, viu como mais pertinente manter Wilhelm como estava.

estado interior [*Gemüt*]⁸, não em seus resultados, em sua aspiração, não em sua ação; por isso, sua vida tem de lhe parecer tão vazia de conteúdo tão logo ele queira dar conta disso a alguém” (Schiller a Goethe, 5.7.1796. GOETHE, 2002, p. 637). Em seguida, ele compara Wilhelm com Therese exatamente neste ponto: ela pode documentar seu valor “sempre por meio de um objeto exterior”. Schiller percebe que o problema de Wilhelm está na exteriorização, na objetivação, e não no seu “interior”. Ele percebe que Wilhelm não consegue concretizar; isso, entretanto, não é atribuído à impossibilidade de afirmação de suas disposições na atividade pela qual sentia uma decidida inclinação – desse modo, é bastante esclarecedor que Schiller não se refira às condições sociais com as quais heróis é defrontado:

Aliás, é muito belo que o senhor, com toda a devida atenção por certas formas positivas exteriores, rejeite, tão logo dependa de algo puramente humano, nascimento e estrato social em sua completa nulidade (Schiller a Goethe, 5.7.1796. GOETHE, 2002, p. 638).

Ainda que Schiller considere que Wilhelm realmente completa seus anos de aprendizado, ele não consegue encontrar o que, afinal, palpável e concretamente foi aprendido pelo protagonista. Mas, então, o que acontece com Wilhelm se seus objetivos mal são formuláveis, se ele não amadureceu filosófica nem esteticamente? Schiller parece confiar no que a Sociedade da Torre avalia e reserva ao herói, e que só pôde ser formulado por ele de maneira abstrata: “de um ideal vazio e indeterminado, ele entra numa vida ativa determinada”.

Com isso, Schiller acaba por chamar a atenção para um ponto importante: para ele, Wilhelm não poderia, não seria lógico, almejar a maestria. O título do romance não é dado da perspectiva do herói, pois Wilhelm não tem esse objetivo, mas quem dirige Wilhelm, sim, quer instruí-lo.

/.../ em seu livre curso, observam-no, dirigem-no de longe e para um objetivo do qual ele mesmo não fazia ideia, nem podia fazer. Tão suave e escondida é essa influência de fora quanto, porém, ela está efetivamente lá, e foi indispensável para atingir o objetivo poético. Anos de aprendizado são um conceito relacional, eles exigem seu correlato, a maestria, isto é, a ideia desta última tem de esclarecer e fundamentar aquele primeiro. Ora, essa ideia de maestria, a qual é obra apenas da experiência amadurecida e completa, não pode, porém, nortear por si mesma o herói do romance; ela não é capaz e

⁸ *Gemüt* tem um significado primário de interioridade, vida interior, conjunto das disposições psíquicas e espirituais e, por essa via, alma; num segundo nível pode ainda significar sentimento, sensação, sentido. De acordo com o *Goethe Wörterbuch*, *Gemüt* tem tanto o significado de razão quanto de sentimentos, unindo assim esferas tão frequentemente separadas no século XVIII.

nem lhe é permitido colocar-se diante dele como sua finalidade e seu objetivo; pois tão logo ele cogitasse o objetivo, então ele também o teria alcançado *eo ipso*; ela tem, portanto, de se colocar como guia por detrás dele. Desse modo, o todo encerra uma bela finalidade sem que o herói tivesse um objetivo. O entendimento encontra assim uma tarefa realizada, ao mesmo tempo em que a imaginação afirma inteiramente sua liberdade (Schiller a Goethe, 8.7.1796. GOETHE, 2002, p. 640).

Também neste ponto a ideia fundamental, o conteúdo ideal [*Ideeninhalt*] que Schiller quer ver melhor pronunciados no romance mostram-se diretamente relacionados ao protagonista:

Talvez não seria supérfluo se ainda no oitavo livro fosse mencionada a ocasião aproximada em que Wilhelm tornou-se em um objeto dos planos pedagógicos do abade. Esses planos receberiam assim uma relação especial, e o indivíduo Wilhelm apareceria para a Sociedade também mais significativo (Schiller a Goethe, 8.7.1796. GOETHE, 2002, p. 641)⁹.

Como mencionamos anteriormente, de modo geral os intérpretes da obra seguiram a indicação de seu título e tentaram encontrar os limites do erro e do aprendizado de Wilhelm, e para tanto centraram-se na questão da atividade profissional do protagonista. Vejamos agora o que dizem as cartas de Körner e Humboldt, para em seguida retornarmos aos comentários de Schiller sobre ambas as concepções, os quais recairão, novamente, sobre a possibilidade de realização individual por meio da atividade de Wilhelm Meister.

A carta de Christian Gottfried Körner: a formação [*Bildung*] de um “homem”

Em 5.11.1796, quando todo o romance havia sido publicado, Körner escreve uma carta detalhada sobre o *Meister* a Schiller, logo publicada na revista editada por ele, *Die Horen*. O ensaio de Körner chegou a ser qualificado como “talvez o documento mais rico de consequências na história da interpretação” desse romance (GILLE, 1971, p. 41). E com razão, pois é ele que teria dado origem à longa tradição crítica da obra como um *Bildungsroman*. O conteúdo do livro é explicado colocando em seu centro a figura do herói.

Aquilo que o ser humano não pode receber de fora – espírito e força – está presente em Meister num grau para o qual não se colocam limites à fantasia. Seu intelecto é mais que a habilidade de alcançar um dado objetivo final. Seus objetivos são infinitos, e ele

⁹ Klaus Gille chega a afirmar que o centro da crítica de Schiller a *Os anos de aprendizado* está na análise da relação entre o mundo da Torre e seu pupilo Wilhelm (1971, p. 24).

pertence à classe de seres humanos que em seu mundo é chamada a dominar. Na consecução disso que ele pensou com espírito, ele mostra seriedade, amor e perseverança. O sucesso de sua atividade permanece sempre num certo claro-escuro, e por isso é deixada livre margem para a imaginação do leitor. Nós ficamos sabendo apenas de sua boa aceitação no castelo dos condes, sua reputação entre as damas, o aplauso na exibição de *Hamlet*, mas nenhum de seus produtos poéticos nos é mostrado. Sua alma é pura e inocente. Sem um pensamento sobre dever, por uma espécie de instinto, o mal, o não nobre, são odiados, e ele é atraído pelo excelente. Amor e amizade são para ele necessidade, e é facilmente decepcionável, pois lhe é difícil punir qualquer mal. Ele anseia agradar, mas nunca à custa de outro. A ele é penoso impingir a outro qualquer sensação desconfortável, e quando ele se alegra, tudo que o rodeia deve desfrutar com ele. Sua plasticidade não tem fraquezas. Coragem e independência ele prova quando liberta Mignon do italiano, em como ele se defende dos ladrões, em como afirma sua independência frente a Jarno e ao abade. A autoridade pessoal do abade, a qual em um círculo de seres humanos excelentes é de tão grande peso, não o arrebatava. Philine está lá, ela é amável, muito atraída por ele, mas ele não é dominado por ela. Jarno torna-se odiado por ele, já que exige o sacrifício do ancião e de Mignon. – A essas disposições somam-se ainda figura receptiva, decoro natural, conformidade da linguagem. Para um tal ser deveria então ser encontrado um mundo do qual se pudesse esperar a *Bildung* não de um artista, de um homem de estado, de um erudito, de um homem de bom tom – mas de um ser humano (Körner a Schiller, 5.11.1796. GOETHE, 2002, pp. 653-654).

Körner faz uma descrição geral de Wilhelm destacando seus melhores atributos, mostrando-o como exemplar de uma “classe de seres humanos que em seu mundo é chamada a dominar”, e elevando-o, por fim, a uma universalidade humana que exige uma formação correspondente, esta que, desse modo, torna-se altamente abstrata, desligada de qualquer atividade. Mas enquanto para Schiller o leitor deve se esforçar para encontrar a ideia diretora expressa já no título do romance, Körner, funcionário de justiça [*Justizbeamter*] artisticamente instruído, não parece ter tido essa dificuldade, ele vê claramente completada a formação do herói:

Imagino a unidade do todo com a representação de uma bela natureza humana, a qual se forma [*ausbilden*] gradualmente por meio da cooperação de suas disposições interiores e de suas relações exteriores. O objetivo dessa formação [*Ausbildung*] é um completo equilíbrio, harmonia com liberdade... Quanto mais plasticidade na pessoa e quanto mais força moldadora no mundo que a rodeia, mais abundante a nutrição do espírito que esse fenômeno proporciona” (Körner a Schiller, 5.11.1796. GOETHE, 2002, p. 653).

Körner considera que a formação de Wilhelm resulta da “cooperação de suas disposições interiores e de suas relações exteriores”, interação que tende ao equilíbrio e à “harmonia com liberdade”. Novamente divergindo de Schiller – sem saber – Körner

diz: “todos esses preparativos não foram suficientes para a formação [*Bildung*] de Meister. O que a completou foi uma criança – um pensamento amável e altamente verdadeiro” (Körner a Schiller, 5.11.1796. GOETHE, 2002, p. 656). Em suma, enquanto Körner concorda inteiramente com a visão que a Sociedade da Torre transmite a Wilhelm a respeito de sua trajetória e de seu necessário destino, Schiller questiona Goethe sobre o tratamento de diversos assuntos que poderiam sustentar apenas fragilmente a felicidade do herói (a começar pela não pronúncia da ideia, mas também a insuficiência em atribuir à paternidade de Felix a causa da redenção do herói).

Körner apossa-se do objeto e fala dele com certa propriedade. De uma apreciação de Goethe sobre a interpretação de Körner, contudo, não há registro. O autor grifou somente uma frase na carta de Körner da qual havia gostado principalmente: “Especial arte encontro no entrelaçamento entre os destinos e os caracteres” (Körner a Schiller, 5.11.1796. GOETHE, 2002, p. 653) – por sinal, questão presente no ritual de aprendizado de Wilhelm Meister no Livro VII e mesmo teor de uma frase de Therese a Wilhelm.

Entre Schiller, Wilhelm von Humboldt e Körner, este último é o único que compreende o romance marcadamente pela sobrelevação do herói. Essa maneira de interpretar advém diretamente da teoria de Christian Friedrich von Blanckenburg (*Versuch über den Roman*, 1774), para quem o tema exemplar do romance consistiria no aperfeiçoamento de *um* caráter, e todas as circunstâncias agiriam para seu desdobramento¹⁰.

¹⁰ Assim, tanto para Blanckenburg quanto para Körner, nenhum personagem seria passível de tal desenvolvimento – somente o herói. Após o exemplo de *Agathon*, Blanckenburg desenvolveu a exigência de que o romance deveria apresentar o indivíduo efetivo e explicar, sobretudo, o interior humano. Tal formulação já sugere que o romance não deve apresentar o herói com qualidades imutáveis, ao contrário, deve mostrar um ser humano completo no processo de “tornar-se” [*einen ganzen werdenden Menschen*] (JACOBS/KRAUSE, 1989, p. 52). O objetivo do romance seria a formação do caráter: *Ausbildung, Formung des Charakters* (SELBMANN, 1988). Blanckenburg fala da “história interior” de um herói (e não da representação de uma sequência de ações externas) como “o essencial e próprio de um romance”, estabelecendo assim o fundamento psicológico do romance. Trata-se de conceder perfectibilidade, não perfeição, ao herói do romance. O *herói passivo* do *Bildungsroman*, nas palavras de Plett (2002), cujo tornar-se estaria não no agir, mas no “deixar agir” [*Tun-Lassen*], já estaria modelado em Blanckenburg. Da mesma forma que estão aqui os contornos do herói romanesco “problemático” do século XIX. Blanckenburg acaba por limitar o romance à história interior, de modo a “complementar” a épica, tradicionalmente fundada em acontecimentos exteriores ligados à história “mundial”. Não haveria, portanto, uma contraposição de ambos neste ponto. Tampouco haveria uma invasão de território quanto à forma: enquanto o romance moderno é narrado em prosa, a épica clássica é versificada [*Versepos*]. Ao mesmo tempo, afirma-se dessa forma o igual valor de realidade que o

A carta de Wilhelm von Humboldt: a fraqueza do herói (contraposição a Körner)

Numa carta de 24.11.1796 a Goethe, Humboldt contrapõe-se frontalmente à interpretação de Körner, ainda que comece por elogiar (sem, no entanto, explicitar) a perspectiva principal daquela. Em seguida, critica a apreensão do colega do *caráter* de Meister – a interpretação de Körner, todavia, apoia-se exatamente aí. Humboldt não concorda com a leitura otimista feita de Wilhelm Meister. Körner

parece encontrar nele um conteúdo com o qual a economia do todo, como eu acredito, não poderia existir, e, ao invés disso, ele não parece ter encontrado suficientemente, como me parece, sua determinabilidade ininterrupta sem quase toda determinação real, seu contínuo aspirar para todos os lados sem decidida força natural para um deles, sua irrefreável inclinação para refletir e sua tepidez, se eu não devo dizer frieza, da sensação, sem a qual seu comportamento após as mortes de Mariane e Mignon não seriam compreensíveis. E, contudo, esses traços são para o romance como um todo da mais alta importância (Humboldt a Goethe, 24.11.1796, GOETHE, 2002, p. 659).

Para Humboldt, *Meister*

descreve o mundo e a vida completamente como eles são, inteiramente independentes de uma única individualidade e exatamente por isso abertos para toda individualidade. Inclui em todas as demais obras primas desse gênero, tudo sustenta o caráter do protagonista por semelhança ou contraste. No *Meister*, tudo e para todos, e cada indivíduo e o todo, está completamente determinado pelo intelecto e pela fantasia. Por isso, todo ser humano reencontra no *Meister* seus anos de aprendizado (Humboldt a Goethe, 24.11.1796, GOETHE, 2002, p. 659).

E finaliza:

É ruim que o título de *Os anos de aprendizado* não seja suficientemente observado por alguns e, por outros, seja mal compreendido. Os últimos, por essa razão, não detêm a obra por acabada. E, porém, não é isso, se *Os anos de aprendizado de Meister* devem significar a completa formação [*Ausbildung*], educação [*Erziehung*] de Meister. Os verdadeiros anos de aprendizado estão terminados, agora Meister interiorizou a arte de viver, agora entendeu que para se ter algo, um tem de receber e o outro tem de lhe sacrificar (Humboldt a Goethe, 24.11.1796, GOETHE, 2002, p. 660).

A ironia (e a conseqüente ambigüidade) com a qual o narrador acompanha o

mundo “interior” tem frente ao “exterior”. E por ser o caráter do herói tão decisivo no novo romance que surgia, o livro de Blanckenburg, na primeira parte, é mais sobre drama que romance. Quanto ao caráter, a única diferença entre ambos é que o drama mostra apenas caracteres já prontos e formados, enquanto o romance mostra o processo de formação [*Bildungsprozess*] em seu curso. (Essa definição aparece meses antes do *Werther*, em 1774, ser publicado.)

herói causam certo incômodo ao leitor que queria ver aquela ideia de formação plena e belamente realizada. Humboldt percebe a ironia contida em *Meister*, assim como Schiller, mas Körner, não. Para este, a plasticidade de Wilhelm “não tem fraquezas”¹¹.

Ao posicionar-se contra Körner, Humboldt inaugura uma linha de interpretação quase tão forte de *Os anos de aprendizado*: a qualidade do romance consiste na individualidade do protagonista ser deixada quase indeterminada, relativizando desse modo a posição central do herói. Marca-se assim uma despedida da observância poética do romance de Blanckenburg, que mantinha a validade da possibilidade de identificação com o herói como uma categoria central (*Wirkungspoetik*). Humboldt orienta-se pela épica em sua interpretação do romance, com isso, a fraqueza e a palidez da figura de Wilhelm são ressaltadas, o que atenua também suas aspirações profissionais (GILLE, 1971, p. 44). A completude da obra, porém, estaria assegurada, na medida em que “Meister interioriza a arte de viver”. A perspectiva de análise que insere novamente o romance nos quadros da épica, determinando a fraqueza do herói, será posteriormente retomada por Friedrich Schlegel e também por Friedrich Schelling.

A posição de Schiller frente a Körner e Humboldt: Wilhelm é o mais necessário, mas não o mais importante

Em 28.11.1796, Schiller escreve a Goethe comentando as asserções de Humboldt e Körner – evitando sabiamente o ponto em disputa, a saber, o teor do aprendizado, Schiller acaba por concentrar-se no caráter de Meister. Reconhece que o mais característico de *Os anos de aprendizado* é não estar ligado ao protagonista. Mas, para ele, ambas as posições são extremas, enquanto Humboldt despreza completamente o protagonismo de Wilhelm, Körner observa demais o caráter do herói como o convencional de um romance: o título da obra e a tradição literária seduziram-no. Na opinião de Schiller,

Wilhelm Meister é na verdade a pessoa mais necessária, mas não a mais importante; exatamente isto pertence às peculiaridades de seu romance: que ele não tenha e nem precise de tal pessoa mais importante. Tudo acontece ao lado e em volta dele, mas não propriamente por sua causa; exatamente porque as coisas representam e expressam as energias, mas ele representa e expressa a plasticidade, ele tem de ter um relacionamento completamente diferente com os outros caracteres [*Mitcharakter*] do que tem o

¹¹ Essa apreciação “é um exagero grotesco e atesta falta de sentido para a ironia com a qual o narrador trata seu herói” (GILLE, 1971, p. 37).

herói em outros romances (Schiller a Goethe, 28.11.1796. GOETHE, 2002, p. 651).

Ele acha Humboldt injusto demais com o caráter de Wilhelm, e não entende exatamente como ele considera que o poeta poderia ter por acabado o romance “se Meister fosse uma criatura indeterminada e sem conteúdo”. E significativamente, prossegue:

Se a humanidade, de acordo com todo seu conteúdo, não é realmente evocada no Meister e colocada em jogo, então o romance não está pronto, e se Meister não é absolutamente capaz disso, então o senhor não tinha permissão para escolher esse caráter¹². De fato, para o romance é uma circunstância delicada e complicada que ele não encerre, na pessoa de Meister, nem com uma decidida individualidade nem com uma realizada idealidade, mas com uma coisa intermediária entre ambas. O caráter é individual, mas apenas segundo as limitações e não segundo o conteúdo, e ele é ideal, mas apenas segundo as possibilidades. Ele nos recusa, por conseguinte, a satisfação mais próxima, a qual nós exigimos (a determinação), e promete-nos uma mais alta e a mais alta, a qual nós temos de creditar a ele, porém, num futuro distante. Muito estranho é como tanta disputa no julgamento ainda é possível com um tal produto (Schiller a Goethe, 28.11.1796. GOETHE, 2002, pp. 651-652).

Como já havia ficado claro, Schiller percebe o papel central de Wilhelm, já que o herói do romance tem de cumprir uma missão muito especial, a de representar toda a humanidade, porém, ele vê que Wilhelm é um tipo especial de herói romanescos e, por isso, não pode concordar com a unilateralidade de Körner e Humboldt. Quanto à realização do herói, Schiller percebe também que ela conta com a condescendência do leitor, já que ela não é dada nas fronteiras do romance, mas colocada para além dele – e nisso o leitor deve crer, para que possa compreender e sentir Wilhelm como realizado e o romance como bem acabado.

Os estudos de Friedrich Schlegel: a ironia da arte de viver

Na primeira recepção abordada até aqui, temos delineadas as principais posições que a crítica assumiria frente à obra de Goethe e, especialmente, sobre Wilhelm Meister e sua realização individual. Ainda que a interpretação imediatamente subsequente às

¹² Lukács possui uma ideia similar: “/.../ mesmo quando se baseia no mais abstrato e no mais exclusivo dos individualismos, o objeto da literatura é estabelecer uma relação entre o indivíduo e o mundo exterior, com a sociedade presente, e, por outro lado, certa universalização inelutável, tanto do sujeito como do objeto; quer ele queira quer não, o que o escritor escreve diz respeito ao destino de toda a humanidade” (1968, p. 102).

primeiras represente uma inovação importante nos estudos sobre *Wilhelm Meister*, no tocante ao herói, Schlegel alinha-se com os seus antecessores, especialmente Humboldt. A ideia pedagógica que orienta o romance foi identificada como central também pelos românticos que compõem a segunda fase da recepção do romance (GILLE, 1971, p. 16).

A segunda fase da história da recepção de *Wilhelm Meister* consiste na crítica dos primeiros românticos [*Frühromantik*] Friedrich Schlegel (1772-1829) e Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801). O romance goethiano foi para eles tão importante que contribuiu para que desenvolvessem sua própria concepção de poesia (BAHR, 1982, p. 300). Assim é resumido o contexto dessa influência:

Os anos de aprendizado de Goethe situam-se, em seu aparecimento (1795/96), no meio de um contexto de ruptura literária. Seu efeito sobre os jovens autores foi grande, o romance constituiu um fermento para as discussões políticas, poetológicas e científico-naturais do primeiro romantismo. As consequências foram reações importantes e congeniais, assim a grande recensão de Friedrich Schlegel na *Athenäum* de 1798, que coroa as primeiras discussões, e a segunda recensão de 1808 nos *Heidelbergischen Jahrbücher*, que extrai a soma de tal efeito e ao mesmo tempo encerra provisoriamente a discussão em torno do romance [.../ (NEUMANN/DEWITZ, 1989, p. 889).

No fragmento n.216 (1798) da revista romântica *Athenäum*, Schlegel coloca *Wilhelm Meister* entre os mais significativos acontecimentos daqueles tempos: “A Revolução Francesa, a doutrina da ciência de Fichte e o *Wilhelm Meister* de Goethe são as maiores tendências da época”. Num esboço de 1797 (desconhecido no período) fica mais claro o que Schlegel entende por “tendência”: “As três maiores tendências de nossa época são a doutrina da ciência, *Wilhelm Meister* e a Revolução Francesa. Mas todas as três são apenas tendências sem realização sólida” (*apud* BAHR, 1982, p. 301)¹³.

A recensão de 1798 consolidou-se como uma das mais relevantes sobre o romance e como a que desenvolveu ao mesmo tempo os princípios mais importantes da poesia romântica. Ela foi a primeira a tratar do romance de modo abrangente (à época, o único empreendimento comparável seriam as cartas de Schiller, mas elas foram publicadas somente três décadas mais tarde). Schlegel detém-se na

¹³ E ainda: “Todos as poesias (obras) incompletas são *tendências, esboços, estudos, fragmentos, ruínas*” (SCHLEGEL *apud* GILLE, 1971, p. 101); “todos os livros preferidos têm algo de falsa tendência [.../ os livros de formação não menos; Meister” (SCHLEGEL, F. *Zur Poesie und Litteratur. II*, Nr. 413, ebd. p. 287 *apud* BIRUS, 2001).

“organização” (In GOETHE, 2002, p. 668) interna do romance e no papel do narrador, reconhecendo a influência da ironia (e com isso vislumbramos a importância do livro para a “ironia romântica”); e observa o fato de Goethe tomar a poesia como objeto da poesia na discussão sobre *Hamlet* – outro aspecto central na compreensão romântica da poesia¹⁴.

Assim como em Humboldt, o tema de *Os anos de aprendizado* é interpretado por Schlegel como “os anos de aprendizado da arte de viver”, “nos quais nada mais é aprendido do que a arte de viver”; ao invés de uma educação bem sucedida de um ou outro indivíduo, o romance “deve representar a *Bildung* mesma em exemplos variados e em fundamentos simples” (In GOETHE, 2002, p. 675). Sobre a *Bildung* de Wilhelm, Schlegel fala da inutilidade de seu aspirar, tanto mais grave porque o herói resume-se a esse contínuo aspirar, mas pior ainda porque ele não apenas não alcança seus desejos, como é usado por outros e zombado por ser como é.

Seu completo fazer e ser consiste quase apenas no aspirar, querer e sentir, e embora nós prevejamos que somente tarde ou nunca ele agirá como homem, sua plasticidade ilimitada anuncia, todavia, que homens e mulheres fazem de sua educação um negócio e um divertimento /.../ (In GOETHE, 2002, p. 663)¹⁵.

Novalis: crítica à economia e à razão

Novalis pertence aos grandes admiradores e opositores de *Wilhelm Meister*, como testemunham aforismos e fragmentos de 1798-1800. Ele admira a arte de Goethe, elogia-o como poeta da realidade: “Nele tudo é ato – como em outros tudo é apenas tendência. Ele faz realmente algo, enquanto outros fazem apenas algo possível – ou necessário” (In GOETHE, 2002, p. 683). A ironia do romance é identificada como romântica: “a filosofia e a moral do romance são românticas. O mais ordinário é visto

¹⁴ Apesar da influência que as filosofias idealistas de Kant e sobretudo de Fichte exerceram sobre Friedrich Schlegel, a ênfase de ambas na crítica de *Meister* é diversa da de Schiller. “Pois ao invés do conteúdo filosófico, da ação, da natureza e da formação dos protagonistas, Schlegel acentua sobretudo o ‘tipo de representação’ e a ironia” (BIRUS, 2001, p. 7).

¹⁵ Deixemos Goethe finalizar: “É inegável que Schlegel sabe infinitamente muito, e quase nos assustamos com seus extraordinários conhecimentos e sua grande erudição. Mas nada é feito com isso. Toda instrução ainda não é julgamento. Sua crítica é completamente unilateral, de modo que quase em todas as peças teatrais ele vê apenas o esqueleto da fábula e do arranjo e prova sempre apenas pequenas similaridades com grandes precursores, sem se preocupar minimamente sobre o que o autor nos demonstrou da vida graciosa e da *Bildung* de uma alma elevada. Mas de que servem todas as artes do talento, se de uma peça teatral não nos vem de encontro uma personalidade amável ou grande do autor, desse único que transita na cultura do povo?” (Goethe a Eckermann, 28.3.1827. GOETHE, 1987, p. 524).

e representado, com ironia romântica, como o mais importante” (In GOETHE, 2002, p. 684). Mas crítica recai, principalmente, sobre o prosaísmo da obra, a economia e a razão.

Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister são completamente prosaicos – e modernos. O romântico destrói-se nisso – também a poesia da natureza, o maravilhoso – ele trata meramente de coisas humanas triviais – a natureza e o misticismo são inteiramente esquecidos (Novalis, 1798/1799. GOETHE, 2002, p. 685).

Parece inegável que Meister possua em sua caracterização elementos românticos presentes em seus motivos mais frequentes, como a nostalgia e o amor ou a ligação entre os humores do protagonista e a natureza¹⁶. Ainda que não deem a coloração decisiva do romance, o pessimismo, a religião e a morte são traços também fortemente presentes na história de Wilhelm, e embora não pertençam propriamente ao caráter do protagonista, materializam-se na atmosfera que o rodeia durante a maior parte de sua trajetória.

Observando também as estruturas tal como Schlegel, Novalis chega a um resultado mais convencional no que concerne ao herói do romance e sua atividade.

Um escritor de romance faz um tipo de final rimado [*bouts rimé*] – que torna uma dada quantidade de acasos e situações uma linha bem ordenada e conseqüente – que Um indivíduo oportunamente atravessa por meio de todos esses acasos rumo a Uma finalidade. Ele tem de ser um indivíduo característico, que determina os acontecimentos e é por eles determinado. Esse intercâmbio, ou as mudanças de Um indivíduo – em uma linha contínua perfazem o interessante material do romance. Um escritor de romance pode criar obras de modo diverso – ele pode, por exemplo, imaginar primeiro uma quantidade de acontecimentos – e imaginar para a vivificação dessas em indivíduo / uma quantidade de estímulos, e inventar para esses uma constituição especial por eles diversamente mutante e especificadora / ou ele pode fixar-se, contrariamente, primeiramente num indivíduo de tipo próprio e, para este, inventar uma quantidade de acontecimentos... Quanto maior o poeta, menor é a liberdade que ele se permite, mais filosófico ele é. Ele se contenta com a escolha voluntária do primeiro momento e desenvolve depois apenas as disposições desse cerne – até sua resolução. Todo cerne é uma dissonância – um mal-entendido que deve paulatinamente se equilibrar. Esse primeiro momento compreende os elementos de alternância em uma relação – que não deve permanecer assim – por exemplo em *Meister* – aspirar pelo mais elevado e situação de comerciante. Isso não pode ficar assim – um tem de ser senhor do outro – Meister tem de abandonar

¹⁶ Relação nitidamente representada em *Werther* e também problematizada na *Empfindsamkeit*: a natureza torna-se uma força primordial de uma estética emocional, deixando de ser somente um refúgio íntimo.

a posição de comerciante ou a aspiração tem de ser aniquilada – Poder-se-ia melhor dizer – sentido para a bela arte e vida de negócio combatem-se por Meister dentro dele. O primeiro e o segundo – beleza e utilidade são as deusas, as quais aparecem para ele sob diferentes figuras em encruzilhadas – Finalmente chega Natalie – e ambos os caminhos e ambas as figuras convergem em um (Novalis, 1798. GOETHE, 2002, p. 682).

Referências bibliográficas

- BAHR, Eberhard. *Erläuterungen und Dokumente. Johann Wolfgang Goethe Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- BIRUS, Hendrik. *Grösste Tendenz des Zeitalters oder Ein Candide, gegen die Poësie gerichtet? Friedrich Schlegels und Novalis 'Kritik des Wilhelm Meister*. Disponível em: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/meisterslehrjahre_birus.pdf (Acesso em 12.05.2023)
- BLANCKENBURG, Christian Friedrich von. *Versuch über den Roman*. Edition Holzinger. Taschenbuch – Berliner Ausgabe, 2013.
- CONRADY, Karl Otto. *Goethe: Ein Schüler, der kein Meister wurde. Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In *Leben und Werk*. München, Zurich: Artemis und Winkler, 1994.
- ECKERMANN, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe*. In GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- GILLE, Klaus F. *Wilhelm Meister im Urteil der Zeitgenossen*. Assen: Van Gorcum, 1971.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe (HA) in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- _____. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, Abt. 1, Vol. 10, Frankfurter Ausgabe (FA). Gerhard Neumann e Hans Georg-Dewitz (Orgs.). Frankfurt / M, 1989.
- GOETHE WÖRTERBUCH. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd. 3 (einwenden – Gesäusel), 1998.
- HUMBOLDT, W. In GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- JACOBS, Jürgen; KRAUSE, Markus: *Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. München, 1989.
- KOOPMANN, Helmut. *Handbuch-Schiller*. Stuttgart: Kröner, 1998.
- KÖRNER, Christian Gottfried. In GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- LUKÁCS, György. *A Fisionomia Intelectual dos Personagens Artísticos*. In *Marxismo e Teoria da Literatura*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.

- MÜLLER, Friedrich von. *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller*. Hrsg. von C. A. H. Burkhardt. Stuttgart: Cotta, 1870.
- NEUMANN/DEWITZ. Kommentar. In Goethe, J.W. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Frankfurter Ausgabe I, 10. 1989.
- NOVALIS. In GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. *A sociedade é inefável. Sobre a individualidade do protagonista de "Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister" (1795/96), de Goethe*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. IFCH/Unicamp, 2014.
- PLETT, Bettina. *Problematische Naturen? Held und Heroismus im realistischen Erzählen*. Paderborn, München: Schöningh, 2002.
- SCHILLER, Friedrich von. "Briefwechsel Goethe – Schiller". In GOETHE, Johann Wolfgang von. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Vol. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). München: C.H. Beck, 2002.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Ueber Goethe's Meister*. In: Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Vol. 1, 2. Stück, 1798.
- SELBMANN, Rolf. *Zur Geschichte des deutschen Bildungsromans*. Darmstadt, 1988.
- ZELLE, Carsten. *Über naive und sentimentalische Dichtung. Theoretische Schriften*. In LUSERKE-JAQUI, Matthias (Org.). *Schiller-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005.

Como citar:

OLIVEIRA, Manoela Hoffmann. O aprendiz e o aprendizado: gênese e primeiras recepções de Wilhelm Meister, de Goethe. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 01-19; jul-dez, 2023.

Da crítica de arte na imprensa brasileira Revendando e atualizando a arte e a crítica nos anos 1980

Art criticism in the Brazilian press Reviewing and updating art and criticism in the 1980s

Ronaldo Rosas Reis*

Resumo: Versão adaptada e atualizada do ensaio “Geração 80, um rótulo na imprensa”, publicado em 2004. O propósito é problematizar o tema geral do pós-modernismo na esfera cultural-acadêmica do país tendo a Crítica de Arte e o aparato dos Conglomerados de Mídia como alguns dos principais indutores da relação de causalidade entre o *libertarismo* e o *liberalismo* como fundamento do irracionalismo atual.

Palavras-chave: Imprensa, crítica de arte, geração 80, Brasil

Abstract: Adapted and updated version of the essay “Generation 80, a label in the press”, published in 2004. The purpose is to problematize the general theme of postmodernism in the cultural-academic sphere of the country, taking into account Critic of Fines Art and the apparatus of Media Conglomerates as some of the main inducers of the causal relationship between *libertarianism* and *liberalism* as the foundation of current irrationalism.

Keywords: Press, art criticism, 80s generation, Brasil

Introdução

A Geração 80 tinha virado uma marca. Ouvia do Carlos Fiuza, um artista que andava infeliz como eu: “se você não é Geração 80 você não é nada”. Era verdade (CURY, *A oficina da convivência*, 2023)

Os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, por duas vezes: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa (MARX, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, 1974)

Há tempos realizei um estudo acadêmico sobre a emergência midiática do então chamado fenômeno *Geração 80* (*G80*) no festivo e controverso ambiente cultural brasileiro daquela década marcada pela ascensão da luta política contra a ditadura civil-empresarial-militar¹. Tendo participado periféricamente dos grandes eventos das

* Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com Estudos Pós-Doutorais em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires e em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Titular aposentado da Universidade Federal Fluminense. Pintor e desenhista – Instagram @ronaldorosa63 – ronaldorosas.uff@gmail.com

¹ Cf. REIS (1994).

artes plásticas no Rio de Janeiro entre 1981 e 1985, eu havia travado contato com alguns dos artistas que se tornaram protagonistas da cena artística do período, cujo pano de fundo era a emergência do debate sobre o pós-modernismo no meio de arte. Já em fins daquela década, quando então eu rastreava os cadernos culturais dos grandes jornais brasileiros à procura de elementos para organizar um roteiro de estudo de doutoramento sobre as relações entre a mídia e a cultura no período da abertura política do país, dei-me conta do fato de que tudo que havia lido sobre teatro, dança, música e cinema nos anos anteriores nas páginas dos jornais dos grandes conglomerados brasileiros de comunicação, trazia no corpo da matéria um sujeito-protagonista dando a sua opinião, estabelecendo paralelos com outros modos de ver o momento e a situação do país. Enfim, um músico, artista ou diretor de teatro com nome e sobrenome que, respondendo por aquilo que criava e produzia, também refletia sobre o conjunto da produção cultural naquele contexto histórico. Contrariamente a isso, quando a matéria era sobre as artes plásticas, constatava que imperava uma algazarra ensurdecadora de atravessadores do assunto, tais como animadores culturais, jornalistas/colunistas, publicitários, críticos, *marchands* e galeristas, quase todos incensando e rotulando uma *novíssima geração* de artistas, a *Geração 80 (G80)*. Mais atenção me chamou foi o contraste entre tal gritaria e o silêncio dos artistas, algo tão evidente que a minha reação foi a de procurar alguns daqueles compulsoriamente enquadrados no rótulo e, dando-lhes voz, perguntar-lhes o óbvio: como se sentiam sob essa tutela?²

Em 2004, passada uma dezena de anos, revendo aquele texto original a fim de escrever um ensaio resumido sobre o tema³, achei por bem destacar do conjunto integral do estudo acadêmico basicamente os aspectos relacionados à insistência com que os cadernos culturais da mídia se mantinham apegados ao rótulo *G80* criado como demanda ideológica na arte brasileira em contraposição aos movimentos construtivistas (concreto e neoconcreto) dos anos 1950, à arte pop e ao conceitualismo politizado que dominaram as décadas 1960 e 1970. Nesse novo texto, além de contextualizar com mais precisão as demandas ideológicas dos

² Entre 1992 e 1993 entrevistei os seguintes artistas: em Belo Horizonte, Isaura Pena, Mario Azevedo, Monica Sartori e Rosangela Renó; no Recife, Alexandre Nóbrega e José Patrício; em São Paulo, Leda Catunda e Sergio Romagnolo; e no Rio de Janeiro, Armando Mattos, Beatriz Milhazes, Daniel Senise, Jorge Barrão, e Ricardo Basbaum.

³ Cf. REIS (2004).

conglomerados de mídia com vista à metamorfose teleológica rumo ao pós-modernismo, coloquei em destaque o contraponto crítico exercido pelos artistas plásticos em relação ao que escreviam os agentes da mídia, isto é, os jornalistas/colunistas de arte promotores da *GSO*⁴.

Hoje, observando especificamente a particularidade do desenvolvimento do que se passou nesse tempo no meio de arte entre nós, vislumbro na presente chamada temática de *Verinotio*⁵ a oportunidade de problematizar o alcance da insistência da mídia e do mercado em manter embaralhado qualquer esforço de compreensão do que seja uma história da arte no Brasil. E é nessa condição de retorno ao vivido como experiência prática e teórica que retomo a ideia de um “lugar nenhum” como constituinte do meio de arte brasileiro há tempos discutida pelo professor e crítico Paulo Venâncio Filho (1981). Isto é, a ideia de que a produção artística do país tem sua existência pautada pela “permanente condição de começar de novo [...]”, onde o contemporâneo, o moderno e o acadêmico se apresentam com os seus significados desordenados, sem nexos e hierarquia histórica. Uma produção ficcional, avalia ele, em termos de uma história da arte, existindo apenas “para efeitos práticos do mercado (Idem, idem, pp. 23-25). No entanto, faltando pouco menos de um ano para completar três décadas desde a publicação do estudo original, tal questão particular do meio de arte brasileiro não se limita apenas ao que nele está circunscrito. Indo além, a questão remete ao assombro do jogador da metáfora do poeta francês Paul Valéry ao constatar que a mão do seu futuro tem cartas nunca vistas antes, e que as regras do jogo são modificadas de jogador para jogador⁶. E nesse ir além, se a metáfora poética traduz por antecipação a sublimação do sujeito físico pela automação invisível, tal como descreve Guy Debord na sua obra *A sociedade do espetáculo* (1997), sabe-se igualmente verdadeira que a competência para tal fim se situa no submundo intelectual do jornalismo capitalista, cuja tarefa permanente é difundir o extrato de falácias produzido pela ação do mercado. Com efeito, dentre as múltiplas falácias que faz mover a lógica reprodutiva do sistema capitalista global o mais recorrente deles é o *Vazio Cultural*, um silogismo disjuntivo pois que traz na sua formulação mesma a

⁴ Vale esclarecer que ao retomar tal problemática no ensaio de 2004, me dei conta da presença rarefeita, uma quase ausência, de estudos sobre o pós-modernismo no campo da educação, em especial na educação estética, circunstância essa que me levaria a dedicar mais tempo aos temas voltados para essa pauta. Sobre esse assunto ver REIS (2005); (2009); (2010); e (2015), este último com DUAYER.

⁵ Cf. *Arte – prática e crítica*.

⁶ Ver HARRINGTON (1967).

solução para um falso problema criado. Tal como encontramos em *mudar para conservar* (LAMPEDUSA, 2002), e em Florestan Fernandes ao atribuir à prática política nacional o hábito recorrente de operar o *mudancismo* teleológico servindo tanto para “despertar falsas esperanças e crença na transformação automática da sociedade” como para “vitalizar o conservantismo” (1986, pp. 12-49). Uma estratégia para dirimir o “atraso” de décadas, em verdade revelam-se objetivos inconfessáveis da intelligentsia burguesa pois funcionam no sentido de sublimar a pressão que esta sente do sofrimento com a “decadência” (FREUD, 1997) como também para “conquistar posições de poder” (FERNANDES, 1986)⁷. Ocorre-me, nesse sentido, a lembrança dos textos apelativos – alguns ridiculamente dogmáticos – dos agentes ideológicos que nos anos 1980 engendraram no meio de arte brasileiro o tólos ético-estético pós-modernista fundado numa relação de causalidade entre *libertarismo* e *liberalismo*. Ocorre-me ainda, conforme pretendo examinar no decorrer do texto, a possibilidade de que a expansão desse nexo causal para o ambiente cultural como um todo, resultou numa sociabilidade somatizada por traços *anarcofascistas* tal como se evidencia em diversos países, como, por exemplo, EUA, Brasil, Itália, França e Hungria.

Além desta Introdução o artigo traz na primeira seção uma revisão sumariada dos principais fatos relacionados com as transformações globais no plano macro. Em seguida buscando contextualizar a emergência do tema do debate sobre o pós-modernismo no mundo e no ambiente cultural brasileiro à época da abertura política e da transição democrática, são traçadas resumidamente algumas das principais linhas de pensamento daquele debate. Na sequência é abordado o surgimento do rótulo ou marca *G80* no colunismo de arte dos conglomerados de mídia e na quarta seção o ponto de vista dos jornalistas/colunistas relacionando a arte pós-moderna e a *G80*, além de algumas repercussões dos artistas comentando a prática da crítica artística. Por fim, conclusivamente, mediante a problematização da mudança do tólos ético-estético operada pela crítica de arte agenciada pela imprensa, busco refletir sobre o nexo causal entre *libertarismo* e *liberalismo* pós-moderno, entendendo-o como parte do processo de destruição da razão⁸ e, por conseguinte, uma das fontes do *anarcofascismo* corrente nas últimas duas décadas.

⁷ Ver ainda REIS (2005, pp. 104-111)

⁸ Ver LUKÁCS (1968), em especial o que se apresenta no epílogo da obra.

A volta para o futuro do pretérito composto

Em fins dos anos 1950, o caráter sistêmico das crises do capitalismo que haviam levado o mundo a duas grandes guerras, haveria de incorporar a médio e longo prazo, ainda que de modo fortuito, um conjunto de manifestações sociopolíticas e culturais originariamente antissistema. Dessa dialética negativa emergiria o modelo político-econômico neoliberal de sociabilidade que, desde então tem alimentado a relação de causalidade entre *liberalismo* e *libertarismo*, fundamento do estado *anarcofascista* há tempos emergente em governos e facções políticas nos EUA, Brasil, Hungria, Itália, França e dezenas de outros países ocidentais, conforme pretendo abordar mais adiante⁹. Com efeito, em fins dos anos 1960, figuras como Margareth Thatcher (Grã-Bretanha), Ronald Reagan (EUA) e Helmut Kohn (Alemanha), assumiriam a liderança política dos seus respectivos países, impondo o retorno ao estado pretérito do liberalismo do tipo *laissez-faire*, *laissez-aller*, *laissez-passer*. Por longos anos essa nova cepa de dirigentes ocidentais com ideias radicalmente liberais, esteve à frente do projeto de redefinição teleológica do capitalismo tendo por base o escopo sociopolítico-econômico de que “governo não é a solução, mas o problema” (REAGAN *apud* HOBBSAWM, 1995, p. 401)¹⁰. Desde então o tólos a ser perseguido passaria a ter o mercado como fio político condutor das operações transnacionais do sistema capitalista ocidental, proporcionando o surgimento de uma nova ordem econômica mundial “por sobre as barreiras da ideologia do Estado” (HOBBSAWM, 1995, p.12-19).

Na América Latina, os primeiros efeitos negativos da expansão global da política econômica neoliberal foram sentidos em fins dos anos 1970 na plena vigência das ditaduras militares-civis empresariais. No Brasil especialmente, a redução drástica dos investimentos estrangeiros que em grande parte sustentava o regime de exceção deixando-o artificialmente ao largo da crise mundial daquela década, levaria o país a uma inflação devastadora associada a uma recessão sem precedentes. Diante do conteúdo explosivo da economia e da crescente insatisfação popular, os donos do regime ditatorial criariam uma agenda para uma retirada *lenta e gradual* dos militares

⁹ Sobre a relação de causalidade citada ver o verbete correspondente em MORA (2005, pp. 133-135)

¹⁰ Cabe ressaltar que embora o tipo de liberalismo referido remeta a fins do século XVIII, as principais ideias orientadoras do novo liberalismo são do economista austríaco Friedrich Hayek (1987), em especial as que foram publicadas no livro *Os caminhos da servidão*, de 1944. Também seria do mesmo livro de Hayek a ideia inspiradora da frase proferida pelo presidente estadunidense Ronald Reagan.

da administração do país¹¹.

O desejo do fim e o pós-modernismo

Dentre muitas outras manifestações culturais significativas, as décadas de 1950 e 1960 foram dominadas pela contracultura e pela politização da arte. Juntas tais manifestações denotavam a emergência de um mundo movido pela percepção de um esgotamento ético-estético e moral das regras do passado, e o que então se apresentava no campo cultural expressava a exigência de grandes mudanças libertárias.

Na França, pensadores como Michel Foucault e Jacques Derrida concentravam seus esforços no questionamento e na desconstrução do sentido de revolução, ao mesmo tempo em que outros intelectuais, como Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze e Felix Guattari, recusavam radicalmente a ideia de verdade contida naquilo que chamavam de metadiscursos modernos. É certo que cada um ao seu modo buscava assegurar a originalidade de suas respectivas ideias, entretanto, conjuntamente propunham caminhar para “mais perto do concreto, do presente, cooperando com as forças do acontecimento, decodificando e dando coerência aos detalhes da cotidianidade” (BARBOSA, 1985, p. xiii).

Em meados dos anos de 1970, ainda na Europa, as ideias do teórico jamaicano Stuart Hall sobre multiculturalismo e diversidade alcançariam uma dimensão extraordinária em meio à uma esquerda acadêmica dividida. Mais ao fim daqueles anos a nova onda teórica atravessaria o Atlântico conquistando entusiasmados adeptos entre os militantes da contracultura e, especialmente, entre os antiteóricos do movimento *camp* estadunidense. Já na transição para a década seguinte, o conjunto desses esforços teóricos evidenciavam o objetivo de desconstruir o materialismo histórico como método de interpretação da realidade, acusando-o “pelos excessos cometidos em nome da razão” (LACLAU, 1991, pp. 127-128) e de ser incapaz de dar conta das transformações globais do mundo contemporâneo, bem como das novas subjetividades então emergentes.

¹¹ Programada pelo general Golbery do Couto e Silva e implementada a partir do governo do general Ernesto Geisel (1976-1980), a *abertura política* não significou o fim das atrocidades cometidas pelos militares e empresários no porão do regime. Estas durariam ainda por quase dez anos, sendo que a prática da coerção mediante tortura seria, em parte, transferida para as polícias militares dos estados onde em muitos deles permanecem ativas.

No plano prático, o estatuto vanguardista que mobilizara diversas gerações em torno dos seus fundamentos dava mostras de um evidente esgotamento. No limite, a crescente circulação comercial da iconoclastia *pop* tornara a atitude de vanguarda uma caricatura de si mesma, sendo denunciada como uma aberração infantil. O ciclo evolutivo das ideologias estéticas mais significativas desde o aparecimento das vanguardas no início do século, pareceu, enfim, ter perdido terreno para um amplo espectro de práticas artísticas dispersivas, todas, contudo, “operando a partir das ruínas do edifício modernista” (HUYSEN, 1990, p. 43). E foi precisamente nessa direção que, em meados dos anos 1970, surgiram na Europa e nos EUA as primeiras tendências pós-modernistas no campo das artes plásticas, cujo arcabouço teórico trazia uma contradição em termos: i.e, em nome de uma presumida liberdade de expressão pautava a orientação ético-estética da sua produção pelo anti-intelectualismo e pelo anti-historicismo. Para o crítico italiano Achille Bonito Oliva, um dos principais ideólogos do pós-modernismo nas artes plásticas, a desilusão com o esgotamento da ideia de revolução que havia sido levada adiante pelas vanguardas históricas parece ser o principal aspecto considerado pelo chamado pós-vanguardismo, ou *transvanguardismo* como ele prefere (*apud* DE FUSCO, 1988). Segundo ele próprio, o modernismo se prende a uma necessidade temporal, portanto histórica, no sentido da existência de um ciclo que comporta o aparecimento, a evolução e o fim de um ciclo linguístico até o aparecimento de outro. Nesse sentido, nada pode parecer mais natural para os artistas transvanguardistas do que adotar a “ideologia cínica do traidor”. Isto é, condenar a história ao seu fim para preservar a arte (Idem, idem). O pós-modernismo, para seus defensores, se caracteriza pela tomada de consciência, por parte do artista e do público, de que o prazer é uma qualidade fundamental na realização e na apreciação da obra de arte, gênero de coisa abandonada pelo alto modernismo em função do seu comprometimento com a História. Nesse sentido, Bonito Oliva apontaria para a necessidade de se valorizar uma concepção horizontal de história, na medida em que esta possibilita o aparecimento e a utilização de uma multiplicidade de fontes, ao contrário do modernismo:

A transvanguarda não exalta o privilégio de uma genealogia aberta em leque sobre antepassados de diversas origens e proveniências históricas, existe também, a classe baixa das culturas menores, de um gosto proveniente da prática artesanal e das artes menores (Idem, idem, p. 293).

No limite as considerações de Oliva buscavam não apenas dispor a centralidade

do anti-intelectualismo como a variante ético-estética a ser considerada na apreciação das obras, como dispor o anti-historicismo na condução do processo reflexivo acerca do que seja a linguagem artística pós-vanguardista (ou *transvanguardista*), devendo ser esta apreendida

[...] como um instrumento de transição, de passagem de uma obra para outra, de um estilo para outro segundo uma atitude inconstante de reversibilidade de todas as linguagens do passado, algo como um *nomadismo* em oposição às coordenadas obrigatórias das variantes artísticas do segundo pós-guerra, que se desenvolveram segundo a ideia evolucionista do *darwinismo linguístico* [...]

Sobre a avassaladora pressão exercida pelos diversos críticos/colunistas nos conglomerados de mídia europeus e estadunidense em favor das posições pós-modernistas na arte, à época a resistência ainda se fazia sentir e respeitar. Isso porque havia espaço para o debate dentro e fora dos espaços acadêmicos, não de todo dominados pela *sociabilidade do espetáculo* e pela irracionalidade libertária e liberal. Na Inglaterra o professor e crítico Terry Eagleton (1993) procurava entender, através do exame das ideologias estéticas das vanguardas e de suas operações no ambiente moderno, em que momento e por que motivos a utopia revolucionária cedeu espaço para o cinismo e a decadência pós-modernista, nos quais, dizia ele, são expressos o feroz “anti-historicismo consumista, hedonista e filisteu da arte atual” (Idem, p. 273). Dizendo que as vanguardas não conseguiram perceber que houve uma penetração do reino simbólico pelo imperativo do lucro (a indústria cultural estaria aí mesmo para confirmar isso), Eagleton chamava a atenção para os fatores principais que constituem o caráter anti-histórico do pós-modernismo: a constatação da inoperância política das ideologias revolucionárias diante de um mundo cuja cultura fora estetizada, e o próprio processo de legitimação social do pós-modernismo. No primeiro caso o professor inglês procura demonstrar que os mecanismos econômicos do capitalismo mais recente tenderam a privilegiar os setores industriais voltados para o lazer, o entretenimento, a moda em geral, valorizando o culto do estilo, do prazer, da técnica, fetichizando-os como mercadorias. Por outro lado, Eagleton diz que a reificação do significante e o deslocamento do significado por intensidades casuais, percebidos através da desconstrução das narrativas mestras do modernismo e suas realocações ao acaso, acabaram contribuindo para reforçar a ideia de estilo atemporal, descontextualizado, destruindo o historicismo da obra. Embora diga que é possível reconhecer a existência de duas vertentes distintas nas ideologias estéticas pós-modernas, uma de afirmação do *status quo* e outra de resistência, respectivamente,

entretanto, Terry Eagleton não concorda que esta última vertente detenha uma feição historicista conforme ela reclama para si. De acordo com o que ele diz, na medida em que ambas as vertentes do pós-modernismo dependem de uma identidade cultural, e que esta é, nas sociedades capitalistas recentes, constantemente arruinada pela mercadoria, resta ao operador estético pós-moderno recorrer, no seu processo de legitimação, “à anulação cínica da verdade, do significado e da subjetividade” (Idem, idem). Por fim, conforme Eagleton, tal característica, apesar de não ser uma constante na vertente pós-modernista de resistência, é o que torna palatável a sua assimilação cultural, e nesse sentido, sua resistência somente pode se dar no sentido de sua própria negação como fato histórico.

Nasce uma virgem

Se nas áreas mais em evidência no ambiente cultural brasileiro da primeira metade dos anos 1980, os temas ligados ao debate sobre o pós-modernismo foram absorvidos mediatamente a médio e longo prazo, nas artes plásticas eles foram imediatamente adotados pela crítica de arte agenciada pelo mercado e os conglomerados de mídia. Em regra, os colunistas com espaço na imprensa assumiriam o papel de veicular as ideias pós-modernistas constantes no circuito artístico internacional, cujo viés disjuntivo e contraditório propunha ser o indutor do surgimento de uma *nova tradição* na história da arte ao tempo em que se apresentava negacionista, artificial, conservador e superficial.

No início daquela década, galeristas recém-chegados ao circuito de arte nas maiores capitais do país, enfrentaram o desafio de garantir as transações comerciais mediante a criação dos mecanismos de regulação do *valor artístico* dos artefatos produzidos a fim de profissionalizar e ampliar o mercado de arte brasileiro. Nesse sentido, inovariam ao investir pesadamente em jovens artistas, em sua maioria pintores, em início de carreira, alguns ainda em formação, pagando um pró-labore mensal. Como contrapartida, eles passaram a deter a prioridade e o direito de escolha e de compra de parte da produção do artista financiado. Já descontado o custo do investimento no trabalho e na divulgação da produção, algo arbitrado em torno de 35% do valor de cada obra, os galeristas formariam assim uma espécie de reserva de

mercado de baixo custo para fins de especulação no circuito artístico¹². De imediato o processo de profissionalização da cadeia produtiva colocado em curso, incluindo a produção/acumulação/exposição de mercadorias, enfrentou alguns desafios complexos para que a demanda justificasse os investimentos já realizados e o acesso ao consumo dos artefatos artísticos viesse a crescer. Para tanto se fazia necessário provocar “um renascimento dentro do caos” mediante o “apagamento” das ideologias estéticas de tendência minimalista, conceitualista e performática, ainda dominantes no meio de arte (LEIRNER, 1985)¹³.

Para o sucesso do empreendimento, além de contar com animadores culturais com livre trânsito junto às esferas políticas dos governos estaduais e municipais, o mercado de arte agenciaria alguns dos mais experientes jornalistas em atividade com inserção e prestígio nas colunas de arte e sociais da imprensa brasileira. Juntos eles articulariam com eficiência dois movimentos táticos previstos na estratégia mercadológica descrita anteriormente. De um lado, os organizadores das mostras mesclavam obras de pintores experientes – já assimilados pelo mercado – e a *novíssima* produção, garantindo, assim, legitimidade comercial a esta última. De outro lado, o agenciamento do público se dava mediante o uso das colunas de arte e social na grande imprensa, nas quais clamava-se tanto pelo apelo ao velho clichê da necessidade de ocupação do *Vazio Cultural* existente, quanto pelo convencimento do público sobre a importância do surgimento de uma nova geração, politicamente despreocupada, e sem preconceitos em relação ao mercado. A essa demanda ideológica foram ainda somadas as ideias de uma geração que “retornava ao prazer da pintura” (MORAIS, 1984) e de um “ecletismo estético, nômade, fundado na irracionalidade, na emoção e no prazer” (PONTUAL, 1984). Dessa forma, com o terreno da racionalidade artística devastado pela ação negacionista engendrada pelos agentes ideológicos do mercado, tudo levava a crer que o tólos ético-estético pós-modernista já se encontrava pavimentado para que a fecundação daquela que viria a ser a sua mais nova virgem: a *Geração 80*.

¹² Vale o esclarecimento de que tal prática remonta ao século XVII, predominantemente na Holanda e na Bélgica. Exercida por rentistas e mecenas em busca de garantia e confiabilidade aos investimentos em pinturas, gravuras, esculturas, desenhos, jóias, móveis etc. e no aparecimento de novos artistas. Sobre o assunto ver ARRIGHI (1996); HAUSER (1982); MARTINS (2005); REIS (2021).

¹³ Cabe o esclarecimento que embora as obras representativas das tendências mencionadas tivessem *valor artístico* reconhecido, não detinham ou detinham minimamente *valor de troca*, sendo praticamente inviável a sua comercialização em galerias.

Na imprensa, de acordo com os jornalistas/colunistas de arte, o *retorno à pintura* aproximava essa geração de artistas brasileiros da produção do eixo Berlim-Milão-Nova Iorque, o principal do circuito artístico internacional. De lá os galeristas brasileiros importavam os principais periódicos da época contendo imagens das obras expostas naquele circuito, bem como absorviam as ideias contidas nos artigos dos defensores das tendências artísticas pós-modernas, como o neoexpressionismo alemão, a transvanguarda italiana e o ecletismo pop estadunidense. Com uma reserva acumulada de obras, os galeristas passariam a organizar exposições coletivas de pinturas, mesclando trabalhos de pintores já assimilados pelo público e a chamada *novíssima* produção, garantindo, assim, legitimidade comercial a esta última. Assim, a partir de 1982, sempre contando com o apoio incondicionalmente interessado dos conglomerados de mídia, sucessivas exposições de variados tamanhos despontariam como palco de ensaio e testagem até o momento do grande evento que viria a ocorrer em 1984, dentre elas, “Entre a Mancha e a Figura”, realizada em 1982 no MAM-RJ (Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro), “3.4 - Grandes Formatos”, realizada no Centro Empresarial Rio, “A Flor da Pele - Pintura & Prazer”, realizada no mesmo local, “A Pintura como Meio”, realizada no MAC-USP (Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo), “Pintura Pintura”, realizada na Fundação Casa de Rui Barbosa no Rio de Janeiro, e, finalmente, “Pintura/Brasil”, realizada no Palácio das Artes em Belo Horizonte. Se dessas exposições veio o impulso inicial do circuito de arte para o aquecimento do mercado, registre-se então o mérito dos críticos de arte presentes nas colunas jornalísticas que, como avalistas de todo o processo, revelaram a novíssima geração cunhando o rótulo *G80*. Mas não apenas, pois, igualmente nessa condição foram eles os responsáveis diretos pelo nexo causal entre a intencionalidade libertária do pós-modernismo artístico e o neoliberalismo àquela altura já em vias de se tornar hegemônico em vários países.

G80 é um nada

Com as exceções de praxe, as manobras ideológicas da mídia e do mercado no sentido de delinear o perfil comportamental dos jovens artistas que viriam compor o quadro de referência da *Geração 80* era a de algo simetricamente oposto ao da rebeldia da contracultura dos anos 1950-1960 e ao da sisudez politizada dos anos 70, tal como avaliaria a crítica Sheila Leirner (1992, p.109):

Mais do que uma simples definição de grupos e tendências estilísticas,

a *Geração 80* é um apanhado amplo que engloba também questões estéticas, filosóficas e mesmo ideológicas. Todas elas marcadas pelo sentido dialético de contrariar seus precedentes imediatos. A começar pelo culto da subjetividade, individualidade, emoção e irracionalidade, que se colocam contra o rígido cultivo da linguagem, conceitos e consciência ética e estética característica dos anos 1970 [...]

De Fortaleza a Santa Catarina, de Brasília a Vitória, passando por Porto Alegre, Juiz de Fora, Curitiba, Goiânia, Campo Grande (MS) e João Pessoa, as galerias, centros culturais, muros, praças, etc., foram literalmente ocupados pelos artistas identificados com a *Geração 80*. O mercado de arte, embalado pela oferta em grande quantidade de obras, sobretudo pinturas, estimulava um público que naquele momento ainda desfrutava dos resquícios dos Planos Cruzados I e II. Havia, naquele período, uma dupla euforia, quer pelo aparecimento de novos artistas quer pelo aumento da demanda de obras de arte.

No início de 1984, o terreno para o grande salto do mercado já estava devidamente pavimentado. Convocados para fazerem parte do processo, animadores culturais e dirigentes da Escola de Artes Visuais (EAV) do Parque Lage dariam a partida para a realização do mais ambicioso projeto da década nas artes plásticas: reunir no antigo palacete da rua Jardim Botânico o maior número possível de artistas, preferencialmente, mas não apenas ex-alunos da EAV, oficializando desse modo o caráter paradigmático emergencial da estética pós-modernista no país. Assim, em junho daquele ano os portões do vetusto palacete do Parque Lage foram abertos para a mostra “Como vai você, Geração 80?” Reunindo mais de cem expositores de diversos pontos do país e cerca de três centenas de obras, o evento buscava dar conta daquilo que os promotores/organizadores generalizavam como sendo um mapeamento da produção artística daquele período. Coube ao então diretor da EAV, Marcus de Lontra Costa, a agitação cultural e política na difusão do evento, na convocação dos artistas, dos colunistas/críticos da mídia, na tarefa de intermediar o mercado. Coube ainda a ele praticamente todas as ações decorrentes daquela megaexposição tal como levar o modelo do evento para outras praças, privilegiando a sua interiorização nas ações regionalizadas¹⁴.

¹⁴ Cabe o registro que foi certamente da insistência de Lontra Costa junto a colecionadores e galeristas em várias capitais brasileiras que dezenas de artistas do interior do país despontaram no cenário nacional ao longo daquela década. Devido a esse esforço do animador cultural e dirigente público que muito das insatisfações e inconformidades existentes entre artistas com os clichês publicitários que promoviam a *G80* ficou diluída.

A inédita presença de um grande público para um evento de artes plásticas, em sua maioria formado de jovens, levaria nacionalmente as editorias de cultura da imprensa a repercutirem massivamente o evento tanto como um modismo de época, um entretenimento cultural, como também uma espécie de vitrine de um bazar a vender quinquilharias culturais. Dessa forma, as matérias dos colunistas que aqueciam o meio artístico exploravam a ideia de que o evento de lançamento da *G80* revelava uma visão de mundo fundada na alegria proporcionada pela liberdade de mercado, provocando, no limite, o deslocamento do télos político da luta de classes para o télos pós-modernista, a um só tempo libertário e liberal. Traziam em seu conteúdo uma versão local, por assim dizer *masterizada* das ideias do crítico e teórico italiano conservador Achille Bonito Oliva (1982, *apud* REIS, 1994, p. 89) aqui anteriormente citado.

Abordando não apenas o evento em si, mas o que compreendia como a totalidade das circunstâncias do aparecimento da *G80* na condição pós-moderna, o jornalista Roberto Pontual – autor do opúsculo *Explode Geração!* (1984), encomendado pelo mercado de arte e pelos curadores do evento no Parque Lage – procura situá-la na confluência entre o momento político do país e o surgimento no âmbito internacional do que ele chamava de “terceira etapa pós-modernista”:

Se no âmbito de dentro a Geração 80 cumpre o papel histórico do filho positivo que nega com todas as suas forças o pai para firmar-se com individualidade própria, exorcizando os erros percebidos na figura paterna, no do fora ela apreende o espírito novamente impulsivo e liberatório do pós-modernismo na sua terceira e talvez derradeira etapa (1984, p. 49).

Adiante, Pontual passa a considerar a *G80* na perspectiva da dualidade crise/abertura, acrescentando que a sua nitidez somente é possível a partir deste foco. Nesse sentido, ele a define pelos paralelismos de gestos e de gostos, através dos quais se pode identificar o seu estilo, que, segundo o jornalista, se tece na pluralidade dos estilos em surgimento. Muito embora o texto de Pontual pareça deliberadamente construído com a finalidade de confundir o leitor quanto ao sentido do contraditório da *G80* em relação às gerações de artistas precedentes, conscientemente politizadas, na verdade o que o jornalista busca é justificar sinceramente o *Zeitgeist* da época, a um só tempo distante e desinteressado de tudo e de todos. Assim ele dispõe, a série de *nadas* que trama a *G80*.

[...] nada de frieza, nada de olimpismo, nada de altas teorias, nada de conceituação abusiva, nada de fotografismo, nada de isolamento,

nada de hegemonia entre cariocas e paulistas, nada de patrulhismos, nada de porra-louquice. Nada de exclusões ou de proibições (1984, p. 54)

No entanto, ao decodificar cada um dos *nadas* por ele atribuídos à nova geração, o jornalista colunista de arte fornecia algumas pistas sobre o sentido da sua manobra, que era, nada mais do que a afirmação da originalidade das concepções ético-estéticas pós-modernistas que se opunham ao que ele chamava de “autoritarismo conceitual” das gerações precedentes, a saber:

A situação foi mudando aos poucos de figura na medida em que à repressão veio somar-se ao ‘milagre’. Dessa ambiguidade, sofreram os quase filhos que se lançaram no experimentalismo dos meados da década de 70. Eram seguramente contra o estado de coisas vigente, mas, para contrariá-lo com seus próprios meios, não encontraram outra tática senão a da estocada indireta, (...). Cortado e frustrado o grito na rua, voltaram para o interior do museu. Ali, sob a sombra aterradora do pai, reuniram forças para simbolicamente negá-lo. Negaram-no, até onde puderam, pela arma exclusiva e fracionada da razão. A emoção tivera de ser evacuada (Idem, idem, p. 49)

A exemplo de Roberto Pontual, o crítico e também colunista da imprensa Frederico de Moraes, avaliaria a trajetória da *G80* da seguinte forma:

Depois de uma década de arte assexuada, hermética e fria, que tinha sua correspondência em um discurso crítico que de certo modo introjetara o autoritarismo da vida brasileira, e em face, portanto, da própria evolução política interna - anistia, eleições para governadores em 1982, campanha das Diretas-já, trazendo o povo de volta às ruas - e de novas tendências da arte internacional - Transvanguarda, Neoexpressionismo, Nova Imagem, Pattern -, a expectativa em relação à nova geração de artistas era muito grande (MORAIS, 1992, p. 30).

Seguindo os passos da mostra do Parque Lage, vários outros eventos artísticos ocorreriam em todo o país ampliando a publicidade afirmativa de todo o aparato ideológico do rótulo *G80*. Assim, em 1985, por ocasião da XVIII Bienal de São Paulo, ocorreria a consagração definitiva do processo de mudança teleológica no quadro geral da cultura, em especial nas artes plásticas. Organizada de modo a não esconder o caráter estratégico do evento para fins mercadológicos, a Bienal teve dois objetivos bem delineados: projetar a produção dos jornalistas colunistas de arte nos centros mundiais anteriormente mencionados e aproximar a produção da *G80* da arte estrangeira. Desse ponto de vista, a exemplo do que se passava no exterior, o tólos ético-estético proposto para a Bienal trazia um duplo movimento tático: de um lado os agentes ideológicos do processo buscavam primordialmente apagar o passado modernista mediante a condenação do que chamavam de *darwinismo linguístico*, por

outro lado buscavam afirmar o *nomadismo estilístico* como avalista da liberdade artística impondo o fator disjuntivo como télos ético-estético da arte pós-moderna¹⁵.

Operando na forma de um marketing para o que viria a seguir no circuito artístico o evento foi um sucesso de público, todavia, ao ultrapassar a fronteira daquele circuito, agregaria valor no mercado de bens simbólicos se tornando um importante ativo para a elite burguesa do país. De resto, se o consumo ocioso e conspícuo do controvertido rótulo denominado certa feita de “vocábulo feliz” (LEIRNER, 1992, pp. 108-109) tornou possível ao público a identificação do grande contingente de jovens artistas emergentes no ambiente cultural naquela década, por outro lado, mediatamente, levou a produção artística do período à sua completa homogeneização diluindo o conteúdo ético-estético das obras. Uma década depois, em meados de 1994, a despeito do refluxo do mercado mostrar-se implacável com os artistas produtores, rótulo *G80* manteve-se íntegro ignorando a produção artística subsequente. Desse modo, ele alcançaria o novo milênio com a mesma superficialidade e “virgindade com que emergiu do caos dos anos 70” (Idem, idem). Em outras palavras, como pauta permanente para assuntos rentáveis, a rótulo *G80* ainda hoje serve de *link* para as matérias de moda, de estilo, de decoração, de comportamento jovem, de ecologia, de saúde, de corpo, de sexualidade... e até de arte.

Não obstante o sucesso comercial da simbologia, alguns setores da imprensa não poupariam os artistas e o próprio jornalismo/colonismo de arte de severas críticas. Exemplo disso foi o comentário na *Folha de São Paulo* do jornalista Marcos Augusto Gonçalves. Em 1985, comentando a XVIII Bienal, Gonçalves deixaria claro que a estratégia mercadológica adotada pela imprensa e o mercado corria o risco de não passar de “palha para um fogo ligeiro promovido por uma reciclagem do circuito das artes plásticas [que vinha] a reboque da onda neoexpressionista”. Na mesma matéria o jornalista ironizava o fato de que “qualquer um que pegar um pincel e esparramar tinta numa tela” seria legitimado como um jovem talento “para promover o reabastecimento do catálogo de descobertas do mercado”. E conclui dizendo que “[...] Não é, portanto, de se espantar, que rapidamente, a “nova pintura”, através da aura consagratória de uma Bienal, já esteja sendo enfiada na “história da arte e tornando-

¹⁵ Entenda-se por esse absurdo uma visão que, sobrepondo camadas estilísticas desreferenciadas do passado, negava não apenas as tendências artísticas modernistas como toda a história da arte. Sobre esse assunto ver OLIVA (1982) e também TOMASSONI (1986).

se parte de uma “tradição”¹⁶. Já próximo do final da década de 1980, alguns grupos de artistas contrariados com o que chamavam de *pensamento único* da crítica artística, criticavam em publicações alternativas a ausência no país de uma produção teórica consistente, a negligência e os interesses obscuros do colunismo de arte¹⁷. O aparecimento dessas poucas vozes dissonantes levaria as editorias de cultura da imprensa a agir profilaticamente, quer as isolando quer levando críticos de arte a publicar em suas páginas matérias hostis aos artistas.

Chaves para compreender o negacionismo disjuntivo da crítica de arte

Há tempos o crítico de arte Mário Pedrosa ressaltava que “a ausência fatal, irreparável, dos padrões preexistentes (na arte da antiguidade) indica que a arte perdeu suas raízes culturais, e foi subordinada a outros padrões necessariamente instáveis e aleatórios como os dominantes no mercado consumidor” (PEDROSA, 1977). Junte-se a esse aspecto as exigências de globalização da economia apresentadas pelo capitalismo tardio, e teremos o padrão *arte* adotado pela mídia na atualidade: um apêndice do sistema da moda.

Hoje é impossível deixar de reconhecer que os meios de comunicação se tornaram a peça fundamental na estratégia global de difusão e circulação de mercadorias, e não raramente o colunista de arte se vê influenciado por esse poder hegemônico, o que o leva a tomar para si ares de um avatar capaz de metamorfosear, como Midas, o opaco em resplandecente. Espelhando-se mutuamente, jornalistas e publicitários compõem o perfil dos meios de comunicação, e se sentem responsáveis pela circulação de ideias e conceitos produzidos pela indústria cultural. Assim é possível verificar que a demanda por mercadorias produzidas por esse poderoso setor da economia depende inevitavelmente do papel exercido pela mídia na estimulação do consumo, criando modismos e tornando outros obsoletos. Na *cultura da obsolescência* toda operação de estimulação do consumo de uma nova moda não pode dispensar a eficácia dos meios de comunicação. Contudo, dada a sua natureza artesanal e o que decorre daí em termos de sua produção conceitual, as artes plásticas resistem às investidas menos sutis e menos complexas que grande parte dos repórteres e do chamado colunismo especializado insistem em fazer sobre o seu

¹⁶ Cf. *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS, São Paulo, 1985.

¹⁷ Sobre esse assunto ver BASBAUM (1988).

campo específico. Despreparados intelectualmente e revestidos por uma grossa camada de pragmatismo, esses jornalistas e colunistas imersos numa proverbial insensibilidade ignoram os aspectos singulares da atividade artística, os aspectos reveladores da potencialidade do artista no processo criador, e as limitações impostas pelo ambiente cultural na sua formação, quer seja ela oriunda da academia ou não. É sob esse ângulo do problema que se acentuam os diversos níveis de dependência da atividade da crítica de arte no Brasil, nos quais estão incluídas as demandas específicas do seu reduzido mercado e também as injunções de natureza sociopolítico-econômica mais gerais. Com a *G80* esses problemas se acentuaram, elevando a tensão ético-estético ao seu limite no horizonte cultural do país. O anátema do conformismo que a mídia e a crítica impuseram aos jovens artistas emergentes no circuito na década de 1980, certamente serviu para que, no plano institucional, se revelasse a posição hegemônica da ideologia anti-historicista e anti-intelectualista, permissiva e desmobilizadora que permeia as oligarquias intelectuais que atuam no meio de arte do país.

Sem dúvida, para os artistas uma das mais constantes mistificações criadas pela mídia e pela crítica em torno da *G80* foi a exacerbação de sua juventude, de seu hedonismo e de seu profissionalismo liberal. Nesse sentido, há pelo menos dois aspectos a serem considerados em torno da estratégia mercadológica que articulava tais adjetivações: primeiramente o próprio fato de os textos que criticavam, resenhavam, comentavam ou simplesmente apresentavam a *G80* se prestarem ao uso adjetivado de palavras substantivas; e em segundo lugar, a associação dos mesmos com a criação de um tipo de comportamento que se pretendia paradigmático dos jovens dos anos 1980 como um todo, isto é, individualista, anti-intelectual, subjetivo, anti-historicista, desinteressado das questões políticas e sociais mais gerais.

Para os grandes conglomerados de mídia, salvo esporádicas exceções, a oferta ao público de uma visão de mundo fundada num *oba-oba* alienante tem como finalidade manter e reciclar o *Zeitgeist* otimista, acrítico e, por vezes, francamente nostálgico sobre os modismos culturais emergentes. A notícia entretenimento veiculada pela intelligentsia agenciada pela mídia busca na consagração de um rótulo libertário alienar o interesse pela arte que *verdadeiramente importa*, conforme pensava o esteta húngaro György Lukács (1967). A rigor, a procura da arte como “autoconsciência da humanidade” (Idem), i.e, uma arte com organicidade social, jamais esteve no radar dos conglomerados midiáticos. Decorre daí que trago comigo a

desconfiança de que não importando se transgressor ou aderente ao *establishment*, todos os movimentos culturais incensados pelos conglomerados de mídia – da contracultura *beatnik*, *camp*, *hippie* e *punk* aos expoentes da gentrificação pós-modernista, os estilosos *yuppies*, *grunges* e *hipsters* – fazem parte de uma contradição involuntária por se encontrarem na origem daquilo que há tempos Walter Benjamin chamava de “efeito de distração” (1985, pp. 165-176). Ora, se esse fato é demonstrativo da dimensão de alienação coletiva acerca das formas de controle da informação e da cultura exercido pelos conglomerados de mídia e de entretenimento, no Brasil trazemos historicamente o agravante da aculturação arcaica da intelligentsia que atua diretamente na mídia como formadora de opinião. Retomando aqui o que foi dito anteriormente, se em todo o mundo os conglomerados de mídia adotam procedimentos alienantes com o claro objetivo mercadológico de reforçar modas fazendo parte de um contexto de disputa acirrado, entre nós a dimensão do problema vai além, dado que os meios de comunicação com frequência assumem o compromisso ideológico disjuntivo de deixar lacunas de compreensão da dinâmica cultural do país” com a exclusiva finalidade de colocar determinadas décadas “fora da história” (PEREIRA, 1986, p. 175).

Nas artes plásticas, talvez um pouco mais do que nas demais manifestações artístico-culturais, repetem-se as críticas dos artistas à falta de preparo da crítica de arte no Brasil. De um modo geral, as críticas procedem do fato de que a atividade da crítica de artes plástica se confunde com a atividade jornalística, sendo, portanto, subalterna a editoriais de cultura genéricas tendo como profissionais gente pouco familiarizada com o sentido histórico da arte¹⁸. Cabe observar, no entanto, que esse não é um problema genuinamente nacional. Há tempos o crítico e historiador da arte Lionello Venturi reclamava do costume francês de “chamar-se críticos de arte àqueles que escrevem nos jornais sobre a atualidade das exposições, e historiadores da arte aos que escrevem sobre a arte antiga” (1984, pp. 27-28 e 197-198). Costume que, segundo ele, traz algumas poucas vantagens e inúmeras desvantagens. Se a prática jornalística de generalizar as condições da arte contemporânea e os prognósticos sobre tendências do gosto, traz a vantagem de procurar e encontrar “a consciência da arte”, por outro lado, a própria característica fragmentária do veículo traz o

¹⁸ De resto, é notório que a intelligentsia (críticos/columnistas e jornalistas) que realiza tal exercício, o faz na patética presunção de que o desinteresse e/ou ignorância popular em relação as artes plásticas se deve a uma anomalia genética.

inconveniente da improvisação, “da falta de informação histórica e estética suficiente” (Idem, *ibidem*). Contudo, conforme veremos em seguida, em que pese esses argumentos disponham sobre a realidade dos embates entre artistas, críticos e colunistas, de fato eles alcançam apenas uma parte do problema geral da lógica cultural do pós-modernismo.

Sem embargo, desde o surgimento da ideia de uma condição pós-moderna¹⁹, não faltaram argumentos variados de tolerância alegando que tal condição trouxe benefícios na forma de um *alívio* ao promover o “apagamento dos traços da produção da mercadoria produzida” (JAMESON, 1996, p. 318). No caso das artes, um produto *assinado*, portanto, com um sujeito *presente* no artefato, a tolerância se estende para um tipo de argumento apelativo ao associar o interesse pelas artes às elites intelectuais, como um passatempo típico do *status* de um reduzido grupo excludente ao trabalhador comum. Não obstante, nota Jameson (1996), ainda que o capitalismo na sua fase tardia tenha aburguesado esse trabalhador travestindo-o num consumidor conspícuo, não menos verdadeiro é a incapacidade estrutural do sistema capital em realizar os ideais de igualdade social, incluindo a sua formação estético-cultural (Idem, *idem*). Na base disso está, conforme indica Fredric Jameson, uma visão populista demagógica, na qual prevalece uma “verdadeira subalternidade anti-intelectual no sentido gramsciano, um sentimento de inferioridade em face do outro cultural” (1996, p. 319). A demagogia populista dos defensores da reificação pós-moderna tem no mercado de comunicação e entretenimento a sua principal fonte de reprodução do anti-intelectualismo. Nesse contexto, Beatriz Sarlo (2006) chama atenção para o fato de que “o mercado ganha relevo e corteja a juventude, depois de instituí-la como protagonista da maioria dos seus mitos”, sendo que em contrapartida “[...] os jovens encontram no mercado de mercadorias e bens simbólicos um depósito de objetos e discursos *fast* preparados especialmente”. E conclui: “o mercado promete uma forma de ideal de liberdade e, na sua contraface, uma garantia de exclusão” (Idem, pp. 40-41).

Dentre os apontamentos extraídos para revisão do ensaio publicado em 2004, não consta a questão da existência de um nexos causal entre as categorias *libertarismo* e *liberalismo*, ambas movidas por um impulso populista a um só tempo anti-historicista

¹⁹ Ver ANDERSON (1999).

e anti-intelectual, porém anteriormente trabalhadas de forma isolada. Refletindo sobre os desdobramentos culturais das últimas décadas, descobri que aquelas categorias engendraram o tal nexos causal de origem o qual consumou não apenas o tólos ético-estético dominante nas artes plásticas, mas, também, a totalidade teleológica cultural do presente. De fato, expandido para todo o ambiente cultural do país, o conteúdo tóxico do relação *libertarismo-liberalismo* acabaria contaminando a esfera política da sociabilidade mediante toda sorte de apelos absurdos tais como negacionismos variados, atavismos morais diversos, clamores libertários misturados com arroubos autoritários, liberalismo econômico adotado como programa de Estado, etc. Não por acaso o destampatório de irracionalidade ocorrido nos últimos dez anos atingiria, principalmente, as esferas científica, artística e cultural do país constituindo o que denomino de *anarcofascismo*. Do ponto de vista ontológico crítico, o *anarcofascismo* se trata de uma forma de dominação engendrada pelas elites capitalistas a partir do reconhecimento da sua própria incapacidade de suportar e/ou de manter as “liberdades democráticas [como] arquétipo da organização do Estado e regime de governo” (LUKÁCS, 1968, p. 623). A exemplo do trumpismo estadunidense, no Brasil, a partir de 2013, banqueiros, empresários e políticos de extrema direita, vale dizer com o apoio das forças armadas e policiais, movimentos liberais e a lucrativa indústria da fé, passariam a destampar o *anarcofascismo* incubado na sociabilidade brasileira. Muito embora o país tenha resistido democraticamente a essa forma de irracionalismo recauchutado, chegando ao ponto de revertê-lo parcialmente, sobram dúvidas sobre o tempo de duração disso. Sem muito esforço é possível notar que somente aparentemente o bestialógico da extrema direita tenha renunciado à ação, dado que, em realidade, ainda que a retórica *anarcofascista* prime “pela ausência de conceitos, [...] e a negação das leis reais”, o que para ela conta é o

“[...] apego aos aparentes nexos revelados diretamente, à margem dos conceitos, pela superfície imediata da realidade econômica. Estamos, portanto, diante de uma nova forma de irracionalismo, envolto em roupas aparentemente normais (Idem, idem, p. 628).

Conclusão

Decerto que os argumentos aqui apresentados em oposição ao irracionalismo pós-moderno não significam uma defesa do suposto racionalismo moderno, que nada mais é do que a mais vazia de todas as categorias culturais, como disse certa feita Perry Anderson (1999). Por conseguinte, parece-me evidente que, sob o capitalismo,

uma cultura orientada pela coisificação das relações sociais e daí para a decadência civilizacional, as apologéticas do modernismo e pós-modernismo se mostram indefensáveis. Na verdade, sob o capitalismo, qualquer que seja uma escolha desse tipo ela inevitavelmente tomará a forma de um espectro múltiplo e contraditório, a saber positivista, niilista e também religioso. Na arte, em especial no cinema e na literatura, tal espectro é frequentemente confundido pela crítica e muitos dos próprios artistas como *busca da realidade*, algo situado entre uma postura cínica e hipócrita, conforme lemos e assistimos, respectivamente, no livro e no filme *Ruído branco* (DELILO, 1985; BAUNBACH, 2023), ou nas pinturas transvanguardistas como as de Sandro Chia e Enzo Cucchi e de boa parte da *G80*.

Por outro lado, a se considerar verdadeiro que somente o mundo que nos é possível compreender como tal é que é real, conforme disse Marx (*apud* FISCHER, 1983), a pergunta sobre se é possível haver perspectivas para a superação dos impulsos que nos conduzem para a irrealidade cotidiana, alienada e cada vez mais desumanizada, talvez possa ser respondida mediante um “mapeamento cognitivo da totalidade” (JAMESON, 1996, pp. 396-413), algo que a apreciação da prática artística pode proporcionar. De modo a não deixar perdida a indicação desse mapeamento, recomendo, dentre outros muitos mais, os métodos adotados pelo escritor britânico China Miéville na novela policial/ficção científica *A cidade e a cidade* (2009), pelo cineasta pernambucano Kléber Mendonça Filho no filme *Aquarius* (2016), e pelo artista plástico fluminense Angelo Venosa em suas esculturas, em especial na *A baleia* (1988), hoje instalada na praia do Leme, no Rio de Janeiro. Concluo aqui reforçando o que venho dizendo há muito tempo a propósito da importância da educação, em especial da educação estética: se é verdade que ninguém está imune à influência do capitalismo global, cabe ao campo progressista resistir mantendo em elevado grau de consciência social a luta por uma ética-estética genuinamente humana.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ARONOWITZ, S. Pós-modernismo e política. *In*: HOLLANDA, H. B. de, (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990. pp. 151-175.
- ARRIGH, G. *O longo século XX*. Rio de Janeiro/São Paulo: Contraponto/UNESP, 2003.
- BARBOSA, V. Prefácio. *In*: LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- BASBAUM, R. *Considerações críticas sobre a Nova Pintura e alguns aspectos de sua*

- emergência no Brasil, particularmente no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado), PUC, Curso de História da Arte e Arquitetura no Brasil, 1988.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CURY, D. A oficina da convivência. In: FERREIRA, R. Rio de Janeiro: *O Globo*, segundo caderno p.5, 05.07.2023.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DE FUSCO, R. *História da arte contemporânea*. Lisboa: Presença, 1988.
- EAGLETON, T. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FERNANDES, F. A formação política e o trabalho do professor. In: CATANI, D. B. et al (Org.). *Universidade, escola e formação de professores*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FREUD, S. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- HARRINGTON, Michael. *A revolução tecnológica e a decadência contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- HAUSER, A. *História social da literatura e da arte*. 2 vol. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- HOBBSAWM, E. *A era dos extremos*. O breve século XX. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- HUYSEN, A. Mapeando o pós-moderno. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1996.
- LACLAU, E. A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, H. B. de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990. pp.127-149.
- LAMPEDUSA, G. T. *O leopardo*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.
- LEIRNER, S. Expressionismo no Brasil: heranças e afinidades. In: LEIRNER, S. (Org.). *Catálogo da XVIII Bienal de São Paulo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1985.
- _____. *Arte e seu tempo*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. Barcelona-México: Grijalbo, 1968.
- _____. *Estética* vol. 4. La peculiaridad de lo estético. Barcelona-México: Grijalbo, 1967.
- MARTINS, L. R. A arte entre o trabalho e o valor. In: *Crítica Marxista n° 20*. Campinas: Editora UNICAMP/CEMARX, 2005, pp. 123-138.
- MARX, K. *O dezoito Brumário de Bonaparte*. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- MENDONÇA FILHO, K. *Aquarius*. São Paulo/Rio de Janeiro: Cinescopio/Globo Filmes, 2016.
- MIÉVILLE, C. *A cidade e a cidade*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tomo III. São Paulo: Loyolla, 2004.

MORAIS, F. Cute natche herr Baselitz ou Hélio Oiticica onde está você? *In*: COSTA, M. L. (Org.). *Como vai você Geração 80?* Catálogo da exposição, diversos autores. Rio de Janeiro, RJ: Escola de Artes Visuais, 1984.

_____. (Org.). BR80. Pintura Brasil Década de 80. *In*: *Enciclopédia Cultural Itaú*. São Paulo: Instituto Cultural Itaú, 1992.

OLIVA, A. B. (Org.). *Transavantgarde international*. Milão: Giancarlo Politi, 1982.

PEDROSA, M. *Mundo, homem, arte em crise*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PEREIRA, C. A. M. *Em busca do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Notrya, 1993.

PONTUAL, R. *Explode geração*. Rio de Janeiro: Avenir, 1984.

REIS, R. R. *Ideologia versus estética*. Silêncio e evidência da arte brasileira nos anos 1980. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado), Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.

_____. Geração 80: um rótulo na imprensa. *In*: VIEIRA, F.; ROEDEL, H. *Rio de Janeiro*. Panorama sociocultural. Rio de Janeiro: Editora Rio, 2004, pp. 125-146.

_____. *Educação e estética*. Ensaios críticos sobre arte e formação humana no pós-modernismo. São Paulo, SP: Cortez, 2005.

_____. O antirreino da liberdade. Pós-modernismo e má-fé. *In*: RODRIGUES, J. S. *A universidade brasileira rumo à Nova América*. Pós-modernismo, shopping center e ensino superior. Niterói: EDUFF, 2009.

_____. Patrimônio artístico, ideologia e dominação. Para uma crítica ontológica da formação estético-cultural no Brasil. *In*: *Revista Encontros com a Filosofia*, Niterói: Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, 2021. <https://periodicos.uff.br/enfil>

REIS, R. R.; DUAYER, J. A atualidade do realismo crítico. Dois comentários sobre o Cinema e a arquitetura no contexto de barbárie no ambiente cultural pós-moderno. *In*: TORRIGLIA, P. et al (Orgs.). *Ontologia crítica no tempo presente*. Florianópolis: Editora em Debate/UFSC, 2015, pp. 91-100

SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

TOMASSONI, I. *Hipermanierismo*. Milão: Giancarlo Politi, 1986.

VENANCIO FILHO, P. Lugar nenhum. O meio de arte no Brasil. *In*: DUARTE, P. (Org.). *Arte Brasileira Contemporânea*. Caderno de Textos. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980, pp.23-25.

VENOSA, A. *In*: *Enciclopédia cultural Itaú*. São Paulo: Instituto Cultural Itaú. <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa10099/angelo-venosa>

VENTURI, L. *História da crítica de arte*. Lisboa: Edições 70, 1984.

Nota de referência de imagens

Devido a exigência de pagamento de direitos autorais não foi possível exibir as imagens dos trabalhos dos artistas, seguindo uma relação dos sítios autorizados para tanto.

AZEVEDO, M. <https://marioazevedo.com/>

- BARRÃO, J. <https://artodyssey1.rssing.com/chan-7970246/article668.html>
- BASBAUM, R. <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa10662/ricardo-basbaum>
- CATUNDA, L. <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa10215/leda-catunda>
- CHIA, S. <https://www.composition.gallery/ES/artista/sandro-chia/>
- CUCHI, E. <https://www.artnet.com/artists/enzo-cucchi/>
- GLOBO, O. <https://oglobo.globo.com/rio/bairros/quase-35-anos-depois-artistas-da-mostra-como-vai-voce-geracao-80-se-reunem-em-copacabana-23418239>
- MATTOS, A.
[https://www.catalogodasartes.com.br/cotacao/obrasdearte/artista/Armando%20Mattos/ordem/inclusao mais recente/pagina/1/](https://www.catalogodasartes.com.br/cotacao/obrasdearte/artista/Armando%20Mattos/ordem/inclusao%20mais%20recente/pagina/1/)
- MENDONÇA FILHO, K. <https://www.youtube.com/watch?v=RmsBaSCsEeA>
- MILHAZES, B. <https://www.instagram.com/beatrizmilhazes/>
- NÓBREGA, A. <https://www.instagram.com/alexandrenobreoficial/>
- PATRÍCIO, J. <https://www.instagram.com/josepatriciooficial/>
- PENA, I. <https://www.youtube.com/watch?v=y6tpXvixpUo>
- RENNÓ, R. <http://www.rosangelarenno.com.br/>
- ROMAGNOLO, S.
[https://www.catalogodasartes.com.br/cotacao/obrasdearte/artista/Sergio%20Romagnolo%20-%20S%20Ergio%20S.%20T.%20Romagnolo%20/ordem/inclusao mais recente/pagina/1/](https://www.catalogodasartes.com.br/cotacao/obrasdearte/artista/Sergio%20Romagnolo%20-%20S%20Ergio%20S.%20T.%20Romagnolo%20/ordem/inclusao%20mais%20recente/pagina/1/)
- SARTORI, M. <https://www.instagram.com/monicasartori.monicasartori/>
- SENISE, D. <https://www.danielsenise.com/>
- VENOSA, A. <https://www.angelovenosa.com/obras.html>

Como citar:

REIS, Ronaldo Rosas. Da crítica de arte na imprensa brasileira: Revendo e atualizando a arte e a crítica nos anos 1980. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 20-43; jul-dez, 2023.



Estética, violência e solidariedade¹ Juventude faccionada no proibidão

Aesthetics, violence and solidarity Youth factionalized in the “proibidão”

Luiz Eduardo Lopes da Silva*
Ronaldo Rosas Reis**

Resumo: O artigo busca apreender como se deu e de certo modo ainda se dá o engajamento sociocultural da juventude no universo das facções criminosas da periferia da cidade de São Luiz, no Estado do Maranhão. Volta-se para a compreensão da formação da sensibilidade dos jovens imersos no gênero musical do funk também conhecido como proibidão, veículo de sensibilização estética e conscientização comunitária, como um modelo funcional de educação dos sentidos e conscientização comunitária

Palavras-chave: funk, juventude periférica, violência e solidariedade.

Abstract: The article seeks to understand how the sociocultural engagement of youth in the universe of criminal factions on the outskirts of the city of São Luiz, in State of Maranhão, took place and, in a way, still takes place. It focuses on understanding the formation of the sensitivity of young people immersed in the funk musical genre also known as prohibition, a vehicle for aesthetic awareness and community awareness, as a functional model of education of the senses and community awareness.

Keywords: funk, suburban youth, violence and solidarity.

A música popular, no Brasil, é uma produção discursiva muito forte e presente; talvez a mais forte em um país marcado pelo analfabetismo. A música popular aqui assumiu esta função de produzir sentido para a vida em sociedade, para as nossas diferenças, para as misérias e riquezas humanas desse país (KEHL, 2004, p. 142).

Contexto

O estudo que trazemos aqui teve origem numa tese de doutoramento na qual o ponto de partida é o exame da expansão nacional das organizações criminosas Comando Vermelho (CV/RJ) e Primeiro Comando da Capital (PCC/SP). Nela nos detivemos especificamente na gênese das facções criminosas emergentes nos

¹ Artigo baseado na tese de doutoramento Trilha sonora da guerra. Análise das facções maranhenses e da formação da sensibilidade da juventude faccionada a partir do proibidão defendida em 2019 no PPGE-UFF sob a orientação do Professor Doutor Ronaldo Rosas Reis.

* Doutor em Educação (UFF). Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Coordena a Rede de Estudos Periféricos (REP) – luiz.silva@ufma.br.

** Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com Estudos Pós-Doutorais em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires e em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Titular aposentado da Universidade Federal Fluminense. Pintor e desenhista – Instagram @ronaldrosa63 – ronaldorosas.uff@gmail.com.

presídios maranhenses na primeira década do atual milênio, sendo elas Primeiro Comando do Maranhão (PCM), Bonde dos 40 (B40) e Comando Organizado do Maranhão (C.O.M). Na tese buscávamos apreender como se deu e de certo modo ainda se dá o engajamento sociocultural da juventude pobre da periferia de São Luiz, capital do estado do Maranhão, às respectivas facções surgidas nos presídios. No sentido dessa busca identificamos no *funk*, especialmente em sua vertente conhecida como *proibidão*, o principal elo mediador entre os detentos e os jovens da periferia, motivo pelo qual um dos pressupostos do presente artigo é de que a música vem sendo utilizada processionalmente como veículo de sensibilização estética/conscientização comunitária². Isto é, como um modelo funcional de *educação dos sentidos* (MARX, 2004) dos jovens faccionados.

Somado a esse aspecto fenomênico do campo estético, o outro pressuposto adotado é o que se revela no campo ético e moral quando a existência opressiva das facções maranhenses no cárcere as levou a assumir o duplo papel de, por um lado, criar redes de solidariedade e, por outro, de zelar pela regulação dos conflitos internos. Para tanto, impondo seus regimes normativos de acordo com valores e regras por elas estabelecidas, tomaram para si o monopólio do uso legítimo da força com o bloqueio da violência entre os detentos. Alimentados tematicamente pelas letras dos *funks*, os papéis assumidos pelas lideranças e disseminados internamente pelos respectivos membros das facções, tal circunstância específica das relações sociais no interior dos presídios alcançou as periferias da Grande São Luís, levando a palavra de solidariedade e de união como afeto e valor a preencher os roteiros da produção cultural periférica onde as pequenas gangues passaram a adotar regras idênticas das facções aprisionadas³.

Com a finalidade de auxiliar o leitor a compreender a dimensão estética e sociocultural do contexto de violência em que o fenômeno se destacou nacionalmente, cabe aqui destacar na forma de parêntese dois aspectos centrais. Primeiramente que no *proibidão* o eu lírico do MC assume o ponto de vista do bandido e toda a sua visão

² Na sua origem, o *proibidão* era simplesmente o então popular gênero musical *rap*, mais conhecido nos bailes das *quebradas* ou favelas cariocas como *funk*. Em meados da década de 1990, buscando reprimir a violência na cidade, o Estado proibiu a realização das festas, o que evidentemente revoltou os frequentadores que resistiram criando os bailes *proibidões*, encurtando dessa forma o caminho para que os DJs adotassem a denominação para o gênero musical.

³ Cabe ressaltar, no entanto, que por mais amplas que sejam tais regras não contemplam os indivíduos socialmente estigmatizados como os estupradores, os delatores, os pedófilos etc.

de mundo. A crueza de suas letras pode impressionar os não iniciados. O *batidão* quase sempre acelerado é criativamente mixado com rajadas de fuzis e pistolas. Não é rara a presença de trechos de notícias jornalísticas que são colocadas de maneira irônica, normalmente no início dos *funks*, ora para debochar do discurso corporativo midiático em torno do *mundo do crime*, ora para “documentar” feitos dos quais se orgulham. Em segundo lugar que não é por outro motivo que sendo os sujeitos que compõem a facção apenas uma fração da juventude pobre periférica, que a pacificação entre eles significa ao mesmo tempo guerra, não com todos que estão fora das facções, mas com todos aqueles que negam ou obstaculizam a consolidação do poder delas. Assim, no universo das facções, a paz é construída em uma escala enquanto a guerra se recoloca em outra, por isso a guerra se estabelece enquanto fator constitutivo permanente dessas organizações, seja a guerra contra tudo o que venha a ser apreendido como o *Sistema* (Estado), seja a guerra contra o *Alemão* (inimigo de outra facção).

O *proibidão*, dessa maneira, se constitui como veículo de socialização de *experiências* dessas organizações coletivas, o que no *mundo do crime* (FELTRAN, 2008; 2011) representa a encarnação de “tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais” (THOMPSON, 1987, p. 10) dessa fração de classe. Dada essas circunstâncias, temos em conta que o *proibidão* é, conforme dissemos antes, o elo mediador de *experiências* entendida nos termos thompsonianos instrumentalizado por uma fração da juventude periférica atingida por políticas estatais de encarceramento e extermínio. Tais *experiências* dessa juventude veiculam nas letras o seu próprio cotidiano organizado em torno de uma *luta* por ascensão social se conectando através de processos violentos a mercados ilegais. Nesse sentido, o *proibidão* captura numa forma estética a *estrutura de sentimento* (WILLIAMS, 1965; 1979; 2013) da luta dessa fração de classe internamente (entre as facções) e também contra o *Sistema*. Esses sujeitos se organizam forjando suas próprias formas institucionais de regulação da vida social produzindo uma conexão inédita entre a cadeia e a favela.

Se numa primeira leitura, o *proibidão* aparece imediatamente apenas como uma representação apologética da violência, o exame aprofundado de mais de mil e quinhentos *proibidões* produzidos em todas as regiões do país ao longo dos quatro anos da pesquisa, levou-nos a perceber a riqueza de um universo no qual a violência que aparece na superfície dissimula uma teia complexa de afetos e relações que ficam submersos e que se articulam entre si contraditoriamente. O *proibidão* ao passo que

sintetiza símbolos de identidades coletivas, representando relações e papéis sociais no *mundo do crime*, também engendra novas relações sociais, ajudando a transformar aquele universo. Afinal,

O *funk* pode ser compreendido como um meio de comunicação popular com grande influência sobre a juventude pobre. Expressando realidades múltiplas, servindo como diversão, transmitindo mensagens e, sobretudo, transformando em registro artístico a linguagem da favela, cheia de gírias e sentidos diversos da língua culta [...] Num contexto no qual cada vez mais as favelas são guetificadas por uma política de (in)segurança pública que é marcada pela criminalização da pobreza, o *funk* ganha uma importância comunicacional ainda maior, espécie de “jornal popular”, no dizer de MC. Catra (FACINA; LOPES, 2012, p. 197).

Com efeito, para além do ódio e da violência presente na guerra de facções rivais representadas nas letras, também estão presentes no *proibidão* uma série de outras temáticas: solidariedade, sensualidade, amor, amizade, luto, crítica social e outros tantos temas, como não poderia ser diferente, já que todos são sentimentos universais da vida humana. Da mesma forma como está presente o sexismo, a homofobia, o bairrismo e o consumismo desenfreado e outras tantas mazelas que assolam nossa época e que também são facilmente encontradas nas suas letras. Assim, quando se toma um objeto complexo como o *funk proibidão* para análise, é preciso tomá-lo em sua totalidade contraditória, sem pesar a mão para este ou aquele aspecto, e sem escorregar nas armadilhas da aparência. Desta forma, ao examinar o *funk proibidão*, mesmo quando tomamos a ótica da guerra de facções, tomamos essa violência representada não como faceta única desse complexo fenômeno, mas como locomotiva de uma narrativa daquela cuja sobrevivência é uma *luta* diária de vida e de morte. Esse *modo de vida* (WILLIAMS, 2013), ou *modo de luta* (THOMPSON, 1987) pela sobrevivência (seja no cárcere, na favela ou na vida como um todo), parece ter na violência sua centralidade, entretanto, essa luta violenta só ganha sentido à medida que se articula com inúmeros outros sentimentos e aspirações. Não sendo a simples manifestação de uma irracionalidade bestial, como às vezes se supõe, essa violência, resultante de relações sociais marcadas pela desigualdade, é significada e ressignificada de diversas maneiras pelos próprios atores sociais desse universo e o *funk proibidão* parece ser o veículo primordial de tal representação para estes setores, configurando-se assim como uma fonte privilegiada de análise, afinal a música popular pode ser tomada exemplarmente “como sintoma da eficácia de certas formas sociais gerais de auto representação” (SOUZA, 2004, p. 41).

Antes de concluirmos essa introdução contextualizadora, é importante mencionar que a pesquisa que realizamos ao longo de quatro anos levantou e catalogou 120 títulos musicais que tematizam as facções criminosas e a vida do crime, sendo a maior parte deles produzidos no Maranhão (incluindo aqueles feitos no interior dos presídios maranhenses), e em segundo lugar os originados nas favelas do Rio de Janeiro⁴, os demais espalhados em outros 12 estados contemplando as 5 regiões do país. Some-se a esse trabalho a leitura crítica de uma vasta literatura de textos das ciências sociais cujo grau da dificuldade encontrada se deveu basicamente ao esforço de conciliar os métodos de abordagem, especialmente da área de antropologia, cujos referenciais epistemológicos se chocam frontalmente com os referenciais dominantes em Karl Marx, Raymond Williams, Lukács e Edward Thompson. Ainda assim, esses textos continham contribuições relevantes para dar conta da complexidade daquilo que chamamos de *dialética cadeia-favela*, que tomou forma no Brasil nos últimos anos com a política vigente de encarceramento em massa. Por fim uma breve palavra sobre a organização do texto. Com a finalidade de darmos conta das dimensões estética da violência e da rede de solidariedade, o artigo está desenvolvido em duas seções temáticas, sendo a primeira uma abordagem crítica dos temas musicais mais recorrentes nos *proibições* e a segunda seção uma exposição igualmente crítica das relações sentimentais neles presentes.

Temas musicais

A solidariedade interna ao *mundo do crime* conecta rua e cadeia e, portanto, se coloca como um afeto central no âmbito faccional, sem perder de vista a mobilização constante para a guerra, que parece ser um sentimento igualmente importante, pois como é possível ouvir e sentir nos *proibições*, o choque entre inimigos parece ser algo permanentemente iminente. Por isso, há no universo do *proibição* uma tendência à representação da “paz perpétua como uma guerra perpétua”, sentimento da juventude faccionada perfeitamente alinhado com as tendências geopolíticas da guerra do nosso tempo, nos termos delineados por Paulo Arantes (2007). O desejo da paz alcançada mediante a guerra está imiscuído de uma série de outras afetações típicas da sociabilidade da juventude faccionada e compõem aquilo que chamamos de estrutura

⁴ Todos os *funks* aqui citados estão disponíveis nos anexos da tese de doutorado depositados no repositório institucional da Universidade Federal Fluminense em <https://app.uff.br/riuff/handle/1/16215>.

de sentimento, nos termos categoriais estabelecidos por Raymond Willians (2013). Em termos sensíveis, esse estado de guerra permanente se traduz em ódio permanente aos inimigos, especialmente aos integrantes de facções rivais e à parte mais visível do *Sistema*: a polícia. De fato, a polícia é tematizada em 29 *proibições* dos 120 por nós catalogados, representando 24% do total. Em todos estes *proibições* a juventude faccionada retrata apenas uma relação alternativa à guerra permanente com a polícia: a mediação monetária na forma do que eles chamam de *arrego*. Nos *proibições*, somente o dinheiro é capaz de frear a violência entre polícia e bandidos, nada mais parece capaz de parar esse enfrentamento, nem mesmo a fé cristã. Se o ódio está presente quando se trata dos inimigos, quando se trata dos aliados, outros sentimentos tomam conta da situação: união, solidariedade, amizade, respeito, entre outros. Raramente o amor é citado em relação aos aliados, a única exceção é para os amigos que morreram, nem mesmo com as parceiras sexuais, esposas ou namoradas o amor costuma ser tematizado. “Amor só de mãe”, esse é um dos ditados mais comuns e populares da vida do crime. As mães ocupam um lugar de destaque na sociabilidade e nos afetos da juventude faccionada e está presente em 10 *proibições* catalogados.

Destacou-se também o lugar que a morte ocupa nessa teia de afetos na estrutura de sentimento. A morte, personagem constante nas narrativas dos enfrentamentos faccionais, está presente em 39 *proibições*, e é significada de diversas maneiras. Para as facções a forma de vencer a morte, assombro sempre iminente, reside na garantia assegurada reciprocamente entre os companheiros que, caso venham a ser assassinados, os irmãos sobreviventes guardam a obrigação de que a morte será vingada, ou, como dizem no jargão do crime, a morte será cobrada. A lógica da cobrança, que alimenta os ciclos de vingança e contribui para estender ainda mais o conflito de facções, aparece como um paliativo para o medo da morte que se faz onipresente no *mundo do crime*, quando cada irmão faccionado passa a ter certeza que seu sangue não será derramado em vão, pois seus companheiros irão vingá-lo se necessário. A concepção de Deus e da fé cristã está presente em 33 *proibições* catalogados e normalmente aparece correlata a essa concepção de morte, ela também aparece articulada à ética e ao *proceder* do crime (tema abordado em 44 *proibições*), que demarca esse nova postura ético-política no *mundo do crime* representada pelas facções.

Ao vivenciar situações de opressão extrema nas cadeias, essa juventude

periférica impulsionada pelo encarceramento massivo presente desde o início dos anos 1990, pôde “perceber a si mesma enquanto classe” (THOMPSON, 2001)⁵ e, desde então, passou a se objetivar sob a forma organizativa daquilo que ficou popularmente conhecido como facção. Essa instituição forjada em anos de massacres carcerários toma para si a ascensão social pelas armas, parte indispensável de seu programa político, estando presente em 90 *proibições* dentre os 120 catalogados. Quando observamos a teia de alianças que o PCC e o CV formaram por todo o país, percebemos que a *instituição facção* hoje é uma realidade nacional, deste modo, argumentamos que existem aspectos sensíveis correlatos a ela segundo a mesma abrangência nacional, que parece alcançar os rincões periféricos mais longevos onde há a presença da juventude faccionada. É perceptível ao analisar essas manifestações estéticas, que o *proibidão* deu “forma semântica” à *experiência* vivida nesse decurso, isto é, conferiu a esta *experiência* um sentido coletivo mediante uma forma de expressão e comunicação amplamente compartilhada, afinal a “emergência de uma nova estrutura de sentimento pode ser mais bem relacionada ao surgimento de uma classe” (WILLIAMS, 2013, p. 155). O *proibidão*, dessa maneira, se constitui como veículo de socialização de *experiências* dessas organizações coletivas, que no *mundo do crime* (FELTRAN, 2008; 2011) representam a encarnação de “tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais” (THOMPSON, 1987, p. 10) dessa fração de classe.

Todos os aspectos compõem facetas da *estrutura de sentimento*: “é tão firme e definido como sugere a 'estrutura', mas opera nas partes mais delicadas e menos tangíveis de nossa atividade” (WILLIAMS, 1965, p. 64)⁶. Esta *estrutura de sentimento* foi plasmada no *proibidão* e expressa a sensibilidade da juventude organizada em facções. O conceito de Williams (1965; 1979; 2013) é lido sob a luz da descoberta marxiana que compreende a natureza histórico-social dos sentidos humanos (MARX, 2003). Partindo desse quadro de referências teóricas da estética marxista, investigaremos como se articulam os sentimentos mobilizados por essa juventude que habita as periferias e os presídios e que encontra no *proibidão* “sua forma semântica compartilhada” (WILLIAMS, 2013, p. 64).

⁵ Levamos em conta a assertiva de Thompson, que o papel do historiador ao investigar a luta de classes, é desvendar os mecanismos desta luta tal qual ela aconteceu, e não “em uma forma comum, geralmente leninista”, que tende a analisar a luta de classes “não nos termos que se deu [...] mas nos termos daquilo que deveria ter sido” (THOMPSON, 2001, p. 279).

⁶ No original: “is structure of feelings: it is as firm and definite as 'structure' suggests, yet it operates in the most delicate and least tangible parts of our activity” (WILLIAMS, 1965, p. 64).

Sabemos que a expansão do encarceramento em massa e dos mercados ilegais conformou os pilares fundamentais dessas instituições. As transformações estruturais, políticas e econômicas ocorridas a partir da década de 1990 (ANTUNES, 2006), trouxeram consigo uma série de convulsões sociais, amplamente registradas na produção cultural periférica. Tais mazelas sociais que se evidenciaram a partir dessa época, são, a rigor, imanentes à ordem capitalista, mas sua radicalização contribui para aumentar ainda mais suas consequências sociais nefastas. A contenção e criminalização dessa enorme massa de trabalhadores pobres excedentes, gerada pelas “deslocalizações selvagens” e pela “fragmentação planetária das cadeias produtivas” (ARANTES, 2008, p. 8), se espalhou junto às expressões culturais da juventude periféricas, que passam a ser criminalizadas, como é o caso do *funk*:

A perseguição aos ritmos negros não é uma novidade histórica entre nós. Mesmo o samba, hoje largamente aceito e incorporado à cultura oficial, foi acusado de incivilizado e ameaçador, sofrendo perseguições policiais, preocupando os defensores da ordem pública. No entanto, o samba integrou-se a chamada cultura brasileira num momento em que as elites nacionais ainda tinham projeto de nação, impossível de se concretizar sem se levar em conta, ainda que de forma subalternizada e domesticada, o povo e as suas manifestações negras. Como uma forma de incluir hierarquizando, cria-se o mito da democracia racial. *O funk surge como expressão cultural popular em outro momento histórico, o da devastação neoliberal, no qual a incorporação da classe trabalhadora ao mercado via emprego e as ilusões da democracia racial são jogadas água abaixo. Sem nada a oferecer como miragem aos subalternizados, a sociedade de mercado transforma a maioria da humanidade em potenciais inimigos, em seres humanos supérfluos que nem mesmo como exército de reserva de mão de obra servem para ela.* Nesse contexto, ainda mais numa sociedade profundamente desigual como a nossa, conter as classes subalternizadas se torna agenda prioritária dos governos, seja por intermédio da institucionalização do extermínio, seja por meio da criminalização cotidiana dos pobres e suas expressões culturais (FACINA; LOPES; 2012, p. 195-196, grifo nosso).

As transformações estruturais que marcaram a história do país a partir dos anos 1990 proporcionaram um contexto onde, por um lado, na perspectiva das classes dominantes “a incorporação da classe trabalhadora ao mercado via emprego e as ilusões da democracia racial são jogadas água abaixo”, restando-lhes promover o encarceramento e o extermínio a nível de política pública estatal, por outro lado, no seio de parte da juventude periférica, cresce um sentimento correspondente que entende que somente por meios violentos e se conectando a mercados ilegais será possível romper com a situação de miséria e invisibilidade social a qual foram submetidos: “Enquanto o cifrão falar mais alto e fizer parte da autoestima, vai ter uma

Faixa de Gaza sempre em uma nova esquina” (MC Orelha, *Faixa de Gaza 2*). Esse choque entre uma classe dominante que promove uma devastação em tempos neoliberais e a juventude empobrecida que daí decorre, conforma uma oposição centrada no ódio e no apagamento do outro, no qual o único vínculo social entre as classes se resume à violência e ao dinheiro, como é a relação entre polícia e *mundo do crime*. O choque dessas posições socialmente opostas, um Estado assassino e punitivista contra uma juventude armada e com perspectiva de ascensão social pelo crime dividida em rivalidades internas, fabrica a sensibilidade da guerra faccional vigente, que o *proibidão*, por sua vez, captura em suas crônicas de guerra.

Esta *estrutura de sentimento* plasmada nos *proibidões* e que alcança hoje todo o território nacional, atravessa as distintas siglas e organizações, mesmo que algumas delas se coloquem como rivais. Os *proibidões* maranhenses, assim como as facções, trazem consigo profundas marcas das influências importadas de Rio de Janeiro e de São Paulo⁷. Aqui tratamos de aspectos que julgamos chave desse fenômeno e que resulta de uma articulação de afetos e relações que se dão cada vez mais a nível nacional. Como a guerra plasmada nas letras dos *proibidões* é modeladora de sentimentos e sociabilidades? Como ela mobiliza e remodela afetos e relações? Quais elementos estéticos, presentes nos *proibidões*, são acionados para expressar o universo das facções?

Neste ponto consideramos fundamental a assertiva de Lukács sobre a especificidade do reflexo estético da realidade, em sua distinção da ciência. Segundo ele, ambos se colocam como reprodução da mesma realidade objetiva, porém a ciência é tanto mais elevada e universal quanto mais for fiel à realidade objetiva, à sua lógica interna para além de sua aparência fenomênica, isto é, segue no sentido da desantropomorfização. A arte, pelo contrário, é tanto mais genuína quanto mais revelar em um determinado conteúdo o aspecto humano, o gênero humano, como raiz de sua forma, isto é, vai no sentido da antropomorfização, diferentemente da forma científica, “a obra de arte, é ao contrário, em primeiro lugar, algo criado pelo homem, que jamais pretende ser uma realidade do mesmo modo que é real a realidade objetiva” (LUKÁCS, 1978, p. 176-177). Recorremos também aos pressupostos de Candido (2000) ao analisar a relação da obra de arte e o meio social, articulando apropriadamente os dois

⁷ Ver nota 4.

momentos da pesquisa, um que visa desvendar o meio social onde as facções emergem; e outro que toma o *proibidão* como expressão sensível desse universo, sem, no entanto, encará-los como momentos separados e estanques.

Por essa razão que os temas aqui selecionados estão presentes na realidade e na obra de arte, não os tomando como idênticos, mas compreendendo sua natureza articulada. Assim, o papel que a cadeia passava a exercer na realidade nacional a partir dos anos 1990 e como suas transformações foram capturadas pela produção cultural periférica, desde a desunião à solidariedade nascente, da qual o próprio *proibidão* também contribui para consolidá-la de maneira ativa. Presumimos, portanto, que a *estrutura de sentimento* que aqui abordamos está presente tanto na realidade quanto nos *proibidões*. O *proibidão* tanto reflete esses aspectos do real, como ele mesmo é também produtor dessa *estrutura de sentimento* ao dar a ela a “forma semântica”, isto é, sentido coletivo, nos termos descritos por Williams (1965; 1979; 2013). Desde o batidão frenético que dá vazão à enxurrada de emoções que permeiam a *vida loka*, em ritmo acelerado, marcando os passos de uma vida marcada pela velocidade de acontecimentos e reviravoltas, à pulsão frenética inerente às atividades criminosas típicas desse universo, como assaltos ou troca de tiros com inimigos e com a polícia. A adrenalina é sem dúvida uma face marcante da vida do crime.

Nós é cria da favela
Estilo neuroticão
Por isso nosso som é sempre pesadão
E sempre na atividade até na hora do lazer
Porque na favela a bala não tem hora pra comer
(MC Sadrak, 2017)

No *mundo do crime* a atmosfera de permanente desconfiança e a constante vigilância para não ser surpreendido pelos inimigos produzem o que eles chamam de neurose: um comportamento desconfiado e sempre atento a detalhes. Sadrak diz em sua letra acima que esse estilo neuroticão das crias da favela explica o som pesadão dos *proibidões*. A música acelerada e agitada reflete uma vida conturbada e permeada de conflitos, onde o inimigo está sempre à espreita e contra o qual expressa-se o ódio sempre que possível, porém revela ao mesmo tempo, contraditoriamente, uma posição convicta de suas escolhas e muitas vezes bem-humorada, que transparece uma postura ativa perante a vida. Se seguirmos esta linha de interpretação do estilo neuroticão lançada por Sadrak, isto é, que o som pesadão reflete um estado permanente de neurose, podemos conjecturar que a superação do *funk* de 130 batidas por minuto

(130 BPM) pelo *funk* de 150 batidas por minuto (150 BPM) pode significar a aceleração, ainda maior, dos embates inerentes a *vida do crime* na atualidade, podendo possivelmente ser uma reverberação estética do recrudescimento do conflito social neste âmbito. O *funk* de 150 BPM surgido recentemente, já se tornou hegemônico no *proibidão* carioca e ainda divide espaço com o *funk* de 130 BPM no *proibidão* maranhense. O batidão pulsante também estimula à dança e ao uso sensual do corpo, dando vazão à pulsão sexual sempre presente no *mundo do crime* e nas letras dos *proibidões*. No *mundo do crime* a exaltação ao prazer em forma geral e com mais ênfase ao prazer sexual, traduz angústias de uma vida de incertezas, onde os indivíduos se veem impelidos a aproveitarem o máximo possível de determinados prazeres efêmeros, pois eles podem se tornar impossíveis de maneira abrupta, seja pelo encarceramento ou pela morte, ambos sempre iminentes.

O *proibidão* mesmo estando presente em todas as regiões do país, absorve características próprias em cada região. Se observarmos os *proibidões* do Bonde do Maluco da Bahia, perceberemos claramente a influência de ritmos da música baiana neles. No Rio de Janeiro, o estado onde localizamos a maior quantidade de produção de *proibidões*, com dezenas de canais ativos postando *funks* novos quase diariamente com vasta diversidade. A mudança de frequência acima indicada é exemplo notório do papel da cidade carioca nesta fecundidade produtiva, pois a predominância atual do *funk* de 150 BPM lá, só começou a ter alguma penetração na produção maranhense a partir de 2018. Além disso, *funks* do Rio de Janeiro como os de MC FL que tematizam a facção Terceiro Comando Puro: “Tropa do Raro” e “Medley para o Morro do Macaco”, dentre outros, transparecem no seu ritmo uma clara inspiração do samba tipicamente carioca. Em São Luís os MCs mais antigos como Sadrak, carregam consigo a influência do ritmo Miami Bass, que foi uma verdadeira febre em São Luís, nos 1990 e início dos anos 2000. Assim como em *proibidões* como os de MC BL é possível perceber influências do *reggae*, muito difundido na periferia da Ilha. Os *proibidões* da Paraíba (MC Maguinho, Okaida e MC Descubra, PCC), e do Acre (Bonde dos 13), todos catalogados, estão muito mais próximos do *rap* que do *funk*.

Assim vemos que o universo do *proibidão* é heterogêneo e que mesmo sendo considerando uma vertente do *funk*, ele muitas vezes adentra por outros ritmos e outras formas de experimentações da linguagem. Uma das manifestações mais interessantes dessa experimentação é a forma improvisada presente em diversos *proibidões*. A oralidade e o improviso são características marcantes da musicalidade

periférica ligada à diáspora negra, como o *rap*, o *funk*, o samba e até mesmo o *reggae* nos seus primórdios. Presenciamos esta forma criativa de experimentação da linguagem em inúmeras ocasiões de batalhas de MCs em São Luís nos últimos anos, realizadas, quase sempre no centro da cidade, mas também em diversas periferias da Grande São Luís como Maiobão, Cooperativa Habitacional dos Trabalhadores do Comércio (Cohatrac), Bairro de Fátima, dentre outras. Tanto o *proibidão*, como o *rap* especialmente, são ritmos presentes nestas batalhas. Elas se realizam com dois MCs rimando de maneira improvisada no meio de uma roda, acompanhado de um bit (uma sequência de batida eletrônica) que o acompanha numa caixa de som ao fundo, os MC se alternam em forma de duelos, que podem versar sobre temas sorteados na hora, como foi o caso de uma batalha que observada em um desses bairros onde foram sorteados temas como: corrupção, machismo, cadeia, violência policial, dentre outros. Os MCs rimavam sobre estes temas de maneira improvisada, elaborando os versos na hora. Ao final de cada batalha o MC mais aplaudido pela plateia classificava para a próxima fase até que no fim da noite se coroou um campeão. Nas batalhas de São Luís, entretanto, os mais comuns são aqueles que deixam as temáticas para livre escolha do MC. Contudo, independente se se trata de batalhas com temáticas livre ou com temas sorteados, sempre que os MCs faziam uma rima criativa sobre o proceder do *mundo do crime* eram aplaudidos com bastante ênfase pela plateia, em todas as inúmeras ocasiões que tive a oportunidade de presenciar. Numa noite de batalhas observadas no Cohatrac, o vencedor foi um MC que não escondia nas suas rimas sua vinculação simbólica à sigla B40. Numa batalha decisiva, que lhe credenciou ao título de campeão, este MC mandou uma rima advertindo que “se roubar na quebrada vai levar tiro na perna” e foi aplaudido por uma plateia em êxtase formada quase na sua totalidade por uma juventude periférica que absorve e legitima uma parte significativa do “regime normativo” das facções e também se apropria do seu repertório simbólico. Ao final de cada batalha o DJ que organizava os duelos conferia os votos da plateia e decretava o vencedor, sempre afirmando: “aqui é o certo pelo certo” ou “o certo prevalece” e outras expressões típicas da ética e do *proceder do mundo do crime*.

A improvisação também é amplamente presente, principalmente, nos *proibidões* da cadeia. Num espaço onde tudo é improvisado, reaproveitado e ressignificado⁸ não

⁸ Sobretudo no modo como diferentes objetos são improvisados e reaproveitados. Um pedaço de metal aquecido por um fio elétrico ligado na tomada pode virar um fogão, uma escova de dente pode virar uma faca, um garfo transformado em uma espécie de soco inglês, dentre outras inúmeras possibilidades.

poderia deixar de apresentar essa característica em uma de suas principais expressões estéticas. Por isso em *proibidões* do sistema *pro* mundão, isto é, aqueles gravados nas cadeias maranhenses e lançados na internet, como o de MC Bolado, a ausência de um bit eletrônico não inviabiliza a produção musical, baldes viram tambores e atabaques de onde se retira um som grave, objetos de metal são utilizados para se alcançar o som agudo, e o próprio corpo: mãos, peito e boca viram instrumentos que complementam a batida. Se o *proibidão* para os seus críticos se trata de um ritmo pobre, pela sua estrutura aparentemente simples de uma rima acompanhada de uma batida repetitiva, por esses mesmos motivos, ele se torna um veículo acessível, posto que sua aparente simplicidade é o que convida qualquer amante do ritmo a improvisar uma rima e uma batida de maneira experimental, seja para descontrair os tediosos dias na tranca, como faz MC Bolado e seus companheiros de cela no vídeo supracitado, seja para reforçar a união interna do coletivo fazendo ameaça para os inimigos, como os *proibidões* do C.O.M gravados na antiga CDP, ou mesmo para vociferar contra o governo e a imprensa, como faz Sadrak. Os motivos que levam alguns a rejeitar o *proibidão* são muitas vezes os mesmos que o fazem ter uma penetração e hegemonia em lugares que outros ritmos musicais jamais tiveram. O que para uns é falta ou defeito, para outros é potência. Os *proibidões* das cadeias maranhenses são forjados artesanalmente como são os chuços, estoques e facas, como tais, o *proibidão* se mostra igualmente um instrumento de sobrevivência num ambiente adverso, e também uma arma de guerra contra os inimigos.

Se os proibidões da cadeia têm como elemento predominante o improvisado e a sua fabricação artesanal, nem sempre podemos dizer o mesmo dos *proibidões* do mundão. Os *proibidões* gravados fora do ambiente precário das celas possuem muito mais recursos disponíveis e os DJs se utilizam deles de uma maneira cada vez mais criativa. Os primeiros *proibidões* maranhenses (2013-2015), mesmo aqueles feitos fora do mundo prisional apresentavam as mesmas características dos *proibidões* improvisados das prisões. Entretanto, a facção Bonde dos 40 que é a organização amplamente hegemônica no *proibidão* maranhense, uma nova geração de DJs que surgiu principalmente a partir de fins de 2017: DJ Diego, DJ Alma, DJ Phelipe Sousa, DJ Arley, dentre outros, significou um salto qualitativo na produção dos *proibidões* da Grande São Luís.

Essa geração de DJs ludovicenses, a exemplo do que ocorre em outros estados como o Rio de Janeiro, são responsáveis pela mixagem das músicas e também muitas

vezes pelos clipes que as acompanham. Ao contrário dos primeiros *proibidões* maranhenses, que eram feitos com bits improvisados ou mesmo cantados a palo seco, e lançados de maneira crua na internet. Atualmente, nos *proibidões* produzidos por essa nova geração de DJs estão presentes mixagens engenhosas onde mesclam-se batidas de *funk* com notícias jornalísticas, rajadas de fuzis e pistolas, trechos de outros *funks* ou trechos de vídeos (ou apenas dos áudios) de invasões a territórios inimigos, filmados pelas próprias facções que depois passam a compor os *proibidões* (ou os seus clipes) lançados na internet. Também são utilizados trechos de filmes, como Tropa de Elite, Cidade de Deus, entre outros⁹, que são recortados, editados e utilizados nos clipes, ou mesmo nas músicas. A técnica de produção desses DJs claramente segue a linha daquilo que artistas e revolucionários de uma vanguarda radical francesa, organizada na Internacional Situacionista nos anos 1950 e 1960, caracterizou como *detournement*: o uso desviado de determinados elementos artísticos, que são instrumentalizados à revelia da sua origem e que passam a ser utilizados para novos fins. A técnica do uso desviado é regra no mundo dos *proibidões* e de maneira geral, está bastante presente na linguagem atual dominante na internet. Os MCs e DJs se apropriam de imagens, trechos de música, filmes e notícias e dão a elas novo significado. Assim no universo do *proibidão* uma foto do jogador Neymar fazendo um 4 e um 0 com as mãos para uma foto, provavelmente em referência a uma vitória em uma partida de futebol, é recortada por esses DJs e passa a compor um clipe do Bonde dos 40. Uma notícia jornalística que fala de um atentado a uma delegacia, feita com o intuito de denunciar uma facção, pode ser recortada e colocada para abrir um *proibidão*, sendo celebrada como motivo de orgulho - como acontece no *funk* de MC Rusk. No *funk* de MC Neurótico, produzido por essa nova geração do *proibidão* maranhense, há um longo trecho que abre o *funk* com notícias sobre as situações das cadeias no Maranhão, em seguida, para contrastar, o DJ emenda com notícias de denúncias sobre as regalias concedidas a empresários e políticos presos na chamada “Operação Lava a Jato”, alcançando um efeito crítico engenhoso:

O desvio, ou seja, a reutilização em uma nova unidade de elementos artísticos pré-existentes, é uma tendência permanente da vanguarda atual, antes e depois da constituição da I.S. As duas leis fundamentais do desvio são a perda de importância - atingindo a perda de seu significado original - de cada elemento autônomo desviado e a organização ao mesmo tempo de outro conjunto significativo que dá

⁹ No *funk* “Partido” do PCC está presente trechos do filme Salve Geral.

a cada elemento seu novo significado (Internationale Situacioniste, 1959, p. 10, tradução dos autores).

O uso desviado é de tal maneira difundido no universo dos *proibidões* que nem os *funks* das facções inimigas escapam. Quando há um *funk* que alcança grande sucesso (como Faixa de Gaza de MC Orelha), ele tende a ser amplamente instrumentalizado até mesmo por facções inimigas. Seu ritmo é “roubado” e uma nova letra é colocada em cima. Assim, *funks* famosos como “Todas as quebradas” de MC Daleste que tematiza periferias paulistas e apresenta uma vinculação simbólica com o PCC, é parodiado por um *funk* da facção Sindicato do Crime do Rio Grande do Norte, organização inimiga do PCC, substituindo os nomes das quebradas paulistas pelos nomes das quebradas potiguares dominadas pelo Sindicato. Não existe propriedade privada no *proibidão* que não seja violada. Os MCs se apropriam de versos um dos outros e até mesmo de cliques. Nada disso (até onde pude perceber) costuma ser visto negativamente nesse universo, que parece ter claro que essas apropriações criativas compõem a sua essência.

A importância da oralidade no *funk*, apontada como “jornal das favelas” (FACINA; LOPES, 2012), se radicaliza ainda mais nestes *proibidões* aqui analisados, onde a música é repetidamente reivindicada como instrumento de expressão dessa fração de classe. Todos estes aspectos que descrevemos atravessam todas as organizações aqui analisadas, independentes se rivais ou aliadas. Neste passo, percebo nesta *estrutura de sentimento* a face sensível do fenômeno político que tratamos ao longo deste trabalho: a institucionalização do *mundo do crime* a nível nacional. Volto a afirmar que discorrer sobre a abrangência nacional desse fenômeno não é negar os contornos singulares que ele ganha em cada região, estado, cidade ou *quebrada*. Apenas salientamos os aspectos sensíveis que são comuns e estão presentes nos *proibidões* das distintas regiões, refletindo a existência de uma fração de classe que está ligada por laços organizativos, ideológicos, sensíveis e indentitários, que interage e consolida sua coesão cada vez mais a nível nacional, apesar das dissidências internas.

Outra referência recorrente nos *proibidões* é a busca pela prosperidade que organiza e condiciona afetos, simbolizada pelas roupas de marcas e cordões de ouro, carros de luxo¹⁰, etc. Essa temática que no *funk* se convencionou chamar de

¹⁰ “Tamo banhado de ouro com várias roupas de marca/ Reserva e Armani, Tommy, essa que é a parada” (MC Segal, Bonde dos 40).

“ostentação”, está presente em 26 *proibições* do nosso levantamento e formata uma representação que atrai a juventude periférica. No entanto essa vida de ostentação em geral não se confirma na prática: basta assistir aos vídeos que são expostos na internet por alguns MCs do Maranhão que são diretamente envolvidos com as facções, os locais onde os MCs aparecem cantando seus *funks* são feitos com paredes sem rebocos, as roupas são comuns, não aparecem os carros de luxo e os “quilos de ouro”. O que deixa claro que a maioria dos jovens que se engaja prematuramente nas facções no sonho de ascensão pelo crime, acaba por servir apenas de mão de obra barata e descartável, dado que a maior parte do capital que circula nos mercados ilegais, muito rentáveis sem dúvida, não se encerra nas comunidades onde são recrutados os operadores de base do varejo do tráfico.

Esse sonho de ascensão a qualquer custo tem a ver com o lugar que o dinheiro passou a ocupar na nossa sociabilidade. Sabemos que o dinheiro é uma invenção humana com uma longa trajetória histórica. Acompanhando os florescimentos comerciais das grandes cidades, ganhou penetração e importância social em distintos modos de produção pré-capitalistas, mas nunca ao ponto de se generalizar como representante universal da riqueza, como aconteceria modernamente. Vale lembrar, que outrora, naqueles modos de produção, o dinheiro era rejeitado como fator de sociabilidade, na medida em que era visto como fonte de corrupção econômica e degeneração moral¹¹. Embora presente desde há muito nas relações sociais, o desvendamento de sua natureza só se tornou possível com o amadurecimento de um tipo específico de relação social de produção, aquela “em que a forma mercadoria é a forma geral do produto do trabalho, e, em consequência, a relação dos homens entre si como possuidores de mercadorias é a relação social dominante” (MARX, 1989, p. 68). Na *estrutura de sentimento* das facções, o poder do dinheiro e das armas se entrelaçam e se personificam em poucas figuras de destaques, que por sua história de “sucesso”, exercem papel de liderança nesse universo e se tornam quase lendários, mesmo que, em regra, suas vidas tenham fins prematuros e violentos. As referências a esses personagens marcantes são inúmeras, e sempre se exalta a imagem de uma liderança que impõe terror aos inimigos, que tem o respeito das *quebradas* e que protege os moradores, num contexto onde a *vida do crime* aparece como uma

¹¹ “A sociedade antiga denuncia o dinheiro como elemento corrosivo da ordem econômica e moral” (MARX, 1989, p. 147).

alternativa para a juventude empobrecida, atraída pela promessa de prosperidade e de ascensão social pelas armas, que deseja alcançar uma vida de ostentação e riqueza que muitas vezes não se confirma, mas que é almejada a qualquer custo. O *funk proibidão* nos revela a *estrutura de sentimento* dessa juventude, que submetida a uma brutal condição de pauperização e segregação social e racial da era neoliberal, apresenta nas letras dos *proibidões* a consciência de que qualquer outra via de ascensão econômica para eles está bloqueada ou (no mínimo) extremamente dificultada.

Para Marx, o modo de produção capitalista e suas relações de produção e circulação eleva um elemento específico a ser o núcleo e fio condutor na costura do tecido social capitalista, este elemento é o *dinheiro*, ou, dito de maneira mais rigorosa, a *forma do valor*: “entendo por *valor* o nexos social dominante em uma sociedade produtora de mercadorias” (ARANTES, 2007, p. 95)¹². Muito embora o dinheiro não seja uma invenção produzida pelo capitalismo, possuindo uma origem muito anterior, apenas sob o modo de produção capitalista ele foi alçado à condição de centro da vida social, à condição de objetivo primeiro e último da reprodução social, à qualidade de *fim em si mesmo*, num processo social que abrange os indivíduos das diversas classes.

O modo de vida capitalista na busca pelo dinheiro como *fim em si mesmo*, e neste ponto, a fração da juventude engajada no crime não se difere em nada dos valores dominantes. Entretanto, a particularidade (relativa) de sua empreitada - amplamente questionada na sociedade - residiria na via das armas e na via do extermínio dos inimigos: práticas eleitas como maneiras de alcançar um padrão de vida confortável, cuja representação nas letras se dá pelo acesso a roupas de marca, carros de luxo, cordões de ouro, armas automáticas e de grosso calibre, etc. Quando o dinheiro assume o papel de mercadoria especial que monopoliza a função de medida dos valores, das coisas ou dos homens, reduzindo tudo ao “laço do frio interesse”, às “duras exigências do ‘pagamento à vista’”, ele absorve a sociabilidade “nas águas geladas do cálculo egoísta”, reduzindo tudo a meras relações monetárias, mediante a proclamação de “uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio” e ao fazer “da

¹² Para Marx, no capitalismo o *valor* apresenta três formas de manifestação: a *forma dinheiro*, a *forma capital* e a *forma mercadoria*. No presente artigo nos ocupamos da *forma dinheiro* por ser ela a mais evidente no contexto imediato do presente estudo.

dignidade pessoal um simples valor de troca” (MARX; ENGELS, 2005, p. 42). Já ressaltamos que para estes jovens, esses bens não são simples itens de consumo, são signos que lhes conferem esta “dignidade” enquanto seres humanos. A imagem do despossuído, do zé ninguém, do derrotado, é o pesadelo que todos desejam escapar. Mais do que ânsia consumista, a posse desses signos, e, portanto, a posse do dinheiro, tem a ver com respeito e autoestima, com aceitação pelos seus e com a conquista das mulheres. Em suma, para eles significa escapar da invisibilidade social, que a condição de jovens pobres e favelados lhes confere. “Enquanto o cifrão falar mais alto e fizer parte da autoestima/ vai ter uma faixa de gaza sempre em uma nova esquina” (MC Orelha, *Faixa de gaza 2*).

Relações sentimentais

Mãe, perdoa esse filho seu
Peço perdão por tudo que aconteceu
Também chorei na despedida
Não te escutei entrei pra vida bandida

Ô mãe!

Desculpe se eu te fiz chorar
Homem não chora
Não deu pra aguentar
E no massacre do cotidiano
Eu tô numa cela eu e 90 mano
Avisa pra rapaziada que um dia eu volto
Nos campos de terra eu boto a pipa no alto
Eu e a rapaziada tipo: força irmão
27 de setembro São Cosme e Damião

Ô mãe!

Avisa o pai que eu tô bem
Dá um abraço na minha irmã também
Avisa lá
Que eu tô na luta
Breve, breve eu tô com o meus amigo todo na rua
Eu olho pro horizonte e só vejo muralha
É triste de refletir vivendo na carceragem
Eu tô pedindo perdão para a sociedade
Mas breve, breve eu tô de volta com a minha liberdade.
Divulga DJ! Liberdade pro Samuca, faz o “L” geral.
(MC Menor B, *Desculpa mãe*)

Todo o aspecto da banalização da violência presente na sociedade em geral e na guerra faccional, representada nas letras analisadas até aqui não impossibilita que esteja presente no *proibidão* uma série de outros afetos que também compõem a *estrutura de sentimento do mundo do crime*. Mostramos a solidariedade e a união

circunscrita ao *mundo do crime*. Anteriormente também abordamos a sensualidade, amizade, e a rejeição a uma realidade social deteriorada, a morte abordaremos o luto, a memória e a saudade dos entes queridos que tombam na guerra. Estes e outros tantos aspectos dessa sensibilidade estão presentes no *proibidão* e no *mundo do crime*, ainda que, contraditoriamente, conforme temos argumentado, estejam presentes também a violência, a indiferença, e o apagamento do outro a que alcança a brutalidade da negação aos ritos fúnebres dos inimigos, como veremos a seguir. Esse emaranhado de sentimentos contraditórios revela a complexidade de uma comunidade humana, como não poderia ser diferente. A caricatura de seres inumanos, maníacos sanguinários que não possuem nenhum sentimento a não ser a vontade de matar, seria uma abordagem fácil em relação ao *mundo do crime* e que provavelmente encontraria bastante audiência, porém a realidade contraditória das relações humanas está longe de ser esgotada por estes esquemas simplistas. Nessa abordagem metodológica tomamos um objeto complexo como o *funk proibidão* para análise, é preciso enxergá-lo em sua totalidade contraditória, sem pesar na análise sobre este ou aquele aspecto, e sem escorregar nas armadilhas da aparência. Assim, abordaremos o amor presente no mundo crime de acordo como ele aparece nos *proibidões*: na forma do amor recíproco entre mãe e filho.

Utilizamos as palavras: Mãe/família, para catalogarmos quando os *proibidões* fazem referência à família que normalmente aparece sob a imagem quase exclusiva da mãe. As mães dos indivíduos que estão no *mundo do crime* são temas recorrentes nos proibidões. As mães, em regra, são retratadas como personagens que despertam respeito e admiração, como portadoras de um sofrimento legítimo de ter um filho preso ou assassinado: “Mas coração de mãe é difícil de entender/ E esquecer da morte de um filho”. No *mundo do crime* sempre são as mães que choram e velam pelos mortos na guerra: “mais uma mãe que tá chorando, comove até a Deus” (MC DD), assim como são elas, na maioria dos casos, quem visitam seus filhos no cárcere, situação que quando abordada, sempre é carregada de uma atmosfera de tristeza e arrependimento. As mães ou a família de maneira geral estão presentes em 10 *funks*, isso representa 8,3% dos *proibidões* catalogados.

O *funk* acima de MC Menor B retrata um diálogo de um filho encarcerado com sua mãe. Esse diálogo é marcado por sentimentos como saudade, amor, tristeza, esperança, arrependimento (perdão). O forte tom de melancolia do *funk*, mesclado com essa gama de sentimentos citados anteriormente, transmite bem a angústia e o

sofrimento de viver no cárcere: “Eu tô numa cela eu e 90 mano”. Estes sentimentos descritos nessa relação entre mãe e filho no *mundo do crime*, especialmente se se tratando de uma mãe que tem seu filho encarcerado. O *funk* de MC Sadrak descrito abaixo em homenagem à sua mãe também traz elementos muito parecidos com o *funk* carioca de MC Menor B.

Essa música aqui eu fiz pra mulher que eu mais amo no mundo, Mas eu tenho certeza que todo mundo que é *vida loka* vai se identificar com esse som aqui ó! É mais ou menos assim:

Pra mim é mais que tudo (2x)
É a mulher que eu mais amo nesse mundo

Divulga direito DJ Latró!

Com todo amor essa é pra você mamãe
Tem meu amor dito em forma de canção
Me perdoa tudo que eu te fiz sofrer
Vou falar pra você
Sou **vida loka** mas amo a senhora
E de saudade meu coração chora
Você é o que de bom existe em mim
O sofrimento um dia vai ter fim

Pra mim é mais que tudo
É a mulher que eu mais amo nesse mundo

Chora seu pobre coração
O filho que mais ama hoje tá na prisão
Graças a Deus cuida de ti os meus irmãos
E o meu Pai que te ama de coração

Mamãe não tem culpa pelo que hoje me tornei
E aonde for sempre te levarei

Nunca se esqueça que eu sempre te amarei (2x)

Pra mim é mais que tudo (3x)
É a mulher que eu mais amo nesse mundo

Tento, tento viver
A solidão no peito me fez entender
Dô glória à Deus porque sempre foi comigo
Graças a Deus hoje eu tenho o meu filho
Ó mãe! Eu deixo um cheiro no teu coração
Infelizmente hoje eu tô na prisão
Mas aqui é passageiro

Pra mim, pra mim cê vale ouro
Pra mim cê vale ouro
Pra mim cê vale ouro

A joia rara de todo o meu tesouro (2x)

Queria aproveitar e homenagear hoje a cada mãe que tem no seu coração a tristeza de ter um filho Encarcerado no regime de opressão. Queria homenagear hoje, dona Joana Rainha, Dona Índia, Dona Lourdes, Dona Lindalva, Dona Catarina que Deus a tenha no céu bem guardadinha no seu Coração. E agradecer a todo mundo que curte o

som de Sadrak MC, porque só fortalece moleque. Pode divulgar!

(MC Sadrak. 2017)

O *funk* de Sadrak tem o objetivo de homenagear não apenas a sua própria mãe, mas “cada mãe que tem no seu coração a tristeza de ter um filho encarcerado no regime de opressão”. Esse elemento merece destaque pois expressa a percepção por parte do MC de que o *funk* é um instrumento capaz de expressar sentimentos que ultrapassam a esfera individual e são comuns a pessoas em condições de vida semelhante, de acordo com o que temos argumentado até aqui. Este *proibidão* revela que os sentimentos acionados na relação com sua mãe estão presentes na *experiência* de outras famílias que tem um ente querido encarcerado. Desta forma, apesar de compor o *funk* para sua mãe, Sadrak sentencia: “Essa música aqui eu fiz pra mulher que eu mais amo no mundo, mas eu tenho certeza que todo mundo que é *vida loka* vai se identificar com esse som aqui ó!”. Cabe destacar que na imagem do vídeo está a frase “Chega de opressão”, escrita no chão de uma cela com trapos do uniforme laranja usado pelos presos em Pedrinhas. Esta imagem, juntamente com a data da postagem (outubro de 2016) parecem fazer menção à rebelião unificada de todas as facções ocorrida em finais do mês de setembro do mesmo ano, contra a opressão em Pedrinhas.

Percebemos tanto no *funk* de MC Menor B do Rio de Janeiro, como no *funk* de MC Sadrak vários elementos em comum, dentre ele, o pedido de perdão para suas mães por terem entrado na vida do crime. Isso em geral é um momento raro nos *proibidões*. Geralmente nos *proibidões* os envolvidos no *mundo do crime* fazem questão de transparecer convicção sobre sua escolha e para sustentar tal postura, costumam se orgulhar da sua longeva caminhada no crime, alguns se empenham em demonstrar uma propensão à *vida loka* desde menor, como veremos adiante. Entretanto, quando essa escolha gera sofrimento à pessoa que eles mais amam, isto é, seus familiares e principalmente sua mãe, essa convicção se desvanece e até mesmo a masculinidade, organizada pela virilidade anteriormente descrita, cede espaço para um comportamento emotivo.

Mãe, perdoa esse filho seu
Peço perdão por tudo que aconteceu
Também chorei na despedida
Não te escutei entrei pra vida bandida
Ô mãe!
Desculpe se eu te fiz chorar
Homem não chora

Não deu pra aguentar
[...]

Diferente da mãe muitas vezes a figura do pai é retratada como violenta:

Desde pequeno eu via meu pai
Sem dinheiro chegando em casa
Nem podia nem chorar
Senão eu apanhava
Desde criança aprendi uma lei
A nunca falar demais
Vi que a paz é contra lei

E a lei é contra a paz

Na realidade da vida
Fui crescendo a cada momento
Hoje no Maranhão
Sou patrão do movimento
(MC Copinho)

No *funk* de MC Copinho a imagem do pai é construída de maneira diferente daquela ligada a mãe que mostramos até aqui. Se por um lado a mãe oferece amor e carinho, o tratamento conferido pelo pai, acima retratado como violento “não podia nem chorar/ senão eu apanhava”, fornece à dureza necessária a *vida do crime*, que, conforme dito anteriormente, muitas vezes no *proibidão* aparece como propensão desde muito cedo: “Desde criança aprendi uma lei/ A nunca falar demais/ Vi que a paz é contra lei/ E a lei é contra a paz”. Em seguida, como resultado desse duro aprendizado e do engajamento da vida do crime, MC Copinho celebra o que seria o objetivo da empreitada criminosa: a prosperidade e ascensão social: “Na realidade da vida/ Fui crescendo a cada momento/ Hoje no Maranhão/Sou patrão do movimento”. Como vemos, a imagem do MENOR é recorrente quando investigamos o universo das facções a partir da produção de seus *funks*. O termo *menor* é utilizado para crianças e jovens que se engajam no *mundo do crime*, diz respeito na maioria dos casos à sua condição de inimputabilidade penal, garantida pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que busca garantir em teoria tratamento diferenciado para pessoas menores de 18 anos que cometem atos previstos no código penal brasileiro. Por isso, escolhemos esta palavra para catalogar os *proibidões* que abordam os adolescentes no universo das facções, aspecto presente em 19 *funks*, que representa 15,8% do total de *funks* catalogados. O termo *menor* na maioria das vezes é utilizado por MCs para se referirem a crianças e adolescentes que se engajam no *mundo do crime*, apesar que, em relação aos *proibidões* cariocas, este termo pode ter uma conotação ambígua, pois não raramente é um termo utilizado para se referir a qualquer pessoa, por isso cabe sempre examinar o contexto.

Os *funks* abordam a vida desses jovens adolescentes que se engajam em regra no varejo do tráfico por não encontrar em outras atividades econômicas formas de se reproduzir socialmente. O engajamento dessa juventude é vital para a perpetuação dessa atividade visto a alta rotatividade de mão de obra devido aos altos índices de homicídios e encarceramento. Entretanto, as relações entre bandidos mais velhos mais jovens nem sempre são pacíficas. Esta relação foi descrita de maneira esclarecedora no romance Cidade de Deus, onde verifica-se que a consolidação do poder armado de um grupo criminal em determinado território, passa também pela imposição do poder dos bandidos mais velhos mediante a instrumentalização e disciplinamento dos bandidos mais jovens. Esse conflito é representado na obra pelo embate entre a quadrilha do Zé Pequeno e a Caixa Baixa - um pequeno grupo de crianças e adolescentes que praticavam crimes dentro e fora da Cidade de Deus. Esse conflito que resulta na vitória dos mais velhos, que vencem devido ao seu poder bélico, financeiro e organizacional. A partir daí estabelecem seus interesses ao conseguir engajar de maneira subordinada uma parte dessa juventude e fazê-la obedecer normas como as que proibiam roubos na favela, pois atrapalhavam o andamento do tráfico. Nesta mesma trama, Zé Pequeno quando criança, junto com seu parceiro Biné, teve relações conflituosas com os bandidos mais velhos da Cidade de Deus, aos quais se associou de maneira subordinada para ter acesso a armas e conhecimento da atividade criminosa. Porém, depois que os obteve os suplantou com violência alimentando o ciclo de superação contínuo de relações entre bandidos mais jovens que se associam subordinadamente aos mais velhos para depois substituir aqueles que acabam mortos ou presos. Essa ascensão obviamente acontece para aqueles adolescentes que conseguem sobreviver por muito tempo nesse meio altamente hostil. Esse ciclo de substituição/superação conflituosa de gerações engajadas em atividades criminosas, pode ser observado na história de lideranças importantes das facções brasileiras, como a do traficante Ernaldo Pinto de Medeiros, o Uê. Jovem e ambicioso, Uê se associa com Orlando Jogador e depois assassina-o numa emboscada para tomar ele mesmo o controle do tráfico naquela região.

Dessa maneira podemos dizer, grosso modo, que as facções ao se imporem como *instituições de autorregulação e autodeterminação do mundo do crime*, passam também a ter que mediar conflitos entre gerações distintas de indivíduos engajados em atividades criminosas em seus territórios. Esta dinâmica parece indicar que as facções acabam por consolidar que os mais novos sejam subordinados pelos mais

velhos, como acontece em Cidade de Deus, pois os bandidos mais velhos possuem dinheiro, armas, conhecimento e organização que os mais jovens não possuem. Os mais jovens, no entanto, se engajam nas facções através de um consenso ativo (ainda que subordinado) em vista de um retorno financeiro imediato ainda que pequeno (porém satisfatório visto o horizonte de expectativa). Além disso, possuem viva a esperança da ascensão, mediante a substituição das lideranças mais velhas, caso consigam sobreviver à brutal violência da guerra perpétua do mundo faccional. Por esse motivo a figura do menor nos *funks* de facção sempre é associada aqueles que estão na linha de frente dos conflitos. Eles compõem o grosso da infantaria das facções, normalmente ocupados em funções na chamada contenção, cotidianamente preparados para “largar o aço” em polícia ou *Alemão*. Como em qualquer guerra no mundo, os mais jovens sempre estão nas trincheiras fazendo o serviço mais perigoso e pesado enquanto os mais velhos estão na retaguarda ocupando seus postos de comando, fazendo serviços de cunho mais administrativo e intelectual, ainda que também não escapem da violência da guerra de facções. MC Orelha, em diversos dos seus *funks*, aborda essa temática do menor como poucos no universo do *proibidão*:

Desde menor aprendi, aprendi fechar com o certo
 E nunca falar demais e só mandar o papo reto
 Desde menor aprendi a conquistar minha liberdade
 E que a essência da vida sempre foi a humildade

Comando por ideal, vermelho de natureza
 Eu represento Niterói, eu sou MC Orelha
 Tô fechado com Coqueiro, Nova Brasília, Fazendinha, Grota
 Esse é o Bonde dos 50, quer rajada no Gol Bola

Pesadão na moral, você sabe como tá
 É o Complexo, oi bonde fiel de fechar
 Mas se correr o bonde derruba, se ficar o bonde picota
 É o Coqueiro, Nova Brasília, Fazendinha e o Bonde da Grota (2x)

Na frequência do walk-talk, os menor tão na atividade
 Fazendo a contenção, pulando de laje em laje
 O bonde atravessa a pista com as mochila cheio de bomba
 Morador já tá ciente, é os cria fazendo a ronda

O Complexo é CV e a bala come de repente
 Arrego é o caralho, o bonde descarrega o pente
 Em cada beco e viela, tu vai encontrar um Falcão
 Torrando um baseado, de fuzil G3 na mão

E aqui só menor revoltado, tudo boladão com a vida
 Vacilão bate de frente, quando vê o bonde trepida
 Não adianta caguetar pensando em passar batido
 Vacilou aqui na Grota, neguinho fica fodido
 (MC Orelha, *Desde Menor Aprendi*, 2011)

É mister apontar, face ao exposto acima acerca do processo de assimilação

subordinada no tempo dessa faixa geracional e social, os aspectos que lhe conformam no momento presente e como são enunciados e posicionados na *estrutura de sentimento* do *proibidão*. Neste mundo, espera-se do menor, sentimentos como “humildade”, no sentido de internalização da subordinação no interior da hierarquia faccional ou da empresa do tráfico (no caso maranhense parece não haver uma identidade entre elas), sem deixar, no entanto, de dar expectativas para um possível evolucionar no interior desta mesma cadeia hierárquica, sob o signo esperançoso da ascese social, em especial para os que urgem superar a gigantesca margem contrária de pauperização e condições desumanas de vida. Assim, nesse ideário, espera-se do menor envolvido no crime uma dedicação para a aprendizagem dos saberes necessários: “Todo gerente um dia já foi vapor/E o menor fechou com o certo e olha onde ele chegou”, cantam os versos de “Esse menor sou eu”, outro *funk* também de MC Orelha, icônico por trazer a primeiro plano a *promessa* de ascensão social a qualquer custo, mediante o poder das armas e do dinheiro alcançado pelo engajamento no crime.

Concluindo

Na contrafação da promessa da ascese, está o penoso e escarpado caminho para que ela se realize, visto que, também tidos como valores intimamente relacionados, o perene risco de morte ou encarceramento fazem parte da compreensão desta sensibilidade do *mundo do crime*. O realismo estatístico evidencia que a morte prematura ou encarceramento massivo dessa juventude são a tônica. Entretanto, apesar de precária a promessa, sua sustentação deriva, do ponto de vista imediato, de uma efetiva melhora econômica no rebaixado padrão de vida imposto a essa fração de classe, algo que se reconhece nas letras de *funk* – como a celebrada tríade: “mulher, ouro e poder” em sua síntese da defesa da “ostentação” – nos termos descritos anteriormente. Não é demais frisar que somente sob condições crescentes de pauperização se produz uma massa social que informa, com a peculiaridade própria de sua atual manifestação, que somente jovens em condições precárias de vida encontram num fuzil, o respeito e a dignidade por eles almejada. Neste sentido, a crítica e análise estéticas deste vasto material cultural produzido por essa juventude, do qual o *funk* parece ser um veículo privilegiado, passa pelo lugar da morte, sempre presente nesta realidade e tema recorrente nos *proibidões*.

Referências bibliográficas

- ANTUNES, R. A era da informatização e a época da informalização. *In*: ANTUNES, R. (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006, pp. 15-25.
- _____. *Entrevista com Paulo Eduardo Arantes*. *In*: Revista Trans/Form/Ação. São Paulo: UNESP, 2008a, p. 7-18,
- ARANTES, P. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- FELTRAN, G. S. *O valor dos pobres: mediação para o conflito social contemporâneo*. *In*: CADERNO CRH. v. 27, n. 72. Salvador: UFBA, 2014, set. /dez. p. 495-512.
- FELTRAN, G. S. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2011.
- _____. *Internationale Situationniste 3*. *In* : Internationale Situationniste. Paris: 1959, 40 pp.
- LINS, P. *Cidade de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LOPES, C. A.; FACINA, A. *Cidade do funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas*. *In*: REVISTA DO ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO n.6, 2012, p.193-206.
- LUKÁCS, G. *Arte e sociedade: escritos estéticos (1932-1967)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- _____. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo, SP: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I, Vol. I. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. Tradução de Reginaldo Sant'Anna.
- SOUZA, J. As metamorfoses do malandro. *In*: CAVALCANTE, B; STARLING, H; EISENBERG, J. (Orgs.). *Decantando a República*, vl. 3: inventário histórico e político da canção popular. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/Fundação Perseu Abramo, 2004.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I: A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2º edição, 1987.
- _____. *A formação da classe operária inglesa II: a maldição de Adão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3º edição, 1987b.
- _____. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros, uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. Algumas observações sobre classe e falsa consciência. *In*: NEGRO, A. L; SILVA, S. (Orgs.) *A peculiaridade dos ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, 2001a. p. 227-267.
- _____. Folclore, Antropologia e história social. *In*: NEGRO, A. L; SILVA, S. (Orgs.) *A peculiaridade dos ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, 2001b. p. 227-267.
- WILLIAMS, R. *A política e as letras: entrevistas da New Left Review*. São Paulo: UNESP, 2013. Tradução André Giset.
- _____. *Marxismo e Literatura*. Zahar editores, Rio de Janeiro: 1979.
- _____. *The Long Revolution*. Victoria (Aust.): Penguin Books, 1965.

Como citar:

SILVA, Luiz Eduardo Lopes da REIS, Ronaldo Rosas. Estética, violência e solidariedade: juventude faccionada no proibidão. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 44-70; jul-dez, 2023.



Partidarismo e crítica literária: alguns elementos para a compreensão da “estética comunista” de Georg Lukács

Partisanship and literary criticism: some elements to understanding Georg Lukács' “communist aesthetics”

Elisabeth Hess^{*}
Paula Alves^{**}

Resumo: O presente artigo busca refletir sobre a especificidade da crítica literária desenvolvida por Georg Lukács. A literatura sempre foi um objeto privilegiado em toda sua trajetória intelectual. No entanto, há diferenças consideráveis no modo como ele a aborda, diferenças que respondem, em larga medida, a injunções políticas e históricas. Partimos de considerações mais gerais sobre a relação de Lukács com a literatura, em que se coloca o problema a respeito do papel da história como história literária e como reconciliação entre as necessidades artísticas e aquelas do desenvolvimento histórico. Em seguida, apresentamos mais detidamente alguns aspectos da “estética comunista” de Lukács. Nesse ponto, esse artigo focará na controvérsia contra o sociologismo vulgar, que marcou o desenvolvimento do pensamento estético soviético e teve um papel fundamental na constituição da crítica literária de Lukács. Alguns traços da maneira como Lukács se coloca como historiador e crítico literário aparecem claramente na sua intervenção no debate sobre o romance, um dos episódios do enfrentamento do sociologismo vulgar, que será comentado ao final.

Palavras-chave: Georg Lukács; crítica e história literária marxista; exílio moscovita; debate sobre o sociologismo vulgar.

Abstract: This article aims to address the specific nature of the literary criticism developed by Georg Lukács. Literature was always a privileged object throughout his intellectual career. However, there are considerable differences in the way he approaches it, which respond largely to political and historical injunctions. We begin with more general considerations about Lukács' relationship with literature, in which the problem arises of the role of history as literary history and as a reconciliation between artistic needs and those of the historical development. We then present some aspects of Lukács' "communist aesthetics" in more detail. At this point, this article will focus on the controversy against the vulgar sociologism, which marked the development of Soviet aesthetic thought and played a fundamental role in the constitution of Lukács' own literary criticism. Some traces of the way Lukács positions himself as a historian and literary critic appear clearly in his intervention in the debate on the novel, one of the episodes in the confrontation with vulgar sociologism, which will be commented on at the end.

Keywords: Georg Lukács; Marxist literary criticism and history; Moscow exile; debate on vulgar sociologism.

O desenvolvimento de uma crítica literária marxista percorre encadeamentos teóricos mais ou menos refinados. Um dos grandes expoentes dessa vertente é, sem

^{*} Doutora em Literatura e práticas sociais pela Universidade de Brasília e integra a Comissão editorial do Anuário Lukács. E-mail: eishess@yahoo.com.br.

^{**} Mestre em Teoria literária e literatura comparada pela Universidade de São Paulo e integra a Comissão editorial do Anuário Lukács. E-mail: paulaama@hotmail.com.

dúvida, Georg Lukács. Se, de início, o filósofo húngaro se mostrava bastante reticente quanto ao que denominava como uma “sociologia marxista da arte”, a partir dos anos 30, pelo contrário, ele não medirá esforços para reconstruir e desenvolver – e isso até o fim de sua vida - uma estética marxista autônoma. Nesse longo percurso, o crivo constantemente reavaliado e deslocado é aquele que equaciona dois parâmetros. Por um lado, há aquilo que distingue a função da arte em relação a outras esferas de atividades humanas, tendências que apontam para as conquistas da estética autônoma, colocada como uma atividade relativa à genericidade do ser humano. Por outro, reconhecê-las pressupõe algum conhecimento das condições materiais que as determinam, de maneiras mais ou menos perceptíveis. Tal equação parte sempre em Lukács da percepção e busca de uma síntese objetivamente verdadeira entre essas duas medidas de um mesmo fenômeno na arte em geral e, em especial, na literatura. Assim, a formulação de uma estética em dia com os dilemas do indivíduo na sociedade de seu tempo precisa levar em conta as relações sociais que mediam a atividade artística e a história dessa atividade de modo tal que elas sejam mais do que um panorama e alcancem uma compreensão aprofundada da relação entre a sociedade e a atividade artística concreta.

No jovem Lukács, a busca por uma relação autêntica com o mundo passa pela reconstituição do fenômeno estético. Mas esse impulso de reconstituição, que diz respeito à própria tentativa de enfrentar as deformações da personalidade características do estágio avançado do capitalismo monopolista, não sugere para o filósofo uma atitude de defesa arbitrária da subjetividade artística. Pelo contrário, a relação entre vida e poesia assumiria a dimensão mais complexa dos problemas científicos, de modo que sua inicial disposição para a escrita fosse direcionada à busca de respostas para as contradições do capitalismo e de sua hostilidade à arte. Para Jörg Kammler, a aproximação aos problemas estéticos pelo jovem Lukács se desenvolve em dois níveis: em um, como análise histórico-sociológica e, em outro, como busca por uma visão de mundo que, nessa fase, assume o aspecto de crítica literária (cf. KAMMLER, 1973, p. 8). Tal relação ética com o objeto estético coloca em xeque a perspectiva da crítica literária como uma disciplina isolada em função de uma pretensa defesa da autonomia artística.

Já então, Lukács não desconsidera a dimensão do social que se manifesta no fenômeno literário. Ainda que de maneira negativa, o próprio filósofo, em textos de juventude, coloca questões para as quais os estudiosos mais críticos aos escritos da

maturidade chamariam atenção, pois neles aparecem elementos que poderiam fundamentar de modo contundente suas ressalvas à abordagem marxista da forma pelo velho Lukács. Vale a pena tomarmos em particular o texto “Zur Theorie der Literaturgeschichte [Para uma teoria da história literária]”, que se ocupa de problemas da relação entre estética, sociologia e história. Estes serão constantemente recolocados, mesmo que em chave diferente, nos escritos marxistas do filósofo a partir da Revolução de Outubro, em 1917. Escreve o Lukács de 1910:

É possível que o aspecto histórico-literário mencionado no início, a síntese dos aspectos sociológicos e estéticos, surja por si só. É uma síntese que conecta os conceitos mais pertinentes e profundos das duas áreas e constrói uma conexão entre sua essência mais íntima. A sociologia marxista da arte de fato consequente é inútil, devido às suas tentativas de fazer conexões que são demasiado simples e demasiado diretas. Uma ligação que reúna as condições econômicas com o conteúdo da literatura deve permanecer infrutífera. Por um lado, porque a suposição de que o “conteúdo” é mais real do que a forma é uma ilusão, pois a investigação das verdadeiras causas e consequências nele provocadas sempre levaria de volta às formas, e porque permanecer com o conteúdo seria apenas persistir na superfície. Por outro lado, porque as condições econômicas só têm sentido num quadro amplo (exemplo: o efeito dos preços baixos na distribuição de livros e as repercussões deste processo na literatura), mas também aqui - e ainda mais que em qualquer outra parte - apenas na medida em que influenciam a capacidade de vivência do produtor ou a receptividade do público. Mesmo um fato que parece puramente econômico, tal como o modo pelo qual a literatura evoca uma classe numa época, qual é a estrutura desta classe etc., só tem significado na medida em que todas as relações sociais desta classe existem nela, por exemplo, evocam uma certa receptividade (ou seja, na medida em que se tornam fatos psicológicos), que então repercutem na literatura da maneira descrita acima (LUKÁCS, 2017, p. 147).

Para além da referência ao que entende por “sociologia marxista da arte”, o jovem Lukács faz referência à questão da primazia da forma sobre o conteúdo e à criação de uma vivência formal cujo efeito se coloca essencialmente fora do alcance das condições econômicas. Essas referências bastante críticas a qualquer visão materialista da história sofrerão rápidas transformações. À época, contudo, elas fazem eco à reação contra o positivismo. Admitindo que há aspectos sociológicos que podem ser estudados nas determinações do fenômeno artístico, Lukács quer demonstrar nesse texto que um tratamento sociológico, ou puramente sociológico, não poderia alcançar a questão essencial à criação artística – a avaliação, cujo objeto é a forma. Ele exemplifica:

Uma literatura não avaliada, independente dos valores, não existe, é inimaginável. Não podemos imaginar um drama ou poema sem valorização; conhecemos um drama bom ou mau, não qualquer coisa de que, pelas características, podemos deduzir que é um drama e que pode ser apreendido com o conceito de drama. Algo só se torna um drama devido ao seu poder de desencadear sentimentos e vivências específicos (LUKÁCS, 2017, pp. 137-8).

Apesar de que a sociologia só poderia ter contribuições parciais, reduzindo a objetividade estética a uma abstração, como sucederia nas ciências naturais (em oposição às ciências do espírito), a capacidade de vivenciar o efeito estético, em contrapartida, é para Lukács um fato sociológico. Tais relações entre formas e efeitos aparecem determinadas pelas mudanças que ocorrem na vida social, afetando a vida mental e, só a partir daí, o estilo de comunicação das vivências entre produtor e leitor de literatura em cada época:

É aqui que emerge a primeira unificação de importância crucial das categorias estéticas e sociológicas. A sociologia - segundo Simmel, a ciência das "formas de socialização" - determina o tipo de andamento, sotaques e ritmos, que surgem através das relações econômicas e sociais e estão presentes no mundo emocional das pessoas e nas relações desses mundos uns com os outros etc. A sociologia também determina como se estabelecem os elementos sensoriais e outros elementos, que alternam certezas e as incertezas, como se estabelecem seus polos. Em uma palavra, a sociologia é responsável por tudo o que o marxismo chama de ideologia e pelo que chamamos da vida que está em questão para a literatura. Os trabalhos sociológicos de Simmel, principalmente *A filosofia do dinheiro*, provam que tal sociologia, embora não exista muito dela até hoje, não representa uma utopia. O primeiro grande aspecto da história literária é a vida, dado que ela é vista como material do ponto de vista das formas, em que, à primeira vista, emergem, por si mesmas, possibilidades de desenvolvimento, enquadramentos e direções, positivas e negativas (LUKÁCS, 2017, pp. 144-5).

Dado que o texto literário se depuraria de suas relações com o entorno para ser lido de maneiras diversas nos diversos momentos, a relação da forma com o tempo não seria objetiva. A história literária seria apenas um método, ainda limitado, de captar um movimento que não é compreensível sem apreensão racional da posição da personalidade na obra. Assim, de um modo geral, o trabalho teórico que Lukács desenvolve então o levará a investigar justamente as consequências do pensamento marxista para a estética, na tentativa de embasar a relação entre as formas elegíveis em cada tempo e sua repercussão social de dissonância ou efetivo efeito.

Ao se empenhar por superar o idealismo subjetivo, que distanciava fundamento econômico e sociologia, como se esta ciência fosse apenas um preâmbulo da história das formas, Lukács tende a reposicionar a questão do valor e da relação das formas com a sociedade, numa formulação dialética objetiva e, por fim, a perceber a existência de um materialismo dialético em oposição a um não dialético (cf. LUKÁCS, 1970a, p. 9).

Então, e particularmente a partir dos anos 1930, Lukács inicia uma investigação

sobre o movimento histórico tornado presente na própria forma da grande obra artística. A tentativa de formular de maneira dialética as contradições que envolvem a relação subjetividade-objetividade no capitalismo atravessarão seus estudos de Hegel e de Marx, com crescente concretização mediante a análise dos conflitos da vida. Ele procura, então, compreender a relação entre o homem e a sociedade como atividade e autoatividade. Isso permite que ele relacione conteúdo, forma e história, como por exemplo ao compreender o valor e permanente efeito da arte antiga por seu acordo simultâneo com as leis da beleza e da verdade, sem a dicotomia entre o mundo da representação artística e o conhecimento da verdade, que se intensifica nas teorias estéticas do capitalismo.

Tal objetividade da ligação entre valor estético e relação dialética de forma e conteúdo só poderia ser fundamentada corretamente, segundo Lukács, com o desenvolvimento de uma estética marxista que colocasse em perspectiva a arte como autoconsciência do desenvolvimento humano. Ele divide essencialmente sua *Estética* (1963) em três partes, das quais apenas a primeira foi concluída. Esta, *A peculiaridade do estético*, trataria da determinação de seus princípios e categorias teóricas; *A obra de arte e o comportamento estético*, prevista como o segundo volume, de concretizar a estrutura específica das obras em suas específicas determinações mediante as categorias antes deduzidas. Ambas as partes teriam por método principal o materialismo dialético. Por fim, a terceira parte teria uma abordagem centrada no materialismo histórico. Com o título previsto de *A arte como fenômeno histórico social*, Lukács observa que, contrário ao que eventualmente acontecia com a rigidez da sistematização hegeliana,

la complicada interacción entre materialismo dialéctico e materialismo histórico es ya en sí misma señal relevante de que el marxismo no pretende deducir fases históricas de desarrollo partiendo del despliegue interno de la idea, sino que (...) tiende a captar el proceso real en sus complicadas determinaciones histórico-sistemáticas. La unidad de determinaciones teóricas (en este caso estéticas) e históricas se realiza, en última instancia, de un modo sumamente contradictorio y, consiguientemente, no puede aclararse, ni en el terreno de los principios ni en el de los casos concretos, sino mediante una colaboración ininterrumpida del materialismo dialéctico con el materialismo histórico (LUKÁCS, 1966, p.13).

E apesar de Lukács não ter escrito as duas últimas partes, essa relação dinâmica entre as obras concretas e o materialismo histórico pode talvez ser acompanhada e abstraída em seus vários escritos. Não apenas nas obras concebidas como apanhados

históricos, mas também naquelas em que a defesa de princípios se liga ativamente às possibilidades de desenvolvimento histórico e ético relevantes para uma construção autoconsciente da sociabilidade. Em linhas gerais, são esses os traços que caracterizam a “estética comunista” de Lukács.

Com essa formulação, László Sziklai define de modo preciso sua atividade no campo da teoria literária a partir dos anos 1930. Nessa época, dirá ele, Lukács desenvolve uma “estética comunista”, já que “a força motriz da história da teoria filosófica e estética do marxista Lukács é a revolução socialista” (SZIKLAI, 1990, p. 126). Sziklai procura dar conta de uma questão aparentemente paradoxal e que diz respeito à especificidade, ao caráter propriamente estético do que ele considera como uma das maiores realizações da estética marxista do século XX (cf. SZIKLAI, 1990, p. 124). O que à primeira vista parece ser paradoxal no empenho do filósofo húngaro é que se trata de uma produção no campo da estética que, por ser ao mesmo tempo marxista, não se desenvolve de maneira estrita dentro dos paradigmas dessa disciplina. Sua estética dos anos 1930 e 1940 exigiria, para ser corretamente aferida, um “parâmetro histórico-mundial” (SZIKLAI, 1990, p. 125), cuja determinação concreta remete, como elucida Sziklai, justamente ao “movimento revolucionário prático” (SZIKLAI, 1990, p. 125).

Desenvolvimento desigual e crítica literária

Segundo Erich Auerbach, a forma da crítica estética moderna deriva do desmoronamento da antiga, rígida e aristocrática, com o advento do sentido histórico a partir do fim do século XVIII. Nas palavras do filólogo,

[e]stá claro que diante dos fatos novos e do horizonte alargado, a antiga crítica estética não podia mais ser mantida e é indubitável que o sentido histórico que permite compreender e admirar a beleza das obras de arte estrangeiras e os monumentos do passado constitui uma aquisição preciosa do espírito humano (AUERBACH, 1987, p. 30).

Essa transição é compreendida por Auerbach como desdobramento de múltiplos fatos sociais e filosóficos, que produzem irresistível efeito sobre os estudos linguísticos e a pesquisa literária, que se veem então livres da dominação das regras antigas e abertos ao diverso. A rigidez da crítica estética não tinha parâmetros para compreender Shakespeare senão como “feio, sem gosto e bárbaro”. Esse parâmetro aplicado na França ao bardo estrangeiro seria também inclemente com fenômenos literários do passado dados como primitivos. Tal anti-historicismo é entendido por

Auerbach como um fenômeno característico de diversas épocas, fossem relativos à Antiguidade, à Idade Média, à Renascença ou ao século XVII, apesar das divergências de modelos pertinentes a cada uma.

Devemos assinalar também a importância que as contradições do desenvolvimento europeu tiveram para que a disciplina de crítica estética fosse submetida ao escrutínio do historicismo romântico e tratada por Auerbach como um processo de evolução científica. Para entender essa possibilidade de desenvolvimento da qualidade da crítica estética de modo geral, precisamos indagar a validade da avaliação objetiva das obras de arte em relação a sua transformação e permanência diante da atividade dos povos.

A questão da racionalidade das formas e ao mesmo tempo a de sua historicidade concreta é posta em perspectiva mais dinâmica por Lukács em obras como *O Romance histórico*, quando ele compreende o historicismo romântico, contraditoriamente reacionário, em oposição à determinação histórica espontânea¹ de fenômenos então estabelecidos como fatos naturais e necessários pelos escritores e filósofos do Iluminismo. Portanto, a deliberada defesa da história pode partir de seus mais enérgicos opositores práticos:

A desumanidade do capitalismo, o caos da concorrência, a eliminação do pequeno pelo grande, o rebaixamento da cultura pelo fato de todas as coisas se tornarem mercadoria, tudo isso é contrastado, em geral de forma reacionária e tendenciosa, com o idílio social da Idade Média, como o período da cooperação pacífica de todas as classes, como a era do crescimento orgânico da cultura. Mas, se em geral a tendência reacionária predomina nesses escritos polêmicos, não devemos esquecer que é apenas nesse período que surge a primeira representação do capitalismo como um período historicamente determinado do desenvolvimento da humanidade, e isso não nos grandes teóricos do capitalismo, mas em seus oponentes (LUKÁCS, 2011b, p. 41).

Diferentemente dos românticos, os defensores da Revolução Burguesa podem, não obstante, defender o imobilismo em matéria de arte, como caracterizado nesse trecho a respeito da teoria do romance em “O romance como epopeia burguesa”:

esta falta de atenção para o que é especificamente novo no desenvolvimento burguês da arte não é casual. O pensamento teórico

¹ Espontânea pela representação e investigação também histórica das formas antigas nos vínculos de legalidade em comum com as possibilidades modernas de realização da racionalidade humana. Guiados por esse interesse ativo, “a antiguidade se situa no centro da teoria e da práxis do Iluminismo. A investigação das causas da grandeza e do declínio dos Estados antigos é um dos mais importantes pressupostos teóricos para a futura reconfiguração da sociedade” (LUKÁCS, 2011b, p. 35).

da burguesia nascente, em todas as questões da estética e da cultura, tinha forçosamente de se manter o mais próximo possível de seu modelo antigo, no qual encontrara uma poderosa arma ideológica em sua luta pela cultura burguesa contra a cultura medieval. [...] Todas as formas de criação artística que haviam crescido organicamente da cultura medieval, assumindo um aspecto popular e até mesmo plebeu foram ignoradas pela teoria e, frequentemente, rechaçadas como “não artísticas” (LUKÁCS, 2011a, p.194).

Não há, no quadro histórico de um tempo presente, possibilidade de estabelecer uma equiparação entre o desenvolvimento das formas e o das ideias revolucionárias. Também estas, por mais sôfregas de apreensão da realidade que estivessem, não conseguiam administrar todas as determinantes que atuam objetivamente sobre a realidade a ponto de conceber tão antecipadamente sua relação com aquelas formas. Assim, ainda que as condições sociais para o surgimento do sentimento histórico como “abertura seminal para a realidade”(LUKÁCS, 2011b, p. 34) se reflitam efetivamente nos grandes realistas do século XVIII, a teoria do romance que terá possibilidade de articular sua forma ao novo conteúdo da vida burguesa será posta na segunda metade do século XIX, segundo Lukács, mas já então desvinculada de sua linha de continuidade em relação às aspirações populares e revolucionárias que lhe deram origem e especificidade.

Portanto, apesar da marca deixada pela história literária nas tendências da crítica estética, podemos dizer, acompanhando Lukács, que essa mudança de repertório fica sem suas consequências máximas em termos dos avanços atingidos. Somente a crítica materialista, notadamente possibilitada pelas contradições do desenvolvimento desigual na Alemanha, poderia dar as condições para a compreensão da relação entre o antigo e o moderno nas formas do romance. O fato dessas tendências intrinsecamente historicistas não aparecerem nas teorizações críticas ou passarem por elas sem serem aprofundadas em suas verdadeiras interações não significa que as contradições que possibilitam o gênero épico romanesco deixassem de produzir o efeito que segue dos horizontes abertos pelos desdobramentos revolucionários, assim como das novas e consequentes contradições do capitalismo em expansão global, como é o caso na formação de uma literatura brasileira em país colonial e ainda escravocrata. Para exemplificar esse ponto bastante mal compreendido, tratemos da percepção do “desenvolvimento desigual e combinado” e de sua conclusão crítica sobre a teoria do realismo de Lukács formulada por Roberto Schwarz:

seria impensável no século XIX um fazendeiro escravista dar uma interpretação da Inglaterra em termos de relações escravistas. Se ele

fosse suficientemente maluco poderia tentar, é óbvio, mas seria algo sem nenhuma perspectiva histórica. Ao contrário, pareceria óbvio aos contemporâneos que ele tentasse explicar a sua fazenda com as categorias do capitalismo inglês. O que também conduz a um erro, mas, de qualquer maneira, fazendo isso, ele guarda contato com as evoluções ideológicas de seu tempo. Estas são as “ideias fora do lugar”, e esse é, mais ou menos, o âmbito da questão: o deslocamento de ideologias no interior da expansão histórica do capitalismo (SCHWARZ, 2019, p. 43).

Não teremos condições de desenvolver aqui as diferenças da concepção de desenvolvimento uno e desigual de Lukács e a referência dessa contradição objetiva referida por Schwarz. Basta por enquanto considerar que a relação implícita com o caráter universal das categorias será diferente para cada uma, como percebemos na seguinte entrevista sobre Lukács:

Lukács construiu um *modelo* para a história europeia das ideias e do romance que depende da evolução histórica geral do feudalismo para o capitalismo e para o socialismo. É uma construção poderosa. Ele mostra como esse desenvolvimento funciona ativamente na obra de filósofos e romancistas. Se nos voltarmos para a América Latina, observaremos que essa sequência não existe aqui e que, portanto, ela não é universal (SCHWARZ, 2019, p.128, grifo nosso).

E, em outra passagem do mesmo texto, Schwarz chama atenção para a contradição de que “Lukács continuou um classicista (i.e., defensor da norma clássica) em meio à revolução social” e arremata com “isto é realmente intrigante e surpreendente, vindo de uma inteligência histórica tão notável, de um homem que entendeu e explicou melhor do que a maioria dos outros o caráter histórico das formas literárias” (2019, p.147).

Essa contradição pode ser compreendida apenas se as relações entre as determinações sócio-históricas e a representação dos dramas humanos não forem colocadas em termos de modelo ideológico. Tais termos se formam a partir de uma falsa polêmica acerca da noção de progresso estar baseada em uma forma racional definitiva – ou doutrinária, como acusaria Schwarz – de história, e não na dinâmica do desenvolvimento uno e desigual. Tal relação não se resume à de infra e superestrutura, tampouco a um relativismo histórico. Significa antes uma dialética engendrada pela materialidade histórica a ser cuidadosamente observada.

Claro, apesar do sentimento histórico da modernidade ser um fato filosófico amplamente reconhecido como elemento influenciador de avanços para além das fronteiras das revoluções burguesas, as conexões que tal percepção estabelece para a história da literatura não são simples ou diretas, nem em termos ideológicos, nem de

crítica, nem de produção literária. Negar isso seria uma proposição logicista disposta a deduzir consequências absolutas de uma legalidade apreendida em determinada situação histórica, ou seja, uma proposição mistificadora mascarada de materialismo histórico. A teorização do desenvolvimento clássico do capitalismo estudado por Marx apresentou fissuras em seu desdobramento, com consequências e contradições inesperadas, mas já era claro que seu desenvolvimento não poderia seguir em todos os percalços a mesma exemplaridade em relação a sua gênese, da qual Marx apreendeu leis determinantes em condições concretas. Ironicamente, Marx publica em uma revista russa uma crítica às tentativas de aplicação da legalidade descoberta por ele em circunstâncias específicas, ainda que típicas, ou particularmente favoráveis à abstração do fenômeno observado:

Isso é tudo. Mas é pouco para o meu crítico. Ele tem absoluta necessidade de transformar o meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental numa teoria histórico-filosófica do caminho geral do desenvolvimento, ao qual todos os povos estariam sujeitos, quaisquer que sejam as condições históricas em que eles se encontram, para chegar finalmente a essa formação econômica que assegura, com o maior desenvolvimento das capacidades produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais abrangente possível do homem (MARX *apud* LUKÁCS, 2018, p. 371).

Voltando à oposição crítica entre estética antiga e historicismo, aquela desenvolve não unicamente conceitos eternos, mas tendências que permaneceram significativas diante das necessidades expressivas da complexificação posterior. Essa validade relativa coloca as formas e gêneros confirmados pelo presente em novos conflitos e possibilidades de inteligibilidade do que é, ao mesmo tempo, essencial à representação artística e reconhecível em um conteúdo particular que não foi reduzido à forma, mas iluminado por ela por uma relação que pode ser tanto causal, quanto casual. De qualquer forma, a conexão das duas legalidades, a estética e a do conteúdo humano novo, não é primeiramente uma coincidência de formas de apreensão desprovidas de necessidade. A forma estética e o gênero tradicional eleito para ampliar o sentido de determinado conteúdo são eles mesmos históricos em sua validade. Tomemos novamente o paralelo com o desenvolvimento clássico do capitalismo:

Marx diz sobre o desenvolvimento capitalista: “Até agora, sua localização clássica é a Inglaterra”. Nessa determinação, merece destaque particular a restrição “até agora”. Ela indica que a classicidade de um período econômico é uma caracterização puramente histórica: os componentes entre si heterogêneos do edifício social e de seu desenvolvimento produzem casualmente essas ou outras circunstâncias e condições (LUKÁCS, 2018, p.376).

Dessa maneira, podemos entender que esse edifício social pode mudar, tornando uma forma ou gênero improdutivos ou foscos para organizar determinado problema humano tomado pela arte por seu possível valor de generalidade naquele momento. Sua classicidade pode sumir e reaparecer em outra forma, como acontece com a epopeia e o romance. As leis do desenvolvimento desigual propõem uma nova colocação para a questão epistemológica da análise dos fenômenos como formas subjetivas apriorísticas. A relação ontológica de sujeito e objeto não se reduz à uma necessidade pura de um ou de outro, mas a uma combinação em vários níveis das atividades humanas, isto é, dos “componentes entre si heterogêneos do edifício social” que produzem não apenas consequências interiores a cada complexo de atividade, mas também entrecruzamentos acidentais, de modo a se desenvolverem daí necessidades e subjetividades novas que participarão da análise das condições dadas. Assim, mais do que uma casualidade ter um caráter marginal e desprezível para a compreensão das leis próprias de cada fenômeno específico, ela pode produzir respostas para as contradições essenciais ao desenvolvimento do todo, sem as quais as causalidades posteriores não poderiam ser compreendidas.

No momento em que usamos o termo “casualmente”, devemos mais uma vez recordar o caráter dessa categoria: um caráter ontológico, objetivo e determinado em sentido rigorosamente causal. Como a presença da casualidade resulta sobretudo da natureza heterogênea das relações entre complexos sociais, só *post festum* é possível entender como rigorosamente fundado, como necessário e racional, o modo pelo qual ela se torna válida. E, tendo em vista que, nessa inter-relação entre complexos heterogêneos, o peso deles, o dinamismo, as proporções etc. sofrem contínuas modificações, as interações causais resultantes podem, em determinadas circunstâncias, afastar da classicidade do mesmo modo que haviam levado até ela. É por isso que o caráter histórico dessas constelações faz com que a classicidade, em primeiro lugar, não possa ser representada por um tipo “eterno”; ela o é, ao contrário, pelo modo de manifestação mais puro possível de determinada formação, e o modo possibilitador de uma fase determinada dela (LUKÁCS, 2018, p. 376).

É interessante ressaltar que a dialética aqui descrita por Lukács não é baseada em uma autonomia, fundada epistemologicamente, nas quais se filiam a imanência lógica de cada disciplina sobre o fundo coercitivo de um grande tecido histórico caótico. Os acasos fundados, produzidos na interação dos diversos complexos heterogêneos, são compreendidos pela ação histórica, e, em longo termo, pelo ser social, não como um espírito supraindividual, mas como um acúmulo resultante de necessidades humanas que não retroagem simplesmente, sem vestígios, na objetividade una e desigual do desenvolvimento.

Mas, ainda que não seja possível nesse espaço observar a contento as consequências que essa dinâmica ontológica propõe para a configuração de novas e ricas relações entre sujeito e objeto, basta citar como exemplo as descobertas do Idealismo alemão, frente ao Idealismo francês, a respeito da atividade do sujeito na história, possibilitadas justamente pelo descompasso do desenvolvimento político entre os dois países. Esse descompasso político possui causalidades próprias que se entrecruzam com as causalidades do avanço científico incontestável da física e da filosofia na França. Aqui, para nossos objetivos, as consequências do desenvolvimento desigual se manifestam em uma constante mudança de pesos entre os vários campos de atividade, como reflexo contínuo da interação sujeito objeto.

Diante desse movimento histórico, a depuração das forças motrizes de determinados fenômenos demanda a seleção correta da disposição clássica, já que diferentemente das leis naturais, as interações sociais, as quais incluem a natureza, não permitem um isolamento de laboratório dos fatores considerados externos ao fenômeno. Ainda partindo das comparações entre o desenvolvimento das contradições do capitalismo e as possibilidades de uma revolução em um país onde esse desenvolvimento avançado não impusesse políticas estranhas àquela necessidade interna, Lukács observa sobre o caso da difícil manutenção da revolução na Rússia e as distintas avaliações de Lênin e de Stalin:

É preciso observar, porém, que Lênin via no comunismo de guerra uma medida de emergência imposta pelas circunstâncias e considerava a NPE [Nova Política Econômica] uma forma transitória provocada por uma situação particular. Stálin, ao contrário, atribui a todas as suas tentativas de reestruturar violentamente a distribuição da população, num país de capitalismo atrasado, o valor de modelo universal para todo desenvolvimento socialista. Assim – em oposição a Lênin – ele declarou que o desenvolvimento da União Soviética era o desenvolvimento clássico. Desse modo, enquanto vigorou essa concepção, foi impossível avaliar em termos teóricos corretos o desenvolvimento soviético e, portanto, tornar fecundas as importantes experiências desse período (2018, p. 380).

Portanto, a compreensão dos desvios do clássico pode representar a correta e consciente posição de forças progressistas ou reacionárias para a superação das formas de conflito humano, a depender de como se trate a realidade objetiva investigada: como estranha à ação humana ou prenhe das contradições dela. Qualquer enrijecimento dos aspectos que a compõem coloca a perder a compreensão de suas possibilidades democráticas. Na crítica literária, as formas também podem ser vistas como construtos clássicos, próprios a uma certa necessidade interna, ou característicos

de uma nova configuração. Essa aproximação ou distanciamento não trazem uma escala de valor embutida, mas tratam também das tendências de desenvolvimento em condições de estranhamento da ação humana ou de apropriação de suas novas formas e tensões na elaboração artística e no trabalho do crítico. Como a história, como ciência unitária e a história literária estão emaranhadas nesses tipos de intervenção é algo que pode ser mais bem destrinchado em cada caso.

Como tratamos anteriormente, a relação entre as diversas formas de elaboração e intervenção sobre a realidade não se justapõem mecanicamente, mas se integram em múltiplas relações de necessidade. Portanto, para estabelecer um marco mais claro, é interessante ter em vista dois polos. De um lado, assinalemos que a crítica da obra tem caráter objetivo, não sendo tão indefinível que reste a pura arbitrariedade genial ou sofisma. Os saltos e arrancadas interpretativas podem enriquecer de imagens o esforço analítico, mas não isentam o crítico da observação atenta das leis particulares de cada campo, tal como de cada gênero e obra. Assim, há aqui uma escuta atenta aos modos *clássicos* de representar certo conteúdo desenvolvido historicamente. Por outro lado, a relação entre cada campo de análise apresenta a necessidade de adoção de uma perspectiva. Essa perspectiva pode ser materialista ou idealista, mas as várias disputas que se impõem para o posicionamento do crítico terão necessariamente caráter histórico concreto. Suas descobertas podem produzir avanços inquestionáveis, mas volta e meia, as disputas podem voltar a ser travadas sob condições em que esteja em jogo uma necessidade mais básica e estratégica. Para Lukács, coloca-se a necessidade da correta compreensão da realidade em uma perspectiva mais ampla e essa perspectiva tem na arte sua mais inteira abrangência. E o caráter popular da forma artística entra aqui como possibilidade produtiva de compreensão desse valor amplificador da realidade humana, que se desenrola pelas leis da beleza; não uma perda de posição, como na política mais imediata:

A oposição entre os modos de composição de Tolstói e Erckmann-Chatrion – que concordam em certos pontos sobre a concepção histórica do papel das massas – pode defender, por conseguinte, uma nova confirmação para a correção do modo clássico de construção do romance histórico. Nesse caso, trata-se mais uma vez da personalidade histórico-mundial como figura coadjuvante. Dissemos antes que, do ponto de vista abstrato, seria possível figurar a Revolução Francesa no romance histórico sem a inclusão de Danton e Robespierre. Isso está correto. Resta saber apenas se o escritor, ao *tentar substituir os princípios políticos e sociais de Danton e Robespierre por personagens populares* livremente inventadas, não se veria diante de uma tarefa ainda mais difícil de cumprir que aquela

colocada pelas tradições dos clássicos do romance histórico, pois tais personagens dão ao romance histórico a possibilidade e a medida para elevar a figuração dos movimentos populares à sua dimensão intelectual e politicamente consciente. Enquanto o “indivíduo histórico-mundial” como personagem central da figuração concreta, histórica e humana dos movimentos populares reais acaba por se tornar um estorvo para sua própria figuração, *como figura coadjuvante ele ajuda o escritor a elevar sua personagem à sua elevação histórica concreta* (LUKÁCS, 2011b, p. 259, grifos nosso).

Do ponto de vista dessa “elevação histórica”, Lukács pode conceber a posição estética do escritor, que insere uma *visão abstrata* na continuidade do elemento representado. Porém, se essa visão abstrata pode ser objetivamente fundada nas tendências próprias da realidade representada, ela pode ser também uma posição subjetiva sem aderência verdadeiramente íntima com os problemas colocados em seu tempo. Lukács trata em seu livro sobre o romance histórico de como o desenvolvimento da sociedade em seu movimento desigual produz na vida das massas efeitos que não são diretos, mas tampouco lhes são indiferentes. Portanto, a interpretação imediatista de escritores sobre o caráter reacionário de determinada postura das massas e de sua desconfiança em relação às concepções vindas “do alto” acaba caindo em uma abstração sem respaldo no íntimo desenvolvimento político das necessidades progressivamente conscientes. Nesse sentido, Lukács esclarece:

[à] diversidade das etapas singulares da evolução tem de corresponder, na vida das massas, um grau ainda maior de diversidade de reações a essa evolução, pois tais reações podem ser verdadeiras ou falsas do ponto de vista sócio-histórico. E justamente porque o eco dos grandes acontecimentos é necessariamente mais imediato entre as massas politicamente pouco desenvolvidas, as mais diversas reações falsas são o caminho inevitável que essas massas encontram para, a partir de suas próprias experiências, chegar ao ponto de vista que realmente corresponde aos interesses do povo (2011b, p. 256).

Frente a essa desconfiança, Lukács percebe os diferentes tratamentos que ganham obras como a de Tolstói – referido como o mais desconfiado escritor em relação a tudo que vem do alto –, e a de Erckmann-Chatrion, que, ao extraírem quaisquer figuras históricas como as de Danton e Robespierre, rebaixam de maneira apolítica a vida do povo por procurarem manter a máxima proximidade com essa vida imediata, sem atenção a qualquer concretização dos movimentos “do alto”. Tolstói, ao contrário, não se detém nos personagens de “baixo”, ele “também retrata esse mundo do ‘alto’ e, com isso, dá à desconfiança e ao ódio do povo um objeto concreto, visível.” Para Lukács, diferentemente de Erckmann-Chatrion, a visão que emana da obra de

Tolstói não concebe o autêntico caráter popular como excludente do discurso histórico-universal, impossibilitando assim a elevação da percepção de baixo inclusive com vantagem possível sobre tal perspectiva. Tal movimento próprio é possível quando se representa, como Tolstói, “a existência concreta do objeto odiado já introduz, em si e para si, uma gradação, uma comparação, uma paixão no retratar dos sentimentos do povo em relação a esse mundo do ‘alto’” (LUKÁCS, 2011b, p.259).

Assim, as posições que partem politicamente da mera espontaneidade das massas não se associam ao caráter popular típico do romance histórico em sua forma clássica. Essa forma faz com que a figuração própria do desenvolvimento desigual alcance os problemas concretos da vida dos personagens, enquanto a sua desconfiança responde de maneira formal ao processo histórico que produz nas várias realizações do romance sua continuidade peculiar: “Homero não mostra nenhum meio pelo qual o povo (ou uma parte do povo) possa ser obrigado a fazer algo contra sua própria vontade”, enquanto, no romance, a “unidade da vida do povo se tornou contraditória, pode ser representada apenas por meio da apreensão correta das oposições que a constituem, ou seja, como unidade dessas oposições” (LUKÁCS, 2011a, p.206).

O caráter “classista” de algumas das formulações de Lukács acerca do romance tem ligação com sua análise concreta das determinações históricas que alcançam mais concreção problemática nos achados formais, como o deslocamento dramático do herói mediano no romance histórico de Walter Scott ou a elevação do sentimento conservador em paixão por Tolstói. Apesar da necessária posição prosaica reafirmada pela passividade própria ao épico (cf. LUKÁCS, 2011a, p. 198), a organização realista dos elementos em movimento do romance depende de que o escritor estabeleça uma perspectiva “de fora” a partir de sua própria concepção como sujeito criador.

Disso [aceitação tácita da reificação capitalista] resulta que, no domínio da arte e da teoria artística – e, portanto, também no campo do romance –, o romantismo não pode nem mesmo tentar superar o caráter prosaico da vida mediante um método criativo que permita descobrir na realidade social os elementos de uma atividade humana espontânea, que essa realidade ainda conserva, e de torná-los assim objeto de uma ampla figuração realista (LUKÁCS, 2011a, p. 223).

O momento em que Lukács começa sua produção teórica é um momento em que se aprofunda a decadência ideológica de que ele trataria em detalhe mais tarde. A relação entre crítica literária, sociologia e história da literatura entram em desagregação acentuada, passível de combinações variadas, a depender de sua

finalidade mais circunstancial até o ponto de o próprio objeto estético não raro aparecer como pura abstração estruturalista. Erich Auerbach observa a aparição dessa forma de crítica liberada da rigidez antiga, a qual chama de “explicação” ou “análise de textos”, vendo nisso um ganho tanto pedagógico como das investigações científicas:

esse método foi consideravelmente desenvolvido e enriquecido por alguns filólogos modernos [...] e serve-lhes para finalidades que ultrapassam a prática escolar; serve para uma compreensão imediata e essencial das obras; não se trata mais, como nas escolas, de um método de averiguar e ver confirmado o que já se sabia de antemão, mas de um instrumento de pesquisas e de novas descobertas. Várias correntes do pensamento moderno contribuíram para favorecer-lhe o desenvolvimento científico: a estética “como ciência da expressão e linguística geral”, do Sr. B. Croce; a filosofia “fenomenológica” de E. Husserl (1859-1936), com seu método de partir da descrição do fenômeno específico para chegar à intuição de sua essência; o exemplo de análises da história da arte conforme as levou a cabo um dos mestres universitários de maior prestígio da última geração H. Wölfflin (1864-1945); e muitas outras correntes, outrossim (AUERBACH, 1987, p.40).

Com essa tendência historicamente relativista de separar as formas clássicas do efeito persistente que possuem obras como as de Homero e Shakespeare nos nossos dias, a crítica literária termina por perder de vista a correlação entre o valor e a manifestação antropomorfizada do conteúdo histórico condensado na forma, seu apelo como parte de uma linha de desenvolvimento progressivo da humanidade. Tal linha não se articula de forma unidirecional, mas percorre um rio de múltiplas correntes.

A busca teórica que Lukács empreende para articular a riqueza do efeito objetivo e racional das obras de arte faz com que ele acompanhe *pari passu* a conjunção das grandes questões da filosofia, sociologia, história e economia política com os desenvolvimentos mais ou menos conscientes da forma literária em seu tempo. Os limites que podem ser depreendidos daí não lhe serão indiferentes, mas não serão mais considerados como meros problemas da cognição geral. A possibilidade de compreender o entrecruzamento de causalidades e sua repercussão para reviravoltas da subjetividade, não mais vista como consequência trágica de uma determinação da consciência, faz com que Lukács proponha uma nova posição do crítico literário. Uma que se sirva, observando o trabalho criador, dos elementos casuais, que aparecem como mero expediente da verossimilhança no trabalho artístico, para entender as encruzilhadas que o artista constrói para desvendar ações que não estão disponíveis nem para si, apesar de serem uma realidade tendencial.

Evidentemente, sem abstração não há arte – de outra forma, como poderia surgir o típico? Mas o processo de abstração tem, como qualquer movimento, um *direcionamento*, e é *dele* que pretendemos falar aqui. Todo realista significativo elabora – também com os meios da abstração – o material das suas vivências, para alcançar as legalidades da realidade objetiva, as conexões mais profundas, ocultas mediatizadas, não imediatamente perceptíveis, da realidade social. Como essas conexões não se encontram imediatamente à superfície, como essas legalidades se concretizam de forma intrincada, apenas tendencialmente, daí resulta, para o realista significativo, um trabalho gigantesco, um duplo trabalho, tanto artístico como filosófico, a saber: em primeiro lugar, descobrir intelectualmente e revelar artisticamente essas conexões; em segundo lugar, porém, e inseparável da relação anterior, recobrir artisticamente as conexões a que chegou por meio da abstração – a superação da abstração (LUKÁCS, 2016b, pp. 259-260).

A aparente conformidade da posição do escritor com a lógica formal não se confirma no segundo momento desse seu duplo trabalho, no qual suas determinações abstratas precisam se curvar às relações imanentes entre o caráter de seus personagens e as situações desenvolvidas pela necessidade social do romance. Ao crítico também cabe uma percepção de partido que o leva a apreender na imanência da obra os sinais de seu tempo nos desvios que se tornam formalmente necessários para um vislumbre sensível da relação entre necessidade e liberdade, ou para seu apagamento antipopular.

A “estética comunista” de Lukács: crítica literária nos anos 1930

A época em que Lukács se põe a desenvolver sua “estética comunista” é aquela de seu exílio em Moscou. Ele chega na União Soviética em 1929, onde irá viver – com uma interrupção entre 1931 e 1933, quando residiu em Berlim – até 1945. “Esses quinze anos”, comenta Sziklai (1991, p. 132), “são o período de construção do socialismo em um só país, simultaneamente também a época do fascismo”. Durante esse tempo, Lukács exerceu de modo intenso a atividade de crítico literário, publicando muitos textos em diversos periódicos comunistas (e sobretudo na *Literaturnyi kritik* e na *Literaturnaja gazeta*). Muitos atribuem esse “recuo para a estética” ao fracasso de suas *Teses de Blum*, mas essa interpretação – que encontra, aliás, respaldo em afirmações do próprio Lukács – tem qualquer coisa de lendária (cf. SZIKLAI, 1991, pp. 136-7).

Mesmo sendo um emigrado, e ainda por cima, um emigrado com fortes ligações com a tradição alemã, o que fazia com que fosse visto com certa desconfiança até mesmo nos círculos comunistas, Lukács marca posição em relação aos debates que

movimentavam a vida cultural e busca se situar na opinião pública literária soviética, embora evitasse intervir de maneira muito direta (cf. SIEGEL, 1981, p. 172). Isso talvez seja um dos aspectos que particulariza nessa fase seu interesse por problemas de método e de teoria da literatura, os quais, contudo, como observa J. Keleman (2011, p. 111), já o interessavam desde sempre. Através de suas publicações, ele procura contribuir, como dirá no posfácio a um dos volumes de *Problemas do realismo*, para a discussão em torno de “problemas práticos e atuais de cultura” (LUKÁCS, 1971, p. 677). G. Oldrini nota que no conjunto da produção dessa fase há ensaios que têm natureza polêmica, outros que surgem sob demanda, enquanto outros se destinam a contribuir em ocasiões como conferências e debates públicos (cf. OLDRINI, 2017, p. 178). Uma série de gêneros textuais, portanto, que evidencia o aspecto circunstancial dessas publicações. Pois a intervenção em debates integra a dimensão tática da “estética comunista” de Lukács.

Como reconhece Sziklai (1991, p. 135), “a observância da tática abre tanto possibilidades positivas quanto negativas para a estética orientada para o movimento”. No entanto, isso não significa que, por se ligarem a circunstâncias mais ou menos contingentes, as intervenções de Lukács estejam presas a elas. Ainda que ela incorpore em sua armação um esforço tático, em consonância com as tendências e as necessidades políticas do movimento revolucionário – o que constitui seu “caráter partidário” (SZIKLAI, 1991, p. 1334) –, a “estética comunista” de Lukács não se compõe de elementos desconexos, como se fosse determinada apenas pela luta política cotidiana. E isso não acontece porque, mesmo naqueles textos em que está se situando no interior de um debate específico, há uma concepção que embasa o modo como ele lida com os problemas do dia. Os textos sobre questões literárias diferentes, afirma Sziklai, “são nós de um mesmo caminho”. Lukács visa, afinal, “a conscientização histórico-filosófica dos conflitos decorrentes dos problemas da época [do fascismo e do socialismo conduzido à vitória em um só país] [...], incluindo o destino e as perspectivas da arte e da cultura” (SZIKLAI, 1978, p. 128).

Reconhecer as perspectivas que se abrem para a arte e para a cultura, em uma determinada época, pressupõe que se realize, ao mesmo tempo, uma análise das contradições que estruturam a vida social naquele momento. Nesse sentido, a teoria literária marxista cumpre um papel fundamental. A essa altura, Lukács percebe que a estética faz parte de maneira orgânica do sistema marxiano, diferente do que vinha sendo defendido por figuras de grande importância no debate estético soviético, como

Plekhânov ou Mehring. É essa concepção uma das razões que pode sustentar a afirmação de que “sua crítica específica está relacionada a toda uma teoria estética e não pode ser derivada das circunstâncias políticas do momento” (KELEMAN, 2011, p. 124), embora se relacione estreitamente a elas. Esse modo particular com que tática e teoria se ligam na “estética comunista” de Lukács, a tensão entre partidarismo, de um lado, e universalidade, de outro, cristalizam-se em seu método crítico e interpretativo. O debate sobre o romance, que apresentaremos mais detalhadamente a seguir, é um bom exemplo disso.

O início dos anos 1930 é marcado por uma guinada na teoria e política literárias na União Soviética (cf. SIEGEL, 1981, p. 137). Trata-se do momento em que ocorre uma transição da sociologia da literatura – que até então havia sido bastante influente e passa a ser amplamente criticada – para uma teoria literária marxista-leninista. E Lukács participa na construção desse novo aporte teórico, junto de M. Lifschitz e outras figuras que integram o círculo entorno da revista *Literaturnyi kritik*. Essa revista, na qual Lukács publicava regularmente suas contribuições, ficou conhecida, entre outras coisas, pelo papel que teve na controvérsia com a sociologia vulgar. Para K. Clark e E. Dobrenko, o fato de que os integrantes dessa revista produziram um extenso material – desde antologias a monografias – sobre as declarações de Marx, Engels e Lênin sobre literatura teria revestido de autoridade as investidas contra o sociologismo vulgar. Mas, como gostaríamos de mostrar, o empenho na reconstrução dos fundamentos de uma estética marxista e os debates contra a sociologia vulgar são, na verdade, “dois lados de um mesmo processo” (SZIKLAI, 1978, p. 95).

Dobrenko, em seu estudo sobre as polêmicas estéticas que ajudaram a formar a cultura soviética, afirma que os anos 1930 foram a “era da luta contra a sociologização vulgar” (DOBRENKO, 2005, p. 59). Era considerado como sociologia vulgar, como ele e Clark explicam (CLARK, DOBRENKO, 2007, p. 210), aquele tipo de análise da literatura baseada apenas em critérios socioeconômicos. Até o final da década de 1920, as abordagens de orientação sociológica haviam sido uma das principais linhas de análise de obras de arte no cenário da crítica soviética. A outra, que partia de premissas opostas, era o método formal que se concentrava “na investigação da organização interna da obra de arte e seus vários componentes” (FRIDLENDER, 1990, p. 516).

Na medida em que uma e outra corrente pareciam perseguir programas de

pesquisa contrários, fala-se em linhas gerais de uma oposição entre sociologismo e formalismo na crítica literária soviética dessa época². A despeito das divergências entre elas, não seria ilegítimo, de acordo com Siegel, agrupar as tendências que seguiam uma orientação sociológica sob uma noção comum, a de sociologismo, pois elas compartilhavam uma “compreensão primariamente funcional dos fenômenos literários, bem como de todos os fenômenos artísticos” (SIEGEL, 1981, p. 44). Isso se manifestaria, por exemplo, na noção de que as obras literárias seriam “expressão da ‘psicoideologia’ de uma classe social ou grupo”, o que coloca o crítico diante de uma tarefa específica. Não se trata de “analisar a natureza social da arte”, antes, seu papel seria o de realizar uma “crítica de seu caráter ideológico (em sentido estritamente pragmático, de sua consciência ‘invertida’, ‘falsa’)” (SIEGEL, 1981, p. 44).

V. Pereversev, por exemplo, é um dos representantes mais influentes dessa vertente, embora ele mesmo compreendesse seus trabalhos na direção do materialismo histórico (cf. SIEGEL, 1981, p. 59). Ele procura estabelecer seu modo de explicação da literatura com base no método de Plekhânov, opondo às concepções histórico-culturais, que concebiam os fenômenos de maneira mais ampla a partir de uma combinação de fatores, uma forma de monismo teórico³, que é como ele interpretava o materialismo histórico. De acordo com Siegel (1981, pp. 61-2), em alguns pontos, como na explicação da passagem do jogo para a arte, Pereversev vai mais longe do que Plekhânov⁴. Enquanto para o último a dimensão do jogo, enquanto “origem genética da arte”, só tinha validade para as formações sociais em que não

² De acordo com Siegel, essa “polarização” entre sociologismo e formalismo se manifesta apenas de um ponto de vista que generaliza as “principais tendências científicas da época” e, ao mesmo tempo, não leva em conta as diferenças ao longo dos anos 1920, já que a oposição tende a se enfraquecer. A teoria literária sociológica era um agrupamento de tendências, que não chegaram a constituir “uma direção homogênea, unitária, do ponto de vista metodológico” (SIEGEL, 1981, p. 44). Essa divergência, contudo, é importante para se compreender as controvérsias acirradas entre essas tendências, que, a despeito disso, ao menos no que diz respeito aos seus representantes que formaram escola, como Fritsche, Sakulin ou Pereversev, reivindicavam-se todas como materialistas e constituíam o campo da reflexão marxista sobre estética.

³ “O conceito ‘monismo’”, explica Siegel (1981, p. 22), “remete ao contexto da história teórica em que Plekhânov desenvolve sua concepção de história e arte. Em seus trabalhos filosóficos [...] a crítica se dirige sobretudo contra três orientações filosóficas: contra a filosofia iluminista materialista francesa do século XVIII, contra o positivismo filosófico-sociológico de Taine e contra a concepção subjetivista-voluntarista dos ‘populistas’ russos”.

⁴ Embora a relação de Plekhânov e a teoria literária de orientação sociologizante tenha sido enfatizada durante a mudança de curso no pensamento estético soviético, essa relação deveria ser matizada. Städtke (1977, p. 11) alerta, em sua apresentação desse teórico, para a necessidade de não se reduzir a recepção de Plekhânov às suas limitações sociologizantes. Tanto Siegel (1981, p. 25) quanto Lifschitz (1988, p. 501), comentando em momentos históricos diferentes as relações entre Plekhânov e o sociologismo, também apontam nessa direção.

havia antagonismo de classe, Pereversev entende que o “jogo dos seres humanos deve ser visto como a reprodução de seu próprio comportamento social, sua ‘psicologia’ ou [...] seu ‘caráter social’” (SIEGEL, 1981, p. 61). A partir desse conceito do “caráter social”, Pereversev generaliza “a concepção da arte como ‘jogo’ em um princípio universal e confere a esse pensamento uma coloração biológica” (SIEGEL, 1981, p. 62).

Nesse tipo de consideração, já se manifestam traços do “rigoroso determinismo” que caracteriza sua teoria:

[...] para Pereversev, o artista só pode reproduzir em uma forma esteticamente “válida” o caráter social da classe ou grupo social e da época a que pertence. Dentro dos limites estabelecidos por seu “ser” social, o artista só pode variar as imagens artísticas que se movem dentro dessa estrutura. Tentativas de transcender os limites do estilo de sua classe e época determinados sociopsicologicamente tem por consequência a suspensão do teor de verdade estético da obra de arte (SIEGEL, 1981, p. 64).

Para Siegel (1981, p. 66), essa concepção de Pereversev da relação entre ser e consciência quase não se distingue daquela dos demais sociólogos da literatura. Trata-se de uma concepção mecanicista, que estabelece uma identidade, na qual não há qualquer possibilidade de contradição, entre o ser social do artista e as possibilidades de que ele dispõe, caso almeje realizar obras com qualidade estética:

O ponto de partida para a aplicação de Pereversev do método marxista [...] era o axioma: a existência determina a consciência. [...] existência significava o processo socioeconômico que condiciona todos os aspectos da vida humana, incluindo a atividade literária. A tarefa do estudioso marxista era verificar o processo socioeconômico lendo a base econômica diretamente de uma superestrutura [...]. A obra literária era concebida por Pereversev como uma “imagem” que incorporava a psicologia e o “comportamento de um homem, conforme determinado por sua posição no processo de produção” [...] (ERMOLAEV, 1963, p. 93).

Nesse sentido é possível falar de “estilo de classe”, o qual não implica, contudo, assumir conscientemente uma posição de classe. Pereversev é veementemente contra uma “funcionalização consciente e político-ideológica da arte e da literatura” (SIEGEL, 1981, p. 65). O “estilo de classe” comporta antes uma dimensão inconsciente, que reproduz “o caráter social de sua própria classe social” (SIEGEL, 1981, p. 65).

Em seus textos, Lukács não se refere nominalmente a Pereversev. Mas nesse período ele realiza uma crítica bastante contundente das tradições legadas pela Segunda Internacional. Sua posição é que elas seriam responsáveis pela situação

lamentável da literatura marxista no campo da estética. É verdade que no ensaio que escreve sobre Franz Mehring em 1935, Lukács o distancia da visão do sociologismo vulgar sobre a arte que vigorava nesse período, pois ele estaria acima disso. Mas, ele conclui, sua concepção da relação entre a base econômica e as formas ideológicas também é rasa, o que o leva a um tipo de ecleticismo, no qual se misturam elementos de sociologia e psicologia:

A inadmissível simplificação na análise da relação entre a base e a superestrutura, a falta de compreensão da desigualdade do desenvolvimento, a negligência da teoria do reflexo da realidade na estética, tiveram por consequência que, em Mehring, seu esforço bem-intencionado e justificado para ir além do sociologismo vulgar se convertessem em formulações idealistas (LUKÁCS, 1969, p. 398).

Nesse quesito de um uso da psicologia para fazer as vezes de mediação entre a análise sociológica e as artes, Lukács nota que Mehring se aproxima, partindo de pressupostos bastante diferentes, de Plekhânov (cf. LUKÁCS, 1969, p. 351). Mehring ocupava, a seu lado, o lugar dos “primeiros grandes críticos de arte de orientação marxista” (KONDER, 1967, p. 39). Mas, embora Plekhânov fosse uma referência importante do sociologismo vulgar – afinal, como lembra Leandro Konder (1967, p. 39-40), ele foi considerado “em certa fase o verdadeiro criador da teoria estética do marxismo” e, assim, era tido como a grande autoridade nessas questões –, em seus artigos da época Lukács em geral comenta sua obra apenas de passagem. Provavelmente, a razão é que ele considerava as limitações de Mehring ainda mais problemáticas do que as de Plekhânov⁵, no que diz respeito às distorções que ele trazia para a teoria marxista e que contribuía para sua vulgarização.

Mehring possui vínculos evidentes com o sociologismo literário soviético. Sobretudo a sua delimitação da tarefa de um crítico marxista, que consistiria na “análise do posicionamento do artista quanto às lutas de classe de sua época, objetivado no conteúdo da obra” (SIEGEL, 1981, p. 143), faz com que seus trabalhos sejam paradigmáticos para essa corrente teórica⁶. Em razão da maneira como concebe a relação entre economia e ideologia, na primeira fase de sua recepção pelo

⁵ Bastante sintomática nesse sentido é uma passagem do ensaio sobre Mehring, em que Lukács cita um comentário de Thalheimer a seu respeito. Este afirma que a concepção problemática de Plekhânov do materialismo dialético, criticada por Lênin, torna-se para Mehring como que de praxe (cf. LUKÁCS, 1969, p. 428).

⁶ Pereversev, no entanto, tem uma outra concepção da tarefa do crítico literário, pela qual ele foi igualmente criticado: Cf. SIEGEL, 1981, p. 67.

pensamento estético soviético, a “abordagem genético-funcional” de Mehring esteve no centro do interesse, sendo apropriada e desenvolvida em solo soviético. Já a segunda, a partir dos anos 1930, ocorre no contexto da “consideração histórica e a avaliação dos resultados teóricos e dos limites da Segunda Internacional, bem como [d]a referência atual à prática política da social-democracia alemã” (SIEGEL, 1981, p. 142).

De acordo com Sziklai, o “objetivo de destituir os teóricos da Segunda Internacional e seus discípulos das fileiras dos fundadores da estética marxista” seria o que moveu os “esforços táticos de Lukács” naquele momento. O que resulta desse esforço é o estabelecimento de uma linhagem, da “continuidade correta entre a época de Marx e a de Lênin” (SZIKLAI, 1990, p. 130). De fato, como mencionamos, o filósofo húngaro vê de modo bastante crítico a “situação ideológica da Segunda Internacional”:

as correntes dominantes da Segunda Internacional conheciam apenas estes dois extremos, banalizados e contaminados pela burguesia: revisão idealista, “refinamento” do marxismo, ou derivação grosseiramente mecanicista, vulgar, não dialética e direta dos fenômenos ideológicos, da literatura, a partir dos fatos econômicos simplificados de modo banal (LUKÁCS, 2016a, p. 87).

Essa “simplificação na análise da relação entre a base e a superestrutura” é o que levava os representantes da teoria literária de orientação sociológica, como Pereversev, a sustentarem uma compreensão mecanicista da relação entre visão de mundo e representação artística. Na medida em que estabeleciam uma correspondência direta entre ser e consciência, o que implicava uma determinação social, sem qualquer brecha, da consciência de classe – que seria, portanto, homogênea –, não havia nessas teorias propriamente espaço para escritores que se posicionassem fora do esquadro da literatura proletária. Esse era o caso, por exemplo, dos “companheiros de viagem” (em russo, *poputčik*), aqueles escritores não proletários que em geral estavam ao lado da Revolução de outubro, mas não se engajavam politicamente e defendiam uma autonomia da arte em relação à política. No entanto, a partir de 1928, constata Siegel, começam a ganhar mais expressão as tendências que, ao invés do conceito de literatura proletária, sustentam um programa mais sintético em torno da ideia da literatura socialista. Por isso, de acordo com esse autor, não foram apenas as suas insuficiências e contradições que levaram a teoria de um Pereversev, que até então possuía uma “autoridade quase indiscutível” (SIEGEL, 1981, p. 60), a ser alvo de intensa crítica por parte dos órgãos oficiais. Foram, antes,

as implicações que ela tinha para a política literária⁷, que àquela altura começava a ser redesenhada (cf. SIEGEL, 1981, p. 66).

A partir “das posições da teoria literária soviética desde o início dos anos 1930, as abordagens sociologicamente orientadas de interpretação da literatura e da arte foram constantemente desacreditadas” (SIEGEL, 1981, p. 84). Essa mudança responde a fatores políticos, ligados às etapas de consolidação de uma nova política cultural sob Stálin, mas não se trata só disso. Como observa Siegel (1981, p. 137), “a reorientação da teoria literária soviética, que começou em 1931, deve ser entendida como o resultado de um processo complexo no qual o momento político é apenas um componente”. Assim, além desse componente, que no período stalinista de fato parece sobredeterminar os outros campos da vida social (cf. SIEGEL, 1981, p. 147), é preciso considerar também fatores de ordem econômica e ideológica. Dando continuidade à sua ressalva, Siegel é bastante preciso em sua colocação:

Não se deve, contudo, ignorar que em particular a discussão teórica no campo dos estudos literários seguiu sua lógica própria, específica e, portanto, não pode ser denunciada como uma ‘exegese formalizada de textos clássicos canonizados’ (H. M. Enzensberger), desvinculada de seu contexto imanente de referência [...] (SIEGEL, 1981, p. 148).

Há, na conclusão de Siegel, um “entrelaçamento mútuo de problemas científicos individuais e a crítica, refletida metodologicamente, do sociologismo” (SIEGEL, 1981, p. 148). Nesse sentido, esse autor nota – a contrapelo do que fazem muitos dos comentadores da teoria literária soviética nesse período – que um dos fatores que tornou possível a ruptura no pensamento estético soviético nos anos 1930 foi o fato de que a base textual a partir da qual se podia reconhecer os posicionamentos estéticos de Marx e Engels ampliou-se enormemente nesse período. Desde o final da década anterior, vinham sido conduzidos trabalhos filológicos e editoriais que trouxeram à tona muito material inédito. Pela primeira vez, com a publicação de cartas de Engels (com P. Ernst, M. Kautsky e M. Harkness), dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, além do restante da correspondência de Engels, Marx e Lassalle sobre o

⁷ Siegel cita um trecho da resolução da presidência da Academia comunista ao final do debate em torno da teoria de Pereversev, ocorrido em janeiro de 1930: “essa teoria é particularmente prejudicial e perigosa porque [...] se dirige objetivamente contra a política literária relativa à literatura de escritores camponeses e *poputčiki* e porque basicamente exclui qualquer possibilidade dos escritores camponeses e *poputčiki* de passar para a posição da consciência proletária” (*apud* SIEGEL, 1981, p. 67). O resultado da controvérsia, travada em duas ocasiões com uma “contundência sem precedentes na discussão sobre teoria literária até então”, foi que a “concepção de Pereversev foi qualificada como ‘um sistema estranho como um todo ao marxismo-leninismo’” (SIEGEL, 1981, p. 61).

drama *Franz von Sickingen*, os escritos sobre arte dos revolucionários alemães são tornados integralmente acessíveis. Isso permite que suas concepções sobre as artes sejam incorporadas às discussões contemporâneas não só como afirmações pontuais e arbitrárias, ou a partir de considerações metodológicas mais gerais (como sobre a relação entre base e superestrutura), mas como um “componente integrante do método dos fundadores do socialismo científico” (SIEGEL, 1981, p. 144). Desse modo, sua importância é enfatizada a partir de uma perspectiva sistêmica.

Os textos de Lênin sobre Tolstói, que integram o quadro das discussões a propósito do jubileu do escritor russo em 1908 (cf. SIEGEL, 1981, p. 153), são importantes para a fundamentação do ponto de vista de que não há uma relação direta entre visão de mundo e método. Tendo em vista que Plekhânov à época também havia escrito sobre Tolstói, concentrando-se na contradição, e não na unidade, entre suas concepções morais e artísticas, é possível até mesmo reconhecer uma analogia entre essas posições da crítica literária marxista pré-revolucionária e os termos do debate que se desenrola depois, durante os anos 1930, entre a crítica literária marxista-leninista e aquela de orientação sociológica. Mas, mais do que esses trabalhos de Lênin, é decisivo para a mudança no compasso teórico do pensamento estético soviético o fato de que os trabalhos de Deborin sobre a dialética materialista foram colocados em revista, ao mesmo tempo em que sua visão de Lênin como apenas um grande “político, líder” (DEBORIN *apud* SIEGEL, 1981, p. 136) cede lugar a uma abordagem mais compreensiva, que destaca também o papel de seus escritos filosóficos⁸. A partir de então, esses conhecem uma intensa recepção e Lênin se torna a tal ponto uma referência nas discussões teóricas sobre literatura que Siegel denomina a transição para a década de 1930 como “etapa leniana” (SIEGEL, 1981, p. 136).

Assim, é possível compreender de que modo o combate das visões da sociologia vulgar sobre a literatura e o estabelecimento de uma estética marxista orgânica a partir das visões dos clássicos sobre as artes constituem “dois lados de um mesmo processo”:

Para que o legado estético de Marx, Engels e Lênin fosse reconhecido, era necessário, por um lado, combater o ponto de vista dos sociólogos vulgares que representavam os teóricos da Segunda Internacional e,

⁸ Lukács comenta o debate filosófico um pouco mais detidamente em 2021, p. 81.

por outro lado, fazer valer os princípios da estética de Marx e Lênin e elaborar criativamente a teoria do realismo com base em análises concretas, para poder avaliar a literatura e cultura clássicas de uma maneira condizente com elas (SZIKLAI, 1978, p. 95).

Décadas depois, ao comentar o que o levou a alimentar “grandes esperanças” no início dos anos 1930, Lukács menciona, justamente, a possibilidade de que com a “libertação da ortodoxia de Plekhânov” fossem esclarecidas “as relações Hegel-Marx, Feuerbach-Marx, Marx-Lenin” (LUKÁCS, 1970, p. 161). Parece-nos que é esse tipo de motivação que atravessa, como um fio condutor, as suas publicações ao longo dos anos 1930 e 1940 sobre literatura.

As posições críticas de Lukács enquanto teórico da literatura: o debate sobre o romance

De acordo com Illés, o debate sobre o romance teria sido “em essência, um dos primeiros confrontos entre o círculo em torno da *Literaturnyi kritik* e os sociólogos vulgares que se reuniam em torno de Pereverzev” (ILLÉS, 1993, p. 255)⁹. Por ocasião desse debate, historiadores, estetas, críticos literários e filósofos se reuniram para discutir problemas atuais da teoria do romance. Isso poderia parecer algo quase natural, tendo em vista que o romance foi o gênero dominante no realismo socialista¹⁰. O problema do romance, em virtude de sua atualidade, “estava por assim dizer no ar”, como nota Sziklai (1978, p. 130), que recorda ainda outras duas discussões que tangenciaram esse tema¹¹. A julgar, contudo, pelo que afirma P. Keßler (1988, p. 287),

⁹ Vittorio Strada também destaca esse aspecto da confrontação entre esses mesmos atores, cf STRADA, 1987, p. 167.

¹⁰ Isso é notável, e pelo seguinte motivo: à literatura era atribuído um papel de proa na educação das massas, mas, a certa altura, foi o drama, e não o romance, que foi considerado como o gênero literário mais adequado para realizar essa função. De acordo com Gronsky, virtualmente o diretor da União dos escritores, já que era o secretário da facção comunista, Stálin teria até mesmo declarado o drama como o “gênero mais importante” (ERMOLAEV, 1963, p. 229). Assim, em uma plenária convocada pelo Comitê organizacional da União dos escritores soviéticos em 1933, os escritores de prosa são instados a também escreverem peças (cf. ERMOLAEV, 1963, p. 142). Mas que o romance fosse o gênero privilegiado no período pós-revolucionário não é nada fortuito, como sintetiza Sziklai (1978, p. 131): “enquanto a década de 1920 foi a época da ‘lírica revolucionária’, no sentido de que então a relação do sujeito com a revolução estava no centro de todos os ramos e gêneros artísticos [...], o gênero predominante dos anos 1930 foi a literatura e, dentro dela, o romance. O avanço das ‘grandes’ formas pode ser igualmente encontrado na arquitetura soviética, que experimentou seu auge nessa época, bem como nos romances, que resumiam o material de vivências e da NPE, representavam o romantismo e o páthos da construção socialista e nos quais o ponto de vista esteticamente objetivo é de modo legítimo o fator determinante”.

¹¹ Sziklai (1978, p. 130) menciona a discussão sobre o romance histórico, a que Lukács também faz alusão a certa altura de sua obra homônima. Essa discussão aconteceu na redação da revista *Oktjabr*, levando o título “O realismo socialista e o romance histórico”. Foi I. Friedland, um historiador (e não um historiador da literatura, como ressalta Sziklai), quem realizou a fala de abertura, defendendo, entre outras coisas, que o cerne do romance histórico seria uma representação “epocal” de uma era,

havia um descompasso entre a importância prática que o romance tinha na vida cultural soviética e as tentativas de compreendê-lo teoricamente do ponto de vista dos estudos literários. É o que também havia ressaltado F. Schiller, em sua fala que provavelmente abriu o debate sobre o romance¹² (cf. WEGNER *et al.*, 1988, p. 373). Quando não era negligenciada, a discussão sobre os gêneros acabava por descambar em “discussões sobre questões metodológicas de uma ciência histórico-materialista, isto é, marxista-leninista, da literatura e da arte” (KEBLER, 1988, p. 287), o que, tendo em vista a reorientação por que passa o campo dos estudos literários a partir dos anos 1930, não deve ter sido nada fortuito. Assim, o fato de que a teoria e a história dos gêneros tinham merecido pouca atenção nas décadas anteriores teria sido uma das razões que motivou as três rodadas de discussão¹³ sobre o romance, na passagem de 1934 para 1935.

As sessões teriam sido presididas por M. Lifschitz. Em sua fala, ele dá a entender que os participantes haviam sido convidados para discutir o verbete sobre o romance que Lukács havia escrito¹⁴ para a *Literaturnaya enciklopedija* [Enciclopédia literária], sob a direção de Lunacharsky¹⁵. Lukács foi, portanto, uma figura central nesse debate. Sua fala¹⁶ retomou de maneira resumida os principais pontos do verbete e encontrou bastante resistência da parte de Pereversev e alguns outros participantes. Como anuncia já de saída, ele considera o romance como o gênero literário típico da vida sob o capitalismo. Para a época burguesa, seria típica uma arte que parte da “vida do homem privado, da prosa do cotidiano burguês” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 469). Desse modo, dirá o filósofo húngaro, o romance ocupa um lugar privilegiado em meio aos outros gêneros artísticos nessa etapa do desenvolvimento e estudá-lo também é

baseando-se nos “dados da atividade de uma personalidade histórica”. À leitora e ao leitor de *O romance histórico* não escapa que Lukács argumenta longamente contra esse tipo de concepção. A outra discussão sobre o romance foi realizada em torno de uma obra pensada como um livro didático, escrito por F. Schiller (cf. SZIKLAI, 1978, p. 130).

¹² Os protocolos autorizados da discussão foram publicados na *Literaturnyi Kritik*, 1935, n. 2 e 3. Eles se encontram publicados também em WEGNER *et al.*, 1988, p. 373-489, em alemão, e em CHASIN, J., 1999, em português.

¹³ De acordo com Sziklai, Lukács realiza a palestra no dia 20 de dezembro de 1934, quando tem lugar a primeira rodada de discussão. Ela continua, então, em 28 de dezembro e é concluída no começo do ano seguinte, em 3 de janeiro.

¹⁴ LUKÁCS, 1981a. Tihanov (2000, p. 126) comenta as diferenças entre os textos em alemão e em russo. Sziklai (1978, p. 129) observa ainda que a entrada que foi publicada na *Enziklopedija* foi complementada com um “tipo de posfácio” escrito por uma outra pessoa.

¹⁵ Lunacharsky também teria convidado a G. Pospelov, um aluno de Pereversev, para escrever uma entrada sobre o romance para a enciclopédia.

¹⁶ A fala de Lukács, na versão preparada para publicação, encontra-se em LUKÁCS, 1981b.

central para um pensamento estético à altura de seu tempo. Assim, a importância do gênero romanesco nas reflexões de Lukács sobre as relações entre literatura e sociedade não deriva da sua predominância no realismo socialista, mas do entendimento de que o romance é a forma literária burguesa por excelência e se torna, como aponta G. Tihanov (2000, p. 7), o “pináculo [...] [dos] esforços [de Lukács] para problematizar as conexões entre cultura e sociedade”.

Sendo o romance, por um lado, uma “forma de expressão da sociedade burguesa”, é nele, por outro, que “as contradições específicas da sociedade burguesa” encontram sua figuração mais adequada. Para determiná-lo, tanto do ponto de vista de sua forma como de seu conteúdo, Lukács parte – como nota Y. Usievich, que era editora na *Literaturnyi Kritik* – de “traços determinantes da ideologia [...], que se desenvolvera sobre a base das relações produtivas da sociedade antiga e da sociedade burguesa” (cf. WEGNER *et al.*, 1988, p. 403). Isso porque ele não só localiza o romance no desenvolvimento do capitalismo, mas, com base em um fundamento duplo, o compara com a epopeia, a forma típica de uma outra formação social. A comparação do romance com a epopeia se assenta tanto na consideração de que se trata dos gêneros representativos da literatura de seu tempo (WEGNER *et al.*, 1988, p. 412), como no fato de que ambos pertencem a uma mesma linhagem, a da grande épica, na qual ocupam posições polares, cada um em uma extremidade – em uma, o romance como a “forma típica da última sociedade de classes” e, na outra, a epopeia homérica, “a primeira grande forma da figuração épica de toda a sociedade” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 360).

Essa sua avaliação da importância do romance enquanto forma literária típica da sociedade burguesa rendeu a Lukács muitas críticas, as quais podem ser agrupadas sob as rubricas de ahistoricismo e abstração – que dão conta, aliás, da maior parte das críticas que foram dirigidas a ele naquela ocasião. Faltaria à sua exposição concretude histórica, porque a especificidade do romance só poderia ser apreendida a partir de seus diversos subgêneros, como o romance de aventura ou o romance psicológico (Timofeiev); porque o romance surgiria ao longo de “períodos de longa duração” sob a influência de diferentes classes, e não só a burguesa (Focht); porque ele não analisa concretamente as contradições de classe em cada período (Bespalov); ou ainda porque Lukács estaria preso na relação entre indivíduo e sociedade, superestimando a degradação da personalidade sob o capitalismo e assim deixaria de ver que já existiam romances de alto valor estético paralelamente à epopeia na

Antiguidade (Pereversev). Nem mesmo seria possível afirmar que o romance seria o principal gênero literário na sociedade burguesa: “quanto ao papel de liderança [*Führungsrolle*], como já disse, pode-se levantar dúvidas, pois ele só se aplica a períodos determinados de tempo” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 415), pontua Pereversev em suas intervenções.

Mas parece que Usievich tem razão ao afirmar que essas posições diferentes remontariam, por sua vez, a diferentes concepções do que é a concretude histórica, a diferentes métodos de pesquisa (cf. WEGNER *et al.*, 1988, pp. 403-4). No que concerne a Pereversev, ele reivindica seu lugar como historiador, e não como teórico da literatura (cf. WEGNER *et al.*, 1988, pp. 417-8). E nessa divisão do trabalho, que não seria possível contornar, caberia ao teórico contemplar todos os fatos que o historiador levantou com base na exaustividade. Assim, caracterizar o romance como a forma que surge a partir de uma contradição entre indivíduo e sociedade não faz sentido, afirmava Pereversev, porque essa seria apenas uma contradição entre outras do capitalismo.

Algumas lacunas que Pereversev, bem como outros participantes apontam no argumento de Lukács – como, por exemplo, a ausência do romance antigo ou do medieval –, e que deveriam ser complementadas, não são propriamente falhas que o desmereçam. Lukács nem mesmo se propõe a ser exaustivo, e isso não por causa das limitações impostas pela circunstância – trata-se, afinal, de uma palestra –, mas, nem no espaço relativamente maior do verbete, Lukács pretende dar conta do desenvolvimento do romance a partir do critério de exaustividade. As razões para tanto dizem respeito a uma questão de posicionamento metodológico, que determina, também, a maneira como ele concebe e concretiza a relação entre literatura e história.

A história não se apresenta para Lukács como um contínuo de acontecimentos, cujo sentido só poderia ser apreendido quando todos eles estivessem catalogados, pois, do contrário, essa teoria estaria comprometida por seu pendor à abstração. Claro, ele dirá em suas teses que serão posteriormente apenas aos registros do debate, a “história deve ser pesquisada *in extenso*”, mas a questão aqui é outra: “em que devemos nos orientar no tratamento teórico da história?” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 488). Lukács remete então à linha histórico-sistemática marxista, que fundamenta o seu modo de entender a questão dos gêneros literários: trata-se de desentranhar aqueles “*momentos socialmente substantivos* [*gesellschaftlich-inhaltlichen Momente*]

que determinam o surgimento e o desenvolvimento das formas singulares específicas do gênero” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 488)¹⁷.

Nesses momentos, nas formas clássicas ou típicas, os processos que são pertinentes para a compreensão de um determinado fenômeno aparecem de uma forma mais nítida. É o que Lukács já havia apontado em suas considerações finais: “suas [de Marx] pesquisas histórico-sistemáticas se orientam sempre pelas formas de manifestação típicas desse ou daquele ordenamento social. Ele analisa as formas típicas e clássicas do capitalismo na Inglaterra” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 484). Mas isso não é um apelo para que as formas atípicas permaneçam esquecidas em um canto, desdenhadas: antes, estabelecer a legalidade de um desenvolvimento em seus aspectos mais gerais permite que se mostre quais relações de mútua determinação e diferenciação se estabelecem entre suas partes constitutivas. Nesse sentido, Lukács observa, ao final, que elaborações posteriores da teoria do romance deveriam dar conta, também, “das diversas formas de transição e intermediárias” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 489).

Na medida em que entende como concretos “*apenas* os fatos empíricos” (WEGNER, 1988, p. 488), observa Lukács, Pereversev repete o “método histórico” de um Ranke e realiza uma “suprahistoricização”, um “nivelamento histórico”, ou ainda, na formulação de Hegel que Grib recupera e cita de passagem, ao concordar com Lukács quanto a sua escolha de fundar suas reflexões sobre a historicidade da forma épica, ele torna todos os gatos pardos (cf. WEGNER *et al.*, 1988, p. 427). Embora os “desejos de complementação [...] sejam metodologicamente interessantes”, Lukács conjectura que Pereversev queria, na verdade, uma outra coisa: “um artigo de enciclopédia burguesa, complementado pela adição de ‘epítetos’ sociológicos (pequeno-burguês etc.) para cada escritor” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 487). Esse é um dos poucos momentos em suas intervenções em que é possível notar uma referência direta ao confronto com o sociologismo vulgar, que marcou o campo dos estudos literários nos anos 30. Outros participantes já haviam apontado para o vínculo entre as posições de Pereversev e as do Instituto de língua e literatura do RANION¹⁸, da qual

¹⁷Nesse sentido de uma “dialética viva da história” (LUKÁCS, 1964, p. 707), Bepalov cita o Marx da “Introdução” dos *Grundrisse*: “O dito desenvolvimento histórico se baseia acima de tudo no fato de que a última forma considera as precedentes como etapas até si mesma” (Marx *apud* WEGNER *et al.*, 1988, p. 459).

¹⁸ RANION é a sigla em russo para Associação russa de institutos de pesquisa científica de ciências sociais, que foi fundada em 1924. No quadro de suas atividades ligadas à política acadêmica, Fritsche

tanto ele como Fritsche haviam sido membros¹⁹. Se, contudo, Lukács não insiste em demarcar de forma direta o contraste entre sua posição e a do sociologismo vulgar, por ocasião desse debate ele emerge, como demonstra Sziklai, justamente no seu posicionamento sobre o método, que envolve, também, uma determinada concepção sobre a relação entre forma e conteúdo nas obras literárias:

Lukács avaliou o *método* de maneira diferente nos diferentes períodos de sua atuação; entretanto, ele nunca o viu como uma questão secundária, meramente técnica [...]. Na sua conferência sobre o romance emerge de modo mais concreto justamente a questão sobre o método da periodização. Lukács contrapõe ao modo de ver vulgar-histórico e ao empírico seu método *histórico-sistemático*, que parte das classes e do desenvolvimento de sua luta recíproca e da lei do desenvolvimento desigual. Lukács consegue *validar o método histórico* na periodização e, em um contexto mais geral, na análise do romance, *ao investigar a relação entre as formas épicas e as formações sócio-econômicas*. As formas típicas são rebentos dos tipos formais sociais e, assim, não podem ser separadas de seu conteúdo histórico concreto. As relações entre os “fatos” literário-históricos (romance antigo, epopeia artística etc.) e as categorias da teoria dos gêneros não são análogas àquelas entre líquido e recipiente (à la Pereverzev), pois a forma é sempre a forma de um conteúdo sócio-histórico e não a soma de procedimentos artísticos individuais e concretos [...] que, como o corpo ou o material, possibilitariam ao artista adaptá-los com maestria ao espírito da ideia que, em relação a isso, é externa. As transformações históricas da forma também não podem ser deduzidas da posição de classe dos artistas individuais. O método histórico se contrapõe ao modo de ver vulgar-sociológico precisamente porque este último institui forçosamente essa relação externa entre forma e conteúdo que acabamos de descrever (SZIKLAI, 1978, p. 130).

A consequência do nivelamento operado pelo “modo de ver vulgar-histórico” para a reflexão sobre os gêneros literários é que forma e conteúdo são concebidos de maneira independente, sem uma relação intrínseca um com o outro, tal como um “líquido” e um “recipiente”, de modo que *qualquer* matéria pode ser representada à maneira de Homero e isso sem qualquer prejuízo artístico. “A suprahistorização, o nivelamento histórico suspende a historicidade dos gêneros”, motivo pelo qual, Lukács retruca, para seus contendores “desde ‘sempre’ existiu uma epopeia, um romance etc.” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 488). A perspectiva histórica de Lukács se revela, portanto, já no momento em que ele adota o contraste entre epopeia e romance como uma das

contribuiu para a fundação de diversas instituições, dentre elas, o RANION (cf. SIEGEL, 1981, p. 46).

¹⁹ Pereverzev, por seu turno, reitera que deixou o período do RANION para trás (cf. WEGNER *et al.*, 1988, p. 413. Isso não surpreende, tendo em vista que suas posições teóricas haviam sido consideradas, como foi dito, contrárias ao marxismo-leninismo.

chaves que permite compreender o desenvolvimento deste último:

as leis da forma do romance podem ser depreendidas da maneira mais segura e clara a partir dessa contraposição, pois, justamente nela, os problemas sociais últimos e decisivos, que determinaram a forma da epopeia e do romance, emergem muito mais claramente do que nas formas intermediárias e estruturas mistas, nos “romances” antigos ou nas “epopeias” modernas. (WEGNER *et al.*, 1988, p. 360).

Ao se ocupar desse arco histórico que vai da epopeia ao romance, em nenhum momento Lukács mobiliza, contudo, uma concepção de gênero literário tal como a que é defendida por Rozenfeld durante o debate: “o gênero é uma categoria ligada à classe” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 441). No caso, o fator que é determinante para a análise de Lukács não é esse, não é a classe, cuja manifestação nos fenômenos literários não se dá diretamente. Ele se volta para o desenvolvimento histórico-social como um todo, atentando-se para a maneira específica como ele se reflete nas formas artísticas. Mesmo que não esteja explicitada, a concepção de gênero com que Lukács opera ao longo de sua argumentação é a mesma que será retomada em *O romance histórico*: “cada gênero é um reflexo [*Widerspiegelung*] peculiar da realidade” (LUKÁCS, 1964, p. 293). Seu surgimento não está ligado de maneira direta ao curso da luta de classes, mas remete de maneira mediada a um certo descompasso entre a vida social ou a realidade e a forma artística: “os gêneros só podem surgir quando fatos da vida que são típicos, legitimamente recorrentes e universais [...] [possuem uma] peculiaridade quanto ao conteúdo e à forma [que] não pode ser refletida adequadamente nas formas até então disponíveis” (LUKÁCS, 1964, p. 293).

Sendo assim, a história dos gêneros literários também não segue apenas uma dialética interna própria, como se o surgimento de novas formas respondesse tão somente a necessidades puramente artísticas ou, ainda, como se ele pudesse ocorrer de forma independente, emergindo como uma novidade absoluta. Sem negar sua autonomia relativa, enquanto um ramo particular da vida espiritual – o das artes –, Lukács coloca o surgimento e desenvolvimento da literatura sob o signo do processo social visto como um todo, e, nele, as relações materiais do processo de produção desempenham o papel de um nexos fundamental. Os gêneros literários possuem, assim, um caráter objetivo, ligado ao conjunto das relações sociais, que, por sua vez, transformam-se no curso do tempo por meio da ação humana.

A comparação entre o romance e a epopeia evidencia, ao mesmo tempo, um outro complexo de problemas, ligados ao caráter específico da esfera artística. Por

meio do contraste entre essas duas formas, Lukács também pode explicitar porque, de um ponto de vista estético, o trânsito pela esfera da vida cotidiana, privada, é problemático para as formas épicas, e, ao mesmo tempo, necessário para o romance. Nisso se evidencia a hostilidade do capitalismo às artes, sua aversão à poesia, a qual, por sua vez, seria um elemento constitutivo das epopeias homéricas.

A unidade da vida pública e privada no início da sociedade antiga é a base do páthos da poesia antiga: da conexão imediata de uma paixão individual configurada realisticamente com os problemas decisivos da comunidade. Na realidade da sociedade capitalista falta essa conexão (LUKÁCS, 1988b, p. 363).

Essa oposição entre prosa e poesia, Lukács toma emprestado de Hegel, que é uma referência importante na sua concepção sobre o romance. Ele retoma diversas vezes a expressão “prosa da vida moderna”, a qual condensa um problema formal cuja origem não é imanente ao desenvolvimento artístico, mas decorre da matéria com a qual o artista se depara. A prosa, diz Lukács, é algo que distingue o desenvolvimento burguês moderno (cf. WEGNER *et al.*, 1988, p. 361). Ela consiste, por um lado, no caráter abstrato das forças com que luta o indivíduo e, por outro, na trivialidade da vida cotidiana. O problema, então, é: como dar figuração literária a essa realidade, à realidade capitalista? “Os criadores dos grandes romances”, diz o filósofo,

devem escavar bem profundamente as razões sociais do agir individual e deixar aparecer as paixões das pessoas individuais, eles devem recuperar sensivelmente, por meio de desvios complicados, os nexos econômico-sociais realmente existentes, para atingir o páthos do romance, o páthos do “materialismo da sociedade burguesa” (Marx) (WEGNER *et al.*, 1988, p. 363).

O romance surge em uma situação – por vezes mais, por vezes menos – desfavorável, o que coloca os artistas diante de problemas diversos – formais, inclusive – e faz com que, em um sentido clássico, essa forma nunca possa reivindicar o caráter de completude. A forma específica do romance representa um fracasso com relação à epopeia. Para Lukács, contudo, isso não diminui a sua grandeza artística, pelo contrário; afinal, ela consiste, justamente, em que “ela [forma romanesca] reflita e configure artisticamente a contraditoriedade da última sociedade de classes em uma forma que seja adequada a ela” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 364). Desse modo, a história do desenvolvimento da forma romance poderia ser vista pela chave de “uma luta heroica, que é bem-sucedida por variados desvios, contra esse desfavorecimento da vida moderna burguesa à figuração artística” (WEGNER *et al.*, 362).

Note-se, assim, que as reflexões de Lukács sobre o romance se armam a partir

da “fusão” de dois pontos de vista: um que leva em consideração o desenvolvimento histórico-social e o outro, o dos processos literários. Isso é o que constitui, de acordo com Nicolas Tertulian, “a originalidade do [seu] método da análise literária”:

O que faz a originalidade do método de análise literária de Georg Lukács é a perfeita fusão do ponto de vista sócio-histórico com o ponto de vista estritamente estético. [...]. Mas, nos estudos de Lukács, as conclusões estéticas adquirem espontaneamente um fundamento social e histórico. (...) O que impressiona em Lukács é o modo com o qual os conceitos estéticos fundamentais se fundem em toda uma filosofia da história e em toda uma dialética filosófica da relação subjetividade-objetividade. A morfologia das formas literárias aparece sempre rigorosamente ligada à dialética dos processos sócio-históricos (TERTULIAN, 2008, pp. 49-50).

Cabe ressaltar: “perfeita fusão”. Embora isso fique claro em diversos passos da argumentação, talvez seja na maneira como Lukács realiza a periodização do desenvolvimento do romance que esse entrelaçamento entre um ponto de vista sócio-histórico e um outro estético se manifeste com mais força. Ele o subdivide em 5 etapas, levando em conta não as escolas ou outro tipo de divisão cronológica. O critério que o orienta é a maneira como, em cada momento, a matéria social se sedimenta em uma forma específica de representação da realidade. Vejamos, de modo exemplar, como isso acontece na primeira etapa. O “romance in statu nascendi”, isto é, o romance no momento de seu surgimento e do qual seriam paradigmáticos Cervantes e Rabelais, combina elementos plebeus com uma remodelagem dos romances de cavalaria, já deixando, contudo, que afluam elementos da prosa da vida burguesa, à maneira de uma “sombra crítica”. Lukács denomina isso em sua palestra como “fantasia realista” ou “realismo fantástico” (LUKÁCS, 1988b, p. 367). Essa forma, em que os nexos do enredo são estabelecidos de maneira mais frouxa, liga-se a uma situação histórica específica, como pode ser lido na entrada escrita para a enciclopédia:

A unidade de majestade e comédia na figura de Dom Quixote, que no desenvolvimento subsequente nunca mais foi alcançada, baseia-se precisamente no fato de que Cervantes uniu organicamente em seu personagem, de forma engenhosa, a dupla luta contra os determinantes decisivos das duas épocas que se substituíam, ou seja, a luta contra o heroísmo vazio da cavalaria e contra a baixeza da prosa da sociedade burguesa, que já era bastante evidente em seu início (LUKÁCS, 1988a, p. 330).

Assim, em cada fase da periodização, o romance responde a um problema que tem natureza social, ou seja, está, por assim dizer, fora dele, mas tem implicações internas, ao desempenhar um certo papel em sua fatura. Mas essa forma de tratamento da historicidade depende, por sua vez, justamente do reconhecimento daqueles

“*momentos socialmente substantivos* que determinam o surgimento e o desenvolvimento das formas singulares específicas do gênero” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 488). Esse reconhecimento é de onde parte, de acordo com Lukács, a linha histórico-sistemática, que é aquela defendida pelo marxismo. Por meio dele, seria possível superar o “dualismo metodológico da concepção burguesa-socialdemocrata”, que separa tratamento da história e arcabouço teórico. Essa é a linha seguida por Pereversev, o que Lukács nesse momento indica nominalmente. Contra o sociologismo vulgar, que dá continuidade aos métodos e abordagens dominantes no período da Segunda Internacional, ele sustenta que se trata de tornar “a história (periodização) um momento integral do desenvolvimento teórico da peculiaridade dos gêneros” (WEGNER *et al.*, 1988, p. 488). E, de fato, essa é uma ótima descrição do que ele realiza em sua palestra. Justamente a historização permite ver os desdobramentos formais – a forma como a matéria (social) se sedimenta – internos ao desenvolvimento do romance.

Referências bibliográficas

- AUERBACH, E. *Introdução aos estudos literários*. Trad. José Paulo Paes, 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1987
- CHASIN, J. (org.) *Ensaio ad hominem*, tomo II. Santo André: Estudos e edições Ad hominem, 1999.
- CLARK, K.; DOBRENKO, E. (eds.) *Soviet culture and power: a history in documents: 1917-1953*. New Haven; London: Yale University Press, 2007.
- DOBRENKO, E. *Aesthetics of alienation*. Reassessment of early soviet cultural theories. Tradução de Jesse M. Savage. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.
- ERMOLAEV, H. *Soviet literary theories, 1917-1934*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1963.
- ILLÉS, L. “The Struggle for ‘Reconciliation’?: György Lukács’s Marxist Aesthetics in the 1930s”. In: ILLÉS, L. *et al.* (orgs.) *Hungarian Studies on György Lukács*, vol. 1. Trad. S. Bándy, J. Boris, M. Gulyás, G. Kálmán, J. Kovács, E. Rácz e I. Sellei. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- KAMMLER, J. Ästhetizistische Lebensphilosophie. *Text + Kritik Zeitschrift für Literatur*, Heft 39-40, pp. 8-23, München: Richard Boorberg Verlag, out./1973.
- KELEMAN, J. “Art’s Struggle for Freedom: Lukács, the Literary Historian”. In: THOMPSON, M. J. (ed.) *Georg Lukács reconsidered*. London, New York: Continuum, 2011.
- KEBLER, P. “Standortsuche für eine historisch-materialistische Theorie des Romangenres”. In: *Disput über den Roman*. Berlin; Weimar: Aufbau, 1988.
- KONDER, L. “Plekhânov”. In: *Os marxistas e a arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

- 1967.
- LIFSCHITZ, M. A. "Kritische Bemerkungen". Tradução de Helmut Barth. *In: Der dreißiger Jahre*. Ausgewählte Schriften. Dresden: VEB Verlag der Kunst, 1988.
- LUKÁCS, G. "Der Roman". *In: Moskauer Schriften*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag, 1981a.
- _____. "Franz Mehring". *In: Probleme der Ästhetik* (Werke, Bd. 10). Neuwied, Berlin: Luchterhand. 1969.
- _____. "Historicidade e universalidade teórica" *In: Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Coutinho, Duayer, Schneider. 2ª edição, São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. "Mein Weg zu Marx". *In: Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970a.
- _____. "Nachwort". *In: Probleme des Realismus I* (Werke, Bd. 4). Neuwied, Berlin: Luchterhand. 1971.
- _____. "Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx". *In: Marxismus und Stalinismus*. Politische Aufsätze. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970b.
- _____. "Prefácio à edição húngara de Arte e sociedade"; "A estética de Hegel"; "Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels"; "O romance como epopeia burguesa". *In: Arte e sociedade. Escritos estéticos 1932-1967*. Organização e tradução de Coutinho e Netto. 2ª edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011a.
- _____. "Prólogo". *In: La peculiaridad de lo estetico I*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1966.
- _____. "Referat über den Roman". *In: Moskauer Schriften*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag, 1981b.
- _____. "Trata-se do realismo". *In: MACHADO, C. Um capítulo da História da modernidade estética: Debate sobre o Expressionismo. Análise de documentos*. Trad. Carlos Eduardo Machado. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016b.
- _____. "Zur Theorie der Literatur Geschichte". *In: Werke Band 1 (1902-1918)*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2017.
- _____. *Der historische Roman*. *In: Probleme des Realismus III* (Werke, Bd. 6). Neuwied, Berlin: Luchterhand. 1964.
- _____. *Gelebtes Denken*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2021.
- _____. *Marx e Engels como historiadores da literatura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016a.
- _____. *O romance histórico*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- OLDRINI, G. "Lukács crítico e historiador da literatura" e "A forma cultural da militância de Lukács". *In: György Lukács e os problemas do marxismo no século XX*. Tradução de Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.
- SCHWARZ, R. *Seja como for: entrevistas, retratos e documentos*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2019.
- SIEGEL, H. *Sowjetische Literaturtheorie*. Stuttgart: Metzler, 1981.
- STÄDTKE, K. "Georgi Walentinowitsch Plechanow (1856-1918)". *In: SCHLENSTEDT, D.; STÄDTKE, K. (orgs.) Positionsbestimmungen. Zur Geschichte marxistischer*

Theorie von Literatur und Kultur. Frankfurt am Main: Röderberg-Verlag, 1977.

STRADA, V. “Do ‘realismo socialista’ ao zhdanovismo”. *In: SOCHOR, L. et al. História do marxismo: o marxismo na época da terceira internacional: problemas da cultura e da ideologia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

SZIKLAI, L. *Georg Lukács und seine Zeit. 1930-1945*. Tradução de Ágnes Meller. Berlin, Weimar: Aufbau Verlag, 1990.

_____. *Zur Geschichte des Marxismus und der Kunst*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Tradução de Renira Lisboa de M. Lima. São Paulo: UNESP, 2008.

TIHANOV, G. *The master and the slave*. New York: Oxford University Press, 2000.

WEGNER, M. *et al. (orgs.) Disput über den Roman*. Berlin; Weimar: Aufbau, 1988.

Como citar:

HESS, Elisabeth; ALVES, Paula. Partidarismo e crítica literária: alguns elementos para a compreensão da “estética comunista” de Georg Lukács; *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 71-107; jul-dez, 2023.



EPÍLOGO a *Por que Lukács?*¹

Epilogue to *Why Lukács?*

Nicolas Tertulian*

Resumo: Trata-se de manuscrito inédito enviado pelo autor para Juarez Torres Duayer e Ester Vaisman no ano de 2009, e que fazia parte da versão inicial provisória do livro *Por que Lukács?*, ainda em elaboração naquela época. Não se conhecem as razões que fizeram com que o autor suprimisse o epílogo, concebido, pelo menos inicialmente, como capítulo final da versão que, finalmente, veio a ser publicada em Paris pela editora da Maison des sciences de l'homme no ano de 2016. A tradução para o português, recém-publicada pela Boitempo editorial, ao seguir o original francês efetivamente publicado, também não traz o que Tertulian intitulou provisoriamente de epílogo. O fato é que Tertulian tratou do tema em dois capítulos da edição publicada. São eles: "Caldeirão ideológico romeno" e "Encontros com Cioran", mas nenhum deles tratou o assunto com a profundidade e a agudeza do manuscrito, ora publicado pela Verinotio. O comitê editorial da revista resolveu levá-lo a público dada a importância da análise e da denúncia ali contidas, e por se tratar de assunto que atualmente é da mais alta importância do ponto de vista teórico-ideológico, não apenas nos países do leste europeu.

Palavras-chave: György Lukács, Nicolas Tertulian, autobiografia, filosofia romena

Abstract: This is an unpublished manuscript sent by the author to Juarez Torres Duayer and Ester Vaisman in 2009, which was part of the initial provisional version of the book *Why Lukács?* still in preparation at the time. We don't know the reasons why the author deleted the epilogue, which was conceived, at least initially, as the final chapter of the version that was finally published in Paris by the Maison des sciences de l'homme in 2016. The Portuguese translation, recently published by Boitempo editorial, follows the original French version, but does not include what Tertulian provisionally called the epilogue. The fact is that Tertulian dealt with the subject in two chapters of the published edition. They are: "Romanian ideological cauldron" and "Encounters with Cioran", but neither of them dealt with the subject with the depth and sharpness of the manuscript now published by Verinotio. The journal's editorial committee decided to make it public because of the importance of the analysis and denunciation it contains, and because it deals with a subject that is currently of the utmost importance from a theoretical-ideological point of view, not only in Eastern European countries.

Keywords: György Lukács, Nicolas Tertulian, autobiography, Romanian philosophy

¹ Tradução de Juarez Torres Duayer e revisão técnica de Ester Vaisman

* Nicolas Tertulian (1929-2019), pseudônimo de Nathan Weinsten foi um filósofo de origem romena, radicado na França desde 1980, em função das perseguições que sofreu pelo regime neostalinista de Ceausescu. Exerceu o cargo de professor de filosofia na Universidade de Bucareste e, já exilado na França, diretor de estudos na Ecole des hautes études em Sciences Sociales de Paris. Foi editor de revista literária, autor de inúmeros artigos, sobretudo, a respeito da obra lukácsiana. Foram publicados três livros seus no Brasil: *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*, pela Editoria da UNESP, *Lukács e seus contemporâneos*, pela editora Perspectiva e, finalmente, sua autobiografia intitulada *Por que Lukács?* Pela Boitempoeditorial.

A linha de pensamento hegeliano-marxista, da qual a obra de Lukács é uma conquista de peso, está hoje lançada na obscuridade na Europa do Leste. Querem fazer crer que o colapso dos países dos sistemas do “socialismo real” deve arrastar em sua queda, não somente a ideologia do “marxismo-leninismo” oficial (mais precisamente o travestimento staliniano do marxismo), mas também o próprio pensamento econômico e filosófico dos fundadores da doutrina. Linhas acima², lembramos os avatares de Karel Kosik - antigo protagonista da Primavera de Praga -, filósofo marxista que sofreu repressão dura do regime staliniano na Tchecoslováquia e se viu obrigado a deixar a universidade, na qual havia retomado seu posto após a “revolução de veludo”, porque seu curso foi considerado muito “à esquerda” pelos bem-pensantes da restauração neoliberal. Entretanto, Leszek Kolakowski pôde recuperar triunfalmente sua cadeira na Universidade de Varsóvia após 1989, já que seus anátemas contra o marxismo justificavam plenamente tal acolhida, enquanto Karel Kosik foi excluído da universidade pelo regime neoliberal. O objetivo desta operação de travestimento ideológico, acompanhada de uma maré montante de livros e artigos que inundavam a praça pública, era o de se fazer crer que essa linha de pensamento tinha sido um “enxerto” funesto na vida social romena (no início do século XX, a primeira figura importante do socialismo romeno, Constantin Dobrogeanu-Gherea, já indagava se o socialismo não seria uma “planta exótica” nos países pouco desenvolvidos), e que era preciso, a qualquer preço, jogá-la a lixeira da história.

Entretanto, tentamos mostrar que a esquerda intelectual, que se afirmou na Romênia após o colapso do fascismo e o início de um processo de transformação democrática (usurpado pela política do Partido Comunista Romeno), extraía, no terreno filosófico, seus instrumentos conceituais nas obras de Hegel e de Marx, mas também em Lukács, Gramsci, Sartre ou dos teóricos da Escola de Frankfurt, não surgiu *ex nihilo*, mas encontrava apoio importante em uma certa tradição progressista e emancipatória do pensamento romeno, do qual inúmeras figuras eminentes foram mestres da geração que surgiu após 1945. A “monocultura de direita” que invadiu as mídias romenas após 1989 se silenciou a respeito dessa tradição de pensamento, da qual restam apenas os escritos filosóficos de um hegeliano admirável como D.D. Rosca ou de um ensaísta e um refinado estudioso da moral como Mihai Ralea, ou os trabalhos de sociólogos como

² Aqui como em outras partes do texto, Tertulian faz referência a questões desenvolvidas por ele no livro *Por que Lukács?*, S.P.: Boitempoeditorial, 2023.

Petre Andrei, Henri H. Stahl ou Alexandru Claudian, como também os escritos teóricos de um escritor original como Camil Petrescu, desempenharam um papel de ponta na afirmação de uma linha de pensamento racionalista para a geração em questão.

Quando li o livro escrito por uma jovem pesquisadora romena, visivelmente marcada em sua formação intelectual pela onda do pós-modernismo e pela restauração das correntes anti-racionalistas, que preconizava seguir a linha de Gilbert Durand e não a de René Guénon, Carl Gustav Jung e não a de Georg Lukács³, para a cultura de seu país, é possível medir os efeitos da onda dos escritos de autores como René Guénon, Carl Gustav Jung ou justamente de Gilbert Durand (sem falar de Julius Evola) sobre a forma mentis de certos representantes da atual juventude intelectual romena. O que pode significar exatamente para a cultura romena se engajar na via de um pensamento ultraconservador, que enraizava a vida social nos pretensos mitos fundadores de caráter intemporal, voltando as costas para um pensamento eminentemente dialético, o único apto a abraçar o movimento histórico em sua complexidade e seus ardis?

Ao me encontrar com Emile Cioran em Paris nos anos setenta por diversas vezes, e, sobretudo após ele ter publicado na *Quinzaine Littéraire* [*Quinzena literária*] um artigo sobre seu período romeno, por ocasião de seu aniversário de setenta anos (o artigo foi publicado em julho de 1981 e Cioran, visivelmente satisfeito com minha abordagem de seus escritos de juventude, me enviou uma carta de agradecimento para Heidelberg, onde me encontrava à época), pensei ter visto uma atitude crítica muito forte em relação ao que ele considerava ser as aberrações políticas e ideológicas de sua juventude, já que ele foi um dos representantes mais brilhantes de sua geração, que apoiou no entre guerras, a escalada da extrema direita romena. Cioran publicou em 1952 na *Preuves*, revista dirigida por François Bondy, em um número que reunia várias contribuições sobre a Romênia e sua situação histórica (em que figurava também a enviada por Mircea Eliade, amigo próximo de Cioran), um texto em que, pela primeira vez, ele formulou um julgamento muito crítico sobre a Guarda de Ferro e seu credo político (lembramos que ele glorificou em 1940, em uma conferência radiofônica, em termos exaltados, a figura de seu chefe, Corneliu Codreanu, durante a ditadura exercida por este movimento de extrema direita). Descobri esse texto em uma coleção da

³ Raluca Dunà, "Posfácio" ao livro *Mihail Sadoveanu sau Utopia cărții* de autoria de Nicolae Manolescu, Editura Institutul cultural român, 2005.

Preuves e, ao lembrar para Cioran de sua existência, ele observou que, logo após a sua publicação, recebeu uma carta expedida da Argentina por um antigo membro da Guarda de Ferro, refugiado naquele país, que o advertia violentamente a respeito de seu julgamento severo sobre um movimento que ele havia anteriormente apoiado. Aproveitei a ocasião para lembrar ao autor do célebre opúsculo *Schimbarea la fatà a Romîniei* [*A transfiguração da Romênia*], em que levantou com intensidade rara a questão do destino histórico do povo romeno, ao apresentar soluções mais do que questionáveis, que, por ocasião da publicação de sua primeira edição, em 1937, a acolhida por parte de uma certa ortodoxia legionária (a Guarda de Ferro se chamava a Legião do Arcanjo Miguel) não deixou de expressar fortes reservas. Fiz alusão a um artigo, publicado no semanário de Bucareste chamado *Vremea*, escrito por Arsavir Acterian, amigo próximo de Cioran, que criticava as teses do livro consideradas por ele como desviantes do credo tradicionalista e cristão-ortodoxo do movimento. Cioran me confessou que não se recordava desse artigo, mas a lembrança de sua existência estava longe de desagradá-lo.

Ao final de uma de nossas entrevistas, ocorridas por ocasião de uma caminhada no jardim de Luxemburgo (que o autor de *Histoire et utopie* apreciava particularmente), encorajado pelo tom irônico com o qual Cioran começou a traçar o retrato de Nae Ionescu, o mestre de sua geração, elogiado sobretudo por Mircea Eliade (Cioran lembrou dos laços estreitos que o futuro chefe ideológico da Guarda de Ferro teve com Aristide Blank, banqueiro judeu muito conhecido na Romênia da época), me permiti lembrar ao meu interlocutor a campanha, liderada desde o final dos anos vinte nas páginas de *Viata Romînească* por Mihai Ralea, pensador profundamente enraizado nas ideias da esquerda democrática, contra os representantes da “nova geração”, mística e ortodoxa, incluindo Nae Ionescu, fundador com outros do Instituto Romeno para a Ação Nacional em 1926, criado segundo o modelo do fascismo mussoliniano. A ação ideológica de Ralea tinha um caráter premonitório, pois ele denunciou a ideologia que, uma década mais tarde, iria conduzir a Romênia à catástrofe. Mesmo que a “nova geração” tenha sido o partido que ele próprio havia se filiado no início dos anos trinta, Cioran me ouviu com atenção, contudo, quando mencionei o fato que Ralea tinha intitulado um de seus textos de “rasputinismo”, designando assim a mistura de misticismo, de culto da violência e da sexualidade em certos representantes da “nova geração”, ele protestou, rebelando-se contra essa qualificação considerada por ele obviamente como infame. Senti que havia ali um limite, que ele não queria

ultrapassar na sua visão crítica sobre o passado.

Na carta que me enviou após a publicação do artigo na *La Quinzaine*, Cioran me contou, em particular, de sua satisfação pelo fato do texto ter focalizado os aspectos filosóficos de sua atividade juvenil, e não sobre suas derrapagens políticas, que ele qualificava retrospectivamente de “desagradáveis” e “na verdade, desinteressantes”. “Você conhece o constrangimento quase insuportável que eu sinto ao lembrar das extravagâncias que fiz em minha vida pregressa. Reajo a elas como uma mulher que tem um certo passado” (carta de 3 de agosto de 1981). Ao concentrar meus propósitos sobre a orientação filosófica de seus escritos do período romeno (completamente desconhecidos à época na França e no Ocidente, a ponto de Susan Sontag ter escrito que Cioran não tinha nada publicado na Romênia), com uma ênfase particular sobre a influência da *Lebensphilosophie* alemã, de Simmel a Klages, sobre o jovem Cioran, tentei iniciar um diálogo entre a geração filosófica à qual eu pertencia e a do meu ilustre compatriota. Recolhi em seus artigos de juventude, testemunhos reveladores sobre suas experiências filosóficas em Berlim, onde ele chegou em 1933 como bolsista, sobre a forte sedução exercida, entre outros, pela personalidade de Ludwig Klages, do qual ele havia assistido a uma conferência, em que exaltava a figura de um verdadeiro condottiere do espírito, opondo-o a Nicolai Hartmann, titular da mais importante cadeira de filosofia em Berlim, cujo discurso muito acadêmico sobre os valores, sobre a questão da felicidade, etc. não era nem um pouco do agrado do jovem e impetuoso filósofo romeno. Tendo estado imerso longamente nos escritos de ontologia e ética de Hartmann, inspirado pela estima que o último Lukács lhe dedicara, evidentemente eu não compartilhava do julgamento do jovem Cioran (mesmo compreendendo a reação dele), e, de outra parte, do julgamento de Klages, filósofo do ritmo (conceito que marcou muito Cioran, que encontrava nele um apoio para celebrar o “frenesi”) e bajulador da pré-história, que chegou a apoiar o nacional-socialismo, o antissemitismo e - em um escrito publicado em 1940, sobre Alfred Schuler, altamente valorizado por Carl Schmitt - a suástica nazista. Em uma de nossas entrevistas parisienses, após a publicação de meu artigo, observei que Cioran não ficou indiferente à recordação de seu entusiasmo juvenil pela figura de Klages: a questão o incomodava e fez questão de me apontar que na *Nouvelle Revue Française* havia um artigo recente que tratava das relações de Walter Benjamin com o pensamento de Klages, subentendendo assim que este pensamento, de reputação tão duvidosa, pôde seduzir também um pensador firmemente vinculado à esquerda.

Os diálogos com Cioran foram facilitados pelo fato de que no debate, ao lembrar os nomes de pensadores romenos que, no período entre guerras, pertenciam a um campo ideológico oposto àquele da geração do autor de *Sur les cimes du désespoir* [*Nos cumes do desespero*], como Mihai Ralea ou Eugène Lovinescu, pude constatar que meu interlocutor, longe de rejeitá-los, falava deles com deferência. Foi assim que Cioran me confessou que o ensaio de Ralea intitulado “Le phénomène roumain” [“O fenômeno romeno”] (publicado em 1927 na *Viata Românească*), tentativa refinada e original de definir as características da psiquê romena, não deixou de marcá-lo em suas próprias interrogações sobre o destino romeno, como *l’Histoire de la civilisation roumaine moderne* [*História da civilização romena moderna*] (1924-25) de E. Lovinescu, que demandava a “sincronização” da vida social romena com a civilização ocidental, teve um certo efeito sobre suas invectivas anti-traditionalistas (que suscitaram as críticas de seus amigos legionários). Em meu artigo de *La Quinzaine* insisti sobre esse ponto, onde me parecia possível indicar uma convergência com uma orientação que me era próxima (mencionei um “Keadaev romeno”, aludindo às célebres cartas do escritor russo dirigidas contra o conservantismo dos eslavófilos) e Cioran se reconheceu totalmente nessa imagem. Alexandra Laignel-Lavastine, autora de um livro muito pertinente sobre o trio Cioran-Eliade-Ionesco intitulado *L’oubli du fascisme. Trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle* [*O esquecimento do fascismo. Três intelectuais na tormenta do século*] (2002, PUF), cometeu um grave erro ao interpretar meu texto como “o mais duro golpe” já dirigido contra Cioran, produto de algum “acerto de contas entre emigrados” (p. 125). O mal-entendido é flagrante, pois a finalidade do artigo era efetivamente, como ela mesma reconhece, “levantar partes importantes do véu” que cobria o período romeno de Cioran, mas com a finalidade de restituir o perfil filosófico do pensador, sua verdadeira estatura intelectual (na Romênia ele continuava a ser coberto de injúrias, de acordo com as páginas que lhe eram dedicadas na *L’Histoire de la philosophie roumaine* [*História da filosofia romena*] publicada à época), sem evidentemente evitar as críticas. A carta de Cioran mencionada abaixo mostra o quanto ele ficou grato pelo meu texto. A carta começava assim: “Meu caro amigo, agradeço o seu artigo tão objetivo e compreensivo”. E eu até me diverti ao mencionar uma pequena descoberta em meu artigo: o jovem Cioran certamente leu o ensaio de juventude de Lukács intitulado “A metafísica da tragédia”, pois ele utiliza em um de seus textos, sem citar o nome do autor, a fórmula pela qual o autor do ensaio publicado em 1911 na revista *Logos* definiu a vida cotidiana: uma

“anarquia de claro-escuro”. Em maio de 1984, quando fui convidado a proferir uma conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, em Paris, na qual falei da *Ontologia de Georges Lukács*, Cioran veio assistir e, ao final, me aconselhou a publicá-la (uma versão resumida foi realmente publicada no número de abril de 1985 da revista alemã *Merkur*, antes da publicação do texto integral e da discussão que se seguiu no Boletim da Sociedade).

Por recomendação insistente de Cioran, a quem entreguei, no início dos anos setenta, em um de nossos primeiros encontros, meu volume de *Ensaíos* publicado em 1968 em Bucareste (que incluiu o relato de minha conversa com Heidegger). Mais tarde, Cioran me aconselhou a divulgar a publicação para apoiar minha candidatura ao cargo de professor na Ecole des hautes études en sciences Sociales-Ehess, enviei então um exemplar para Mircea Eliade, cujo endereço em Chicago ele me havia fornecido. De volta a Bucareste, encontrei um envelope com vários impressos remetidos por Eliade, que me agradeceu pelo envio de meus “ensaios provocadores”! Minha hesitação inicial em enviar para Eliade os textos, cuja orientação ideológica, para dizer o mínimo, estava na antípoda da linha de pensamento que ele vinha desenvolvendo desde a juventude na Romênia, foi reforçada. Cioran tentou dissipar esses temores, eu o ouvi, mas ao registrar a reação de Eliade, me perguntei sobre o que poderia ter lhe parecido “provocador” em meus ensaios, dizendo a mim mesmo que era realmente um bom eufemismo. Bastava, de fato, dar uma olhada em um texto onde eu questionei fortemente a orientação filosófica e ideológica de Nae Ionescu, para entender que Mircea Eliade, que devia a maior parte de sua formação ao seu venerado mestre Nae Ionescu, poderia se sentir ofendido pelo tom fortemente crítico dessas considerações. Esse episódio me fez compreender que uma lacuna intransponível separava minha geração da chamada geração Kriterion, antes da guerra, da qual Mircea Eliade era considerado o líder. Não havia pontes possíveis entre aqueles que identificavam Stalingrado com a “agonia da Europa” (cf. *Le Journal portugais* de Eliade), e a vitória dos aliados como um dos maiores desastres da história (idem), que buscavam com avidez a amizade de um Carl Schmitt e alegavam que a Guarda de Ferro era um “movimento puramente espiritual” (minhas lembranças da infância e adolescência me deixaram uma imagem completamente diferente, pois lasi era o berço do movimento que, desde o início, praticou assassinatos e crimes políticos) e a geração que considerou como sua a vocação de tornar fenômenos como o fascismo ou o nacional-socialismo impossíveis para sempre. Lembro-me que Geo Bogza, um dos escritores

mais estimados e amados de minha geração, antigo combatente contra o franquismo no *front* republicano na Espanha, gostava de dizer que reivindicava para si apenas um único título: o de “antifascista”. Se, seguindo o conselho de Cioran, decidi enviar a coletânea de Ensaios para Eliade, foi porque ela continha textos, como aquele sobre o “Substancialismo de Camil Petrescu”, que eu imaginava ser do interesse para alguém que estivesse familiarizado com o papel importante desempenhado por esse escritor na cultura romena da época. Meu ensaio se propunha a interpretar a obra literária de Camil Petrescu à luz de sua doutrina filosófica. Talvez fosse uma ilusão de minha parte que houvesse aqui um terreno possível de diálogo com Eliade, pois eu deveria me lembrar que já desde o final dos anos vinte Camil Petrescu, que era um defensor ardoroso dos direitos imprescritíveis da *intelligentsia* e um crítico vigoroso do anti-intelectualismo e de toda forma de misticismo (ele chamava sua doutrina de “noocracia”⁴ e transformou-se em um partidário fervoroso da fenomenologia de Husserl, assimilando de modo pessoal o pensamento das “essências”) e havia polemizado fortemente com Mircea Eliade, atacando suas inclinações para o esoterismo e o misticismo indiano (pode-se encontrar essa polêmica nas páginas do semanário Literatura Universal, onde o formidável polemista que era Petrescu zombava do pensamento “dervixe”⁵ do líder da “nova geração”).

Confrontado com a grande audiência que os escritos de Eliade, de Cioran e de seu amigo Constantin Noica conheceram na Romênia depois de 1989 (as livrarias estavam inundadas tanto pela reedição ou edição de seus escritos, como em geral pelos textos pertencentes à emergência da antiga extrema direita romena, por exemplo, os de Ernest Bernea, Mircea Vulcãnescu ou Petre Tutea, sem falar de escritos de Nae Ionescu, iniciativa pela qual a editora Humanitas em particular foi a precursora, com o pretexto que estes autores teriam sido ostracizados sob o regime comunista), fui obrigado a constatar que a linha de pensamento muito diferente, mesmo oposta, representada pelos filósofos e escritores formados na escola do racionalismo ocidental, foi relegada a um quase-esquecimento. Seus escritos representavam, portanto na minha visão, conquistas das mais fecundas e mais avançadas do pensamento romeno. É válido indagar por que as novas gerações teriam que ser privadas do contato com livros como *L’existence tragique* de D.D. Rosca ou *Explication de l’homme* de Mihai

⁴ Aristocracia dos sábios.

⁵ Dervixe é um praticante do islamismo sufista, adepto da extrema pobreza.

Ralea (as duas obras existem em tradução francesa), e nenhuma editora romena pensou em reeditá-los após 1989, e de modo mais geral, por que a tradição racionalista e democrática da cultura romena e europeia não foi valorizada e levada ao primeiro plano da vida intelectual do país? É motivo de orgulho para uma editora recusar a publicação dos escritos filosóficos de Sartre ou de Adorno, por causa de seu engajamento à esquerda, enquanto a praça pública é inundada por uma abundância de publicações pertencentes à antiga extrema direita?

Há de fato um hegelianismo romeno (basta se reportar a um texto como O renascimento do hegelianismo publicado, durante a segunda guerra mundial, por D.D. Rosca e reproduzido em sua coletânea *Puncte de sprijin [Pontos de apoio]*, publicada pela editora Sibiu em 1943) e tal linha de pensamento não deve ser ocultada. Qual o valor de um Petre Tutea, ou mesmo de Nicolae Steinhardt (judeu convertido não somente à religião ortodoxa, mas também à sabedoria do catecismo da Guarda de Ferro, a *Carticica sefului de cuib*) ou de Petre Pandrea (uma verdadeira síntese de confusão intelectual, oscilando da extrema direita à extrema esquerda para acabar no mais rasteiro nacionalismo) - autores que se beneficiaram de uma ampla difusão em um mercado intelectual dominado pela “monocultura de direita”- ao lado de um Alexandru Cludian, de um Henri H. Stahl ou de um Zevedei Barbu, antigo assistente de Lucian Blaga na universidade, professor de boa formação hegeliana, autor de uma obra redigida durante o último período da guerra e publicada em Paris em 1947, intitulada *Le Développement de la pensée dialectique [O desenvolvimento do pensamento dialético]* (ed. Alfred Costes)?

No entanto, seria em vão procurar pelo nome de Zevedei Barbuno no inventário do hegelianismo romeno, publicado recentemente na França, com a assinatura de Virgil Ciomos na coletânea intitulada *Hegel et le droit naturel moderne [Hegel e o direito natural moderno]*, publicado pela editora Vrin em 2006, como também não é possível encontrar - coisa ainda mais surpreendente - a lista das contribuições hegelianas do mais importante filósofo hegeliano romeno, D. D. Rosca (com pelo menos uma dezena de textos de primeira linha, a maior parte publicados nos anos 1950-1970), sem falar no silêncio em torno da publicação em romeno do importante capítulo sobre Hegel da *Ontologia do ser social* de Lukács, traduzido pelo filósofo da transilvano Radu Stoichita, excelente conhecedor de Hegel, ele mesmo ausente da lista dos hegelianos romenos. Os que não cessam de denunciar o sectarismo comunista mostram uma face nada amigável ao praticarem, por sua vez, omissões condenáveis e distorções sectárias

as mais flagrantes.

Sem o contato com as traduções de obras como a *Critique de la raison dialectique* [*Crítica da razão dialética*] de Sartre, a *Dialectique Négative* [*Dialética negativa*] ou os cursos de Adorno, ministrados na universidade, os escritos filosóficos do primeiro Horkheimer ou do último Habermas, não será possível suscitar, na filosofia romena, o interesse por um pensamento da história e da sociedade, cuja necessidade é vital para apreender os problemas do mundo contemporâneo. A tradução pela editora lassy do livro de Jacques D'Hondt *Hegel secret* [*Hegel secreto*] e de sua coletânea *Hegel et l'hégélianisme* é uma iniciativa muito boa, mas a publicação de sua tese *Hegel philosophe de l'histoire vivante* [*Hegel filósofo da história vivente*] daria um grande impulso à reflexão sobre a estrutura e as articulações do processo histórico, que referimos mais acima. A regeneração da reflexão crítica sobre os problemas da história e da sociedade foi, durante muito tempo, travada e silenciada por preconceitos e reflexos do pensamento, que por seu caráter obsoleto, e mesmo provinciano, se transformaram em obstáculos consideráveis para a sincronização do pensamento romeno com as conquistas importantes da filosofia contemporânea. Publicar monografias sobre Wittgenstein, Habermas ou sobre a ontologia analítica é uma coisa excelente, adquirir instrumentos intelectuais para decifrar o funcionamento da sociedade e da história contemporânea é outra.

O acerto de contas com o marxismo, assimilado sem escrúpulos como endosso ideológico do “socialismo real”, assumiu muitas vezes, durante as duas últimas décadas após a revolta de 1989, formas caricaturais e grotescas. Sartre, por exemplo, se transformou em figura odiada pelos intelectuais obcecados pelo ódio ao pensamento de esquerda, os mesmos que, após 1989, se instalaram em postos de comando da vida pública (editoras, fundações, revistas, emissoras de televisão etc.). Fomos informados que o autor da *Critique de la raison dialectique* teria sido o inspirador ideológico do entorno de Pol Pot, que perpetrou os massacres de milhões de pessoas no Camboja, o mesmo que teria “beijado a mão de Cohn Bendit” em 1968, e teria sido o promotor de um “racismo negro”, conclamando, em seu prefácio ao livro de Franz Fanon, o extermínio dos brancos. O autor dessas propostas assombrosas, que tem o cuidado de não mencionar o combate exemplar de Sartre contra a guerra da Argélia ou do Vietnã, ou seus textos memoráveis sobre a insurreição de Budapeste, ou sobre o “socialismo que vem do frio”, escrito após a repressão da primavera de Praga, é o mesmo que fez de tudo para silenciar o debate na Romênia, sobre o passado

de Heidegger (um livro como o de Hugo Ott, ou mesmo o de Farias, ficaram completamente desconhecidos pelos leitores romenos). E quando, ele chegou a ceder com relutância que tal engajamento existiu, se apressou a reduzi-lo a um lapso de tempo muito breve: “dez meses” (mantendo silêncio, por ignorância, sobre os textos que contradizem seus fantasmas apologéticos); quanto ao famoso Discurso do reitorado, ele considera que se trata de um texto obscuro (!?), fórmula reveladora de uma rara cegueira, pois para todo o mundo, a começar com Benedetto Croce, o primeiro a reagir muito severamente à publicação do Discurso, o texto é de uma clareza inequívoca quanto à seriedade do engajamento nacional-socialista de seu autor.

Um outro intelectual, pertencente à mesma família espiritual, revelou aos seus leitores que Sartre foi um “imbecil político”, autor de “dezenas e dezenas de páginas irrespiráveis”, ou ainda “históricas”, visto que ele teria apoiado, entre outros, a violência e os crimes dos revolucionários de 1793; o autor em causa se pergunta então, inspirado pela enorme lucidez política e ideológica de um Jean-François Revel, com que direito se é rigoroso com o passado fascista ou nazista de Heidegger ou de Mircea Eliade, ao mesmo tempo em que se recusa a colocar no pelourinho Sartre, Marcuse ou Althusser por seu engajamento à esquerda? Esse amálgama entre a “direita” e a “esquerda”, mais exatamente entre a extrema direita e a extrema esquerda, que apaga, sob o rótulo da “crítica do totalitarismo”, o abismo entre a democracia radical e a repressão fascista, é igualmente familiar – claro! - do leitor ocidental. A nuance introduzida pela *intelligentsia* romena que assume, sem complexos, seu pertencimento à “direita” mais radical (felizmente ela está longe de ser uma unanimidade a julgar pelas reações cada vez menos tímidas suscitadas entre os jovens intelectuais romenos) é o caráter antiquado, e mesmo primitivo, de sua ação de demonização da esquerda. A imagem de Marx, por exemplo, evocada por essa gente, é extraída de escritos como os do pastor Richard Wurmbrand, figura mais que duvidosa da “resistência anticomunista” (trânsfuga do comunismo, ele desempenhou um papel mais do que ambíguo por ocasião de um processo contra os comunistas romenos em 1934), autor entre outros de um opúsculo, cujo título fala por si: *Marx e Satã*, ou em um livro de Leopold Schwarzschild *The Red Prussian : the Life and the Legend of Karl Marx*. Pode-se imaginar a perplexidade, e mesmo a ira, desses personagens quando descobriram em um livro póstumo de Constantin Noica, mentor de todos eles, obra publicada em 1990, intitulada *Rugati-và pentru fratele Alexandru [Ore pelo irmão Alexandre]*, um elogio baseado no pensamento de Marx, em que o autor tinha

descoberto com surpresa a profundidade da crítica da alienação, quando de suas leituras na prisão onde o regime no poder o havia encarcerado, no início dos anos sessenta. Semelhante reação de despeito e estupor foi suscitada pela publicação na França do livro de Jacques Derrida *Spectres de Marx [Espectros de Marx]*: idolatrado até então por aqueles que enxergaram nele um eminente heideggeriano, subitamente desapareceu da nomenclatura dos pensadores adulados, e foi para o esquecimento devido ao pecado imperdoável de ter demonstrado estima pelo *The Red Prussian*.

Se Marx e seus discípulos são condenados ao inferno (nos asseguram que ele e seu amigo Engels foram os protagonistas de crime político e do extermínio dos adversários, de verdadeiros antecipadores do gulag), Heidegger passou a ser objeto de uma admiração beata: basta ver o texto de apresentação que acompanha a tradução romena de *Sein und Zeit [Ser e tempo]* para descobrir a mistura de exaltação e de vazio especulativo que caracteriza a hagiografia⁶ romena de Heidegger. A ênfase do comentador, que é também um dos tradutores, mal esconde a total inconsistência da proposta: ele diz aos leitores que “cada página (do livro) é um formidável (!) esforço de entender o subentendido”, que o famoso *ser-derrelito - a Geworfenheit* - é um “enigma” ... fenomenologicamente inabordável (!?) e outras platitudes pretenciosas do mesmo gênero. Portanto, não é surpreendente que apesar da adoração mística demonstrada ao filósofo de Friburgo (o relato de uma visita à Todtnauberg, onde se encontra a cabana do filósofo, assemelha-se fortemente a uma peregrinação a lugares santos) a contribuição efetiva destes aduladores de sua obra para sua exegese filosófica é quase nula; o debate internacional sobre Heidegger não registrou a menor contribuição notável vinda desses fanáticos.

O espectro ideológico romeno destes últimos anos oferece também o espetáculo de uma forte escalada do discurso religioso, acompanhado dos piores anátemas lançados sobre o espírito laico, pois o “ateísmo” é apontado como o cavalo de Tróia da bolchevização do país. Lê-se sob a pena dos porta-vozes dessas tendências, promovidos aliás pelo atual presidente romeno a postos-chave da vida cultural, imprecizações contra a “secularização agressiva” da qual a Europa tem sido vítima desde decênios, senão séculos. São os mesmos que denunciam a Constituição Europeia de ter ocultado as “raízes cristãs” em seu preâmbulo, mas sobretudo são os mesmos que,

⁶ Estudo sobre a biografia de santos.

em seu conservadorismo de outros tempos, não hesitam em falar da Revolução Francesa como um “horror”, pois “roubou” da França profunda (a França de Joana d’Arc) “o cristianismo”, o que explicaria que a continuidade da dominação da França pelo “esquerdismo intelectual”, que “secretamente” é incubador da utopia comunista. O autor destas linhas, batizado por seus pares de “Kierkegaard romeno”, sonha fundir a religiosidade ortodoxa com a física quântica: os amálgamas desse gênero parecem tomados por uma *intelligentsia* que escolhe seus modelos em livros como os de Frank Tipler, promotor do “princípio antrópico cosmológico”, livros cuja maior proeza parece ser a demonstração da convergência entre as conquistas da física moderna e a doutrina cristã da ressurreição dos mortos...⁷ Esses espíritos, que não podem pronunciar palavras como “esquerda”, sem lhe acrescentar instantaneamente o epíteto “totalitária”, e trazem à tona sua aversão para com a Revolução francesa, que teria introduzido o “igualitarismo totalitário”, partidários, é claro, da tese de Nietzsche, retomada por Max Scheler, segundo a qual o “ressentimento” estaria na base das reivindicações democráticas - “estes cavaleiros da fé”, que exibem descaradamente seu antimodernismo e sua nostalgia da Idade Média, ocupam o espaço público romeno com suas pregações a favor de uma revivescência da ontologia religiosa.

Nós insistimos bastante sobre o progresso decisivo alcançado no terreno da especulação ontológica pelo triunfo de um pensamento da imanência, evocando não apenas a posição de um Nicolai Hartmann, soberanamente indiferente à toda especulação religiosa, mas, também, a de um filósofo idealista por excelência, como Benedetto Croce, crítico incontente de toda contaminação teológica da filosofia, ou a de um fenomenólogo como Roman Ingarden, que, no entanto, desenvolveu sua educação em um país aprofundamento católico como a Polônia. As críticas de Lukács contra a mistura do neopositivismo com a fé religiosa, em particular a sua rejeição das posições, de um lado de Pascual Jordan e, de outro, dos partidários de Jaspers, permanecem relevantes e eficazes.

Um jovem intelectual romeno, que defendeu e publicou na França uma tese de doutorado sobre Carl Schmitt, escolheu um tema de forte inspiração teológica como eixo de sua pesquisa: trata-se do katechon, designação da ação retardadora frente à

⁷ Frank J. Tipler *The Physics of Immortality . Modern Cosmology. God and the Resurrection of the Dead*, 1994, New York Doubleday. Frank J. Tipler and John D. Barrow *The Anthropic Cosmological Principle*, 1986, Oxford University Press e Frank J. Tipler *The Physics of Christianity*, 2007, New York, Doubleday.

ascensão do poder do Anticristo. O autor da tese parece muito marcado pelas ideias desenvolvidas por Alain Besançon em seu livro sobre *La falsification du bien: Soloviev et Orwell* (1985), pois a partir da proximidade que ele estabelece entre as posições de Schmitt e as dos pensadores ortodoxos russos, ele se propõe a afirmar a ação “katechônica” como freio e obstáculo à expansão das forças que encarnam a subversão do cristianismo. O objetivo ideológico de uma tal operação é transparente: o Anticristo contra o qual age o *katechon* é o movimento humanista e socialista universal, a ascensão da secularização; Schmitt e os teólogos ortodoxos russos eram mobilizados para encarnar o contramovimento salutar destinado a salvar a civilização europeia. O entusiasmo pelo pensamento de Carl Schmitt, paralelamente ao da teologia ortodoxa russa, mostra bem o estado de espírito de uma certa *intelligentsia* romena em uma época muito parecida àquela da Restauração. Não surpreende que o livro em questão, *Sous l'oeil du grand inquisiteur - Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique* [*Sob o olhar do grande inquisidor - Carl Schmitt e a herança da teologia política*] (2004, Les Editions du Cerf, Passages) minimize completamente, até à banalização, a dimensão do engajamento nacional-socialista de Schmitt. A minimização é efetuada com argumentos derrisórios (o “orgulho intelectual” teria levado o jurista a se aliar à causa de Adolf Hitler, da mesma forma que “a neutralização da tendência mais radical do nacional-socialismo” - alusão ao assassinato de Röhm, que justificaria o apoio prestado por Schmitt à “noite das facas longas”)⁸. A profundidade da conexão entre o pensamento do autor de *Concept du politique* e seu engajamento ideológico e político, a partir de 1933, foi ocultado. O autor do livro é Théodore Paléologue, (nomeado ministro da cultura do último governo do regime Basescu), acreditava na possibilidade de negar a relação interna entre a teoria dos “grandes espaços”, desenvolvida por Schmitt a partir de 1937, que fundamenta sua apologia do Reich, e a política expansionista do Reich hitleriano na mesma época, embora seja evidente que Schmitt, com sua teoria *Raum gegen Universalismus* [*espaço contra o universalismo*], atacava tanto o universalismo liberal-democrático, quanto o universalismo comunista, portanto a política das democracias ocidentais, assim como da Rússia soviética, com o

⁸ Sobre o assunto cf. nos textos *Le concept du “peuple politique” dans la révolution conservatrice* no volume *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sob a direção de Gian Mario Cazzaniga e Yves-Charles Zarka, II, 2002, Paris/Pisa, Edizioni ETS, coedição com a Librairie Philosophique Vrin, pp.485-487 e “Scènes de la vie philosophique sous le Troisième Reich. Steding, Schmitt, Heidegger” no volume organizado por Yves-Charles Zarka *Carl Schmitt ou le mythe du politique* (2009, PUF, « Débats philosophiques »), pp. 157.

objetivo de legitimar, no plano ideológico, a ação das potências do Eixo, a *Anschluss*, a ocupação pela Alemanha hitleriana da Tchecoslováquia, a guerra da Itália contra a Abissínia e a guerra desencadeada pelo Japão em Pearl Harbour, com objetivo de afirmar a supremacia de seu Império no “grande espaço” asiático.

A poderosa ressurreição da religião e da especulação teológica na Romênia pós-comunista (neste sentido, também podem ser citados os colóquios organizados em Bucareste pelo New Europe College, entre os últimos o sobre “Les pères de l’Eglise dans le monde d’aujourd’hui” [“Os padres da Igreja no mundo de hoje”], cujas atas foram publicadas em 2006 pelas Edições Beauchesne), vem acompanhada, é claro, de uma verdadeira cruzada contra o pensamento de Marx, denunciando-o como o ápice da perversa secularização que invadiu o mundo desde o humanismo da Renascença. Nós já mencionamos os anátemas contra a Revolução francesa que podem ser lidos sob a pena dos protagonistas dessa onda medieval. As ironias contra os partidários do “humanismo” pertencem ao mesmo registro. Os aduladores do renascimento da religião formam uma boa dupla com os apóstolos do “paradigma liberal”, em uma santa aliança contra o marxismo ímpio e contra o horror da “utopia coletivista”.

No entanto, se olharmos mais de perto no plano especulativo a consistência desta literatura neo-ortodoxa, ficaremos impressionados com a indigência dos conceitos utilizados. Um livro de estudos sobre anjos refere uma “ética do intervalo”, que situaria o homem entre a “precariedade” e a “transcendência”, propondo definições do seguinte tipo: “no intervalo, os homens são uma espécie de mistura, de crescimento, um dia fascinados pela retórica da pureza e do absoluto, um outro dia mergulhados na mais negra das angústias corporais, espiritual e mental”⁹. É de se perguntar como os autores de tais pregações típicas de padres interioranos, cuja verborragia e as fórmulas enfáticas mal escondem a pobreza do conteúdo, não se dão conta que uma antropologia ou uma ontologia religiosas, fundadas sobre as “verdades” desse tipo, pertencem a um capítulo definitivamente obsoleto da história das ideias, e que, uma época que conheceu avanços tão importantes no campo da antropologia filosófica (basta pensar nos escritos de Gehlen, de Helmuth Plessner, de

⁹ Andrei Plesu, *Actualité des anges*, 2005, Buchet-Chastel, tradução de Laure Hinckel, p. 21. Despre îngerii, 2003, Bucuresti, Humanitas, p. 21, O texto romeno tem um sabor tal, que merece ser citado no original: os homens são „un soi de mismasuri, de corciturii, cînd halucinati de retorica purității si absolutului, cînd prăbusiti în cea mai neagră mizerie trupească, spirituală si mentală”! [“uma espécie de descompasso, de convulsões, quando alucinados pela retórica da pureza e do absoluto, quando caem mais na mais negra miséria corporal, espiritual e mental”, NT: tradução do romeno].

Clifford Greetz e em tantos outros), quando o método ontológico-genético permitiu uma explicação puramente imanente, a exclusão de toda “transcendência”, a emergência da humanidade do homem, o retorno às verdades desgastadas da antropologia religiosa significa pura e simples um retorno a uma era devoniana do pensamento.

Quanto às imprecisões contra Marx e contra a ideia comunista, que são o fundo comercial dessa *intelligentsia*, pode-se notar que não se trata, em nenhum momento, de um verdadeiro exame crítico dos fundamentos filosóficos do pensamento dos autores de *A Ideologia Alemã*. O mais prolífico detrator do marxismo, um trânsfuga deste pensamento, pois começou com um trabalho sobre a Escola de Frankfurt (e que, como todos os trânsfugas, é de uma implacabilidade particular para denunciar hoje o que ele abraçou ontem) continua despejando caminhões de acusações contra um pensamento que ele caracteriza como “liberticida” e “totalitário”, que legitimaria, por sua natureza, os piores crimes da história, uma “utopia coletivista” que conduz diretamente ao gulag. Não se encontra, no entanto, nessas obras lamentáveis a menor consideração por textos fundamentais da doutrina que se quer colocar no pelourinho, e é necessário notar que essa literatura silencia completamente a crítica radical da perversão staliniana do marxismo e de práticas dela decorrentes naqueles pensadores que continuaram fiéis aos ensinamentos fundamentais de Marx, como Lukács e Bloch, Adorno, Marcuse ou o segundo Sartre. E por boas razões, pois é muito mais fácil recolher algumas ideias nos escritos dos neoconservadores americanos (Kristol, Podhoretz, etc.) ou na tendenciosa e tão pouco confiável *Histoire du marxisme de Kolakowski*, do que se confrontar com o discurso filosófico de Lukács na *Ontologia do ser social* ou na *Estética*, com Bloch em *Experimentum Mundi*, com Adorno na *Dialectique Négative* ou com Sartre em seus escritos filosóficos. Mas não podemos pedir tanto a caixeiros viajantes do antimarxismo, que tentam inundar o espaço mediático romeno, beneficiários dos mais altos níveis de apoio (felizmente é possível registrar, na nova geração de intelectuais romenos, reações salutares contra os ultras e suas ideias arcaicas). Não se pode abusar por muito tempo dos leitores que, cedo ou tarde, encontrarão os meios para formarem por si próprios uma imagem objetiva da história das ideias e de suas implicações políticas.

Como citar:

TERTULIAN, Nicolas. *Epílogo a Por que Lukács?*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 108-123; jul-dez. 2023.

As formas jurídicas em *O capital*

Juridical forms in *The Capital*

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo: Apesar da força e difusão da teoria pachukaniana segundo a qual a forma jurídica é uma decorrência da forma mercantil, pretendemos demonstrar que a categoria forma jurídica não é tão central a Marx quanto parece ser à primeira vista. Formas como o contrato, a propriedade, a justiça, as transações jurídicas, as garantias jurídicas, são criticadas por Marx, certamente. No entanto, procuraremos explicitar, a partir da leitura de *O capital*, principalmente do livro III, que isto se dá ao passo que a correlação destas formas com a forma-mercadoria, geralmente, é muito mais mediada e indireta do que parece sugerir a crítica marxista do Direito, cuja principal referência ainda é Pachukanis.

Palavras-chave: Marx, Pachukanis, formas jurídicas, *O capital*

Abstract: Despite the strength and diffusion of the Pachukanian theory according to which the legal form derives from the mercantile form, we intend to demonstrate that the category legal form is not as central to Marx as it seems to be at first sight. Forms like contract, property, justice, juridical transactions are criticized by Marx, certainly. However, we try to prove, from the analysis of *The Capital*, mainly from book III, that the correlation of these forms with the commodity form, as a rule, is much more mediated and indirect than what Marxist criticism of Law, within Pachukanis as a main influence, seems to suggest.

Keywords: Marx, Pachukanis, juridical forms, *The Capital*

No Brasil, a concepção mais recorrente sobre a crítica marxista ao Direito é aquela segundo a qual o ponto de partida inafastável desta posição está em Pachukanis, cujo livro *Teoria geral do Direito e o marxismo* teria trazido um autêntico retorno a Marx. Os méritos desta posição, bem como do jurista soviético não são poucos, certamente. (Cf. SARTORI, 2015; GOLDMANN, 2014; HEAD, 2004) Há, no entanto, um pressuposto essencial nesta tradição que talvez possa ser questionado. Ao dar a tônica no debate marxista brasileiro sobre o Direito, diz Márcio Naves:

Pachukanis, rigorosamente, retorna a Marx, isto é, não apenas às referências ao Direito encontradas em *O capital* – e não seria exagero dizer que ele é o primeiro que verdadeiramente as lê – mas, principalmente, ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método marxiano. (NAVES, 2000, p. 16)

* Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em história social pela PUC-SP e doutor em teoria e filosofia do direito pela USP. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

O ponto de partida básico do melhor da tradição de crítica marxista ao Direito é aquele segundo o qual Pachukanis é fiel a Marx, tanto no que toca o método, quanto no que diz respeito à exegese das passagens do autor, principalmente de *O capital*. Segundo autores como Naves (2000, 2014) e Mascaro (2012, 2013), Pachukanis estaria certo ao trazer, já em Marx, uma correlação entre a forma jurídica e a forma mercantil; o autor soviético também estaria correto na leitura segundo a qual a mediação essencial para que a circulação de mercadorias se desse, principalmente ao se ter em conta a venda da força de trabalho, seria aquela da igualdade jurídica. Partindo do postulado segundo o qual “não deixa de existir um vínculo interno indissociável entre as categorias da economia mercantil e monetária e a própria forma jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 7), tais autores vêm como central à crítica marxista do Direito a contraposição, não só ao conteúdo classista do Direito, mas também à sua forma, que seria essencialmente capitalista. (Cf. MASCARO, 2018)

Ou seja, o ponto de abertura para o marxismo tratar da esfera jurídica estaria tanto na categoria forma jurídica quanto no método marxiano, ambos, corretamente apreendidos pelo autor de *Teoria geral do Direito e marxismo*, que, assim, seria inafastável ainda hoje.

Tem-se, assim, um papel bastante proeminente do Direito na extração de mais-valor: sem ele a própria compra e venda da mercadoria força de trabalho não poderia se dar; sendo assim, no limite, “o mundo da mercadoria é jurídico; a equivalência a tudo preside. Não há outro direito que não o capitalista.” (MASCARO, 2018, p. 63) Deste modo, mesmo que autores como Naves e Mascaro não tenham perspectivas idênticas, ambos dão bastante importância – com Pachukanis – ao modo pelo qual seriam as relações jurídicas, em meio à forma jurídica, a possibilitar o intercâmbio de mercadorias na esfera de circulação mercantil a partir da constituição objetiva da relação-capital.

Aqui, a partir do que José Chasin chamou de análise imanente¹, pretendemos –

¹ Como diz Chasin: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]”. (CHASIN, 2009, p. 26)

mesmo que reconheçamos os méritos dos autores mencionados acima – questionar estes pontos de partida; intentamos demonstrar também que, a partir de *O capital* e da análise das formas jurídicas, é possível trazer teorizações que, não obstante não refutem a totalidade da posição pachukaniana, colocam-se para além dela. A partir da leitura de *O capital*, obra principal da qual Pachukanis parte, buscaremos analisar a categoria forma jurídica, bem como sua posição na exposição marxiana. Procuraremos demonstrar que o caminho “clássico” da crítica marxista ao Direito no Brasil diante do principal texto de Marx passa longe de ser evidente, por mais que existam passagens de *O capital* que pareçam ratificá-la. Após isto, mostraremos que a tessitura das formas jurídicas é diferente daquilo consolidado no Brasil pela leitura que é feita do livro I, principalmente do capítulo II.

Os grandes indícios a favor da concepção pachukaniana de forma jurídica: será possível um ponto de partida diverso?

A análise pachukaniana, embora parta também de obras como *Sobre a questão judaica* – texto considerado “de juventude” pela tradição althusseriana, na qual Márcio Naves se insere (Cf. ALTHUSSER, 1979) – tem por essencial *O capital*, em especial, o livro I desta obra. A correlação entre a lei do valor, o trabalho abstrato e a circulação de mercadorias vêm à tona em *Teoria geral do Direito e marxismo* a partir de uma leitura bastante sofisticada, que tem por central – na esteira de Rubin (1987) – o caráter fetichista da mercadoria. Com isto, Pachukanis passa longe do marxismo vulgar. E, em meio a tal debate, tem-se, para autor, o desenvolvimento da categoria forma jurídica.

Parte-se da seguinte passagem marxiana, localizada no capítulo II, do livro I de *O capital*:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação

econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. (MARX, 1996 a, p. 79)

Segundo a mencionada tradição brasileira de crítica marxista ao Direito, nesta passagem, a partir da noção de forma e de pessoa, tem-se a conformação da forma jurídica e de sua correlação com a categoria sujeito de direito. (Cf. KASHIURA, 2009, 2014) A troca de mercadorias necessitaria de sujeitos iguais, sendo a vontade destes equacionada pela forma jurídica colocada no contrato. A conformação dos guardiões de mercadorias em proprietários, portanto, traria consigo um elo essencial: a igualdade jurídica, equacionada pela relação jurídica, que, por sua vez, traria consigo a conformação da relação econômica mesma. Há, inclusive, uma passagem nas *Glossas sobre Wagner* que parece corroborar com Pachukanis, trazido ao Brasil pelas lentes althusserianas:

Mostrei na análise da circulação de mercadorias que no escambo desenvolvido as partes se reconhecem tacitamente como pessoas iguais e como proprietários dos respectivos bens a serem por eles trocados; eles já o fazem ao oferecer uns para os outros seus bens e ao entrar em acordo uns com os outros sobre o negócio. Essa relação fática que se origina primeiro na e através da própria troca adquire mais tarde forma jurídica no contrato etc.; mas essa forma não cria nem o seu conteúdo, a troca, nem a relação nela existente das pessoas entre si, mas vice-versa. (MARX, 2017, p. 273)

Também aí, Marx fala de forma jurídica, de contrato, de circulação de mercadorias e de pessoas iguais que se colocam na circulação de mercadorias.² De imediato, portanto, parece haver confluência perfeita entre o texto de Marx e a leitura pachukaniana.³ Porém, talvez seja necessário analisar as coisas mais de perto. Primeiramente, isto precisa se dar tendo em conta uma análise um pouco mais detida das passagens que citamos, que estão no nível de abstração do livro I de *O capital*,

² Haveria ainda necessidade de analisar a questão nos *Grundrisse*. No entanto, como Pachukanis não chegou a conhecer tal obra e como, aqui, nos propomos a analisar, sobretudo, *O capital*, não poderemos realizar a mencionada análise. Ela pode ser de grande relevo, pois na obra de 1857 é muito mais abundante a categoria sujeito. Cf. SARTORI, 2022.

³ Há a impressão de haver completa convergência com Engels: “tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo Estado. As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia.” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18) Para a análise da igualdade jurídica em Engels, Cf. SARTORI, 2016, 2018.

que é essencial a Pachukanis. Depois, porém, é necessário analisar como que a categoria forma jurídica aparece efetivamente na obra magna marxiana, já que as referências explícitas a ela estão, em sua maioria, no livro III desta obra. Vejamos, portanto, como que as coisas se delineiam.

Forma jurídica, forma mercadoria e os distintos níveis de abstração de *O capital*

Uma primeira observação a ser feita é: o capítulo II de *O capital*, analisado com bastante cuidado por Pachukanis e pela tradição que bebe em *Teoria geral do Direito e marxismo*, situa-se na primeira sessão do livro I, que passa pela mercadoria, pelo processo de troca, pelo dinheiro e pelo dinheiro colocado na circulação; a sessão II, por sua vez, fala justamente da transformação do dinheiro em capital. Há de se notar dois pontos, portanto: primeiramente, no capítulo I de *O capital*, Marx termina falando do caráter fetichista da mercadoria e da reificação, ou seja, há um “antes” a ser abordado na exposição de Marx; o segundo ponto diz respeito à existência de um “depois”, que se coloca na análise marxiana da própria colocação do dinheiro como capital, na sessão II. Levantar este ponto pode parecer bastante óbvio e até mesmo desnecessário; porém, acreditamos, não é.

Na exposição marxiana, parte-se da mercadoria, mas essa só é compreensível ao se analisar o dinheiro e o capital, que são as principais formas econômicas tratadas no livro I. É necessário que se diga isto porque, para Marx, “é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente do método de pesquisa.” E, assim, “a pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima.” A exposição, por conseguinte, só se coloca depois da apreensão das determinações da materialidade: “só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real.” (MARX, 1996 a, p. 140) Ao se falar de “método” em Marx, portanto, é indispensável tanto o modo de pesquisa (*Forschungsweise*) quanto o modo de exposição (*Darstellungweise*)⁴; e, assim, tanto no capítulo da mercadoria estão pressupostos o dinheiro e o capital quanto nos capítulos sobre estas formas econômicas está pressuposta a mercadoria. Ou seja, ao se tratar do capítulo II de *O capital*, não há como deixar de abordar sua relação tanto com o capítulo I quanto com os capítulos subsequentes. Isto parece – e

⁴ Utilizamos aqui tradução diversa àquela colocada nas passagens que citamos por acreditarmos que nossa tradução é mais literal e precisa. Sobre esta questão, Cf. ALVES, 2013.

até certo ponto é – bastante óbvio. No entanto, há algumas consequências importantes a serem destacadas a partir deste truísmo que procuramos ressaltar agora. Tais truísmos parecem ser desnecessários, mas, segundo importantes autores – e diversos entre si – como Lukács (2013), Rosdolsky (2001), Reicheld (2013), Grespan (2019), entre outros, são essenciais.

No final do capítulo I, diz Marx sobre os trabalhadores: “aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos” e diz algo essencial para nosso tema ao complementar: “senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.” (MARX, 1996 a, p. 199) A forma pela qual se dá a apresentação dos produtos do trabalho humano, portanto, é aquela em que há uma inversão entre coisas e pessoas, inversão esta que faz parte da própria efetividade (*Wirklichkeit*) do modo de produção capitalista. A apresentação (*Darstellung*) e a representação (*Vorstellung*) não são simples erros ou acertos dos indivíduos concretos, mas parte da própria conformação da realidade efetiva da sociedade capitalista. (Cf. GRESPAN, 2019) Assim, um primeiro apontamento sobre a noção de pessoa que aparece na passagem que é chave para Pachukanis é: ela não pode ser dissociada daquilo que Marx trazia imediatamente antes, no final do capítulo I. O primeiro parágrafo do segundo capítulo do livro de Marx, ao trazer a relação entre mercadorias e guardiões de mercadorias, está remetendo diretamente a este processo real e efetivo em que, no capitalismo, os homens são dominados pelas coisas; tanto é assim que os guardiões só se referem a si mesmos como pessoas na medida em que suas vontades residem nas coisas.

Marx, em grande parte, dá continuidade à temática anteriormente tratada, e que envolve a reificação. Há acréscimos de determinações na exposição, certamente. Porém, isto se dá com uma continuidade considerável. E, assim, o autor mostra como a apresentação e a representação das relações sociais se dá de modo invertido, porque a própria realidade traz esta inversão em seu ser-proximamente-assim. (Cf. LUKÁCS, 2013) Os indivíduos, assim, aparecem como guardiões de mercadorias e, como tais, representam a si mesmos e se apresentam a si mesmos como pessoas, reconhecendo-se como proprietários privados. (Cf. RUBIN, 1987) No que, neste ponto, tem-se algo de grande importância para nosso tema, que passa pela função ativa das formas jurídicas.

Em meio a este reconhecimento, o Direito é efetivo. A relação jurídica se coloca a partir da vontade dos agentes da produção (no caso, da troca de mercadorias) na medida mesma em que suas vontades passam a residir nas coisas. A noção de pessoa que aqui aparece, portanto, está permeada pelo Direito, certamente. No entanto, pelo que vemos, seria bastante equivocado reduzir a noção de pessoa a uma categoria jurídica, como a categoria sujeito de direito.⁵ Antes, tem-se toda a questão sobre a relação entre pessoas e coisas se colocando em ato no processo de troca de mercadorias, processo este que, na exposição de Marx, pressupõe a conformação das coisas como mercadorias e também as relações de produção como aquelas da produção capitalista de mercadorias.⁶ Ou seja, mesmo ao se tratar da circulação simples, a reprodução ampliada está pressuposta na exposição.

Assim, há claramente uma oposição entre pessoas e coisas, que é central a Marx, não só na passagem, mas, acreditamos, em todo *O capital*⁷. Marx fala da relação jurídica, cuja forma é o contrato, mas está enfatizando o conteúdo desta relação, que seria dada pela relação econômica mesma. Pode-se ver, portanto, que a ênfase de Marx não está nesta forma jurídica (e muito menos “na” forma jurídica), que se coloca no contrato; antes, o autor alemão está tratando da conformação das relações econômicas, em que há uma correlação objetiva e contraditória entre as formas econômicas da mercadoria, do dinheiro e do capital, desenvolvidas no livro I. O tratamento marxiano desta forma jurídica passa pelo reconhecimento como pessoas iguais e como proprietários, certamente. E, quanto a isto, a tradição pachukaniana está

⁵ Aqui não dizemos que a compreensão e a crítica à categoria sujeito de direito não seja importante. Ela é. E um dos grandes méritos da tradição pachukaniana é trazer isto à tona. Dizemos somente que, em Marx, a categoria pessoa não corresponde imediatamente ao sujeito de direito, que é uma categoria essencial, não à economia política ou à crítica à economia política, mas à teoria jurídica. (Cf. SARTORI, 2015)

⁶ É importante destacar que, para Marx, a produção de mercadorias e a produção capitalista de mercadorias são coisas diversas: “as mesmas circunstâncias que produzem a condição básica da produção capitalista – a existência de uma classe de trabalhadores assalariados – requerem a passagem de toda a produção de mercadorias para a produção capitalista de mercadorias. À medida que essa se desenvolve, tem o efeito de decompor e de dissolver cada forma antiga de produção, a qual, orientada preferencialmente para o autoconsumo direto, só transforma o excedente do produto em mercadoria. Ela faz da venda do produto o interesse principal, primeiro sem aparentemente atacar o próprio modo de produção, como foi, por exemplo, o primeiro efeito do comércio mundial capitalista sobre povos como os chineses, indianos, árabes etc. Mas, em segundo lugar, onde tenha fincado raízes, ela destrói todas as formas de produção mercantil que se baseiam seja no trabalho do próprio produtor, seja apenas na venda do produto excedente como mercadoria. Ela generaliza primeiro a produção de mercadorias e transforma depois gradualmente toda a produção de mercadorias em produção capitalista.” (MARX, 1985, p. 32)

⁷ Para uma análise detida da questão, e de sua relação com a religião em *O capital*, Cf. SARTORI, 2019 a.

certíssima, e vem destacando tal aspecto acertadamente. (Cf. CASALINO, 2019) No entanto, há de se enfatizar que Marx está tratando de uma relação fática; ele está trazendo à tona como que a faticidade econômica, em suas diversas determinações, vem se tornando efetiva e sendo encaminhada com o auxílio de formas jurídicas como o contrato, mas tendo por essencial o movimento das relações econômicas mesmas. Marx, por isso, é enfático ao dizer que esta forma contratual não cria seu conteúdo, somente o reconhece; antes, seria a troca e a relação entre as pessoas que, por mais que o oposto se apresente como verdadeiro, é que criam esta forma jurídica.⁸ E, em meio a este processo que se impõe sobre os indivíduos por relações reificadas, tem-se as pessoas aparecendo como iguais.

Até aqui, portanto, notam-se grandes acertos da tradição pachukaniana, bem como do próprio Pachukanis. No entanto, há de se perceber que o que está em debate na passagem marxiana que é central para a *Teoria geral do Direito e o marxismo* não é o Direito, mas a correlação entre as diversas formas econômicas, cujo conteúdo é somente operacionalizado por uma forma jurídica (no caso, o contrato), que substancialmente depende da conformação objetiva da relação econômica mesma.

A aquilo que é veiculado pela forma jurídica em tela, diz Marx, origina-se, primeiramente, da própria troca. Esta última parece ser por si só subsistente ao passo que, em verdade, traz consigo uma complexa relação entre produção, distribuição, troca, circulação e consumo. (Cf. MARX, 2011) Ou seja, há formas econômicas que aparecem como coisas, ao passo que são conformadas por meio de relações sociais, que se impõem às pessoas. A categoria pessoa, que é trazida à tona por Marx, só pode ser compreendida em meio a estes meandros. E há de se notar algo que o autor menciona ao falar do capital, e que conflui com o que estamos dizendo: o “capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas intermediada por coisas.” (MARX, 1996 b, p. 384) Ou seja, tanto ao se olhar aos capítulos precedentes à passagem que Pachukanis toma por central quanto ao se analisar os subsequentes, há uma compreensão muito mais ampla sobre a categoria pessoa. E, no entendimento marxiano, a relação entre pessoas e coisas vem a ser central. (Cf. SARTORI, 2019 a)

No entanto, há de se destacar outra questão importante para a tradição

⁸ Para um estudo do modo pelo qual a crítica a esta inversão se mostra bastante presente na obra marxiana, principalmente no livro III de *O capital*, Cf. SARTORI, 2019 c, b.

pachukaniana.

Sobre a conformação da relação-capital, há um elo importante a ser visto no Direito também. Isto se dá, não só pelo papel que as leis sanguinárias exerceram na assim chamada acumulação primitiva ou na regulamentação da atividade fabril⁹ (algo que não foi enfatizado por Pachukanis), mas ao passo que a compra e venda da mercadoria força de trabalho perpassa por formas jurídicas: primeiramente, porque, segundo Marx, “o capitalista comprou a força de trabalho pelo seu valor de 1 dia. A ele pertence seu valor de uso durante uma jornada de trabalho. Obteve assim o direito de fazer o trabalhador trabalhar para ele durante 1 dia.” (MARX, 1996 a, p. 345-346) Ou seja, o direito do capitalista de se apropriar do mais-valor produzido pelo trabalhador, diz Marx, não é “de modo algum, uma injustiça contra o vendedor.” (MARX, 1996 a, p. 311)¹⁰ Antes, é algo que perpassa a sociabilidade capitalista como tal. E, assim, o Direito, como bem destacaram Pachukanis e seus seguidores, vem a ter uma função ativa na compra e venda da força de trabalho, que é exercida na esfera da circulação de mercadorias. Porém, há uma ressalva que deve ser feita: ao se ter em conta a arquitetura de *O capital*, bem como aquilo que está pressuposto na exposição marxiana, há de se ir além. É necessário averiguar, ao se analisar não só a circulação simples, mas a “acumulação de capital, isto é, a acumulação capitalista real” (MARX, 1985, p. 378) e a reprodução ampliada, como que o capital, em meio às formas econômicas, coloca-se como tal¹¹ ao se ter a compra e venda da mercadoria força de trabalho. Assim, em um nível maior de concretude, aquele da acumulação de capital, da reprodução ampliada (tratados no livro II, e praticamente deixado intacto tanto por

⁹ Para uma análise destes aspectos em Marx, Cf. SARTORI, 2019 d.

¹⁰ Na passagem na íntegra, diz Marx: “o valor de uso da força de trabalho, o próprio trabalho, pertence tão pouco ao seu vendedor, quanto o valor de uso do óleo vendido, ao comerciante que o vendeu. O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia da força de trabalho; pertence-lhe, portanto, a utilização dela durante o dia, o trabalho de uma jornada. A circunstância de que a manutenção diária da força de trabalho só custa meia jornada de trabalho, apesar de a força de trabalho poder operar, trabalhar um dia inteiro, e por isso, o valor que sua utilização cria durante um dia é o dobro de seu próprio valor de um dia, é grande sorte para o comprador, mas, de modo algum, uma injustiça contra o vendedor.” (MARX, 1996 a, p. 311) Sobre a questão da justiça em Marx, Cf. SARTORI, 2017.

¹¹ Diz Marx: “se na circulação simples o valor das mercadorias adquire no máximo, em confronto com seu valor de uso, a forma autônoma de dinheiro, aqui ele se apresenta subitamente como uma substância em processo e semovente, para a qual mercadorias e dinheiro são ambos meras formas. Mas ainda mais. Em vez de representar relações mercantis, ele entra agora, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Ele se distingue, como valor original, de si mesmo como mais-valia, assim como Deus Pai se distingue de si mesmo como Deus Filho.” (MARX, 1996 a, p. 274) Para uma análise da referência marxiana à religião, e de sua relação com o sujeito automático do capital, Cf. SARTORI, 2019 a.

Pachukanis quanto pela tradição pachukaniana), diz Marx sobre o assunto:

Embora portanto, no ato D - FT, o possuidor do dinheiro e o possuidor da força de trabalho só se relacionem reciprocamente como comprador e vendedor, confrontando-se como possuidor de dinheiro e possuidor de mercadorias, por esse lado portanto só se encontrem um com o outro em mera relação monetária – ainda assim, o comprador de antemão aparece simultaneamente como possuidor dos meios de produção, que constituem as condições objetivas do dispêndio produtivo da força de trabalho por seu possuidor. Em outras palavras: esses meios de produção se contrapõem ao possuidor da força de trabalho como propriedade alheia. Por outro lado, o vendedor de trabalho se confronta com seu comprador como força de trabalho alheia, que tem de passar a seu domínio e ser incorporada a seu capital, para que este funcione efetivamente como capital produtivo. A relação de classe entre capitalista e trabalhador assalariado já existe, já está pressuposta no momento em que ambos se defrontam no ato D - FT FT - D, da perspectiva do trabalhador. E compra e venda, relação monetária, porém uma compra e uma venda em que se pressupõem o comprador como capitalista e o vendedor como trabalhador assalariado, e essa relação está dada pelo fato de que as condições para a realização da força de trabalho – meios de subsistência e meios de produção – estão separadas, como propriedade alheia, do possuidor da força de trabalho. (MARX, 1985, p. 29)

A citação acima é extraída do livro II, que, juntamente com o livro III de *O capital*, praticamente não são analisados pela tradição pachukaniana. Isto faz com que seja preciso mitigar um pouco os acertos do autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo* na leitura, bem como no “método” de Marx. Primeiramente, porque o autor soviético vem a deixar de lado em sua análise muitas passagens sobre o Direito de *O capital* (e de outras obras também); em segundo lugar, há de se destacar que os diferentes níveis de concretude¹² da exposição marxiana não são analisados com todo o cuidado pelo jurista soviético.¹³ E, ao se notar isto, há de se destacar que na esfera de circulação de mercadorias – de imediato – há reconhecimento tácito das pessoas como iguais, como destacou Marx no livro I e nas *Glossas sobre Wagner*. Porém, em um nível de concretude maior, as coisas se dão, até certo ponto, de outro modo. A igualdade entre as pessoas permanece pressuposta, mas coloca-se no processo de circulação de mercadorias a partir da conformação destas pessoas como portadores de relações sociais estranhadas, como individualidades subsumidas à reprodução do capital e do

¹² Sobre os diferentes níveis de concretude da obra, Cf. ROSDOLSKY, 2001.

¹³ O próprio Pachukanis sabe que sua obra não é exaustiva nem traz a palavra final sobre a Direito e marxismo: “o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do Direito; ao contrário, pois em grande parte foi escrito objetivando o esclarecimento pessoal.” (PACHUKANIS, 1988, p. 1)

valor. Ou seja, na exposição do livro II, bem como na realidade imediata da circulação, o grau de fetichização das relações econômicas é ainda maior que aquele que Marx traz à tona no capítulo II de *O capital*. E isto traz diferenças quanto à função do Direito.

A partir do momento em que há uma mais substantiva reificação e uma autonomização das formas econômicas, os indivíduos sequer aparecem como pessoas diante do movimento do capital; antes, eles se apresentam como funções econômicas, havendo muita diferença entre aquele que possui dinheiro que opere como capital e aquele que é portador da mercadoria força de trabalho. No livro II, e na passagem que trazemos acima, há, não só o modo pelo qual o fetiche da mercadoria é efetivo, mas também o fetiche do dinheiro colocado em ato. É verdade que “o enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante.” (MARX, 1996 a, p.216) No entanto, é igualmente verdadeiro que são diferentes níveis de concretude aqueles em que, de um lado, a relação entre pessoas e coisas traz certa tensão na figuração da mercadoria e, doutro, há certo ofuscamento mais pungente e em que os homens aparecem, não só como guardiões de mercadorias, mas como possuidores de dinheiro, dinheiro este que já funciona real e efetivamente como capital, como valor que gera valor. Tem-se também neste nível de abstração a conformação do capital industrial como algo que já traz relações essenciais com o capital monetário. Este último, por sua vez, embora sempre tenha relação com o primeiro no modo de produção capitalista, aparece na esfera da circulação como algo subsistente por si. Ou seja, ao tratar da compra e venda da força de trabalho é preciso trazer à tona a igualdade entre as pessoas, mas também é necessário mostrar como que esta igualdade é superada na circulação de mercadorias na medida em que aos indivíduos é atribuída uma função precisa na divisão social do trabalho.

Assim, Marx traz claramente diferentes funções dos indivíduos, funções estas caracterizadas pelas coisas que, de um modo ou doutro, os dominam: trata-se de possuidores de dinheiro e da mercadoria força de trabalho. Esta relação social aparece como uma relação monetária, em que são pressupostos todos os atributos da relação-capital. Tanto o dinheiro como a mercadoria força de trabalho estão subordinados a um movimento, aquele em que a acumulação de capital se coloca.

Trata-se do modo pelo qual mercadoria e dinheiro subordinam-se ao movimento do capital que, na reprodução ampliada, precisa tornar-se produtivo, em outras palavras, tem a necessidade de produzir mais-valor. (Cf. COTRIM, 2013) Aqui, Marx

ênfatiza como que a relação entre capitalista e trabalhador já existe e é pressuposta na esfera da circulação de mercadorias. Esta última, assim, é marcada por uma peculiar reificação: ao mesmo tempo em que tal esfera parece ser autônoma, ela traz por trás de si uma configuração específica das relações sociais de produção. Para que as coisas apareçam como mercadorias, as pessoas se reconhecem como proprietários, certamente. Mas isto só se dá ao passo que a mediação mais importante na compra e venda de mercadorias não é tanto a igualdade jurídica que se dá entre pessoas iguais, mas o dinheiro¹⁴; o material e o conteúdo da relação jurídica são dados pela relação econômica mesma na medida em que, como se diz nos *Grundrisse*, “como o dinheiro aparece aqui como material, como mercadoria universal dos contratos, toda diferença entre os contratantes é, ao contrário, apagada.” (MARX, 2011, p. 300)¹⁵

Ou seja, não é só a forma-mercadoria que tem um papel importante na conformação da igualdade, que é reconhecida pelo Direito a partir da faticidade da economia. A forma dinheiro é essencial e, deste modo, a relação entre formas jurídicas e forma mercantil certamente passa pela forma dinheiro, e pelo fetichismo do dinheiro. Para que tragamos uma passagem do livro I de *O capital*, “como no dinheiro é apagada toda diferença qualitativa entre as mercadorias, ele apaga por sua vez, como *leveller* radical, todas as diferenças.” (MARX, 1996 a, p. 252) Assim, os meandros daquilo que leva à posição pachukaniana ficam mais destacados quando, ao trazer à tona a categoria pessoa, diz Marx, também no livro I: “o dinheiro mesmo, porém, é uma mercadoria, uma coisa externa, que pode converter-se em propriedade privada de qualquer um. O poder social torna-se, assim, poder privado da pessoa privada.” (MARX, 1996 a, p. 252) Vê-se: o poder privado da pessoa privada diz muito menos respeito à relação entre forma-mercadoria e forma jurídica que à relação entre a primeira e a forma econômica do dinheiro, que funciona como um *leveller*. Mesmo que o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* traga um ponto digno de destaque, definitivamente, há de se ir além.

Pachukanis, assim, mesmo que tenha ressaltado importantes aspectos do livro I de *O capital* em sua leitura de Marx, ao analisar a forma jurídica do contrato, não trata

¹⁴ Destacamos tal aspecto ao tratar do livro II de *O capital*. A importância da forma econômica do dinheiro para a análise do Direito, bem como para que se remete para além de Pachukanis, também foi destacada por Casalino (2019), que faz uma análise do livro I da obra magna de Marx.

¹⁵ Também nos *Grundrisse*, que não podemos tratar aqui com detalhes, parece haver em Marx um tratamento do Direito que o coloca de modo mais mediado do que aquele trazido pela tradição pachukaniana. Cf. SOARES, 2018.

com cuidado, ao menos não com o cuidado devido, a dialética entre forma-mercadoria e forma dinheiro.¹⁶ Ele vem, assim, a enfatizar a categoria sujeito de direito de um modo que, embora possa ser importante para a crítica interna à teoria do Direito (Cf. SARTORI, 2015, 2019 a), não é condizente com o texto marxiano.

Sejamos claros: se há correspondência entre a categoria pessoa tratada por Marx e o sujeito de direito pachukaniano, trata-se de uma inovação do autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*, e não de algo que já estivesse no texto de Marx. No texto marxiano, a noção de sujeito está presente, no entanto, mas não na figura do sujeito de direito. Isto ocorre, não ao tratar do Direito, da forma jurídica contratual e da relação jurídica, mas ao trazer à tona a peculiar relação entre as mercadorias, o dinheiro e o capital. Este último é valor que gera valor. E, no modo de produção capitalista, o valor “passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático.” (MARX, 1996 a, p. 273)¹⁷ Ou seja, em *O capital*, as referências de Marx à categoria sujeito¹⁸ colocam-se, em geral, noutro contexto, aquele em que a autovalorização do valor preside as formas mercadoria e dinheiro:

Como sujeito usurpador de tal processo, em que ele ora assume, ora se desfaz da forma dinheiro e da forma mercadoria, mas se conserva e se dilata nessa mudança, o valor precisa, antes de tudo, de uma forma autônoma, por meio da qual a sua identidade consigo mesmo é constatada. E essa forma ele só possui no dinheiro. Este constitui,

¹⁶ Em sua análise do livro I, Casalino (2019) parece ter se dado conta disto também. O mesmo pode ser dito sobre a análise de Soares (2018) sobre os *Grundrisse*.

¹⁷ Diz Marx, remetendo, inclusive à fantasmagoria que se coloca como efetiva no modo de produção capitalista: “as formas autônomas, as formas dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples mediam apenas o intercâmbio de mercadorias e desaparecem no resultado final do movimento. Na circulação D — M — D, pelo contrário, ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro.” (MARX, 1996 a, p. 273-274) Para uma análise detida da passagem, Cf. SARTORI, 2019 a.

¹⁸ Nos *Grundrisse*, obra que Pachukanis não chegou a conhecer, a categoria sujeito é muito mais abundante. Alguns, como Soares (2018) buscam nesta obra as origens da crítica marxista (e, ao ver do autor, marxiana) do sujeito de Direito. De nossa parte, acreditamos que, também nos *Grundrisse*, mesmo quando Marx fala de uma concepção jurídica de pessoa, tem-se um contexto muito mais amplo que aquele em que ganha destaque a categoria sujeito de direito. Aqui, porém, não podemos tratar desta questão, sendo preciso somente apontar sua pertinência.

por isso, o ponto de partida e o ponto final de todo processo de valorização. (MARX, 1996, p. 274)

Por isso, a partir de Marx não há de se destacar, ao menos sem mediações, que o correlato do fetichismo da mercadoria é o fetichismo do Direito. (Cf. PAÇO CUNHA, 2015) É também um pouco apressado trazer uma correlação entre a forma-mercadoria e “a” forma jurídica. (Cf. PAÇO CUNHA, 2014) Pelo que vimos, a forma jurídica do contrato medeia as diferentes metamorfoses da forma mercadoria, as quais, por sua vez, colocam-se como um elo no ciclo do capital social:

O movimento do capital social consiste na totalidade dos movimentos de suas frações autonomizadas, das rotações dos capitais individuais. Tal como a metamorfose da mercadoria individual é um elo da série de metamorfoses do mundo das mercadorias – da circulação de mercadorias –, assim a metamorfose do capital individual, sua rotação, é um elo no ciclo do capital social. (MARX, 1985, p. 261)

A íntima relação entre as formas econômicas autonomizadas é essencial para Marx. E isto se dá porque formas como o dinheiro, por mais que se relacionem intimamente com a mercadoria e com o capital, têm uma espécie de fetichismo próprio. Ele é trazido à tona ao passo que o fetichismo da mercadoria, no movimento do capital, é elevado a um nível de estranhamento superior, nível este que é tratado por Marx nos livros II e III com mais cuidado, mas que aparece já no livro I de *O capital*. Somente para que mencionemos a questão, que aqui fugiria de nosso escopo – que é analisar a conformação da categoria forma jurídica em Marx –, vale dizer que, ainda no livro que é analisado com mais cuidado por Pachukanis, ao tratar dos empréstimos, diz Marx que “a mercadoria do vendedor circula, mas realiza seu preço somente sob a forma de um título de crédito de direito privado.” (MARX, 1996 a, p. 256)¹⁹ E, assim, nota-se que há um papel proeminente do Direito não só no capital industrial e na produção de mais-valor (aspectos estes destacados por Pachukanis), mas também no

¹⁹ Na íntegra da passagem, Marx aponta: “apenas ao vencer o prazo fixado para o pagamento, o meio de pagamento entra realmente em circulação, isto é, ele passa realmente das mãos do comprador para as do vendedor. O meio circulante converteu-se em tesouro, ao interromper o processo de circulação em sua primeira fase ou ao ser subtraída da circulação a forma transformada da mercadoria. O meio de pagamento entra na circulação, porém depois que a mercadoria já se retirou dela. O dinheiro já não media o processo. Ele o fecha de modo autônomo, como existência absoluta do valor de troca ou mercadoria geral. O vendedor converte sua mercadoria em dinheiro para satisfazer a uma necessidade por meio do dinheiro, o entesourador, para preservar a mercadoria em forma de dinheiro, o comprador que ficou devendo, para poder pagar. Se não pagar, seus bens são vendidos judicialmente. A figura de valor da mercadoria, dinheiro, torna-se, portanto, agora um fim em si da venda, em virtude de uma necessidade social que se origina das condições do próprio processo de circulação. O comprador retransforma dinheiro em mercadoria antes de ter convertido mercadoria em dinheiro ou realiza a segunda metamorfose da mercadoria antes da primeira. A mercadoria do vendedor circula, mas realiza seu preço somente sob a forma de um título de crédito de direito privado.” (MARX, 1996 a, p. 256)

modo como vem a figurar o capital monetário, que Marx aborda com mais cuidado no livro II. Ou seja, se formos tomar a leitura de *O capital* como guia para os acertos do autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*, notamos, ao mesmo tempo, grandes acertos (mesmo que estes precisem ser matizados em diversos pontos) e lacunas consideráveis. Sobre a fidelidade de Pachukanis às passagens de Marx não se pode silenciar acerca disto.

Deste modo, pretendemos ter demonstrado que a fidelidade do autor soviético ao “método” de Marx também precisa ser vista em seus meandros. Talvez haja uma ênfase exagerada na relação entre forma jurídica e mercantil, bem como no papel do Direito como mediador na produção do mais-valor. Isto se dá porque o autor vem a tratar com menos cuidado do que deveria dos diversos níveis de concretude de *O capital* (e do sistema capitalista). Acertadamente, destaca a relação entre o modo pelo qual opera o Direito e o fetichismo da mercadoria; porém, não dá o mesmo destaque ao fetichismo do dinheiro, à autonomização do capital monetário e ao papel do direito na distribuição do mais-valor em meio à operacionalização de figuras econômicas como lucro, renda e juros, questão que trataremos no próximo tópico deste artigo. (Cf. SARTORI, 2019 b, c) Também se tem que a compreensão da categoria pessoa vem a ser excessivamente ligada ao capítulo II do livro I, deixando de analisar a dialética peculiar que se coloca entre a função dos indivíduos como agentes da produção e da circulação no movimento do capital social e o modo pelo qual estes indivíduos, real e efetivamente, nunca podem ser reduzidos a meras funções, mesmo que suas individualidades estejam em grande parte subsumidas ao movimento do capital social.

Pachukanis começa pela mercadoria e, assim, acredita estar seguindo o “método” de Marx. Porém, ao partir da mercadoria, talvez, ele não diferencie com todo o cuidado o modo de exposição e o modo de pesquisa marxiano, deixando de perceber-se das correlações e pressuposições de cada um dos níveis de abstração do texto de *O capital*. Para uma leitura rigorosa da obra de Marx, isto também é essencial. Mesmo que o autor soviético traga conquistas essenciais, também traz lacunas.

Em *O capital*, tem-se que “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar.” (MARX, 1996 a, p. 165) A partir disto, o autor soviético, ao invés de trazer à tona a dialética das formas econômicas tratadas por Marx, e, assim, analisar a função do Direito em meio ao sistema capitalista

de produção, vem a trazer uma analogia (Cf. PAÇO CUNHA, 2014) como ponto de partida: “assim como a riqueza da sociedade capitalista tem a forma de uma enorme acumulação de mercadorias, a sociedade em seu conjunto apresenta-se como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas.” Então, complementa ao dizer: “a troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada. Os vínculos entre as diversas unidades econômicas privadas e isoladas são mantidos a cada vez que os contratos são firmados.” (PACHUKANIS, 1988, p. 55) Pelo que dissemos, seriam necessárias algumas outras mediações para que fosse possível, a partir do texto de Marx, tratar das relações jurídicas. As conquistas de Pachukanis na leitura de Marx são significativas, mas também são os lapsos nesta interpretação, que, como dissemos, fez escola no Brasil. A essa luz, talvez seja necessário rever a relação entre forma jurídica e forma mercadoria, não para invalidar a obra pachukaniana, mas para que seja possível, com a leitura de Marx, ir para além dela.

As formas jurídicas no livro III de *O capital*

Um ponto central sobre o nosso tema passa pelo fato de que, se a noção de forma jurídica aparece, de modo indireto, embora efetivo, no livro I, analisado por Pachukanis, o mesmo não se dá no livro III, em que a expressão aparece explicitamente. Na passagem analisada pelo autor soviético, Marx fala da relação jurídica cuja forma é o contrato; e vimos, a partir das *Glossas sobre Wagner*, que não é simples exagero de Pachukanis retirar a categoria forma jurídica da passagem. Porém, a alegada fidelidade com o texto e com o “método” de Marx fica muito prejudicada se não se analisa as passagens em que a categoria forma jurídica aparece explicitamente, no caso, no livro III.

Como mencionamos, há todo um cuidado a ser tomado quando se trata dos graus de abstração em que as passagens da obra marxiana se colocam, a rigor, sendo preciso passar pelas determinações essenciais da relação-capital (livro I), pelo processo de circulação de mercadorias em meio à acumulação de capital (livro II) e pelo processo global de produção (livro III). Ou seja, o trabalho pachukaniano contribui muito na análise dos temas do livro I (mesmo que não se trate de uma análise exaustiva e que se apoia excessivamente no modo pelo qual as coisas se apresentam na circulação simples). Por vezes, o autor soviético deixa também a desejar na análise de elementos inerentes à própria constituição da relação-capital, como a conformação do circuito D-M-D'. (Cf. CASALINO, 2011) Assim, para uma análise do Direito em *O capital*, seria

relevante passar pela maneira pela qual o capital monetário aparece representado, também, em títulos jurídicos, trazendo consigo uma espécie de existência dúplice. Aqui, porém, não poderemos tratar deste importante tema de modo exaustivo. Mas é possível que analisemos – mesmo que rapidamente e a partir deste aspecto – como que o papel ativo do Direito se apresenta, pelas formas jurídicas, no processo global de produção, em que juros, renda e lucro são figuras bastante importantes ao mesmo tempo em que isto diz respeito à mencionada existência dúplice do capital monetário e do dinheiro.

Um primeiro aspecto a ser destacado diz respeito às transações econômicas que, por meio de formas jurídicas como o contrato, são operacionalizadas. Segundo Marx, por meio das formas jurídicas, os agentes da produção representam as suas situações concretas como aquelas que poderiam ser iguais ao passo que não são. Ou seja, ao mesmo tempo em que a igualdade entre as pessoas, trazida à tona no livro I, é efetiva, também o é a desigualdade entre os diferentes agentes da produção (analisada no livro II), como aqueles que são detentores do capital monetário e do capital industrial, como os agentes da circulação e os agentes da produção. Ou seja, no livro III, tem-se o modo pelo qual a efetividade do sistema capitalista, ao mesmo tempo, traz a igualdade entre as pessoas e a negação do status de pessoa dos indivíduos concretos. Sem que se perceba deste aspecto, é bastante difícil compreender como que se colocam as formas jurídicas em Marx.

A categoria formas jurídicas aparece no livro III ao se tratar dos juros e da renda.

Tem-se no capital portador de juros “a mistificação do capital em sua forma mais crua” (MARX, 1986 a, p. 294) e, de acordo com o autor, a questão não pode ser resolvida voltando-se simplesmente ao capital produtivo, como faziam, segundo Marx, os socialistas vulgares. (Cf. SARTORI, 2019 b) Estes últimos fariam algo muito similar ao autor da *Miséria da filosofia*, que, depois de 1847, sempre foi duramente criticado: “Proudhon combate o juro e não compreende o nexos causal entre juro e sistema de trabalho assalariado.” (MARX, 1980, p. 1558) E, assim, tanto com os filantropos, como com os socialistas vulgares, em meio à naturalização das formas e das figuras econômicas do capitalismo, haveria, também a partir de uma tensão que permeia o Direito, certa contestação do modo pelo qual se dão as transações na sociedade capitalista. Se, no livro I, Marx havia dito que a extração do mais-valor diante do trabalhador não é uma “injustiça” - não se constitui “de modo algum, uma injustiça

contra o vendedor” (MARX, 1996 a, p. 311) da força de trabalho –, agora, no livro III, Marx traz a crítica à justiça (Cf. SARTORI, 2017):

A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo será justo contanto que corresponda ao modo de produção, que lhe seja adequado. E injusto, assim que o contradisser. A escravatura, na base do modo de produção capitalista, é injusta; da mesma maneira a fraude na qualidade da mercadoria. (MARX, 1986 a, p. 256)

A primeira questão a se notar é que se tem, de imediato, agentes da produção, e não mais pessoas iguais atuando. As individualidades dessas aparecem subsumidas ao processo social de reprodução ampliada do capital e suas existências como algo que diz respeito somente ao processo global de produção; ao mesmo tempo, porém, a estes indivíduos parece ser possível questionar as consequências da produção capitalista. Tem-se uma situação em que se pressupõe as relações de produção capitalistas ao mesmo tempo em que se busca uma espécie de justiça das transações.

E este aspecto é bastante importante para que se compreenda a especificidade do Direito.

É importante notar: as transações são uma consequência natural das relações de produção, mas se apresentam e são representadas como se fossem, em grande parte, contingentes diante destas. E, deste modo, parece ser possível, por meio das formas jurídicas, modificar substancialmente as transações e a distribuição do mais-valor que se dá com a mediação destas.

No que é preciso que destaquemos algumas questões. A primeira delas diz respeito ao fato de Marx falar aqui de formas jurídicas, e não “da” forma jurídica; antes, o autor havia mencionado o contrato. Aqui, esse aparece também. Porém, há algo mais que o contrato, que é a própria categoria justiça, que Marx trata, também, como uma forma jurídica. Ou seja, por meio das formas jurídicas, e com a mediação da noção de pessoas iguais, há certo apelo à equivalência, como já havia sido destacado em obras

como *Miséria da filosofia*.²⁰ Diante de tal aspecto, há um acerto de Pachukanis sobre a questão, na medida em que ele traz a correlação entre justiça e equivalência:

Eis que o próprio conceito de justiça deriva da relação de troca e fora dela não tem sentido. No fundo, o conceito de justiça não contém, essencialmente, nada de novo com relação ao conceito de igualdade de todos os homens anteriormente analisado. Eis a razão por que é ridículo ver contido na ideia de justiça qualquer critério autônomo e absoluto. (PACHUKANIS, 1988, p. 112-113)

O autor soviético acerta, sobretudo, ao questionar a possibilidade de a ideia de justiça se colocar como um critério normativo diante da realidade efetiva; antes, ela deriva desta última. No entanto, há de se notar que o conceito de igualdade que traz Pachukanis não constitui “a” forma jurídica; antes, tem-se formas jurídicas distintas e com funções distintas, como o contrato e a noção de justiça. Elas certamente estão correlacionadas, mas não são o mesmo. Trazem consigo um solo comum, a autovalorização do valor, que subordina as formas econômicas da mercadoria e do dinheiro. Porém, trazem diferenças entre si. O elemento comum se coloca ao passo que, como simples formas, contrato e justiça não podem determinar seu conteúdo; mas a diferença específica entre o papel do contrato na compra e venda da força de trabalho, bem como no estabelecimento de transações econômicas, de um lado e a ideia de justiça noutra existe. O contrato tem uma relação muito mais imediata com as relações econômicas, inclusive, ao passo que esta forma jurídica se coloca próxima das relações de produção, em que se tem a exploração do trabalhador: diz Marx sobre o trabalhador que “o contrato pelo qual ele vendeu sua força de trabalho ao capitalista comprovou, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo.” E, após trazer esta relação entre a forma contratual e a compra e venda da força de trabalho, diz ainda: “depois de concluído o negócio, descobre-se que ele não era ‘nenhum agente livre’, de que o tempo de que dispõe para vender sua força de trabalho

²⁰ Aqui, Marx diz que Proudhon procura a produção social em uma ligação entre aquilo que é “justo” e a própria noção de “equalização”. Marx diz sobre a relação que estabelece Proudhon entre “justiça eterna” e “equalização”: “o trabalho simples tornou-se o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõem que os homens se apagam diante do trabalho; que o trabalho tornou-se o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carapaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna.” (MARX, 2004, p. 49)

é o tempo em que é forçado a vendê-la.” (MARX, 1996 a, p. 414)²¹ Ou seja, primordialmente, a forma jurídica do contrato se coloca em contato com as relações de produção e a ideia de justiça exerce uma função secundária neste ponto. Já, ao se tratar da forma jurídica da justiça, tem-se o oposto: com as relações de produção capitalistas tomadas como algo natural, tratar-se-ia de buscar a justiça das transações, em que o que importa é a distribuição da riqueza, e não mais a própria relação que constitui o assalariamento. Em ambos os casos, Marx traz uma correlação entre a reprodução do capital, o contrato, a justiça e certa concepção de igualdade. As ênfases, porém, são bastante diferentes: no livro I, tem-se o modo pelo qual com a venda da mercadoria força de trabalho, a extração de mais-valor, de modo algum é algo injusto para o vendedor desta mercadoria. No livro III, traz-se justamente as ilusões que decorrem da ideia de justiça e do modo pelo qual parece ser possível realizar uma inversão entre sujeito e objeto por meio do contrato ao se trazer a oposição entre formas jurídicas e relações econômicas.

Também neste ponto, o autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo* traz contribuições importantes. (Cf. KASHIURA, 2009) Porém, acaba não apreendendo a questão em seus diversos níveis de concretude. No essencial, fazendo uma leitura bastante benevolente com o autor, é possível dizer que ele ainda acerta em sua colocação, bem como em sua interpretação da obra marxiana.

Ocorre, porém, que Marx não trata só do contrato e da ideia de justiça como formas jurídicas. Após ter trazido à tona no livro II a maneira pela qual o capital monetário se autonomiza diante do industrial, o autor traz no livro III as transações jurídicas diante dos juros e da renda; diz que “sem dúvida, essas transações são efetivamente determinadas pelos reflexos reais. Mas isso não aparece na própria

²¹ Veja-se a íntegra da passagem: “é preciso reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente do que nele entrou. No mercado ele, como possuidor da mercadoria “força de trabalho”, se defrontou com outros possuidores de mercadorias, possuidor de mercadoria diante de possuidores de mercadorias. O contrato pelo qual ele vendeu sua força de trabalho ao capitalista comprovou, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo. Depois de concluído o negócio, descobre-se que ele não era “nenhum agente livre”, de que o tempo de que dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la, de que, em verdade, seu explorador não o deixa, “enquanto houver ainda um músculo, um tendão, uma gota de sangue para explorar”. Como “proteção” contra a serpente de seus martírios, os trabalhadores têm de reunir suas cabeças e como classe conquistar uma lei estatal, uma barreira social intransponível, que os impeça a si mesmos de venderem a si e à sua descendência, por meio de contrato voluntário com o capital, à noite e à escravidão! No lugar do pomposo catálogo dos “direitos inalienáveis do homem” entra a modesta Magna Charta...” (MARX, 1996 a, p. 414) Para uma análise da passagem, bem como do papel da regulamentação fabril em Marx, Cf. SARTORI, 2019 d.

transação.” (MARX, 1986 a, p. 262) Os títulos jurídicos, que representam riqueza socialmente produzida, parecem, assim, ter vida própria, de tal modo que tem-se o fetichismo do dinheiro colocado em um nível de estranhamento (*Entfremdung*) ainda mais alto, por exemplo, no capital portador de juros²²; Diz-se, assim, que, nas transações jurídicas que encaminham as relações econômicas, “o verdadeiro movimento circulatório do dinheiro como capital é, portanto, pressuposto da transação jurídica” (MARX, 1986 a, p. 263) de tal maneira que ela “é uma transação jurídica, que nada tem a ver com o processo real de reprodução, mas apenas o encaminha.” (MARX, 1986 a, p. 262) Assim, ao tratar do capital portador de juros, tem-se também uma função importante do Direito. Ela é exercida entre diferentes parcelas do capital, bem como entre estas parcelas e os trabalhadores; porém, o processo real de produção está eclipsado.

E, assim, nota-se que o nível de abstração que é tratado no livro III é ainda mais concreto que aquele do livro II. Têm-se, dentre outras coisas, da análise do modo pelo qual figuras econômicas como lucro, renda e juros operam na própria realidade como se fossem por si só subsistentes. Para o que diz respeito ao nosso tema, deve-se apontar: aqui, as relações de produção são determinadas pelas interrelações entre as diversas formas econômicas em meio à reprodução ampliada do capital, mas aparecem e são representadas como se pudessem ser determinadas pelas formas jurídicas, que, segundo Marx, apenas encaminham tais relações econômicas. (Cf. SARTORI, 2019 b, c)

A produção de mais-valor está pressuposta, e é tomada como um dado natural, ao contrário do que acontece, em grande parte, aos agentes da produção em grande parte do livro I. Ali, destaca-se que “não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho.” E complementa Marx de modo incisivo: “não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente.” No que o autor conclui: “na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes.” (MARX, 1996 b, p. 358) No livro III, e na realidade

²² Segundo Marx, “no capital portador de juros, a relação-capital atinge sua forma mais alienada e mais fetichista. Temos aí D - D', dinheiro que gera mais dinheiro, valor que valoriza a si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos.” (MARX, 1986 a, p. 293)

efetiva imediata da sociedade capitalista, tem-se algo bastante distinto: tal processo está apagado e as exigências da produção capitalista já são tomadas como leis naturais pelos agentes da produção; aquilo que foi fruto de uma luta multissecular aparece como dado e como algo natural, como uma coisa e de modo fetichizado. E, somente neste contexto é que Marx enfatiza as formas jurídicas e o modo pelo qual elas encaminham relações de produção ao passo que, na representação dos agentes da produção e da circulação, tudo se passa como se as criassem. (Cf. GRESPAN, 2019; SARTORI, 2019 c)

E, assim, também aqui, não é por simples interesse filológico que é preciso trazer à tona os diferentes graus de concretude em que o sistema capitalista de produção é explicitado em *O capital*.

Um outro momento em que Marx vai trazer a categoria formas jurídicas (novamente, no plural) é ao tratar da relação entre o capital industrial e o capital portador de juros:

Nas mãos de B, o dinheiro é realmente transformado em capital, percorre o movimento D - M - D' para voltar a A como D', como D + AD, em que AD representa o juro. Para simplificar abstraímos aqui, por enquanto, o caso em que o capital permanece por tempo mais longo nas mãos de B e os juros são pagos periodicamente. O movimento é, portanto: D-D-M-D'-D'. O que aparece aqui duplicado e o dispêndio do dinheiro como capital e seu refluxo como capital realizado, como D' ou D + AD. No movimento do capital comercial D - M - D', a mesma mercadoria muda 2 vezes ou – se um comerciante vende a outro – mais vezes de mãos; mas cada uma dessas mudanças de lugar da mesma mercadoria indica uma metamorfose, compra ou venda da mercadoria, por mais vezes que esse processo possa se repetir até sua queda definitiva no consumo. Em M - D - M, por outro lado, ocorre dupla mudança de lugar do mesmo dinheiro, mas indica a metamorfose completa da mercadoria, que primeiro se transforma em dinheiro e, em seguida, de dinheiro em outra mercadoria. No caso do capital portador de juros, ao contrário, a primeira mudança de lugar de D de modo algum constitui um momento seja da metamorfose de mercadorias, seja da reprodução do capital. Isso ele só se torna no segundo dispêndio, nas mãos do capitalista funcionante, que com ele comercia ou o transforma em capital produtivo. A primeira mudança de lugar de D expressa aqui apenas sua transferência ou remessa de A a B; uma transferência que costuma realizar-se sob certas formas e garantias jurídicas (*juristischen Formem und Vorbehalten*). (MARX, 1986 a, p. 257)

No livro III está pressuposta a autonomização do capital em capital monetário e em capital industrial, trazida à tona no livro II. O dinheiro coloca-se como um correspondente ao montante de riqueza produzida socialmente, ao mesmo tempo em que, por vezes, pode aparecer como um simples título, cujo curso forçado se dá pelo

reconhecimento estatal de sua força vinculante.

Ou seja, ao mesmo tempo em que o dinheiro, ao operar como moeda, traz uma equivalência, é um grande nivelador, ele não tem só a função de moeda, mas também de capital, colocando-se como uma representação de um *quantum* determinado decorrente do investimento que pode gerar produção futura. Ou seja, o dinheiro, colocado na esfera da circulação e da troca, ao mesmo tempo, corresponde e não corresponde a determinado montante de mercadorias. Sua correlação se dá, de um lado, com a forma econômica da mercadoria, doutra, com a forma econômica do capital.

O capital monetário, assim, tem uma existência dúplice: uma como simples título, que, por exemplo, no caso das sociedades por ações, coloca-se como “ações. À medida que não constituem fraude, são títulos de propriedade sobre um capital real pertencente a uma corporação e de direito sobre a mais-valia que dele flui anualmente.” (MARX, 1985, pp. 256-257)²³ Doutro lado, é equivalente daquilo efetivamente colocado na produção real. Trata-se de uma existência real e doutra, por assim dizer, fictícia. Nesta última, tem-se, inclusive, a titularidade jurídica como algo que dá direito à apropriação de parcela da riqueza, seja ela presente, futura, existente ou inexistente. Tem-se, com esses títulos, a possibilidade de simples fraude, assim como se tem a potencialidade de investimento produtivo. Títulos jurídicos e créditos monetários, assim, têm uma correlação íntima.²⁴

²³ Na passagem na íntegra, Marx menciona outros títulos, que dão direito à apropriação de parcelas do mais-valor: “se se considera a coisa como ela se verifica na realidade, então o capital monetário latente que é acumulado para uso posterior consiste em: 1) Depósitos em bancos: e é uma soma de dinheiro relativamente reduzida da qual o banco realmente dispõe. Aqui a acumulação de capital monetário é apenas nominal. O que realmente está acumulado são créditos monetários, que só são conversíveis em prata à medida que chegam a ser convertidos em prata porque ocorre um equilíbrio entre o dinheiro sacado e o dinheiro depositado. O que se encontra como dinheiro nas mãos do banco é apenas uma soma relativamente pequena. 2) Títulos públicos. Estes não são capital ao todo, mas meros créditos sobre o produto anual da nação. 3) Ações. À medida que não constituem fraude, são títulos de propriedade sobre um capital real pertencente a uma corporação e de direito sobre a mais-valia que dele flui anualmente.” (MARX, 1985, pp. 256-257)

²⁴ Como diz Marx no livro II: “a forma mais simples em que esse capital monetário latente adicional pode apresentar-se é a de tesouro. E possível que esse tesouro seja ouro ou prata adicionais, obtido direta ou indiretamente no intercâmbio com os países que produzem metais nobres. E só desse modo cresce de maneira absoluta o tesouro monetário dentro de um país. Por outro lado, é possível - e esta é a maioria dos casos - que esse tesouro seja apenas dinheiro retirado da circulação interna que, na mão de capitalistas individuais, assumiu a forma de tesouro. Além disso, é possível que esse capital monetário latente consista apenas em signos de valor - aqui ainda fazemos abstração do dinheiro creditício -, ou também em meros direitos constatados por documentos legais, títulos jurídicos! do capitalista contra terceiros. Em todos esses casos, qualquer que seja a forma de existência desse capital

Em meio a este tema é que aparece, agora, a categoria formas jurídicas. Ela, aliás, vem relacionada com garantias jurídicas, essa última que opera justamente em meio a esta correlação entre capital monetário e capital industrial (seria possível também uma relação com o capital comercial); O movimento D-M-D' traz o dinheiro como capital; mas, de um lado, tem-se D-D e do outro D`-D` de modo que a produção aparece – sendo que nunca pode ser – como um simples elo evanescente e, por vezes desnecessário, à acumulação capitalista. As metamorfoses da mercadoria, no processo de circulação (livro II), parecem efetivamente apagar o processo produtivo; aqui, na superfície das figuras econômicas do processo global de produção (livro III), porém, no capital portador de juros, ele já está apagado, não aparecendo, seja como um momento da metamorfose das mercadorias, seja como parte da reprodução do capital. O capital portador de juros está no polo oposto do capitalista funcionante (que investe produtivamente o capital ou com ele comercializa); o movimento essencial da economia se dá neste polo funcionante. As formas jurídicas, porém, juntamente com as garantias jurídicas, operam em meio à transferência de dinheiro ao capital portador de juros. Para que explicitemos algo que diz respeito ao tema deste artigo: as formas jurídicas (no plural, novamente, e em correlação com garantias jurídicas de diversos tipos) cumprem um papel importante na distribuição do mais-valor produzido no polo funcionante da relação – no caso, no capital industrial, por meio da extração do mais-trabalho da classe trabalhadora. Mas, assim, é preciso destacar: elas vêm a cumprir um papel bastante secundário na extração do mais-valor.

Se é verdade que as formas jurídicas, no caso o contrato, encaminham a relação de assalariamento, aqui, elas – pelas garantias, transações e expectativas jurídicas (Cf. MARX, 1986 a, b) – encaminham transações que não dizem diretamente respeito à produção necessariamente.

No polo do capitalista funcionante, isto pode se dar, mas, no caso do capital portador de juros, tem-se simples transferência de titularidade de propriedade. A riqueza, assim, é distribuída, não mais somente de acordo com o trabalho dos agentes da produção, mas de acordo com o princípio da propriedade privada. (Cf. GRESPAN, 2011, 2019) As formas jurídicas, como a propriedade privada reconhecida

monetário adicional, ele representa, à medida que é capital *in specie* apenas títulos jurídicos adicionais, mantidos em reserva por capitalista, sobre a produção anual adicional, futura, da sociedade.” (MARX, 1985, pp. 238-239)

juridicamente, aqui, são bastante importantes no encaminhamento destas relações sociais. Ganham uma proeminência bastante grande. E, com isto – na superfície da sociedade capitalista – as transações jurídicas parecem ser essenciais. E até certo ponto, são: sem elas, muitas vezes, o encaminhamento de relações econômicas seria muito dificultado. Mas, também aqui, o essencial está na produção do mais-valor e na correlação, em primeiro lugar, das formas econômicas da mercadoria, do dinheiro e do capital e, secundariamente, na relação e na tensão entre figuras econômicas como lucro, juros e renda. As formas e as garantias jurídicas, em grande parte, conseguem operar tomando como pressuposto a relação-capital e a sua conformação específica. Elas, em meio aos conflitos entre as diversas classes e parcelas de classes (ligadas ao capital bancário, comercial, industrial, por exemplo), operam na distribuição da riqueza em meio às figuras concretas da economia capitalista, como juros, lucro e renda, trazendo diferentes combinações no que toca a distribuição do mais-valor entre estas diferentes figuras. (Cf. SARTORI, 2019 c, b) As transações, as expectativas e garantias jurídicas são formas pelas quais – tomando o essencial da produção capitalista – parcelas do mais-valor são distribuídas. E, assim, o papel das formas jurídicas, aqui, está muito mais na esfera da distribuição do que na esfera da circulação, como em Pachukanis. Elas encaminham a distribuição de parcelas do mais-valor, de modo que, mesmo não sendo, seu movimento parece arbitrário.

Este aspecto dúplice do capital monetário, bem como o papel que as formas jurídicas têm na esfera da distribuição, estão em uma posição, para se usar um eufemismo, secundária, tanto em Pachukanis, quanto na tradição pachukaniana. Ocorre, porém, que – mesmo que esta função do Direito não seja a essencial para se pensar a transformação do modo de produção capitalista (Cf. SARTORI, 2019 b, c) – é neste meandro que a categoria formas jurídicas aparece. Ela é explicitada, não tanto ao conformar a especificidade do Direito ou do terreno do Direito (*Rechtsboden*), mas ao encaminhar, de diversas maneiras técnico-jurídicas (contrato, garantia, expectativa, transação) figuras econômicas. Assim, tanto no que diz respeito à análise e leitura das passagens de *O capital* sobre o Direito, quanto no que toca o “método” de Marx (em verdade, o modo de exposição e de pesquisa), é necessário criticar e complementar o tratamento do autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*.

Se os juros são uma figura na qual não se tem o essencial da relação-capital, isso também se dá com a renda, em que, também, a categoria formas jurídicas aparece em *O capital*.

A propriedade fundiária pressupõe que certas pessoas têm o monopólio de dispor de determinadas porções do globo terrestre como esferas exclusivas de sua vontade privada, com exclusão de todas as outras. Isso pressuposto, trata-se agora de expor o valor econômico, ou seja, a valorização desse monopólio na base da produção capitalista. O poder jurídico dessas pessoas de usar e abusar de porções do globo terrestre em nada contribui para isso. A utilização dessas porções depende inteiramente de condições econômicas que são independentes da vontade desses proprietários. A própria concepção jurídica quer dizer apenas que o proprietário fundiário pode proceder com o solo assim como com as mercadorias o respectivo dono; e essa concepção – a concepção jurídica da livre propriedade do solo – só ingressa no mundo antigo à época da dissolução da ordem social orgânica e, no mundo moderno, com o desenvolvimento da produção capitalista. Na Ásia, ela foi introduzida pelos europeus apenas em algumas regiões. Na seção sobre a acumulação primitiva Livro Primeiro, cap. XXIV viu-se como esse modo de produção pressupõe, por um lado, que os produtores diretos se libertem da condição de meros acessórios do solo na forma de vassalos, servos, escravos etc.! e, por outro, a expropriação da massa do povo de sua base fundiária. Nessa medida, o monopólio da propriedade fundiária é um pressuposto histórico e continua sendo o fundamento permanente do modo de produção capitalista, bem como de todos os modos de produção anteriores que se baseiam, de uma maneira ou de outra, na exploração das massas. Mas a forma em que o incipiente modo de produção capitalista encontra a propriedade fundiária não lhe é adequada. Só ele mesmo cria a forma que lhe é adequada, por meio da subordinação da agricultura ao capital; com isso, então, a propriedade fundiária feudal, a propriedade do clã ou a pequena propriedade camponesa combinada com as terras comunais são também transformadas na forma econômica adequada a esse modo de produção, por mais diversas que sejam suas formas jurídicas (*juristischen Formen*). (MARX, 1986 b, p. 124-125)

Também aqui Marx traz como central a conformação objetiva das relações de produção, que já precisam ter passado pelo processo da acumulação primitiva para que se tenha a renda em seu sentido capitalista. Ao tratar das formas jurídicas, o autor também vem a criticar a concepção jurídica: ela não diria muito e, em verdade, não compreenderia as formas econômicas sob as quais se coloca. A concepção jurídica da livre propriedade pressupõe o que precisa ser explicado.

Ela atua ao trazer uma relação mercantilizada com o solo, seja no caso da dissolução da ordem social orgânica, seja com a chegada da produção capitalista. No que precisamos destacar que, na esteira do que diz Pachukanis, há uma relação entre imposição da forma mercantil e a concepção jurídica. Porém, ao contrário do que diz o autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo*, isto não se dá somente no sistema capitalista de produção. A dissolução de relações orgânicas, por exemplo, pode acontecer por meio da supressão dessas relações em relações capitalistas. Mas

também pode se dar de outro modo, antes do mundo moderno, como Marx destaca na passagem. Ou seja, também sob este aspecto, é essencial destacar que a relação entre a forma-mercadoria e as formas jurídicas é bastante mais mediada do que parece supor a tradição pachukaniana. O Direito se liga, no caso da terra, à imposição da vontade privada; no entanto, esta vontade pode operar com a valorização do monopólio sobre a terra com base na produção capitalista ou doutro modo, como na Roma antiga, por exemplo, sendo bastante presentes as referências de Marx ao antigo Direito romano.

Aquilo que figura como de grande relevo para a exploração capitalista no campo é a subordinação da agricultura ao capital. Ela pressupõe a acumulação primitiva, bem como a consequente expropriação da massa do povo diante de suas condições de produção; o poder jurídico das pessoas (categoria que, também aqui, não pode ser reduzida à noção de sujeito de direito), mencionado por Marx, por sua vez, encaminha as relações econômicas por meio de diversas e variadas formas jurídicas. E, deste modo, também de modo contrário ao que traz Pachukanis, “a” forma jurídica não é central para a conformação da relação capitalista; antes, as formas jurídicas são, em verdade, bastante secundárias diante do desenvolvimento da forma econômica adequada ao modo de produção capitalista. O contrato, as transações jurídicas, as expectativas e as ficções jurídicas certamente têm um papel ativo no modo como figura a relação-capital em cada formação social. Porém, aquilo que é primordial aqui é tanto a dissolução da propriedade fundiária feudal, da pequena propriedade camponesa, da propriedade do clã ou das terras comunais.

A forma econômica adequada ao modo de produção capitalista pode decorrer da superação de todas estas formas de propriedade; e é certo que diferentes formas jurídicas podem se combinar de diversos modos neste processo econômico. Porém, a consolidação da relação-capital passa pela dissolução destas formas econômicas em meio à imposição da produção capitalista de mercadorias, que traz consigo a forma-mercadoria, a forma dinheiro e estas duas formas econômicas subordinadas ao processo de acumulação de capital. Ou seja, as formas jurídicas, em Marx, são variadas e não são propriamente elas que trazem a especificidade do Direito capitalista, mas, como reconhece também Pachukanis, o reconhecimento que a esfera dá à propriedade privada dos meios de produção que trazem a produção capitalista de mercadorias, no caso em tela, por meio da terra.

Marx, portanto, critica duramente a concepção jurídica, que vem a deixar de lado a diferença específica no que diz respeito ao modo pelo qual a vontade privada se impõe no poder jurídico. Se o essencial para tratar da renda em sua figura capitalista é a subordinação da agricultura ao capital, esse processo é absolutamente desconhecido pela concepção jurídica. Ela opera por ficções, que parecem decorrer de formas jurídicas específicas ao passo que, em verdade, estas formas somente encaminham um processo essencialmente econômico. Tem-se, assim, diversas formas de renda, que partem da propriedade fundiária, mas seria muito equivocado deixar de lado a diferença específica da renda capitalista, que, por meio de ficções jurídicas, parece ser igual a toda a forma de renda.

Qualquer que seja a forma específica de renda, todos os seus tipos têm em comum: a apropriação da renda é a forma econômica em que a propriedade fundiária se realiza, e, por sua vez, a renda fundiária pressupõe propriedade fundiária, propriedade de determinados indivíduos sobre determinadas frações do globo terrestre. É indiferente que o proprietário seja a pessoa que representa a comunidade, como na Ásia, no Egito etc., ou que essa propriedade fundiária seja apenas um tributo acidental de propriedade de determinadas pessoas sobre as pessoas dos produtores diretos, como no sistema escravocrata ou de servidão, ou que seja pura propriedade privada de não-produtores sobre a Natureza, mero título de propriedade sobre o solo ou, por fim, que seja uma relação com o solo, a qual, como no caso de colonos e pequenos proprietários camponeses, parece encontrar-se diretamente compreendida – no sistema de trabalho isolado e socialmente não desenvolvido – na apropriação e produção dos produtos de determinadas frações de terra pelos produtores diretos. Esse denominador comum das diferentes formas de renda – ser a realização econômica da propriedade fundiária, a ficção jurídica (*juristische Fiktion*) por força da qual diversos indivíduos detêm de modo exclusivo determinadas partes do globo terrestre – faz com que se esqueçam as diferenças. (MARX, 1986 b, p. 137)

Há, portanto, diversas formas de renda. Se é verdade que todas elas têm em comum o fato de ser uma forma de apropriação de riqueza que decorre da propriedade fundiária, e se a concepção jurídica só enxerga na renda algo que decorre da titularidade jurídica da propriedade da terra, o essencial na compreensão desta figura econômica está na especificidade do modo de produção sob o qual se coloca. No caso da renda na sociedade capitalista, trata-se de uma forma social que, a partir da propriedade da terra, traz consigo a apropriação, na esfera da distribuição, de uma parcela do mais-valor, produzido na esfera da produção. Esta produção por sua vez, coloca-se – também na agricultura – com a produção capitalista de mercadorias, e não simplesmente com a produção mercantil, que, a rigor, existe em outros modos de

produção. A renda, assim, é uma ficção jurídica à primeira vista, mas um olhar mais cuidadoso traz renda, lucro e juros como figuras econômicas que são dependentes da produção de mais-valor. Ou seja, por mais que, tal qual o capital portador de juros, a renda tenha especificidades, essa figura econômica, bem como as ficções jurídicas, não podem ser estudadas por si mesmas, são carentes de conceito. A representação da renda traz diversas formas jurídicas, que passam por situações como a titularidade da comunidade, a tributação sobre produtores diretos, a mera titularidade sobre a natureza; e aí também as formas jurídicas não se explicam por si mesmas, mas pelas peculiaridades da produção e do decorrente sistema de apropriação de cada época e local. Marx, assim, critica aqueles que esquecem as diferenças que se interpõem para cada forma de renda e com isso, traz, também neste ponto, uma crítica decidida à concepção jurídica.

Ao tratar da justiça, dos juros e da renda, a significação que Marx dá à categoria formas jurídicas é bastante diversa daquela de Pachukanis. Se para o último, a ligação entre a “forma mercantil” e a jurídica é o essencial, no autor de *O capital*, percebe-se que as formas jurídicas têm uma importância muito menor do que aquela atribuída pelo autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*. O contrato, as transações jurídicas, as expectativas e garantias jurídicas, a noção de justiça encaminham processos, formas e figuras econômicas. E, embora o Direito tenha um papel ativo, o essencial está, não na relação entre forma mercadoria e forma jurídica, mas no desenvolvimento concatenado e contraditório das distintas formas e figuras econômicas.

Apontamentos finais

Por mais que as contribuições da vertente pachukaniana de crítica ao Direito sejam consideráveis, e acreditamos que isto, de certo modo, não pode ser contestado, o ponto de partida desta tradição – a fidelidade de Pachukanis ao “método” e ao texto de Marx – precisa ser questionada.

Com isto, chega-se, para dizer o mínimo, à necessidade de complementar as leituras do autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Tem-se, somente no que toca a análise do texto marxiano, a necessidade de compreender o papel do Direito e das formas jurídicas na distribuição do mais-valor; é preciso também tratar da relação entre fetiche da mercadoria, do dinheiro, o capital monetário e os títulos jurídicos; a aparente arbitrariedade dos juros e o caráter até certo ponto fictício dos direitos

advindos da propriedade das ações também precisam ser vistos ao se ter em conta aspectos jurídicos. A renda capitalista, a justiça das transações e as expectativas e garantias jurídicas também precisam estar na agenda de pesquisa daqueles dedicados à crítica marxista do Direito. O papel do Direito na conformação da dupla existência do dinheiro e do capital monetário está para ser analisado com mais cuidado também. Se formos levar em conta só aquilo já trazido por Marx – e nada impede que existam outros pontos importantes que aparecem na realidade –, estes são assuntos que, com o tema clássico pachukaniano da mediação contratual na circulação de mercadorias, precisam ser tratados de modo rigoroso. Portanto, o caminho da crítica marxista ao Direito talvez esteja somente em seu começo.

O mínimo para que ela tenha uma base sólida é a compreensão da esfera jurídica na obra do próprio Marx, e ainda há muito a se fazer sobre este aspecto.

Bibliografia:

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.
- ALVES, Antônio José Lopes. *Marx e a analítica de O capital*. Saarbrücken: Novas edições acadêmicas, 2013.
- CASALINO, Vinícius. *Direito e mercadoria*. São Paulo: Dobra editorial, 2011.
- _____. O capital como sujeito de direito. In: *Direito e práxis*, V. 10, n. 4. Rio de Janeiro: UERJ, 2019.
- CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COTRIM, Vera. *Trabalho produtivo em Karl Marx: novas e velhas questões*. São Paulo: Alameda, 2013.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.
- GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução*. Trad. Natália Alfonso. São Paulo: Boitempo, 2014.
- GRESPLAN, Jorge. As formas da mais-valia: concorrência e distribuição no livro III de O capital. In: *Crítica marxista 33*. São Paulo: Unesp, 2011 (pp.9-30)
- _____. *Marx e a crítica ao modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- HEAD, Michael O. *Marxism, revolution and law: the experience of early Soviet Russia*. Sidney: University of Western Sidney, 2004.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- _____. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Capítulo VI inédito de O capital*. Trad. Klaus von Punchen. São Paulo: Centauro, 2004 b.
- _____. *Crítica ao programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

- _____. *Das Kapital III*. In: Marx/Engels WERKE; Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Miséria da Filosofia*. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Bioitempo, 2011.
- _____. *O Capital, Livro I, Tomo I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996 a.
- _____. *O Capital, Livro I, Tomo II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *O capital, livro III, tomo I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986 a.
- _____. *O capital, livro III, tomo II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986 b.
- _____. *Teorias da mais-valia*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização brasileira, 1980.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2012.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis*. Boitempo: São Paulo, 2000.
- _____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- PACHUKANIS, E.P. *Teoria geral do direito e o marxismo*. Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.
- _____. *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PAÇO CUNHA, Elcemir. Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria. *Crítica do Direito*, n. 64. São Paulo: Mackenzie, 2014.
- _____. Do fetiche da mercadoria ao “fetiche do Direito” e de volta. In: *Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 19. Belo Horizonte: 2015. (Disponível em www.verinotio.org)
- REICHELTL, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Marx*. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Unicamp, 2013.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- RUBIN, Isaac Illich. *Teoria marxista do valor*. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em “O capital” de Karl Marx: um debate com Pachukanis. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, V 1, N 34. São Paulo: USP, 2019 a
- _____. Acerca da pessoa, do sujeito e do Direito nos Grundrisse. In: *Revista Sofia* V. 11; n. 1. Vitória: UFES, 2022.
- _____. Apontamentos sobre justiça em Marx. *Nomos*, V. 37, n. 1. Fortaleza: UFC, 2017.
- _____. *Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do Estado*. In: *Direito e Práxis*, V. 7, n. 3. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.
- _____. *Engels como crítico do direito e da igualdade jurídica: a luta por direitos e sua ambiguidade*. In: *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*. V. 18, série 2. Vitória: UFES, 2018.
- _____. *Marx e o “Direito do trabalho”: a luta de classes, o terreno jurídico e a revolução*. In: *Katálisis*; V. 22, N. 2. Santa Catarina: UFSC, 2019 d.
- _____. Teoria geral do Direito e o marxismo como crítica marxista ao Direito. In: *Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 19. Belo Horizonte: 2015. (Disponível em www.verinotio.org)
- SOARES, Moisés Alves. Direito entre apropriação e alienação nos Grundrisse. In: *Direito*

e práxis. N. 3 V. 9. Rio de Janeiro: UERJ, 2018.

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. As formas jurídicas em *O capital*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 124-155; jul-dez, 2023.

A força de trabalho como forma de ser: protoforma da individualidade do Capital em Marx

The workforce like form of being: protoforme of capital's individuality in Marx

Antônio José Lopes Alves*

Resumo: No presente artigo se apresenta uma análise do conceito marxiano de força de trabalho como uma categoria, um referente ideal geral de natureza teórica, cuja elaboração por Marx potencialmente faculta o rastreamento de traços essenciais para a compreensão crítica do caráter particular assumido pela individualidade nos contornos das formas de sociabilidade do capital. Nesse sentido, a discussão dos textos marxianos, bem como de obras de outros autores que abordam o tema ou questões conexas a este, tem como objetivo enumerar analiticamente, de modo indiciário, as determinações que fazem da força de trabalho livre individual existente como mercadoria do capital uma verdadeira protoforma ou “paradigma” da individuação a partir da modernidade. Para tanto serão tratados quatro conjuntos conceituais, vetores da trajetória desse tipo histórico de elaboração social da individualidade, conforme pode se depreender do estudo das obras de Marx aqui abordadas: 1) a força de trabalho como *Daseinsform* do capital e força de sua produção; 2) o modo particular de alienação da força de trabalho (*Veräußerung*); 3) o caráter complexo do “objeto” do qual o capital se apropria; e 4) a relação que o indivíduo tem consigo mesmo como proprietário privado de força de trabalho.

Palavras-chave: Força de Trabalho, Capital, Individualidade, Marx, Crítica Categorical.

Abstract: This article presents an analysis of the Marxian concept of *workforce* as a *category*, a general ideal referent of a theoretical nature, whose elaboration by Marx potentially provides the tracing of essential traits for the critical understanding of the peculiar character assumed by individuality in the contours of forms of sociability of capital. In this sense, the discussion of Marxian texts, as well as works by other authors who address the theme or issues related to it, aims to analytically enumerate in an evidentiary way the determinations that make the individual free workforce existing as a commodity of capital a true *protoforme* or “paradigm” of individuation from modernity. To do so, four conceptual sets that vectors of the trajectory of this historical type of social elaboration of individuality will be treated, as can be deduced from the study of Marx's works discussed here: 1) the workforce as a *Daseinsform* of capital and the force of its production; 2) the particular mode of alienation of the workforce (*Veräußerung*); 3) the complex character of the “object” which capital appropriates; and 4) the relationship that the individual has with himself as a private owner of workforce.

Keywords: Workforce, Capital, Individuality, Marx, Categorical Criticism.

Introdução

O presente artigo tem por tema o caráter de *paradigma* ou de *protoforma* que apresenta a categoria marxiana *força de trabalho* para o entendimento das determinações mais essenciais da forma social de existência da individualidade no

* Doutor em Filosofia, professor titular da UFMG, onde atua como docente no COLTEC, PPGÉ-FaE e PROMESTRE-FaE: ajlopesalves@gmail.com.

contexto da interatividade produtiva do capital e das formas de sociabilidade que lhe são correspondentes.

Esta explicitação filosófico-categorial da *força de trabalho*, conceito-chave para a compreensão tanto do itinerário de elaboração do pensamento de Marx quanto da estruturação objetiva da realidade social, está vinculada a desenvolvimento de projeto de pesquisa. Intitulada *Força de Trabalho, Individualidade e Capital*, a ampla proposta de investigação conceitual e empírica é efetivada no contexto da atuação do autor como docente e orientador acadêmico no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Ao projeto, por sua vez, relacionam-se outras iniciativas na forma de pesquisas de estudantes de ensino médio, graduação e pós-graduação, bem como de pesquisadores associados, cujos trabalhos se realizam sob os auspícios da universidade acima referida. Este projeto, inclusive por seu objeto inicial e principal de estudo e interrogação, a existência das potências de objetivação humana na *forma de ser social* da mercadoria capitalista força de trabalho, é uma iniciativa de caráter eminentemente transdisciplinar, abrangendo diversos campos de saber e conhecimento da área de humanas e sociais, tais como, além de educação e filosofia, antropologia, direito, economia e psicologia, ademais possui interface de contato com disciplinas de outras áreas do conhecimento e da prática, tanto das ciências da natureza (biologia e medicina social, em especial) quanto das tecnologias (como engenharia de produção, por exemplo).

O esforço teórico que se leva a efeito neste trabalho possui um caráter conceitual, de identificação rigorosa de bases conceituais que podem servir ao desdobramento de questões teóricas relacionadas e de arrimo à aproximação empírico-crítica da realidade social cujos temas lhe são atinentes. Assim, o que se intenta aqui é discutir o caráter *categorial* da *força de trabalho*, em sua espessura de *Daseinsform*, *Existenzbestimmung*, conforme indicação fornecida pela própria obra marxiana (MARX, 1983, p. 39-40, 80-81). No contexto delineado pelos parâmetros marxianos, as categorias, no que se refere ao conhecimento da realidade objetiva, têm um *duplo estatuto de existência*, existem tanto no cérebro, como *Gedankenformen* ou *Gedankenkonkretum*, formas de ideação, que são, precisam ser, apreensões de *Daseinsformen* objetivamente dadas na realidade “fora cabeça” (MARX, 1983, p. 36-40). Por conseguinte, o tratamento não é do termo conceitual como puro elemento teórico pertencente primeira e, menos ainda, unicamente ao escopo de uma elaboração ideal. Trata-se de tomá-la de maneira a que apareça, segundo a particularidade própria

de cada dimensão, ambos os aspectos em articulação, por isso, o termo *categorial*. A categoria tem assim sua medida para-além e para-aquém do conceito particular de um domínio qualquer do conhecimento. É um referencial geral, um *delineamento* teórico, um parâmetro, que obviamente, dentro de uma configuração que se pretenda *materialista*, tanto a de Marx quanto a que se intentará exercitar, exige também seu reexame constante à luz da diversidade dinâmica e histórica do objetivamente existente, o particular e o finito que define o ente e as formas objetivas de ser.

Por isso, não se trata, contrariamente, em abstrato, de “extrair” ou “deduzir” formações particulares da categoria *força de trabalho*, mas de considerar seu estatuto de referente geral para o entendimento da particularidade da forma de individuação específica ao capital. É neste sentido bem delimitado que se dá a remissão às noções de “paradigma” ou *protoforma* (LUKÁCS, 2013, p. 88-89), como um referente genérico que apresenta em si, de modo sintético, articulado numa totalidade unitária de diferentes determinações, um conjunto de traços que caracterizam um ente em uma forma de ser particular, uma forma objetiva de existência ou uma inflexão processual. No caso, a categoria marxiana de *força de trabalho*, ao examiná-la analiticamente, parece facultar a aproximação crítica para a necessária compreensão do caráter peculiar que a individualidade humana assume no contexto do modo de produção capitalista e da sociabilidade que preponderantemente corresponde a este modo de produzir a vida.

A elaboração dessa categoria, ademais, se revestiu de importância decisiva para o desenvolvimento teórico de Marx (MORILHART, 2017, p. 67-81), (NAPOLEONI, 1978, p. 128-142). Uma vez que somente a distinção entre a) força de trabalho viva, b) trabalho como atuação e c) o resultado em valor desta atuação, permite entender como se dá o fenômeno da produção do excedente como riqueza. A riqueza não é mais um excedente da produção em relação a um consumo geral e sim com relação a um consumo de valor despendido no ato de alienação/aquisição de um usufruto de capacidade. Esta aquisição dá direito de *factum* ao proprietário capitalista dos meios de produção à apropriação de mais-tempo/mais-valor produzido em relação àquele pago pelo acesso ao valor de uso da *Arbeitskraft* em todas as suas dimensões facultado pela alienação de tipo *Veräußerung*.

Essa operação específica de *alienação* na qual o sujeito que aluga suas *Arbeitsvermögen* constitui o fundamento de sua personalidade potencial e efetiva, daí

a liberdade "de" trabalho ser também uma pressuposição que se expressa inclusive juridicamente; a existência como pessoa de forças de trabalho que se encontram enfim "libertadas" de suas condições de objetivação (como Marx ironicamente frisa "livres como os pássaros") (MARX, 1993, p. 803-808). Apesar da ironia objetiva da situação, as novas modalidades de estranhamento para com as condições de objetivação existentes como capital constitui uma liberação relativa porquanto as *personæ* do trabalho existiam predominantemente submergidas e submersas no conjunto das condições objetivas de produção em formas anteriores e diferentes daquelas do capital. À esta liberação frente às condições corresponde a separação essencial e inescapável em relação a elas, a existência do trabalho objetivado como trabalho estranhado, como capital. A existência da pessoalidade como atributo em geral somente é possível de viger porquanto seja também um apanágio daqueles sem propriedade, muito embora sua aparição no mercado se travista com as indumentárias dos livres cambistas. O trabalhador, mais precisamente a força de trabalho viva que ele representa, existe num ato só então *em-si, para-si, por-si e contra-si*. Em-si como imanência corpórea imediata de suas qualidades cujo movimento pode se expressar em efeitos produtivos. Para-si como sujeito que dispõe de si na forma de um ente humano cuja atribuição de atividade não é mais, a princípio, assunto de mais ninguém. Por-si porquanto possua nessa condição objetiva a faculdade concreta e primária de continuar a existir. Contra-si porque a realização de sua livre disposição significa cessão de direito à atuação objetiva de suas potências e a criação de riqueza estranhada em sua máxima potenciação, um mais-tempo de trabalho que é apropriado sem troca e convertido num poder sobre ele próprio, sob a mediação de sua própria atuação.

Apesar de uma aparência de "datação" do tema da força de trabalho e de suas relações dentro do complexo capitalistas de relações sociais de produção, de sua existência mesma como um elemento do processo social de produção do capital, é possível constatar, tanto na realidade social quanto no interior da academia um renovado interesse por sua dimensão conceitual, bem como das temáticas que podem ser relacionadas a ela. E isto, não somente na tradição circunscrita pelo pensamento que declara herdeiro daquele de Marx, mas mesmo no contexto de correntes e pesquisas que retomam a aparência livre da subsunção do trabalho ao capital como fundamento da sociabilidade e da própria liberdade dos indivíduos. Em especial, pode-se referir aqui a duas obras recentes, produzidas no âmbito acadêmico germânico que

ora flertam com a forma liberal de abordagem da temática ora remetem, implicitamente, à interpretação hegeliana da pessoa livre proprietária privada de si como fundamento insuperável da pessoalidade. Jürgen Ritsert em seu *Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft* (2012) toma a igualdade em seu aspecto moderno como a realização de si dos indivíduos, não obstante tenha de ser complementada pela atuação da razão como política. Christian Schmitd, em sua obra de 2006, *Individualität und Eigentum*, pretende estatuir explicitamente o terreno da individualidade, e das formas pelas quais essa figura humana pode se realizar no mundo, expressando-se, objetivando-se, a partir de sua conexão com a propriedade privada como forma social essencial, inclusive referindo a propriedade de si mesmo como *força de criação* sob a forma de um fundamento irreversível do indivíduo. Contra o que pode ser considerado um tipo de desvio utópico do século, caberia recuperar de maneira diferenciada, “crítica”, esse fundamento da liberdade como tal. Entendimento de seu empreendimento teórico que é, ademais, anunciado pelo subtítulo da própria obra: *Zur Rekonstruktion zweier Grundbegriffe der Moderne*, “*Para reconstrução dos conceitos fundamentais da modernidade*”. Frente a isso, a retomada da forma pela qual Marx originalmente apreende e pensa a efetividade da individualidade produtora de si e de seu mundo nas formas correlatas da *alienação* e do *estranhamento*, bem como a exprime *categorial* e *teoricamente*, para compreender o caráter real da individualidade do capital, evidencia-se como uma tarefa necessária. Tanto teórica quanto praticamente. Teoricamente, para patentear seu potencial heurístico e no nível da prática, para subsidiar aproximações à particularidade contraditória atual da sociedade capitalista que não reduzam seu escopo a uma mera forma “corretiva” de supostas “anomias” de natureza “funcional” ou “pragmática”.

Iniciando o tratamento das questões relativas à categoria marxiana força de trabalho é importante situar, antes de tudo, o que se entende pelo próprio termo conceitual em sua contextura propriamente *categorial*. Ou seja, para aquém e para além de um conceito ou ideia-chave de um *approach* particular, cabe delimitar o seu sentido como referencial ideal de caráter geral, que permite o remetimento de problemas e desafios teóricos específicos ao quadro da totalidade da produção social. Categoria como acima se referiu é, no pensamento marxiano, *Daseinsform*, *Existenzbestimmung*, suscintamente, *forma de ser*, *determinação de existência*, a qual sempre em relação a outras, portanto, no quadro de uma miríade de formas sociais de

existência, participa da articulação que delimita um dado real finito; no nosso caso, uma totalidade de relações sociais de produção e produção da vida humana historicamente determinado. Nesse sentido, a *força de trabalho*, simultaneamente à sua função heurística circunscrita pela crítica teórico-ontológica de Marx às formulações da economia política, em especial, no que se refere à questão da determinação da natureza do excedente, possui igualmente uma outra, aquela de remeter o problema como tal às diversas dimensões da totalidade social. Por conseguinte, como *categoria*, a força de trabalho pode ser abordada também a partir do tratamento marxiano, ela mesma como um referencial que auxilia na apreensão e no entendimento de diversos níveis e graus de constituição dos indivíduos vivos e ativos, que em torno de seu intercâmbio social se elaboram como tais. A força de trabalho, assim, permite vislumbrar um conjunto de nódulos ônticos ou determinações essenciais que delimitam a forma mesma da individualidade a ela remetida (seja de seu vendedor, seja a de seu comprador), iluminando certas mediações constitutivas dessa figura no contexto societário do capital.

Para tanto, as análises e discussões da *Arbeitskraft* intentarão descortinar o caráter peculiar desta forma de ser em sua tipicidade concreta, conforme sua existência e vigência sociais no processo de produção do capital e das formas de sociabilidade que lhe correspondem.

De início, ressalte-se já sua desconcertante forma social imediata de aparecer no processo de produção como *mercadoria*, uma mercadoria ou valor cuja peculiaridade a torna também um tanto desconcertante ao entendimento comum. A força de trabalho é, neste contexto, uma forma de aparição imediata e sintética de um conjunto de forças e disposições individuais existentes numa corporeidade humana real. Seu existir, conquanto venha a revestir-se da forma mercadoria, seja tratada e transacionada por este padrão social, apresenta uma *differentia specifica* decisiva: em momento nenhuma essa “mercadoria” como forma real de existência pode ser materialmente destacada de seu proprietário/alienador. É um ponto ontológico problemático e complexo que a determina objetivamente frente a todas as demais mercadorias.

A potência de trabalho ou força de trabalho possui essa dupla particularidade dentre todas os demais elementos que aparecem na forma mercadoria. Esta assume a forma de ser social das condições objetivas da produção, não obstante ela seja uma forma objetiva de uma corporeidade subjetiva viva. Ela não possui uma realidade plena

e materialmente exterior aos indivíduos que a transacionam. Não por acaso, a cunhagem mesma de um termo conceitual não foi uma tarefa fácil ao próprio Marx quando, a partir da elaboração de seus *Grundrisse*, passa a se assenhorar teoricamente da distinção entre trabalho e força de trabalho como elemento central para a construção de sua crítica da economia política. Em diversos momentos e escritos anteriores e preparatórios a *O Capital*, seu autor oscila entre a utilização de *Arbeitsvermögen* (*potências de trabalho*) e *Arbeitskraft* (*força de trabalho*). Por exemplo, tanto em *Theorien über den Mehrwert* quanto no intitulado *Kapitel VI – “inédito”*, ele trata ambos os termos como sinônimos para a categoria que aparece na circulação como uma mercadoria *sui generis*: pelo fato de não ser produzida, social e tecnicamente, *como* mercadoria e ser a única a criar valor. A dificuldade teórico-conceitual deriva exatamente desse caráter real complexo observado, típico da força de trabalho como *forma de ser*, em cada momento constitutivo da totalidade do processo social de produção.

Somente a partir da publicação do Livro I de *O Capital*, o termo *força de trabalho* vai assumir o papel de nomeador do conceito examinado por Marx na composição da primeira parte da crítica da economia política, que é a análise do processo de produção do próprio capital. Marx não se dedica a uma exposição categorial do próprio conceito em sua multilateralidade de modo autônomo em nenhuma parte de sua principal obra sobre a crítica da economia política. E isso por dois motivos. Por um lado, a obra não tem como alvo proceder a este tipo de análise, mas de compor analiticamente o quadro de determinações categoriais que articuladamente perfazem o modo de produção capitalista. Por outro lado, conseqüentemente, somente no contexto da análise dos momentos em que se dá a aparição da força de trabalho como determinante importante do processo é que possível remetê-la. Nesse sentido, a análise proposta da categorial da força de trabalho será empreendida a partir da apresentação que dela se configurou no capítulo IV (*Transformação do Dinheiro em Capital*) da segunda seção, em seu subcapítulo 3 – *Compra e Venda da Força de Trabalho*. De certo modo, buscase esquadrihar os principais traços que a delimitam como *categoria*, a partir da análise da própria argumentação marxiana ali desenvolvida, remetendo, com o fito de auxílio ao esclarecimento de certos aspectos, tanto a alguns estudiosos quanto a outros escritos marxianos, anteriores à publicação do Livro I.

Da pesquisa daquele momento específico da obra em remetimento crítico à totalidade da exposição marxiana, bem como em cruzamento com outros textos

anteriores, resultou a identificação de pelo menos quatro temas-chave que podem auxiliar na construção de uma compreensão da forma de ser da individualidade capitalista a partir da discussão da categoria *força de trabalho*: 1) *a força de trabalho como Daseinsform do capital e força de sua produção*; 2) *o modo particular de alienação da força de trabalho (Veräußerung)*; 3) *o caráter complexo do “objeto” do qual o capital se apropria*; e 4) *a relação que o indivíduo tem consigo mesmo como proprietário privado de força de trabalho*. Cada um desses pontos será tratado pormenorizadamente nas seções que se seguem.

Definição categorial da força de trabalho como *Daseinsform do capital*

Como se indicou, somente no interior do exame da relação de troca entre capital e trabalho, a qual, por sua vez consta como um *momento integrante* da análise marxiana da transformação da forma dinheiro em forma capital, é que se encontra esboçada, em traços espargidos, a fisionomia da força de trabalho. Ali, Marx a define, no correr do exame da forma pela qual se dá a alienação do trabalho ao capital, e o início de sua subsunção à totalidade deste, como um *epítome – Inbegriff* – (1962, p. 181). Um “resumo” ou *sumário social* no qual se articulam imediata e sinteticamente todas as capacidades físicas e intelectuais existentes na corporeidade real do sujeito vivo. Figura sintética essa que se situa no próprio indivíduo vivo como concatenação de qualidades ou propriedades objetivamente dadas em seu corpo¹ (MARX, 2013 p. 242). É deste último inseparável, é um momento concreto da subjetividade viva e particular coincidente com seu corpo. É uma potência de realização posta como virtualidade nas propriedades corporais (cabeça e mãos, pernas e pés) que podem ser mobilizadas na efetuação de uma atividade produtiva de valor de uso. Sediada, “dada”, no corpo é uma potência virtual, realizando movimentos produtivos é atuação efetuada de valor de uso – e no contexto da produção do capital, simultaneamente, efetiva valores portando mais-valor.

Este peculiar caráter, material concreto, desta “mercadoria” particular imediatamente a remete ao corpo efetivo, existente como tal do indivíduo do qual é uma síntese de potências. O ente vivo humano, em seu *Gegenstand*, seu ser

¹ Na tradução brasileira mais recente (Boitempo, 2013) usa-se o termo *complexo* para verter *Inbegriff*. A presente argumentação julga o vocábulo *epítome* como o mais adequado e fiel ao sentido original da caracterização marxiana, na medida em que sua significação, abrangendo o caráter de síntese imediata ou de forma resumida de um complexo de potências, parece aglutinar as acepções e aspectos da categoria real exprimidos por Marx em sua definição da *força de trabalho*.

materialmente configurado e concretamente existente frente a todos os demais existentes (entes físicos e/ou formas objetivas de existência), é o locus efetivo desta mercadoria. Por definição, é este ente, genealógica e ontologicamente um ser de carecimentos determinados, cujo ser aberto de natureza histórica (e histórica de si) faz continuamente no tempo aumentar e diversificar o sistema de carências. Carecimentos os quais, não obstante sua diversificação e complexidade crescentes em termos de sua existência histórico-social, perseveram em sua materialidade como de natureza essencial e eliminável para a sua existência como ente vivo. Determinação positiva, permanente, de sua existência real, a qual passa, contudo, pela mediação objetiva de cada forma social na qual produz os meios de satisfazer seus carecimentos. Por conseguinte, “e tal como nos primeiros dias de sua aparição sobre o palco da Terra, o homem tem de consumir a cada dia, tanto antes como no decorrer de seu ato de produção. Se os produtos são produzidos como mercadorias, eles têm de ser vendidos depois de produzidos, e somente depois de sua venda eles podem satisfazer as necessidades dos produtores” (MARX, 2013 p. 243). As condições sociais objetivas da existência da força de trabalho na forma mercadoria são originadas no processo histórico, o qual é sempre particular em seus eventos, dependendo da realidade da economia que transita para a produção de mais-valor.

Analogicamente, é ela, como toda e qualquer mercadoria, o resultado do consumo determinado de valores de uso, de objetos que cumprem alguma finalidade humana; sua produção equivale a uma operação específica de consumo. Deste lado, aparece como outra qualquer. Entretanto, este consumo não é como tal um consumo de valor de uso como aquele que se dá no processo de produção das outras mercadorias. É a produção ela mesma de um valor de uso, a ser socialmente movimentado por meio do intercâmbio social até o local da atividade produtiva capitalista, que não transcorre como um consumo produtivo de caráter imediatamente capitalista. O que acentua e determina um pouco mais sua peculiaridade como *Daseinsform* do capital. Tal mercadoria ela mesma não é imediatamente produzida como um objeto mercantil, cujas determinidades de sua produção a façam aparecer como item simplesmente entre outros da *ungeheure Warensammlung*. Sua contabilidade dentro do conjunto de elementos que compõem aquela coletânea de riquezas em forma imediata de coisas e efeitos ponderáveis somente é possível pela própria existência social determinada de seu indivíduo. Indivíduo cuja determinação traveja sua forma de ser individual segundo uma relação ela também determinada histórica e socialmente. Assim, para que o resumo

sintético vivo de potências de objetivação tome lugar no processo de produção “seu possuidor, em vez de poder vender mercadorias em que se trabalho se objetivou, tenho antes, de oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva” (MARX, 2013 p. 243). Ou seja, conquanto seja produzida pelo consumo orgânico e individualizado de valores de uso que permitem a continuidade da vida do sujeito real do qual é força, o processo social, sob determinadas condições históricas *pôs*, situou, um conjunto de indivíduos em uma situação na qual se veem obrigados a dar a sua força de trabalho a figuração de uma mercadoria. Deste modo, passam eles a se comportarem também frente a um momento de si mesmos como um “proprietário privado”. As implicações existenciais e sociais desta operação processual de natureza formal – tanto para o indivíduo quanto para a determinação da própria alienação – serão mais bem desdobradas em outro momento; por ora cabe reter como a força de trabalho assume socialmente essa figura determinada. Trata-se não de uma forma de existência imanente a seu processo de produção como tal, ainda que praticamente todos os valores de uso nela organicamente incorporados sejam dum modo outro produzidos como mercadoria, mas de uma operação de caráter social formal.

Não por acaso, Marx se serve da conjunção modal “como” (*als*) para delinear e reforçar essa diferença. Frequentemente, a partícula de ligação *como* em Marx, não é apenas um recurso estilístico, mas demarcação de uma flutuação de sentido objetivo de uma categoria; do modo como ela na efetividade da produção assume um determinado caráter preponderante. A força de trabalho, um *epítome* real sediado na corporeidade do trabalhador, parte integrante e essencial de sua personalidade viva não é em sua produção mercadoria, não obstante ele as utilize em sua determinação de valor de uso para sua produção e reprodução sociais. O deslizamento de sentido, para o qual Marx aponta é exatamente o fato de esta se apresentar no mercado assumindo a forma de ser social mercadoria, mesmo que a rigor não o seja. Não por acaso, em diversos momentos faz uso também do verbo *gelten*, que significa *vigorar* ou *passar por*, e não tanto o *werten* que é valer no sentido do trabalho abstrato.

De certo modo, a força de trabalho assume aqui de modo fantasmagórico, por analogia, a forma de existir das condições objetivas, as quais já estarão dispostas frente a ela ao modo do valor/mais-valor, como momentos do capital. É nessa função que ela se apresenta, por isso, seu próprio valor de uso será cifrado, traduzido, também nos termos da lógica da mercadoria. Portando valor e valor de uso, ainda que este último

igualmente deva ser apreendido a partir da cisão que a própria realidade econômica nele opera, em dois aspectos, distintos ainda que ontologicamente conexos: o material e o formal. O pôr valor numa forma determinada, como valor de uso produzido por trabalho de trabalho concreto e, principalmente, por ao fazê-lo, simultaneamente, ponha também um valor que excede o seu próprio valor. O seu uso se dá em termos imediatamente capitalistas no sentido de valorizar os valores, as condições objetivas, produzindo um excedente que se expresse como valorização do próprio capital invertido em relação ao capital variável. Uma vez que se trata, como Marx asseverará bem mais à frente, de *uma força natural real*, corpórea, fisicamente fundada na objetividade da biologia humana e condicionada por seus vários e variáveis carecimentos vitais.

Tal determinação de caráter possui uma série de consequências impactantes para a compreensão crítica da própria forma segundo sua vigência na particularidade concreta dum determinado momento do processo de produção. No que se refere à força de trabalho como mercadoria do capital, a ser integrada no conjunto de suas condições reais, o valor da força de trabalho, embora dado nas mercadorias que garantam sua reprodução, não é senão valor mediado pela existência viva do indivíduo que a tem. Deste modo, “o tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou, dito de outro modo, o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor” (MARX, 2013 p 245). *Nota bene*, não é valor diretamente produzido como individualidade, mas do que é necessário ao indivíduo ser como seu portador. Caso não fosse, não teríamos o indivíduo alienando sua força, mas alienado por outrem como uma força individual. O que determina novamente a individualidade viva do sujeito que trabalha ele igualmente como proprietário privado. Por isso, a força de trabalho é qualificada por Marx de *eigentümliche Ware*, mercadoria peculiar (MARX, 1962, p.190).

Apesar de ser seu proprietário, para o indivíduo sua própria força de trabalho somente possui vigência de fato na medida em que se a ofereça como mercadoria. Na ausência desta relação é tão somente um conjunto potencial de virtualidades radicadas nas propriedades funcionalmente existentes em sua corporeidade pessoal. Nada realiza, nem permite sequer a sua sobrevivência no contexto social da propriedade privada capitalista. Porquanto sua falta de propriedade exterior, em especial (mas não somente), das condições de sua atividade, coaja-o à relação de troca com o capital, é

esta alienação específica, um ato formal de assumir o *ser da mercadoria*, uma necessidade exterior tornada pressuposto essencial. O que importa na força de trabalho como uma das *Daseinsformen* do capital, aparecendo aqui como uma condição real, mas *subjetiva*, da produção é sobretudo seu valor de uso específico. Uma vez tendo assumido a forma mercadoria, passando a *valer (gelten)* assim no processo de intercâmbio social específico, a mobilização produtiva de seu valor de uso é a finalidade pressuposta à relação de aparente troca simples. De tal modo que somente na utilização real, existe como ato de consumo produtivo “Por meio de seu acionamento, o trabalho, gasta-se determinada quantidade de músculos, nervos, cérebro etc. humanos que tem de ser reposta. Esse gasto aumentado implica uma renda aumentada” (MARX, 2013 p. 245). Atividade de produção, consumo produtivo da força de trabalho que é, entre outras coisas também, resultado relativo, aberto a transformações, da história de vida, aprendizado e atividade de cada indivíduo vivo. O predicado biológico humano pressuposto ao exercício da força de trabalho, em seu consumo, precisa ser continuamente mantido e reproduzido. Trata-se de um gasto objetivo de energia e do desgaste consequente de órgãos, tecidos, funções etc. Como se trata também de um exercício que deve ser cumprido de modo reprodutivo, segundo o contrato de aluguel de seu usufruto, a força de trabalho é uma mercadoria que necessita de permanente reconstituição, a não ser que se a dispense de modo definitivo.

Em sua determinidade econômica mais imediata, pela qual defronta o capital, a força de trabalho viva é também valor. Valor que na aparência imediata da troca simples serve de mediação à apropriação do valor de uso particular da força de trabalho viva. Valor que abrange, como já se viu, a tautologia da soma dos valores dos itens de consumo que participam da produção reprodutiva da força de trabalho. Os quais são comumente identificados aos víveres, objetos de uso e meios de viver em geral e de reprodução da vida, tais como alimentação, vestimenta, moradia, transportes etc. Esses elementos possuem numa dada sociedade valores, cuja grandeza em tempo socialmente necessário de trabalho, exprimem dadas condições sociais objetivas nas quais se produz a vida numa dada quadra histórico-social. Entretanto, o conteúdo de tais valores de uso podem variar de modo bastante ponderável de uma sociedade ou de uma época para outra, em função dos costumes e de suas transformações no tempo, da fixação de tradições e das particularidades mais locais. Por conseguinte, “a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é

ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura de um país, mas também depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local” (MARX, 2013 p. 245). Obviamente, a expressão *Kulturstufe eines Landes* remete a aspectos gerais do desenvolvimento particular de cada sociedade, assim como àqueles atinentes ao modo de exploração da própria força de trabalho; do quanto este modo efetive ou não as determinações formais específicas da força de trabalho como mercadoria moderna. Essa série de aspectos, que existem sempre de maneira articuladamente sintética na vida das populações reais, definem também parte ponderável da peculiaridade da força de trabalho, uma vez subsumida como mercadoria alugada pelo capital. As possibilidades de contornar a totalidade particular, ou alguns de seus aspectos que tendencialmente a tornam onerosa ou complexa a subsunção, são também variáveis, correspondendo a circunstâncias particulares espaciotemporais, nacionais e universais de cada economia na qual prepondera a forma capital. A relação de subsunção, em função desse caráter complexo específico, não é unívoca, nem estática, mas se realiza como totalidade cuja dinamicidade é aberta ao desdobramento histórico de certas contradições próprias.

Entretanto, esse valor não reduz apenas àquele dos valores representados pelos objetos de consumo direto do indivíduo. O valor da força de trabalho igualmente abarca os custos com sua formação, geral ou específica, para seu uso num determinado ramo da produção. Da natureza complexa desse epítome de forças resulta igualmente que este não se identifique à mera existência imediata e abstrata de um indivíduo vivo. Ainda que seja ontologicamente força de um indivíduo vivo, a *Arbeitskraft* não se dá imediatamente na corporeidade dos indivíduos como seu mero corpo biológico inicialmente configurado. Tem-se aqui uma diferença importante entre propriedades corpóreas e potências de objetivação, onde a corporeidade concreta e efetiva do indivíduo somente se confirma como potência efetiva quando as virtualidades inscritas nas propriedades do corpo devêm movimento hábil. Deste modo, como mercadoria já disposta, a produção da força de trabalho pressupõe igualmente um conjunto de operações que a tornem potência sintética de produção. Por isso, “Para modificar a natureza humana de modo que ela possa adquirir habilidade e aptidão num determinado ramo do trabalho e se torne uma força de trabalho desenvolvida e específica, faz-se necessária uma formação ou um treinamento determinados, que, por sua vez, custam uma soma maior ou menor de equivalentes de mercadorias” (MARX,

2013 p. 246). Não por acaso, a educação, assim como a saúde, deve ser um assunto tão "político" (relacionado agora concretamente à reprodução da vida social) quanto as questões da produção econômica, na modernidade. A educação se conta entre as componentes de valor da força de trabalho, bem como delimitam, ao menos inicialmente, o aspecto material e concreto, particular e sintético, de seu valor de uso. O que, por suposto, também tem repercussão para o aspecto formal, capacidade de *pôr mais-valor ao pôr valor*, do valor de uso da força de trabalho, porquanto a qualifique como potência a ser absorvida pelas condições objetivas de produção em sua valorização.

Os termos da produção da própria força de trabalho, seja em seu sentido mais abstrato, geral, como produção de potência de objetivação humana, de realização de atividade produtiva, seja naquele mais determinado, como potência de produção de mercadorias, de valores de uso que portam valor/mais-valor evidenciam seu caráter eminentemente social. De uma parte, a corporeidade biológica humana possui ou comporta propriedades funcionais que virtualmente abrem ou podem abrir caminho à mobilização produtiva, na medida em que,

(...) o trabalho implica, do ponto de vista humano, o fato de trabalhar: gestos, saber-fazer, um engajamento do corpo, a mobilização da inteligência, a capacidade de refletir, interpretar e reagir às situações, é o poder de sentir, pensar, inventar etc. Em outros termos, para o clínico, o trabalho não é antes de tudo uma relação salarial ou o emprego, mas "o trabalhar", isto é, um certo modo de engajamento da personalidade para fazer frente a uma tarefa enquadrada por coações (materiais e sociais)² (DEJOURS, 2013, p. 20).

Assim, esse conjunto real corpóreo é um pressuposto ineliminável, uma condição necessária, da existência real da força de trabalho. Entretanto, não é por si mesmo uma condição suficiente para que haja força de trabalho como tal. Na medida em que a atividade produtiva é um *pôr em movimento* forças corporalmente situadas em um contexto particular qualquer (levantar uma pedra ou conduzir uma sonda espacial à distância), trata-se sempre de esforço e mobilização particular de virtualidades convertidas em potências reais de produção. Trata-se de uma força num contexto

² (...) le travail est ce qu'implique, du point de vue humain, le fait de travailler : des gestes, des savoir-faire, un engagement du corps, la mobilisation de l'intelligence, la capacité de réfléchir, d'interpréter et de réagir à des situations, c'est le pouvoir de sentir, de penser, d'inventer, etc. En d'autres termes, pour le clinicien, le travail n'est pas avant tout la relation salariale ou l'emploi, mais le « travailler », c'est-à-dire un certain mode d'engagement la personnalité pour faire face à une tâche encadrée par des contraintes (matérielles et sociales).

especificado de atividade, o corpo que a executa já é ele mesmo, por assim dizer, um *corpo trabalhado*. Inteligência de movimento que é da alçada do movimento inteligente, da execução de finalidades, da atividade como ato e não como consequência de si, de sua conformação biológica diretamente natural. O que ato ou atuação não somente de um outro órgão sob padrões evolucionários, nem muito menos de um “cérebro” tomado em isolamento kantiano, como um sujeito transcendental. A este respeito, como igualmente observa Dejours:

Uma longa discussão seria necessária para explicitar as relações entre a inteligência no trabalho e o corpo. A habilidade, a destreza, a virtuosidade e a sensibilidade técnicas passam pelo corpo, capitalizam-se e se memorizam no corpo e se desdobram a partir do corpo. O corpo inteiro, e não somente o cérebro, é a sede da inteligência e da habilidade no trabalho. O trabalho revela que é no próprio corpo que reside a inteligência e a habilidade no trabalho. O trabalho revela que é no corpo mesmo que reside a inteligência do mundo, e que é inicialmente por seu corpo que o sujeito investe o mundo para fazê-lo seu, para o habitar³ (DEJOURS, 2009, p. 23).

Indicação que é tanto mais importante quanto mais se verifica uma tendência a tratar a totalidade da corporeidade ativa como uma mera consequência de um sistema nervoso central abstratamente considerado. De fato, grande parte dos representantes e pesquisadores das chamadas neurociências tendem a interpretar de maneira neutranscendental as conexões complexas de via dupla entre partes da corporeidade ativa.

Umás vezes, tratam cada um destes "momentos" (em sentido hegeliano) como se fossem dois corpos em separado, abstraindo a atividade sensível daquela de coordenação do cérebro, como se este último pudesse ser o que é em autonomia das afecções que lhe chegam e provocam determinadas respostas do sistema neurotransmissores/hormônios. Outras vezes, transformam este órgão de coordenação ativa geral em uma versão biológica do sujeito transcendental kantiano, com todos os traços que aquele carrega na tradição idealista da modernidade à contemporaneidade: inatismo, formalismo, destinação genética, autonomia em relação às experiências sensíveis, poder de fundamentação das próprias experiências da sensibilidade,

³ Une longue discussion serait nécessaire pour expliciter les rapports entre l'intelligence au travail et le corps. L'habileté, la dextérité, la virtuosité et la sensibilité technique passent par le corps, se capitalisent et se mémorisent dans le corps et déploient à partir du corps. Le corps tout entier, et non le seul le cerveau, est le siège de l'intelligence et de l'habileté au travail. Le travail révèle que c'est dans le corps lui-même que réside l'intelligence du monde, et que c'est d'abord par son corps que le sujet investit le monde pour le faire sien, pour l'habiter.

estrutura a-histórica (tanto no nível de cada individualidade quanto naquele das determinações sociais compartilhadas em dada momento) etc. (VIANA, 2010).

Amiúde afirma-se sem muito cuidado ou ponderação a absurdidade de que "o" senhor "Cérebro" engendra, não somente as condições internas da experiência no mundo, mas "a própria realidade". Neste sentido, a absurdidade reside em diferentes níveis que repisam o pior da tradição do transcendentalismo kantiano. Confunde-se condicionamento com origem, distorcem a interação complexa entre atuação sensível/sensibilidade ativa/coordenação em uma causalidade unívoca. Daí resultam várias aporias algumas divertidas outras canhestras. Por exemplo, a abstração do fato de que o cérebro está num corpo real que já está imerso na própria realidade objetiva como corpo objetivo; a tendência a formalizar o cérebro que é um órgão vivo como qualquer outro, malgrado suas funções específicas, em uma fantasmagoria incorpórea; e, por fim, a pôr questões bizarras tais como se existiria ou não um "livre arbítrio" em termos de suposto "eu" frente aos disparos neuronais que "antecederiam" – temporalmente – as decisões daquele self⁴. Sobre esta última questão, é curioso, mas não surpreendente, o quanto toda forma de transcendentalismo, às vezes na forma, mas outras também no conteúdo, retoma pseudoquerelas de caráter teológico. Ora, não há um "eu" que possa ser separado dos disparos, que existiria em autonomia. O eu real é este corpo consciente cuja atividade de seu cérebro, deste corpo humano, é em seus pressupostos materiais corpóreos, ontologicamente, eletricidade e bioquímica. Mas uma eletricidade e bioquímica que sinteticamente se expressam e suportam formas teleológicas de atividade. Não haveria um suposto self autônomo em relação ao corpo do qual é forma individual social e historicamente conformada senão nas diabruras falaciosas da especulação teológica! O cérebro, por assim dizer, "está" no corpo como um todo e o corpo em sua totalidade age cerebralmente (VIDAL; ORTEGA, 2020).

O que é decisivo é indicar esse teor eminentemente corpóreo da força de trabalho, não obstante esta não se confunda com a existência imediata do corpo, uma vez que se trata sempre de potências reais de elaboração material e objetiva da realidade. Corporeidade que é ela mesma modificada pelo exercício que converte, inicialmente, virtualidades em potências, e estas em movimento real de alteração da

⁴ Cf., por exemplo, SHARIFF, Azim F.; VOHS, Kathleen D. What Happens to a Society That Does Not Believe in Free Will?. *Scientific American*, 310, 6, 76-79 (June 2014).

forma de existência da materialidade natural em materialidade socialmente configurada (MARX, 2013 p. 255-256). Tema este também ressaltado por Dejours ao salientar a produção de um *segundo corpo* produzido a partir do aprendizado e do próprio trabalho (DEJOURS 2013, p. 26-28). Entretanto, dele se discorda aqui porquanto pareça remeter imediata e necessariamente a uma instância de interioridade do sujeito corporal concreto. Do modo como o processo de *co-apropriação* é apreendido e concebido, seguindo as trilhas conceituais de Michel Henry, pode soçobrar-se de um golpe na instauração de uma fenomenologia do corpo que trabalha e não de uma análise do corpo humano trabalhando (DEJOURS 2013, p. 26-27). Uma apreciação que pressupõe *a priori* a existência de uma subjetividade qualquer pronta (ou elaborada como tal) independentemente das relações que o indivíduo vivo e ativo, este corpo humano real em sua integralidade, possa ter com os objetos de sua afecção e atividade. Um corpo que soçobre na fantasmagoria. Quando o que se trata, talvez, é da elaboração do corpo humanizado a partir de biologia inicialmente não humana, de uma reelaboração da própria biologia em termos humanos, uma biologia que se comporta humanamente; um biológico não necessariamente mais natural. Ressoa especialmente a pressuposição silenciosa de que o corpo biológico seja irredutivelmente pura naturalidade, ou não humanizado ou passível de devir humano de si. Algo que, aliás, a parte não transcendentalista dos estudos em neurociências desmentem veementemente, ao aportar o conhecimento como tanto as terminações nervosas da musculatura por assim dizer “pensam” (NEUWEILLER, 2005), quanto são os padrões cerebrais como tais também resultado de formas particulares de atividade (STOUT, 2016). O que não invalida a posição do *segundo corpo*, mas pondera-o num sentido mais materialista, o qual, evidentemente, conhece uma série de expressões internas à subjetividade, as quais impactam igualmente a objetividade do corpo.

A aproximação ainda inicial, e necessariamente abstrata, da força de trabalho como *Daseinsform* do processo de produção, conquanto sua generalidade consigna o apontamento de problemas que se desdobram em forma de determinação mais particularizada. É de certo modo, igualmente impressionante como a categoria força de trabalho na forma da mercadoria possui uma importância central, tanto para o desenvolvimento da realidade social capitalista quanto para o entendimento teórico dela. Algo que Marx assinala numa nota (41) interna à seção em análise, nos seguintes termos: “O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão

pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho” (MARX, 2013 p. 245). Pois, a instauração desta relação do trabalhador consigo mesmo, como proprietário, como pessoa livre, possui o caráter de *eine historische Bedingung umschließt eine Weltgeschichte*, uma condição histórica que encerra uma história universal. Ou seja, é um ponto de inflexão de monta dentro do itinerário que das diferentes formas de propriedade privada. É somente aqui que o próprio indivíduo em geral pode assumir a posição do quem como *individuo se refere apenas a si mesmo* (er als Vereinzelter nur mehr sich auf sich bezieht), está ocupado somente consigo próprio (cf. MARX, 1983, p.404). De certa maneira, reaparece a mesma tese marxiana que é possível inferir do estudo das *Formen*: todas os modos sociais de organização da produção anteriores e/ou diferentes do capitalista, em especial aqueles já de propriedade privada de alguma condição essencial de produção, principalmente da terra e de seus elementos, são caracterizados ainda por um desenvolvimento limitado da individuação. O processo de formação da individualidade ocorre na forma duma subsunção absoluta em relação à genericidade imediata (famílias, clãs, tribos, *póleis*, reinos, feudos, corporações etc.), na medida em que correspondem também a uma subsunção do principal elemento vivo de sua reprodução no processo social, o produtor efetivo, como uma coisa ou subsumido a uma coisa ou complexo de coisas (cf. MARX, 1983, p.409-421). Já no capital, é um momento do produtor real que se converte formal e objetivamente numa "coisa" da qual ele pode dispor e negociar seu usufruto. Nesse sentido, é essencial para se aprofundar na determinação da própria categoria força de trabalho *como* mercadoria capitalista a delimitação da forma específica de sua alienação ao capital, do modo efetivo pelo qual se dá a cessão da força de trabalho, e conseqüentemente de sua utilização *in actu*, no processo de produção do capital.

O caráter particular da *Veräußerung* da força de trabalho

Partindo da configuração altamente complexa da força de trabalho como epítome de potências vivas de objetivação que assume a forma mercadoria frente ao capital, é importante agora compreender o tipo de alienação pela qual passa essa *mercadoria peculiar* para que se tenha o entendimento de outros tantos problemas. Porquanto não seja materialmente separável de seu proprietário privado, a força de trabalho *como* mercadoria deve possuir igualmente uma forma determinada de cessão que a particulariza. Assim, ante às formas mais genéricas de alienação das demais

mercadorias do processo de produção do capital, aquela da condição subjetiva da riqueza apresenta, como se verá, uma configuração de complexidade peculiar correspondente em termos de contradição interna entre suas determinações. Algo que terá um impacto importante no que se refere à determinação da relação da própria individualidade sujeito com as demais figurações da forma capital. Ver-se-á emergir uma duplicação, diferente daquela tradicionalmente identificada entre *homem* e *cidadão*, na medida em que é imanente à vida mesma da sociedade civil, e não mais na relação desta com sua instância expressiva de poder, a política e o Estado.

Tema espinhoso da marxologia em termos históricos porquanto repouse sobre a determinação de conteúdo de termos conceituais cujo itinerário, tanto em Marx quanto no marxismo, conheceu vários e diferentes percalços. Preponderantemente vertidos do alemão por um só vocábulo em grande parte de traduções e de tematizações, o problema categorial assim nomeado e conhecido como tal e o conjunto de questões que lhe são pressupostas e por este implicadas, em geral é “resolvido” por estratégias de caráter epistêmico que o reduzem ou bem ao nível de esquematismo ou bem ao de simples palavras. Refere-se aqui à “dupla” problemática composta pelos conceitos de *Entfremdung* e *Entäußerung*, os quais como acima aludido não são normalmente tomados sequer como par, quanto mais por conceitos diferentes, embora, evidentemente conexos.

Tais categorias são dominantemente renegadas pelo recurso da denegação de sua suposta invalidade conceitual. Pelo concurso de duas circunstâncias diferentes, uma acadêmica, outra pertencente à história da formação do próprio pensamento marxiano. Por um lado, apresenta-se uma tradição de leituras e interpretações consagradas a partir da fixação da posição althusseriana como um verdadeiro ponto de partida auto-evidente, as quais, independentemente de se filiarem ou não às linhas-mestras do autor de *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, tomam como ponto pacífico uma oposição qualquer entre “o jovem” Marx e o Marx da maturidade. O primeiro, “jovem”, epíteto normalmente tomado de igual maneira como auto-evidente, “ainda” demasiadamente “filosófico”, curiosamente filiado a um tempo à dialeticidade hegeliana e ao naturalismo feuerbachiano. O que é tanto mais estranho quanto mais excludentes o são ambos referenciais um ao outro. O outro, “o cientista”, rapidamente identificado este último com o da crítica da economia política dos três livros publicados de *O Capital*. E isso sem que se consiga muito bem ajustar as visões dominantes de “ciência” nas epistemologias da moda em cada momento à espécie mesma à qual Marx

identifica seu empreendimento teórico – *crítica* – anunciada como subtítulo geral de toda a obra. Quando muito, também seguindo as trilhas de Althusser, põe-se o acento sobre a crítica que Marx dirige à economia política como disciplina e como linha teórica. Todos os problemas são colocados aqui sob as lentes da epistemologia e da metodologia, pelas interrogações de como e a partir de quando Marx começa a fazer “sua ciência”⁵. Frente a tal dominância, poucas vozes são dissonantes, em especial, destacam-se as de Lukács (2013, p. 577-636) e de Sève (1974). A primeira não sem problemas, logrou encontrar eco nas páginas de *Para uma Ontologia do Ser Social*, sob uma forma que aproxima demasiadamente Marx a Hegel, ao tentar fazer ressoar a diferenciação entre *alienação* e *estranhamento*, em termos de positividade e negatividade ontológicas de imanência em relação à atividade produtiva. Suscintamente, a alienação seria o nome conceitual a remeter universalmente a quaisquer formas de objetivação humana, já estranhamento remeteria ao caráter que tais formas ganham nos contornos da propriedade privada capitalista⁶. A segunda voz, a de Sève, buscou emitir o rastro de diferenças peculiares das elaborações marxianas em relação ao seu léxico, dando, de um modo que parece bastante acertado, destaque ao fato de que *Entäußerung*, por sua contextura demasiadamente geral, cederá lugar progressivamente à *Veräußerung*, uma vez este termo aglutinar articuladamente certos traços particularizados da operação de alienação própria à força de trabalho ao capital⁷. De outra parte, como circunstância histórica, o problema se torna escabroso também pelas dificuldades inerentes e iminentes ao texto marxiano no qual aparecem pela primeira vez (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*), a primeira incursão marxiana pelo terreno minado pelas contradições da economia capitalista expressas em contradições e aporias da economia política como disciplina. O que mormente se traduz, em consonância com a hermenêutica dominante, na consideração de que tais conceitos pertenceriam exclusivamente a este texto ou somente àqueles de quadra histórica próxima. Coisa não infirmada por estudos mais recentes junto à própria obra de maturidade. Não somente os termos continuam a ser

⁵ Com relação a esse conjunto de problemas implicados pela tradição que se tornou dominante, uma vez que este artigo não tem o escopo de se aprofundar nesta discussão, remete-se o leitor novamente, aqui a: ALVES, A. J. L. *Marx e a analítica do capital: uma teoria das Daseinsformen*. 1. ed. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2013, p. 349-371.

⁶ Cf. HALLAK, M.: “Alienação do trabalho em Marx: dos Manuscritos de 1844 a O capital”. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, pp. 58-73, abr./2018; bem como “De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la”. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 14, pp. 58-73, out./2012.

⁷ SÈVE, L. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris : Éditions Sociales, 1974.

usados pós-1857, quanto sua ocorrência, não obstante as alterações importantes, que mais à frente serão indicadas, dá-se com relação aos mesmos problemas levantados na economia política entre 1844-1848 (ALVES, 2017).

Trate-se de uma preponderância hermenêutica cujo peso é tão portentoso e a consistência inercial tão robusta que obsta mesmo as tentativas de maior fôlego de alcançar um discernimento mais imanente ao texto marxiano. Tome-se, de maneira igualmente sumarizada um caso recente. Stéphane Haber em uma de suas obras de grande fôlego teórico, *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossesion*, termina ele repisando também os mesmos limites de entendimento, conquanto sua proposta inicial de recuperação do conceito de “alienação” (HABER, 2007, p. 9-40). Livro que contempla um pormenorizado apanhado crítico em termos da história das elaborações terminológicas das quais Marx seria tributário (HABER, 2007, p. 47-58). Entretanto, malgrado a importância arqueológica da questão, acaba servindo sintomaticamente para reduzir a querela mesma à produção de esquemas conceituais e/ou metodológicos de aproximação a problemas particulares. No caso de Marx, daqueles levantados na e pela economia política ilustrada. Toma para tanto, nas sendas de Althusser, inicialmente *Entfremdung* e *Entäußerung* sob o signo da indistinção e partir daí procura rastrear a permanência relativa ou não do “esquematismo da alienação” e das heranças malcozidas de Feuerbach e Hegel na composição de um viés crítico de feitiço antropológico (HABER, 2007, p. 43-44, 50-51, 64-65 e 72-93). Algo que denomina, ao longo do texto, de *modelo da alienação* (HABER, 2007, p. 41-96).

Esta forma de procedimento crítico, inclusive faz com Haber conquanto acerte em seu diagnóstico de aspectos mais pontuais com relação a 1844, por exemplo, as frequentes ambiguidades quando Marx busca discernir tanto o objeto real da *Entäußerung* quanto as diversas modalidades particulares que dela resultam no complexo social objetivo do *entfremdete Arbeit*, da riqueza estranhada, o motivo de tais lacunas parece escapar-lhe. Em geral, o estudioso termina por responsabilizar o peso da filosofia e de seus esquemas (filosofemas) pelas insuficiências. Tal modo de abordar não mais será sumarizado aqui, por duas razões básicas: 1) escapa ao escopo limitado do presente trabalho e 2) esta obra merece, inclusive pela seriedade e erudição com a qual é elaborada, uma interlocução crítica imanente e comparativa para com o texto de Marx, algo impossível de se proceder neste momento, mas que fica desde já fixada como compromisso para futuro próximo.

O que pode tirar-se desse itinerário complicado acima sumarizado? Que, talvez, fosse mais produtivo, do ponto de vista compreensivo, ao invés de remeter imediatamente a heranças – reais ou aparentes – às quais Marx pagaria tributo, tomar a analítica marxiana em sua imanência problemática, pela propositura crítica que enuncia e pelo resultado ainda necessariamente insatisfatório que alcança. Marx pretende tracejar o caráter mais essencial da vida social, tarefa anunciada em 1843 na forma do entendimento crítico da *anatomia da sociedade civil* (MARX, 1976, p. 380). Para tanto, precisa discernir as relações sociais que a constituem em totalidade e cada uma delas em sua particularidade. E é neste particular que a insuficiente aproximação crítica da economia política exercitada neste primeiro momento deixa transparecer o peso real de sua natureza lacunar. O que a analítica marxiana ainda não consegue lograr é essencialmente a determinação do objeto real que *sich entäußert*, que *se aliena*, bem como, por conseguinte, a natureza particular mesma da principal relação de alienação do processo capitalista de produção. Tomando a economia política em seus próprios termos, de um modo ainda demasiadamente positivo, imediato, Marx ainda trafega conceitualmente pelo que poderia se denominar de *polissemia do trabalho*. Afinal, o que é “vender” ou “alienar” “trabalho”? A coisa produzida no trabalho? Um direito sobre os materiais de trabalho? A atividade trabalho? (O que Marx mesmo denunciará depois como puro *non sense*) O controle sobre o trabalho? É desta indeterminação que parece provir grande parte das oscilações, ambiguidades e, mesmo certas aporias, marxianas que, por exemplo, Haber corretamente aponta em seu tratamento (HABER, 2007, p. 58-65), e não propriamente de um suposto excesso “de filosofia” com sua contraparte de lacunosidade científica.

Neste sentido, os textos da maturidade incluem esse momento essencial de determinação, representado pela aparentemente singela diferença conceitual entre *trabalho* e *força de trabalho*. Esta distinção possui um caráter simultaneamente conceitual (atinentes a um problema teórico particular) e categorial (na medida em que possibilita o manejo adequado das referências mais gerais), pois possibilita a Marx concomitantemente à determinação do objeto da alienação igualmente o discernimento da forma particular desta operação de cessão, cuja referência categorial não será mais a generalidade da *Entäußerung*, uma alienação que pode referir-se a coisas em geral que são por si totalmente exteriores ao proprietário. Emerge o uso recorrente e meandrado de *Veräußerung* (SÈVE, 1974) para indicar a especificidade de uma relação na qual se transaciona não uma coisa, mas o direito de usufruto, o

aluguel do uso produtivo, de um conjunto sintético de potências de objetivação, da força de trabalho do indivíduo vivo, ativo e socialmente existente em relações determinadas.

A este respeito, em seu estudo sobre a formação do conceito de força de trabalho no pensamento de Marx, Claude Morilhart ressalta também este mesmo aspecto essencial da relação específica de alienação da força de trabalho. Em especial quando comenta uma passagem de um texto posterior aos *Grundrisse*, no qual Marx analisa a forma da relação de troca entre capital e trabalho em sua peculiaridade⁸, ele observa que:

Nenhuma ambiguidade subsiste, o trabalho não é mercadoria, o operário não vende seu trabalho, mas a capacidade de trabalho existente em “seu corpo vivo”, a única propriedade da qual ele é mestre, da qual é “o livre proprietário”. Do artesão pode ser dito que vende seu trabalho na medida em que através de seu produto é indiretamente seu trabalho que ele vende, não se pode dizer o mesmo do operário. Este não dispõe das condições objetivas de sua atividade laboriosa, as condições de materialização de seu trabalho que lhe fazem frente como propriedade de outrem. Também essa atividade laboriosa não existe antes da ativação desta capacidade, da força de trabalho, pelo capital, aquela não seria vendida pelo trabalhador⁹ (MORILHART, 2017, p. 104).

O que, como se trata de uma força ou potência de fazer algo, é da alçada do acesso ao uso de capacidade de trabalho, de realização de movimento produtivo. Daí que Marx será forçado a caracterizar sinteticamente essa relação não tanto mais fazendo recurso à *Entäußerung* e sim propriamente ao termo *Veräußerung*. É um contrato cujo objeto de posse é o controle disciplinado de uma potência de

⁸ O valor de uso pelo qual o dinheiro, capital virtual, pode se trocar apenas pode ser aquele do qual nasce o próprio valor de troca, a partir do qual este se engendra e se se acresce. Este é unicamente o trabalho. [...] A condição para que o dinheiro se transforme em capital é que o possuidor de dinheiro possa trocar dinheiro pela capacidade de trabalho de outrem, enquanto mercadoria. [...] é preciso que ele [o trabalhador] não tenha mais para trocar seu trabalho sob a forma de uma outra mercadoria, sob forma de trabalho materializado, mas que a única mercadoria que tenha a oferecer, vender, seja precisamente sua capacidade de trabalho viva [...]. No quadro desta circulação [simples], e considerando a troca capital-trabalho, tal qual existe como simples relação de circulação – não se trata da troca de dinheiro e de trabalho, mas entre dinheiro e capacidade de trabalho viva. Valor de uso, a capacidade de trabalho se realiza apenas na própria atividade laboriosa. (tradução do autor). MARX, K. *fragment de la version primitive « de la Contribution à la critique de l'économie politique. In Contribution à la critique de l'économie politique. Paris : Éditions sociales, 1972, p. 222-224.*

⁹ Nulle ambiguïté ne subsiste, le travail n'est pas marchandise, l'ouvrier ne vend pas son travail mais la capacité de travail existant dans « son corps vivant », la seule propriété dont il est maître, dont il est « le libre propriétaire ». Si l'artisan peut être dit vendre son travail dans la mesure où à travers son produit c'est indirectement son travail qu'il vend, il n'en est pas de même de l'ouvrier. Celui-ci ne dispose pas des conditions objectives de son activité laborieuse, les conditions de matérialisation de son travail lui font face comme propriété d'autrui. Aussi cette activité laborieuse n'existe pas avant la mise en œuvre de la capacité, de la puissance de travail par le capital, elle ne saurait donc être vendue par le travailleur.

movimento, de realização de trabalho, para se apoiar no jargão da física. Claro, não se trata de um movimento qualquer, mas do movimento de produzir valor/mais-valor de alguma forma particular na produção capitalista. E mesmo assim, nem se trata propriamente de uma "venda", mas de uma forma peculiar de arrendamento, de cessão de usufruto, sobre capacidades de objetivação. Trata-se de um "direito" de acesso ou de controle de uso - um usufruto. O exercício deste "direito" pelo comprador redundaria necessariamente na reprodução de sua propriedade na forma de capital, portanto excluindo da relação de apropriação o vendedor da força de trabalho. A riqueza resulta capital, propriedade privada, riqueza estranhada, ou... *entfremdete Arbeit*, riqueza na forma de condições objetivas, elas mesmas originadas de algum tipo de processo de produção social (processo de trabalho/valorização) que as põe como mercadorias.

Como se viu anteriormente, é um dos pressupostos sociais objetivos a existência de uma forma de individualidade configurada em uma situação na qual o sujeito real tenha de alienar, de ceder, como mercadoria a sua força de trabalho. A ocorrência desta coação e sua reprodução no tempo como contrato com o capital, por meio de sua *persona*, faz com que a força de trabalho *apareça* objetiva e socialmente como uma mercadoria "qualquer", apesar dela não o ser. O seu *aparecer como mercadoria* é uma determinação imediata da própria relação na qual ela é transacionada e assim se oferece aos seus operadores – vendedor e comprador, na aparente simplicidade de figuras de cambistas que permutam valores dados: dinheiro e "trabalho". Trata-se do terreno cuja topografia da circulação imediata das mercadorias, no qual se dá a "troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham" (MARX, 2013 p. 251). O terreno o qual aos agentes econômicos se sentem em casa, como em seu meio ambiente ecossistêmico próprio e natural. É onde as suas *Gedankenformen* parecem espelhar de maneira fiel e adequada a própria essência real das suas relações (MARX, 1962, p. 90). É o espaço da movimentação pragmática e operatória em sua dimensão mais imediata, por isso também a referência explícita a Jeremy Bentham. Porquanto a única coisa que os une num todo seja exatamente o exercício egoísta e em isolamento de suas igualdade e liberdade naturais de transacionar mercadorias. Isto constitui o fundamento da "fraternidade" peculiar à sociabilidade diária do capital: fazer parte de uma totalidade orgânica de relações sociais de interdependência cuja *démarche* é

travejada pela indiferença recíproca entre entes humanos autocentrados. O nível mais imediato da própria aparência da produção capitalista, no qual as determinidades se exibem numa clareza que é ao mesmo tempo patente e enganosa.

O terreno no qual os valores em jogo estão como que *dados*, não carregando em sua fisionomia visível senão traços fugidios e embaçados das determinações que os definem. Como proprietários cada qual de sua mercadoria, defrontam-se na esfera mais aparente, a da circulação simples, como perfeitamente iguais em substância e direitos. Vontades livres isoladas que apenas se encontram em virtude da efetividade desta mesma essência, seu encontro, embora necessário, tem, no fundo, o caráter de uma *necessidade puramente externa*. A fraternidade da interdependência recíproca indiferente ou a indiferença recíproca interdependente.

Na medida em que a meta aqui é a compreensão da relação em sua determinação essencial, aquilo que a define em sua contextura própria, *pura*, sem a interveniência de outros elementos que, conquanto possam interferir, não alteram a forma de ser, toma-se como *pressuposição* a equivalência entre os valores de face da força de trabalho e aquele pago pelo seu usufruto. Algo que já se depreende na aproximação crítico-imanente, categorial, da forma mesma da alienação mercantil em sua aparência, uma vez que nessa relação “o dinheiro funciona como meio de compra ou meio de pagamento, isso é algo que não altera em nada a natureza da troca de mercadorias. O preço da força de trabalho está fixado por contrato, embora ele só seja realizado posteriormente, como o preço do aluguel de uma casa” (MARX, 2013 p. 250). Um primeiro indício, uma determinidade, condicional da particularidade da alienação: não se trata de uma venda na qual o vendedor se desfaz permanentemente de sua mercadoria. Por razões de ordem ontológica, mas também econômicas em sentido lato. Primeiramente, não é uma coisa materialmente externa a si. Em segundo lugar, a venda não reprodutível significaria uma relação de alienação do próprio vendedor em pessoa. Neste sentido, a venda é limitada a um período de tempo determinado e precisa ser reproduzida a cada ciclo temporal de produção das coisas que a atuação da força de trabalho produz. Não por acaso, Marx utiliza o termo *Mietpreis* (*preço de aluguel*). Diversamente do que pretendia o compromisso de Schylock aqui não é possível tirar uma lasca, como de um pedaço do corpo, ter a posse da atuação, sem denegar tanto o ente quanto a forma da relação. O trabalhador não tem outra forma de dar objetividade material ao objeto transacionado senão a da sua atuação, uma vez que se trata de uma potência, de uma força, por definição sintética, um epitomado de

virtualidades de atuação produtiva; e não de uma parte do corpo. Braços e pernas, cabeça e mãos, nada produzem senão como corpo vivo e funcionalmente atuante.

Esta forma determinada de cessão da força de trabalho, a sua posição como uma mercadoria externa, conquanto apenas formalmente exterior, auxilia também na compreensão da relação os próprios indivíduos têm para com as condições objetivas de produção. O caráter estranhado, *capital*, é uma contraparte necessária da cessão mercantil de um momento de si que passa a ser ele mesmo, como tal, sem deixar de ser momento pessoal corpóreo seu, um componente do capital, força do capital. Assim, é possível discernir, em parte, a origem do caráter de estranhamento, *Entfremdung*, das coisas produzidas e daquelas que são meios de produção, do modo objetivo pelo qual tanto a riqueza quanto suas condições defrontam os indivíduos no processo social. Esse caráter é também ressaltado em *Teorias do Mais-valor*, quando Marx observa que:

(...) a unidade na cooperação, a combinação na divisão do trabalho, o emprego, para a produção, das forças naturais e da ciência, igualmente dos produtos do trabalho no mecanismo, tudo isso defronta os próprios trabalhadores individuais como ente também *estranho* [*fremd*] e *coisificado* [*sachlich*], simples forma de ser [*Daseinsform*] do meio de trabalho independente deles e os dominando, enquanto esse meio de trabalho mesmo que, sob sua simples figura visível de material, de instrumento etc., [lhes] fazem frente como funções do capital e, por conseguinte, do capitalista (MARX, 1974, p. 457-458).

Os próprios nexos e comportamentos técnicos e de interdependência produtiva, o conjunto de relações e processos de interatividade social, apresentam-se frente à força de trabalho livre como formas de existência do capital, trabalho pretérito estranhado. Não somente pela de sua objetivação em coisas, mas acima de tudo pela qualidade estranhada destas próprias coisas, a qual exprime a *Entfremdung* específica do capital. As coisas, e relações/processos, são estranhadas porque o nexos social no contexto do qual são produzidas e vivenciadas se origina de uma relação de alienação, de uma cessão de usufruto em troca de uma parte do capital (a parte variável). O *aluguel* (*Miet*), *VeräBerung*, da força de trabalho faz com que esta, ao assumir formalmente o modo de ser da mercadoria, seja assimilada e subsumida ao capital total. Daí que suas relações práticas com os elementos objetivos e demais subjetivos do processo de trabalho sejam demarcadas pelo estranhamento, pelo não pertencimento ou não remetimento a si como sujeito humano, mas como força de trabalho alienada, alugada, cedida, penhorada, no processo de produção capitalista.

Algo que em 1844, seria impossível de se determinar adequadamente, uma vez que a categoria *força de trabalho* não havia ainda sido elaborada em distinção de *trabalho tout court*.

A outra determinidade indiciária importante se refere à forma determinada da relação. Não é da posse de um ser humano na forma da coisa, o que significaria a denegação de uma *differentia specifica* pertencente ao trabalho assalariado em seu modo especificamente moderno, capitalista (MARX, 2013 p. 242). Ademais, a compra do escravo significaria o pagamento de todo o trabalho por ele feito, não obstante a um terceiro. Um terceiro indício determinativo: é uma cessão provisória. Trata-se de uma alienação parcial no tempo e no objeto. No tempo, a princípio, apenas pela duração da jornada de trabalho, e no objeto, somente da força de trabalho em seu uso capitalisticamente produtivo. Essa determinidade aparece como um momento de desdobramento categorial da própria definição de pessoa, agora extensível ao indivíduo que trabalha. As condições objetivas de trabalho, os elementos que são transformados e que medeiam a transformação têm de estar já apartados da força de trabalho viva, esta não figura mais, ao início formal do processo, dentro do conjunto das condições gerais. É uma *differentia specifica* do capital que o modo de existência do trabalhador vivo não seja mais nem o do escravo nem aquele comum nas diversas formas de servidão. Menos ainda que o trabalhador os possua ou tenha com estes uma relação direta e livre. Mas ele, como tal, isoladamente, é "livre" frente aos conjuntos de produção que possam existir, ao mesmo tempo em que estes existem autonomamente frente a ele. Sua liberdade está fundada na sua desposseção da objetividade, reduz-se então à posse subjetiva da objetividade de suas potências de objetivação, mas somente se efetiva pondo-as formalmente ao modo das mercadorias.

A categoria força de trabalho sofre uma modulação ontológica de natureza histórica, o que, evidentemente, traz consequências reais para o sujeito de carne e osso, socialmente determinado, do qual ela é uma força sintética. O indivíduo que efetivamente produz também ascende ao nível da pessoa, entretanto, sob a determinação essencial que passa a circunscrever a existência da personalidade no capital: a de vontade livre que se efetiva na posse de algo, que por meio disto afirma o seu próprio ser. À sua afirmação de ser pessoa corresponde a conversão de um aspecto essencial à forma social de ser da mercadoria em geral. Essa cessão livre de

usufruto temporalmente definido, alugar¹⁰, e, portanto, sob condições bem específicas, de uma parte de mim, configura uma exteriorização por meio de *ein äußerliches Verhältnis* para com essa parte (MARX, 1962, p.182), como uma propriedade minha, entre outras, o que impediria de remeter a totalidade à mesma relação e de me tornar escravo, subsumindo-me de maneira integral e indistinta a outrem, o que me negaria absolutamente como vontade livre.

Tal relação conquanto sua aparência simples e imediata não é um dado primário da sociabilidade humana historicamente configurada, pois, “a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação *histórico-natural* [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos” (MARX, 2013 p. 244). Não é nem dação natural biológica, nem é um traço antropológico de todas as culturas humanas. É antes resultante do processo histórico e societário que produziu e reproduz continuamente a força de trabalho como mercadoria, conforme os parâmetros acima descritos, é uma realidade objetiva, independentemente das representações ideais – das ideologias científicas ou pragmáticas – que façam as *personæ* da economia do capital.

Relação que em sua trama contraditória entre corporeidade socialmente individual e forma social de relação de produção entre os indivíduos, na medida em que os cinde em, de um lado, unidade materialmente viva e insuprimível, e, de outro, individualidade que formalmente dá exterioridade a um momento, funda-se na própria contextura ontológica do ente humano. Ente que é como tal corporeidade viva e ativa, da qual as forças de objetivação são, por assim dizer, “uma função” ou “atribuição” concreta de si. Assim, “A força de trabalho existe apenas como disposição do indivíduo vivo. A sua produção pressupõe, portanto, a existência dele” (MARX, 2013, p. 245). A força de trabalho não é ente, mas uma potência sintética, algo que se determina como um tipo de *disposição, Anlage*, cuja conexão com o ente efetivo, o ser humano vivo, é ineliminável. Não é um “sujeito” real senão na seu defrontamento com uma relação

¹⁰ É ao mesmo tempo instrutivo das dificuldades, quanto mesmo curioso, notar que anteriormente a reflexão filosófica, mesmo não materialista, de certo modo, “pressentia” este caráter mais complexo. Hegel usa a forma verbal *veräußern* quando aborda a relação de alienação, cessão mercantil, por dinheiro dos usos das capacidades (Cf. HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7. Frankfurt: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1989, p. 103). Como aliás Marx faz indicar em nota ao texto de *O Capital* (MARX 2013, p. 243).

social assumida como forma de ser das condições objetivas de produção, meios de produção como capital. E mesmo assim, onticamente, um sujeito por figuração de linguagem, como um conjunto de potenciais que somente vige no mundo em sua atuação, seu movimento produtivo. Por isso, a única forma de relação do capital (e sua persona) com ela é pela mediação do indivíduo real da qual é força. Ou seja, o capital como tal é uma forma objetiva de relação de produção decorrendo entre indivíduos, os quais são determinados por seu remetimento ao controle social da propriedade das condições objetivas de produção. Não é uma “coisa”, nem uma forma eidética pura, flutuando acima do processo de vida social real ou mesmo “animando-o” como sua “alma”.

Daí que seja falso, ou no mínimo uma ilusão especulativa, que o desvendamento da forma de ser das relações precise levar a uma denegação do entendimento dos antagonismos de classes. Tal como parece ser o caso de algumas das asserções de Moishe Postone, por exemplo, para quem a dominância sobre o tempo exercida pela relação capital como que se desprende das próprias *personæ* do capital; em particular em sua interpretação dos *Grundrisse* (POSTONE, 1993, p. 21-42). Postone parece ser traído pela questão representada pelo ponto de partida da exposição analítica marxiana, uma elaboração que não se concluiu como tal, ademais, a forma *dinheiro*. Forma derivada da mercadoria que existe imediatamente na esfera da circulação, por isso a aparência de tratar-se ali da análise de uma forma desprovida de material. O que equivaleria a uma versão semipoética, *sui generis*, especulativa, de estruturalismo, agora, fantasmagórico. Neste, "os homens" em geral enfrentam "potências estranhas" igualmente em geral. Um tipo de logicismo ontológico embebido de criticismo de conceitos. Ora, essas potências “têm”, por assim dizer, “suas” pessoas, conquanto essas últimas também não tenham para com as potências que manejam na exploração das pessoas do outro tipo, uma relação de simples "pessoas". O estranhamento, apesar de ser um caráter geral do resultado do trabalho, como processo de valorização, não tem os mesmos conteúdo e forma dos dois lados da relação (trabalhador e capitalista; trabalho e capital).

Não se trata de ter de escolher entre "paradigmas" conceituais: luta de classes ou produção de mais-tempo fora do controle dos produtores, mas de capturar estas duas delimitações como aspectos de uma mesma efetividade. E não afeta em nada a natureza do problema o fato de que os proprietários entabulem relações com os meios de produção somente na assunção necessária dessa forma e não de simples indivíduos.

Isso não altera o fato de que tais grupos efetivamente se comportem como proprietários reais, estão sempre, assim como os trabalhadores, num dado *Standpunkt* real em relação às condições de produção de riqueza. O combate contra a acumulação de mais-tempo – que sempre um acumular-se em perpétua reprodução – é simultaneamente um combate contra os acumuladores do mais-tempo. Por isso, trata-se de luta de classes e não apenas das classes. Por isso também sua resolução é a abolição dessa forma social e não o aniquilamento físico de grupos.

Essas especificidades da relação, desdobramentos da forma mesma de existência da força de trabalho como forma de ser no processo de produção do capital, afeta também o modo como a dimensão temporal vige na relação econômica como tal. Pois, “Se os produtos são produzidos como mercadorias, eles têm de ser vendidos depois de produzidos, e somente depois de sua venda eles podem satisfazer as necessidades dos produtores” (MARX, 2013 p. 243-244). A temporalidade aqui se complexifica para a própria forma mercantil uma vez assumida objetivamente pela força de trabalho. Não é somente o tempo social de produzir os meios de subsistir dos indivíduos que efetivamente produzem e sim também aquele da realização destes na forma mercadoria. A temporalidade do tempo social é igualmente tão aberta e desdobrável quanto a vivência do e no tempo que a do ente vivo humano. E isso de modo objetivo, não obstante formalmente configurado. Assim, para a compreensão da estrutura do Dasein humano não cabe falar em *die Zeit*, assim em generalidade, em termos absolutos, e sim em *des Zeiten*. Tempos que são desdobrados pelo processo real de vida social e, principalmente, pelas variações das condições reais - materiais e formais - de sua produção. Não é o tempo em sua aparente uniformidade dada e natural, mas como instância na qual transcorre a atividade, em suas diversas formas de atividade, que é também trabalhado ou desdobrado diferentemente segundo as operações e suas condições objetivas de realização. Tempo socialmente necessário de produção, que é ele mesmo também de existência peculiar, como tempo de reprodução.

De todas essas delimitações resulta que, além de não ser alienação direta do indivíduo, de sua corporeidade total, não se trata igualmente da venda de algo produzido pelo trabalho dele e da qual ele possa seja desfrutar ou se alienar. Portanto, é necessário que ele seja “uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à

realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013 p. 244). Porque senão ao invés da *Veräußerung* de um usufruto de um conjunto de potências teríamos uma comum *Entäußerung* de um produto feito. Que de certa maneira, esteja o proprietário de força de trabalho completamente *desembaraçado* de tudo o que carece, seja para viver seja para produzir. O que corresponde à contraparte da relação também uma forma bastante específica de atuação, aquela do papel que desempenha como proprietário das condições de produção e, aqui, um sujeito que adquire uma mercadoria. Ao possuidor de dinheiro, na função de capitalizá-lo, diz respeito apenas as questões das tratativas de aquisição do usufruto dessa "mercadoria", não, a princípio, o modo como aparece no mercado (MARX, 1993, p. 244). Trata-se do típico positivismo prático e pragmático dos negócios, nível no qual, os elementos aparecem em sua figuração funcional como dados por sua natureza, ou até mesmo pela natureza. A formatação na qual se apresentam corresponde a maneiras naturais, dadas, sem história, de existir. Ao comprador da força de trabalho, como adquirente de mercadorias interessa sobretudo, e antes de tudo, suas qualidades estabelecidas em conteúdo e forma, seu valor – pelo qual terá de pagar – e seu valor de uso – do qual poderá desfrutar, aqui como capitalista. Trata-se mais uma vez de uma *differentia specifica* da produção do capital, não é nem uma forma determinada pela naturalidade, nem é um modo trans-histórico de existência.

O que é abstraído pela economia política, uma vez que é ciência situada no limite do *Standpunkt* do capital. Esse posicionamento, no que refere à produção das ideias, articula de modo contraditório uma *intentio recta* para com a realidade objetiva com uma visão natural e positivista da realidade social como dada. Ou seja, a afirmação da objetividade se dá na forma duma coisa naturalmente estabelecida, por meio da indiferença teórica para com seu processo de gênese histórica. Quando muito, a história como processo é reduzida a rumo mais ou menos linear ou acidentado de afirmação da natureza humana dentro de um lapso temporal. Como se o desenvolvimento da história desse azo à afirmação do que já estaria estabelecido pela natureza, não obstante as negações que o próprio fizesse de sua natureza. É uma história para a natureza, ou uma história natural da natureza humana. A realidade objetiva peculiar às relações de produção, relações sociais, é tomada de modo positivista por seu valor de face, aparente e imediato, como um pressuposto aquém de qualquer entendimento teórico- crítico. A abstração é tomada como existência total e natural da relação. Portam todas as relações de produção essa *geschichtliche Spur*,

*marcação histórica*¹¹.

É importante nesse sentido fixar que a mercadoria como *forma celular* do capital não é ela mesma um modo de existência mercantil idêntico em todos os contextos históricos de produção social. Certamente, essa possui como determinação geral e abstrata o não ser não é imediatamente valor de uso senão no remetimento à troca. Entretanto, chama a atenção Marx para o fato de existir uma peculiaridade no capital: “Ele só surge quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho, e essa condição histórica compreende toda uma história mundial. O capital anuncia, portanto, desde seu primeiro surgimento, uma nova época no processo social de produção” (MARX, 2013 p. 245). Não se trata, *nota bene*, da forma mercadoria em geral, mas uma vez integrando o modo de produção do capital, um modo histórico-social particular e bem determinado de produção. A forma mercadoria em sua figuração genérica, unidade de valor de uso e de troca, pode ser identificada em diversos momentos e configurações histórico-sociais diferentes daquele do capital. É tributária genealogicamente do próprio desenvolvimento da produção configurando um excedente material e do incremento do sistema de trocas, sem que necessariamente o mercado e a circulação dentro delas exista como necessidade interna e efetiva. Uma mesma categoria, mediando relações aparentemente idênticas, pode fazer parte de modos de produção e configurações sociais bem variados e essencialmente diferentes. O centro do problema reside em como essa forma é *modulada* segundo a preponderância de outra dentro da totalidade do processo social de produção, segundo o que defina a particularidade da forma de ser das próprias relações sob as quais transcorre o processo social de produção.

A especificidade do modo do capital é exatamente aquela condição formal objetiva da força de trabalho existir em separação total para com as condições de produção, nem ser ela mesma como tal uma condição objetiva entre outras (como na

¹¹ Expressão que é vertida inadequadamente na tradução mais recente do Livro I de *O Capital* publicada no Brasil por: *marcas da história* (cf. MARX, 2013 p.). O equívoco se patenteia uma vez que o termo referido à historicidade não é um substantivo e sim adjetivo. O substantivo é *Spur*, marca ou marcação. Por conseguinte, Marx não parece estar remetendo a um desenvolvimento histórico, empírico, da categoria e sim à *differentia specifica* que as categorias apresentam segundo o *modo de produzir a vida* no qual se encontram particularizadamente no tempo, em cada tipo de sociedade. A *marcação histórica* é exatamente a diferença ou particularidade que define sua existência como *forma* de um *modo* finito, atual e peculiar de produzir a vida.

escravidão, por exemplo). Em outras formas de sociabilidade, a emergência da forma mercadoria se dava mesmo na vigência circunstancial da circulação, *Anders mit dem Kapital*, outra coisa se dá com o capital. A mercadoria é como tal mercadoria, mas o é de modo diverso. Assim, as formas possuem variação histórica, uma vez que são objetivas *Daseinsformen*. São antes formas, ou categorias sociais da produção, determinadas e não determinantes da existência do capital, muito embora sejam uma necessidade interna à sua efetivação.

Como mercadoria, formalmente apresentada no cenário social da circulação, a força de trabalho aparece ela mesma também portando valor, em referência ao qual certos preços também se dão. Imediatamente, como grandeza de valor, não se diferencia das demais: “O valor da força de trabalho, como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção - e, conseqüentemente, também para a reprodução – desse artigo específico. Como valor, a força de trabalho representa apenas uma quantidade determinada do trabalho social médio nela objetivado” (MARX, 2013 p. 245). É esta relação que determina no fundo a *differentia specifica* para a existência da força de trabalho em sua forma capitalista, bem como torna possível a capitalização, ou seja, a produção como produção de excedente em valor. O excedente em valor se origina como diferença em grandeza do tempo social que requer a produção/reprodução da força viva que produz e aquele objetivado na mercadoria produzida. Fornecendo ao capital sua *differentia specifica* frente aos demais modos anteriores e/ou diferentes de produzir. Por isso, também, segundo Marx, somente a forma mercadoria pode ser aquela preponderantemente atribuível a todas as produções, na medida em que tudo que é produzido o é para ser mediação de realização de seu valor/mais-valor gerado pela única "mercadoria" capaz de tudo valorizar.

Uma questão importante é que ao contrário das demais mercadorias, que são criadas no processo de produção, o valor da força de trabalho como se apresenta na relação de *Veräußerung* é no fundo uma determinação tautológica. *Sim*, aqui valor = valor, porquanto não se pressuponha que a força de trabalho seja uma mercadoria como qualquer outra, que seja inclusive produzida como as demais que assim aparecem no mercado, mas que apenas funcione socialmente assim, faça as vezes, *valha, geltet*, por uma mercadoria. Somente na sua aparência imediata a força de trabalho é igual às demais, sua diferença, entretanto, se patenteia tão logo ela presente ou não seu valor de uso frente às demais que compõe a forma material do

capital. A tautologia não é da teoria marxiana, é antes uma redundância prática real. A mercadoria, como toda categoria no pensamento de Marx, não é uma forma unívoca, mas um complexo de identidade/desidentidade. Não se trata de definir de antemão o que é mercadoria "em geral" e depois reduzir tudo a um conceito idêntico, mas de capturar as nuances da diferenciação finita nas profundezas da aparência imediata e abstrata, na identidade.

Assim, o entendimento da força de trabalho não é traduzido pela sua redução simples a uma definição dada de mercadoria, mas na captura e discussão do seu caráter peculiar como mercadoria. Inclusive explicitando o teor de sua incompletude, daquilo que não se subsume absoluta e de maneira incontrastável à forma mercadoria. Por isso, é essa forma extremamente desconcertante, e de um tal modo que mesmo as aproximações anteriores na história do pensamento a apreenderam de maneira distorcida, por exemplo, imputando à forma geral o que vale apenas para a força de trabalho. Isso pode ser observado, por exemplo, na nota 42, na qual Marx cita Hobbes (MARX, 2013 p. 245). O mais divertido é que Hobbes somente acerta para o caso dos homens errando, *cum grano salis*, para as demais coisas, em termos modernos.

O valor da força humana de produzir é realmente o quanto custa para usá-la, pois trata-se exatamente do quanto em valor é necessário para mantê-la operante como tal, o quanto custa para reproduzi-la continuamente. Não é, pois, o quanto é necessário de trabalho para produzi-la, como valor dado, mas como valor operando, ainda que ela se apresente como um valor dado frente ao seu comprador: "O valor da força de trabalho se reduz ao valor de uma quantidade determinada de meios de subsistência e varia, portanto, com o valor desses meios de subsistência, isto é, de acordo com a magnitude do tempo de trabalho requerido para a sua produção" (MARX, 2013 p. 247). É um valor o qual, conquanto apareça como "dado", realizado, corresponde na verdade à grandeza em valor do tempo necessário para reproduzi-la, para mantê-la operante. Por isso trata-se de um valor pelo uso, não de um valor simplesmente cristalizado. É um valor de reprodução da coisa usada e em vista de seu uso, por isso é uma cessão de direito, de usufruto e não, a rigor, uma aquisição que se resolva no momento formal da troca como tal. Nesse sentido, o ato mesmo deve ser reproduzido, porquanto se considere a continuidade de sua utilização.

Para o comum das mercadorias, em sentido estrito, o valor é medido pelo quanto se gasta para a sua produção e não para seu uso, não é o valor de uso que se paga,

mas este mediado pelo valor. Valor de uso que é também tão dado quanto o valor. O seu uso não pressupõe, não obstante tecnicamente garantida, a sua reprodução útil no tempo.

A forma mercadoria *força de trabalho* exhibe-se em sua identidade/desidentidade essencial de valor dado/valor de uso a ser continuamente reproduzido por meio de seu valor. Exatamente porque ela não é a rigor produzida como mercadoria, mas assume esta forma. O que a forma de ser das mercadorias em sentido estrito não comporta, uma vez que sua existência de valor é valor posto, cuja variação temporal e espacial é compreendida entre as possibilidades de sua realização mercantil, de um lado, e a sua depreciação econômica relativa e/ou advindas das entropias de cada materialidade que suporta o valor, por outro lado. A composição do valor, sumariamente, *se reduz ou se resolve (löst sich)*, é composto e pode ser analiticamente decomposto, naquela dos meios que traduzem em efetividade a existência da força de trabalho e de seu proprietário, sob a condição do trabalho assalariado. Sua produção coincide com a produção do seu proprietário como proprietário livre unicamente de sua própria força, daí que a grandeza do salário, variável não somente por conta de cada composição de valor, mas também em razão da necessidade interna do assalariamento: remuneração unicamente do usufruto da força de trabalho que aparece "casualmente", do *Standpunkt* do capital, sediada num indivíduo vivo e ativo que precisa ser reproduzido intensiva e extensivamente.

A efetividade da *Veräußerung* não é imediatamente posse do efeito de valorização por seu uso. A temporalidade específica que decorre do caráter peculiar da existência da força de trabalho como mercadoria também se explicita como mais uma *differentia specifica*. Por isso, Marx utiliza aqui o termo *Veräußerung* para nomear o conceito desta relação e não simplesmente *Entäußerung*, que seria o caso de uma alienação na qual o ato formal de ceder já configura o acesso do comprador ao valor de uso, uma vez que mercadoria discreta, materialmente exterior a ambos, é transferida. No caso específico, a mercadoria não possui a *virtus* de ser fisicamente desligada de seu proprietário. Por analogia aproximativa, configura essa cessão um aluguel, uma vez que a propriedade transacionada persevera em seu vínculo essencial com o proprietário. O caráter de "aluguel" está definido *reine Auffassung des Verhältnisses*.

Deste modo, a transação pela qual o trabalho, como *força de trabalho*,

potência de produção, é assimilado pelo seu aluguel ao capital, corresponde à sua entrada no rol de condições reais da riqueza material. Somente sob essa rubrica, como produtor/reprodutor de valor valorizado, o trabalhador atua, põe valor por meio do pôr em atividade de suas capacidades de trabalho, conforme Marx desdobra em outro lugar:

Pela primeira transação, o trabalho mesmo tornou-se uma porção da riqueza material. É o trabalhador que efetua o trabalho, mas aquele *pertence* ao capital e deste é tão somente uma função. Isto porque se cumpre diretamente sob seu controle e sua direção e o produto no qual se objetiva é a nova forma sob a qual o capital aparece, ou antes, sob a qual *se realiza* [em ato] como capital. Neste processo, o trabalho *se objetiva*, portanto, diretamente, transforma-se *imediatamente* em capital, após ter sido já incorporado formalmente ao capital pela primeira transação (MARX, 1974, p. 466).

A atividade de objetivação somente é possível ao trabalhador pela mediação da negação determinada do controle sobre sua própria atuação. A afirmação de sua pessoa, de si como vontade livre sobre a porção do mundo que o pertence, realiza-se como assujeitamento ao capital pela mediação do controle do capitalista. O ato de autodeterminação da vontade redundando no final do processo em negação determinada, delimitada, particularizada, de sua própria autonomia. A autonomia contingente como cambista mascara a sujeição necessária como produtor. A realização ou efetivação da força de trabalho, o pôr-se como objetivação, o devir em forma ente da forma de seu movimento, somente se dá sob a condição de que esta objetivação se dê numa forma estranhada, decorrência categorial da própria forma social de relação pela qual ela acessa o contexto socialmente determinado da produção de riqueza. A mediação necessária da atividade, posta pela alienação do usufruto da força de trabalho, seu aluguel, é o estranhamento para com suas condições objetivas, de seus produtos e de si mesma como capital, como momentos determinados do capital. A evidenciação desta determinação contraditória remete, por sua vez, à necessária compreensão daquilo que constitui o objeto ao qual o capital tem acesso ao obter a cessão de controle do uso da força de trabalho; o valor de uso em sua especificidade *socialmente* eficiente: o trabalho produzindo riqueza na forma capital.

O usufruto determinado do capital: *dimensões material e formal* do valor de uso da força de trabalho

Considerando as delimitações até aqui feitas, a determinação da força de trabalho

tanto em sua integração como elemento do processo de produção do capital quanto em sua forma de alienação particular ao capital, o desdobramento seguinte diz respeito à natureza particular do “objeto” ao qual o capital tem acesso ao adquirir o direito do usufruto desta mercadoria particular. Trata-se, por conseguinte, do processo de consumo, mas de um ato de utilização bem específico se cotejado àquele das demais mercadorias, mesmo daquelas que se destinam à produção do próprio capital. Com relação a isto, Marx observa que: “O processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor. O consumo da força de trabalho, assim como o consumo de qualquer outra mercadoria, tem lugar fora do mercado ou da esfera da circulação” (MARX, 2013 p. 250). Um momento não somente diferente, mas que transcorre sempre *a posteriori* e num espaço, material e/ou formalmente, diverso daquele no qual se deu a operação de troca pela qual se inicia a operação de subsunção ao capital, pela troca com a parte variável do capital. Assim como em *Orfeu*, às portas dos infernos se estampava *lasciate qui ogni speranza*, o “*No admittance except on business*” adverte que não se trata mais das tratativas entre pessoas formalmente livres e iguais, vontades que se afirmam reciprocamente em sua natureza de proprietários de mercadorias (MARX, 2013 p. 250). É neste terreno lúgubre, o qual a partir do *posicionamento (Standpunkt)* da vida imediata das mercadorias é não visível, uma depressão no relevo do processo social aparente, é que transcorre o uso efetivo da força de trabalho – não apenas em seu caráter diretamente empírico, como criação de algo de uso real, mas, sobretudo, pela determinação de sua forma de ser social – como força capitalisticamente utilizada. Neste sentido, na apreensão desse processo se pode observar não só como o capital produz, “mas como ele mesmo, o capital, é produzido. O segredo da criação de mais-valor [*Plusmacherei*]¹² tem, enfim, de ser revelado” (MARX, 1993, p. 197). Agora, o terreno do entendimento, longe das luzes se encontra nas profundezas do processo de produção do capital, do qual o resultado é em sua forma de aparição *a imensa coleção de mercadorias*. Produção que é concreta e simultaneamente elaboração do mais-valor, engendramento do excedente em valor frente àquele desembolsado na aquisição do usufruto da força de trabalho. Por isso, trata-se também *pari passu* processo de

¹² Observe-se que, para ser fiel à marcha da argumentação marxiana, não se pode ainda aqui nomear diretamente o *mais-valor* como tal, *Mehrwert*, mas sim usa-se, no original, uma fórmula mais abrangente, simples, abstrata, *Plusmacherei*, um *fazer a mais* ou *fazer um plus*, enfim, o excedente buscado pelo “comprador”, locatário, o “inquilino”, da força de trabalho.

produção continuada do capital e de sua reprodução como tal, do incremento da grandeza de valor cristalizada nas condições objetivas, nos meios de produção. Ademais, essa passagem, conquanto sua curta extensão, é decisiva para nosso problema, porque não se trata apenas de valor de uso material e particular das potências individuais de objetivação. Muito embora a aquisição desta mercadoria central se dê por uma propriedade – cujas dimensões são material e formal – que é realizar uma atividade produtiva; a produção de um novo valor num corpo de valor de uso. No entanto, como o valor de uso é tido em vista de saída para assumir a forma de valor, ou seja, trata-se de produzir valor de uso que se expressará ao final do processo de trabalho *como* valor de troca frente a outros.

Ainda que transcorram em lapsos temporais sequenciais e separados, do *Standpunkt* da determinação da forma social, o artigo não é mercadoria apenas quando depois que adentra à troca, já o é para adentrar. É produzido sob a determinidade essencial da forma mercadoria, tanto extensiva quanto intensivamente; seja na quantidade discreta de itens, seja no modo técnico-administrativo como se organiza a sua produção. Apesar de ser imediatamente valor de uso, e ser vendável apenas sob essa condição, o artigo discreto, o objeto ou efeito produzido, somente vale para o processo de produção do capital na função de sua forma social mercadoria completa, cujo momento preponderante é o valor. E isso no nível da determinidade, porque para a produção do capital, a determinação essencial é o mais-valor, a qual se expressa no valor da própria mercadoria. Porquanto não se tenha em vista o valor de uso desta mercadoria específica e peculiar senão por essa característica de produzir valor novo frente aos demais que compõem o capital (dinheiro e meios de produção) antes desta troca. Esses elementos não apenas têm valor, mas são valores dados *a priori*, cujo uso necessita resultar em novos valores para que não se percam.

Nessa mediação se antecipa de certa forma que não é compra propriamente "de trabalho", mas aquisição de um elemento real que se objetiva *como trabalho*, numa atuação que cria valor. Na medida em que não é como as demais mercadorias o produto de um processo específico de trabalho/ valorização, a força de trabalho somente é o que é como potência em movimento, em produção, em uso. É *Kraft* de uma coisa viva, por conseguinte, efetivamente somente se dá porquanto se a utilize.

Em função da determinação pela *forma de ser social da própria produção*, o princípio diretivo e o alvo do processo social não é como tal, tão somente, a produção

de mercadorias. É a criação produtiva do mais-valor, que somente se realiza pela mediação necessária da existência desta relação social – *capital* – numa outra forma efetiva de existir, algo que se configure como um *Dasein* de fato. Entretanto, este *Dasein* factual tem de possuir a virtude de ser transformável em valor em sua forma pura, na coincidência imediata entre valor e valor de uso – dinheiro. Por seu fundamento, este dinheiro mesmo precisa aparecer ao final relativo do processo de circulação, quando a mercadoria de uso pessoal é adquirida, num montante que supere em valor àquele desembolsado, ao menos, na aquisição do usufruto da força de trabalho. Portanto, a mercadoria, conquanto seja *um caráter necessário* que os produtos do trabalho tenham de assumir, pois é nesta existência que são possíveis o intercâmbio social privado e a objetivação final de seu valor em *valor autonomizado*, dinheiro, não é por si mesma o fundamento e a meta da produção capitalista. A mercadoria é a forma de mediação multilateral do capital, mas o é sempre em subsunção determinada ao ditame da valorização do valor das condições objetivas de produção.

Este ponto possui um peso categorial considerável e têm implicações inclusive para a compreensão de uma série de fenômenos determinados da sociabilidade capitalista em geral. Por exemplo, o fato de a mercadoria ser uma forma *transiente* do capital, de transição e ela mesma transitória, impacta o entendimento que se deve alcançar das modalidades típicas de fetichismo da vida social capitalista. O fetiche da forma mercadoria não é o único, nem é o mais decisivo dentro da totalidade de relações societárias, apesar de ser aquele mais vivaz no nível do cotidiano. Pode-se apontar também aquele ligado à forma *juros*, em que o dinheiro, capital ou meio de acumulação individual, aparece fantasmagoricamente “se reproduzindo” numa cópula mística com o tempo, o plus em dinheiro aparece como filho de um casal inusitado: o vil-metal e *Chronos*. Ou ainda, um que tem relação direta com o uso da força de trabalho no processo de produção do capital (simultaneamente trabalho e valorização), aquele ligado à própria forma *capital* como tal. A *forma de ser social da atividade e de seus produtos*, uma vez remetidos ao incremento do valor das condições objetivas da produção e determinados em sua existência como elementos do capital.

O uso da força de trabalho aqui aparece então em sua dimensão particular multilateral e especificada em função da valorização do valor inicialmente dado no corpo dos meios de produção (corpo que pode ser tanto material, uma máquina ou um polímero, quanto formal, um processo tecnológico ou um algoritmo). O capital

defronta a força de trabalho imediatamente como coisa material ou forma objetiva de existência (normalmente nas duas modalidades) que existem como propriedade da qual está excluído o proprietário da força de trabalho. Objetos físicos e formais, materiais e meios de trabalho, conquanto perseverem em sua existência empírica concomitantemente são objetivamente o capital *in rebus*, dado como pressuposto ao exercício da força de trabalho. E este é um dos traços de sua determinação – como momento preponderante – do processo e engendra ele mesmo um fetiche próprio. Com pelo menos duas frentes: 1) aparece como coisa ou forma objetiva, neste sentido, em determinação reflexa, coisas e formas objetivas aparecem também como sendo por si *capital*; 2) aparece a relação capital nessa forma objetiva como ela mesmo tendo em si as condições de sua produção.

Em *Teorias do Mais-Valor*, Marx, ao discutir a natureza da própria relação pela qual no processo de produção a força de trabalho é assumida, caracteriza com mais detalhamento este aspecto determinante do qual se revestem as condições objetivas que defrontam o sujeito e a sua força de trabalho. Servindo-se da expressão *gesellschaftliche Bildungen, formações sociais*, intenta determinar a duplicidade de determinação social das condições. Estas são como tais resultado também de atividades socialmente determinadas, mas aparecem frente à força de trabalho viva, igualmente delimitadas em essência pela sua forma de ser capital, uma vez, “subsumidos ao capital, os trabalhadores tornam-se os elementos dessas formações sociais, mas tais formações sociais não lhes pertencem. Elas os defrontam, portanto, como figuras do próprio capital, como combinações que, diferentemente de sua potência de trabalho isolada pertencem ao capital, nascem dele e a este são incorporadas” (MARX, 1974, p. 458). O capital aparece aqui como a forma social da totalidade dos elementos materiais e formais (relacionais) da produção de riqueza. O processo de trabalho é despido de sua operosidade real, ou é esta mesma subsumida à forma abstrata do processo de produção. Esta subsunção dos construtos (*Bildungen*) *socialmente* criados e determinados apresenta, por sua vez, implicações também para a própria forma de ser real da força de trabalho, uma vez este operando na produção capitalista de mercadorias. Nesse sentido, a “potência de trabalho é ela própria antes de tudo modificada por essas formas a tal ponto que, em autonomia, por conseguinte, fora desta relação capitalista, torna-se impotente, sua capacidade de produção autônoma está denegada [*gebrochen wird*]” (MARX, 1974, p.458). A subsunção do trabalho se completa categorialmente na medida em que este passe a aparecer não

somente como subordinado e determinado, mas igualmente como um elemento não essencial da relação, tomado evidentemente em sua forma de ser imediata, no trabalhador individual, na força de trabalho assimilada ao processo. Vale apenas porquanto esteja já submetida aos nexos da produção de mais-valor. A inversão se consoma na medida em que o meio de trabalho se transubstancia em forma objetiva do capital, convertendo suas mediações tecnológicas em modos de controle e de substituição do trabalho vivo. E isso, não apenas no que diz respeito ao modo de sua alocação burocrática ou formal no local de trabalho, mas acima de tudo no aspecto da redução de sua operosidade de controle dos construtos, que seria a princípio aquele do acompanhamento, à dimensão mais abstrata dele, como “apêndice” à atividade “da” máquina, por exemplo: “com o desenvolvimento do maquinismo, as condições do trabalho aparecem dominando o trabalho também tecnologicamente e ao mesmo tempo o substituem, o suprimem [*unterdrücken*], fazendo dele supérfluo em suas formas autônomas” (MARX, 1974, p.458). A subsunção também se traduz como expulsão potencial do processo: substituição da força de trabalho, sua transformação em elemento virtualmente dispensável. O resultado da força de trabalho como potência real *in actu* é no fundo a potencialização de sua indigência ontológica originária e a conseqüentemente virtual miserabilidade multiforme do indivíduo do qual é potência: o desemprego.

É exatamente desta virtualidade constante convertida em possibilidade é que se nutre o capital em sua investida de subsunção submissiva da força de trabalho a si. Uma vez que engendra em dois movimentos uma indigência social real, conquanto não necessariamente dada sempre empiricamente. Por um lado, tende continuamente a transformar a força de trabalho concreta, materialmente disposta segundo uma particularidade de uso, em força de trabalho formal ou socialmente abstrata. O que realiza tendencialmente a preponderância da dimensão abstrata de seu valor de uso – a produção de mais-valor – em relação àquela de caráter material – a produção de um *Warencorps* particular – que é da alçada da especificidade de um dado conjunto de operações concretas.

A produtividade da força de trabalho, seu uso, o que o capital acessa é por isso um complexo contraditoriamente posto em termos sociais. Contraditoriedade imanente, que tem na coexistência imediata das duas dimensões na atuação produtiva, na qual reside a efetividade da mercadoria força de trabalho. Assim, *a força de trabalho é produtiva* quando opera a “metamorfose do dinheiro ou da mercadoria em capital,

isto é, que conserva ou acresce o valor do trabalho objetivado devindo autônomo frente à potência de trabalho, é o trabalho produtivo. Trabalho produtivo é apenas uma abreviação para designar o conjunto da relação e do modo segundo os quais a potência de trabalho figura no processo de produção capitalista” (MARX, 1974, p. 463). Por isso, trabalho produtivo corresponde a um determinado *comportamento*, ao *Verhalten*, das capacidades de trabalho atuando produtivamente no contexto em que foram inseridas formalmente pela troca com a parte variável do capital. É importante notar como a valorização não é, em Marx, uma atividade substantivada – como ocorre normalmente na forma especulativa de analítica –, mas um comportamento real de uma entidade corporalmente configurada, o conjunto teleologicamente articulado de atos pelos quais a força de trabalho viva, que somente é efetivamente como individualidade em movimento, atua e produz valores. Mais uma vez que *o pôr, não é o sujeito* (so ist nicht das *Setzen* Subjekt) (MARX, 1962, p. 577), o sujeito é um ente real com uma atuação igualmente real e corporalmente condicionada que age duma ou doutra forma socialmente determinada *pondo* outros tantos entes ou formas de existência igualmente objetivas. Que sua atividade exista como atividade estranhada não a torna por isso sujeito efetivo senão na criticidade discursiva. É a forma dum ato, uma forma social e historicamente configurada de agir; mas, não uma suposta ação "pura", sem sujeito. É uma maneira determinada de ser do indivíduo real vivo e ativo, não obstante contraditoriamente resulta na sua sujeição no ato mesmo. Aqui, novamente, não há espaço para fantasmagorias, seja aquelas do *estruturalismo*, por exemplo. O domínio do tempo mediado pela produção privatizada do mais-tempo ou do tempo potencialmente disponível privadamente apropriado e controlado, riqueza capitalista, decorre necessariamente entre grupos reais que, certamente, incorporam ou assumem formas de ser, mas que ao fazerem, continuam sendo.

Como apropriação de força de produção humana numa relação social determinada, o uso capitalista da força de trabalho se configura na sua efetividade como o exato oposto da tratativa aparente de intercâmbio de equivalentes. O valor de uso da força de trabalho, como o de qualquer mercadoria, não se resolve no seu valor, mas na sua mobilização concreta, num consumo real. Ocorre que o consumo real é, neste contexto, criação de valor em grandeza superior àquela pela qual seu uso foi adquirido. Deste modo, o processo de trabalho é que passa a aparecer como uma forma circunstancial do processo de valorização, e este último, conquanto seja tão somente de caráter real formal, aparece como o elemento condicionante efetivo do

processo de produção. Trata-se de uma inversão dada de forma concretamente imanente e objetiva ao processo como tal. Não é uma inversão subjetiva, um logro ou uma “falsa consciência”. Invertem-se socialmente ordens de determinação ontológica do próprio ato humano de produzir. A forma social, uma relação que organiza o processo de realização de trabalhos, torna-se a determinação preponderante frente à efetividade material e da multidiversidade dos trabalhos. A este respeito, Marx é levado a afirmar a certa altura da análise do trabalho produtivo capitalisticamente determinado, por exemplo, o do alfaiate trabalhando para uma alfaiataria, o seguinte: “que isto se passe sob a forma de confecção de calças apenas dissimula a relação real. Isto porque, na medida em que se possa, o *merchant-tailor* busca retransformar as calças em dinheiro, isto é, em uma forma na qual o caráter determinado do trabalho do alfaiate completamente tenha desaparecido” (MARX, 1974, p. 472). Ou seja, engendra-se uma inversão característica da forma capital, é o processo de trabalho real, a utilização concreta e particular da força de trabalho num sentido objetivo determinado, que passa a figurar como mera *forma de aparição*, uma existência aparente, a qual “dissimula” (*versteckt*) empiricamente a relação efetiva.

Por conseguinte, é sempre importante levar em conta que se trata de um processo social unitário de produção socialmente efetivado, o do capital, de *um modo* histórico-social de produzir, cujos momentos, no caso, produção e circulação de valores, constituem uma *unidade diferenciada*. São momentos constitutivos e constituintes que se remetem. Nesse caso em específico, malgrado a distinção real, as distintas operações de subsunção possuem uma conexão interna, a *forma preponderante* capital, que faz da força de trabalho em sua vigência operativa um elemento que efetiva seu caráter de figura também do próprio capital, a condição subjetiva de sua produção. Essa maneira unitarista de existir dos momentos é a típica de uma totalidade orgânica, não necessariamente sistêmica em sentido “forte”, como derivação unívoca de um ou dum conjunto de princípios autônomos à sua própria existência real; como se decorressem por algum tipo de “dedução” ontológica. Diversamente, é uma tessitura cuja trama das malhas depende das condições – inclusive “exteriores” e mesmo casuais – de seu tecer. É uma totalidade de relações sociais que se remetem e se expressam em níveis e figurações variadas, por vezes sob o modo de espelhamentos, de referenciamentos que refletem até de modo invertido determinações de umas formas às outras. Assim, é também que o uso da força de trabalho espelha de maneira invertida a relação inicial de subsunção na medida em

que simultaneamente continua a reproduzir a forma determinante da própria relação, o capital. O desigual, o mais-valor, espelha de maneira peculiar a equivalência abstrata pela qual a força de trabalho é assumida no processo.

Na primeira operação que se situa no terreno da circulação simples decorre um ato de cessão formal de usufruto ou de empenhamento da força de trabalho. É o acerto por meio do qual a força de trabalho assume efetivamente sua figuração de mercadoria, uma vez que seu possuidor explicitamente cede por aluguel (*Veräußerung/Miet*) acesso ao valor de uso. Já a segunda, a de uso concreto da mercadoria peculiar (*processo de trabalho/valorização*), está localizada no âmbito do processo de produção do capital, simultaneamente trabalho e valorização, e dista no tempo em relação àquela primeira transação. Primeiramente, em razão de sua particularidade de residir no corpo vivo de uma personalidade individualmente configurada, materialmente discreta, singularizada como esse ou aquele sujeito. A exterioridade em relação ao proprietário, por um limite ontológico, possui um caráter formal e não material.

Nesse sentido, o capital configura na exploração da força de trabalho livre, cujo indivíduo trabalhador se apresenta imediatamente como proprietário privado e, por isso, também *pessoa*, instaura historicamente uma relação de domínio particular. Um domínio que não é, senão muito mediadamente, político, ainda que se expresse, por exemplo, em várias das formas democráticas (de certo modo, a igualdade perante a lei exprime igualmente, entre outras coisas, a abstração em que se encontram as figuras do trabalho e do capital na aparência imediata da troca simples). E não se trata de um domínio pessoal ou individual, não obstante seja sempre de indivíduos ou grupos de indivíduos uns sobre os outros. Porquanto, “o que distingue, com efeito, esta forma de todas as precedentes, é que o capitalista não domina o trabalhador em virtude de uma qualidade qualquer de sua pessoa, mas unicamente na medida em que ele seja ‘capital’, sua dominação é somente aquela do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo, do produto do trabalhador sobre o próprio trabalhador” (MARX, 1974, p. 457). A *differentia specifica* do capital como *Produktionsweise* = o domínio de sujeito sobre o outro – do capitalista sobre o trabalhador – não se dá mediado por uma qualidade pessoal sua, mas por sua determinação social como personificação do capital objetivado como condições objetivas e materiais de produção, de produção do mais-valor. O capitalista é uma função social, antes de o ser uma identidade pessoal. Aliás, só se torna identidade pessoa, uma forma de existência individual, sendo assumida de

modo socialmente objetivo. Por isso, é, a princípio e no limite, absolutamente indiferente qual individualidade singular venha a personificar a propriedade privada capitalista; assim como qual seria, do outro lado, o indivíduo que se apresenta como força de trabalho viva a ser subsumida no processo social. Essa determinação posta tanto pela troca aparente, mas, principalmente, pelo controle sobre o uso produtivo da força de trabalho apresenta uma gama diversificada de consequências potenciais e efetivas para o desenho da individualidade que se elabora na gravitação em torno da força de trabalho como força produtiva do capital.

Nesse sentido, a análise marxiana, muito embora não ignore as dimensões morais postas pela exploração do mais-valor/mais-tempo-de-trabalho, não assume uma posição moral na crítica imanente das relações sociais. Pois, não se trata de avaliar simples opções dos indivíduos ou escolhas entre valores a serem acatados ou denegados, segundo uma regra supostamente universal, senão já num dado posicionamento social objetivo em relação à produção do valor valorizado. A tarefa é antes a compreensão crítica da totalidade e dos posicionamentos sociais nas quais os indivíduos estão situados nas escolhas e ações. Por isso, nunca se trata de ponderar moral ou eticamente “o trabalho”, por exemplo, com referência ao salário. O que pode ser observado claramente quando Marx critica o sentimentalismo barato – *wohlfeile* – da objeção moralista de Rossi às implicações que *Natur der Sache fließende* se funda na distinção categorial central para a compreensão marxiana da economia entre *trabalho* e *força de trabalho*. Quem “diz um” não “diz o outro”, senão pela mediação da existência do operador em proprietário de uma mercadoria específica e da operação de seu valor de uso necessariamente subsumido à valorização (MARX, 1974, p. 194-195). Na medida em que se trata de uma *força*, de uma potência de ação, de produção, sediada no irreduzível corpo de um outro, e não de uma coisa, a simples operação de compra e venda não põe imediatamente o valor de uso efetivamente em posse do comprador.

Outra peculiaridade contraditória da força de trabalho como mercadoria que simultaneamente a põe como não idêntica a todas as demais: ser valor posto não é imediatamente ser valor de uso posto em efetividade. Não há uma identidade nem temporal nem formal, e muito menos material, naqueles dois *pôres*. O pôr em efetividade de seu valor de uso, para o capital, somente devem porquanto a força se exteriorize em movimento concreto de produção, no contexto de um processo de trabalho determinado e particular. O que se encontra assim delineado em *O Capital*:

Da natureza peculiar dessa mercadoria específica, a força de trabalho, resulta que, com a conclusão do contrato entre comprador e vendedor, seu valor de uso ainda não tenha passado efetivamente às mãos do comprador. Seu valor, como o de qualquer outra mercadoria, estava fixado antes de ela entrar em circulação, pois uma determinada quantidade de trabalho social foi gasta na produção da força de trabalho, porém seu valor de uso consiste apenas na exteriorização posterior dessa força (MARX, 2013 p. 248).

Uma curiosidade categorial é que a aparência mesma da relação, a troca simples de equivalentes, no qual o trabalho – assim indistintamente – figura como uma das mercadorias, abre às avessas um espaço à compreensão crítica. Porquanto somente se tenha acesso ao dinheiro uma vez se entregue a coisa transacionada, neste acaso, aparentemente "o trabalho", apenas após transcorrida a atividade é que se paga por ela. Ora, como se pode comprar uma atividade? Esse é o contrassenso ontológico no qual acriticamente a economia política, em alguns casos de boa-fé – por suas diferentes dimensões limitantes –, já em outros de má-fé, acaba por incorrer. Uma atividade não é uma coisa senão formalmente ou por liberdade poética. Hegel, que era um exímio transformador de atividades e processos em entes ou formas autossustentadas de entificação, não caiu nessa esparrela, ao perceber corretamente que se tratava da cessão de direito a um ganho advindo de uma atividade e não da venda da atividade. O que ainda é incompleto, na medida em que não se tematiza toda complexidade envolvida na cessão de um usufruto de atividade realizada por um indivíduo que o cede monetariamente a outrem.

Outro aspecto decisivo do problema é que o ato formal de posse não se identifica necessariamente ao caráter do uso que se faça de uma mercadoria, nem decorre obrigatoriamente dele. O que no caso da especificidade da força de trabalho, a *peculiar alienação de seu usufruto*, de certo modo, provoca outra inversão relacional à troca simples: o vendedor somente recebe o que, em tese, seria o equivalente em valor *após* seu uso. Logo, "o trabalhador adianta ao capitalista o valor de uso da força de trabalho; ele a entrega ao consumo do comprador antes de receber o pagamento de seu preço e, com isso, dá um crédito ao capitalista" (MARX, 2013 p.248-249). De uma parte, reforçando a natureza da apropriação muito específica do trabalho pelo capital, tudo transcorre aproximativamente à maneira de um aluguel do uso de um bem, paga-se após decorrido certo lapso periódico de tempo de seu emprego ou gozo. De outra parte, na análise do uso em correspondência àquela específica forma de alienação, Marx delinea analiticamente um tipo curioso de "usura" de usufruto. A função do proprietário de si – da sua força de trabalho – assume formalmente a figura

de alguém que fornece antecipadamente um valor, mas em função de seu valor de uso, para poder receber pela utilização a posteriori em relação ao usufruto. A analogia usurária, contudo, cessa ao se perceber que o trabalhador não receberá mais que o valor cedido pela sua face dada. Por esta aparência real, de valor cristalizado numa individualidade viva e ativa, receberá, em tese, um preço correspondente. No entanto, *la mise en œuvre* de seu valor de uso engendrará um valor que suplanta em grandeza o quantum de trabalho incorporado no epítome de capacidades. Aqui, os juros são pagos pelo "agiota"; trata-se de uma agiotagem às avessas, porquanto a troca de equivalentes seja apenas a forma de aparição formal, mero primeiro passo, da subsunção da força de trabalho ao capital. O passo meramente formal, mas necessário, da subsunção. O comprador tem acesso ao valor/valor de uso antes de sua remuneração, seu proprietário original somente vê esse a grandeza desse valor em dinheiro somente após seu uso. E mesmo assim, o valor que chega a seu bolso não corresponde ao valor gerado pelo uso da cessão de controle que efetuou. No fundo, o tomador de crédito é que curiosamente embolsa os juros. Uma usura *sui generis*, usura de tolo. Usura às avessas à qual, em função de sua situação de ontologicamente pauper, o proprietário da força de trabalho não tem como se furtar.

Não por acaso, dentre as que Marx enumera em nota (MARX, 2013 p. 249-250) a essa passagem, o assalariamento mensal deveio um procedimento que traduzira praticamente uma suposta regra universal de uma aparência tal, que porta hoje o caráter de forma axiomática, que prescinde de demonstração prévia de sua procedência, portadora de um caráter auto-evidente e natural. O pagamento mensal, aliás, desnuda à contrapelo de sua aparência inversão dos termos entre quem se apropria da valorização sem gerá-la e daquele que a gera sem dela se apropriar. No nível em que se passa a efetividade do capital desfazem-se todas as aparências da igualdade e da liberdade próprias ao capital, revelando o conteúdo da fraternidade de interdependência que conecta os indivíduos assim socialmente determinados: “O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da ... despela” (MARX, 2013, p. 251). Neste âmbito, onde se dá a sua produção real como resultado do trabalho/valorização, a mobilização do caráter material ao valor de uso da força de trabalho em vista de seu formal, enfim, as duas personagens abandonam a

máscara abstrata e passam a portar aquelas correspondentes às particularidades reais de suas funções econômicas. À uma, cabe o controle do processo, seu regramento, *como* pessoa do capital, a realização de seu negócio próprio: zelar para que a valorização transcorra sem maiores sobressaltos. À outra, efetivar a potencialidade de sua liberdade como subsunção – formal ou real – de suas força e atividade ao capital. Objetivar-se em sua atuação produtiva, criando uma mercadoria estrito senso, assim produzida desde o início, para portar valor/mais-valor a ser realizado ulteriormente. A submissão do tempo de vida como tempo de produção, o tempo de sua (re)produção como tempo de sua exploração, a despesa do tempo pessoal como tempo socialmente determinado, como criação do *sobretudo*. Temporalidade social na qual sua pele entregue ao *Gerberei* do capital.

Desempenhar seu papel *als sein Arbeiter*, pontua criticamente também o fato de que, não obstante o assujeitamento do trabalho assalariado seja essencialmente diverso daquele no qual o próprio indivíduo do qual a força de trabalho é uma potência sintética seja o objeto da alienação, instaura-se uma forma peculiar, nova, de submissão econômica, que se expressa também numa modalidade de dependência distinta das anteriores, do trabalhador em relação ao mestre das condições objetivas de produção. Os termos aqui não têm, *comme d'habitude*, em Marx, função apenas estilística, ou a têm na exata medida em que podem ser mediações explicitadoras de conteúdo. Ele é seu trabalhador, essa condição vai, na infinitude da duração temporal do contrato, defini-lo em essência, moldando igualmente as demais dimensões de sua vivência real como sujeito concreto. O ser proprietário de força de trabalho em efetividade, negociá-la, alugá-la, no contexto real das relações mercantis, dar a ela não somente a forma da mercadoria, mas realizar essa forma, cedendo de facto o usufruto de sua atuação, resultará na negação determinada, obviamente delimitada, de sua personalidade livre. Eis que o exercício da liberdade privada, pela qual "afinal" agora em termos de história universal todos são livres, redundará na sua denegação determinada como efetividade contraditória.

A evidenciação desse conjunto complexo de inversões socialmente objetivas, algumas delas na inerência das relações e até das atuações produtivas, atinentes à força de trabalho unicamente se torna possível na medida em que a análise da *anatomia da sociedade civil*, o conjunto de relações de produção do capital, pode arrimar-se no entendimento distintivo da categoria força de trabalho. Não se configuraria, ademais, indicar essa distinção como um ponto nevrálgico da inflexão verificada na tematização

marxiana tanto do capital como totalidade orgânica quanto da sociabilidade capitalista, e da individuação a esta correspondente, que emergem a partir de 1857 e se espraia de maneira diversificada pelos diferentes registros problemáticos aos quais aquela se voltou. Explicitando essa importância imanente à construção do pensamento de Marx, discutindo uma passagem dos *Manuscritos de 1861-63*, Morilhart observa, acertadamente:

Assim sendo, “as condições objetivas da realização de sua potência de trabalho, as condições da objetivação de seu trabalho” lhe são estranhas, fazem-lhe face como propriedade de outrem. Portanto, a força de produtiva social nascida da cooperação das potências de trabalho operada por meio da divisão do trabalho aparece aos operários “como uma potência exterior, que os domina e os engloba, e, em realidade, como potência e forma do capital mesmo, sob o qual eles são individualmente subsumidos e ao qual pertence a relação social de produção deles” (p. 290). Essa submissão do trabalho ao capital se revelando “como processo de alienação do trabalho como processo que o torna estranho a si mesmo, evidenciando formas sociais do trabalho como potências estranhas” (p. 328). A potência produtiva do trabalho social aparece aos membros da sociedade capitalista como potência produtiva do capital¹³ (MORILHART, 2017, p. 105-106).

Veja-se como Marx retoma aqui o problema de 1844, obviamente, já totalmente mediado de modo diferente, pela distinção crucial entre *Arbeit und Arbeitskraft*, que torna possível expor de forma também mais precisa a conexão entre a *Entäußerung des Arbeit*, relação social de apropriação, como cessão de usufruto (*Veräußerung*), e o *entfremdet Arbeit*, como capital, as condições objetivas de produção, e a resultante riqueza produzida pela transformação delas na atividade produtiva, na forma do *estranhamento*. Um mérito deste autor reside no fato de que em boa parte de sua exploração do conceito particular de força de trabalho, ele termine por explicitar, muito embora sem o destacar, a diferença fundamental existente entre os diferentes termos (notadamente, *estranhamento* e *alienação*, e suas variações) que gravitam em torno da força de trabalho conforme sua existência no capital. Morilhart não os trata na ligeira

¹³ Ceci étant, « les conditions objectives de la réalisation de sa puissance de travail, les conditions de l’objectivation de son travail » lui sont étrangères, lui font face comme propriété d’autrui. Partant, la force productive sociale née de la coopération des puissances de travail mise en œuvre à travers la division du travail apparaît aux ouvriers « comme une puissance extérieure, qui les domine et les englobe, et, en réalité, comme puissance et forme du capital lui-même, sous lequel ils sont individuellement subsumés et auquel appartient leur rapport social de production » (p. 290). Cette soumission du travail au capital se révélant « comme processus d’aliénation du travail, comme un processus qui le rend étranger à lui-même, comme mise en évidence des formes sociales du travail comme d’autant de puissances étrangères » (p. 328). La puissance productive du travail social apparaît aux membres de la société capitaliste comme puissance productive du capital.

e enganosamente simploriedade de uma aparente sinonímia, maneira pela qual parte considerável da tradição marxista, acadêmica e politicamente dominante, o fez e ainda o faz, ao abordar de tais questões. Somente sob a vigência da intelecção das distinções é possível compreender as inversões de determinação, que Marx evidencia no decorrer de sua análise, em seu sentido ao mesmo tempo objetivo e multifacetado. O entendimento de todos esses processos de inversão se torna tanto mais urgente quanto mais se demande, enquanto complemento necessário, o tratamento das questões atinentes ao modo como essa totalidade de relações sociais se expressa na forma do remetimento do indivíduo vivo e ativo a si mesmo.

Da relação social determinada do indivíduo para com sua própria força de trabalho

Com a finalidade de delimitar de maneira mais explícita o esforço teórico que se vislumbra como tarefa a ser cumprida, é necessário situar desde o início seu escopo analítico e o grau de amplitude que dele deriva. A problemática da relação determinada do indivíduo de si a si, mediada pela sua forma de existência como proprietário privado de força de trabalho, de suas próprias forças de objetivação, não remete imediatamente nem reduz àquelas de caráter psicológico ou existencial. Não obstante, a forma de existência de si do indivíduo como proprietário livre e privado de si tenha, evidentemente, um conjunto de implicações reais que se exprimem também naquelas instâncias, a discussão do texto marxiano que se efetiva não tem essa natureza. Frise-se isso, conquanto de maneira alguma se negue a possibilidade de que a partir de certos traços daquela relação social e objetiva de si a si, que podem ser de maneira indiciária levantados na argumentação marxiana, tenham a potencialidade de devir parâmetros categoriais pelos quais se enfrentem certos problemas teóricos (e até práticos) de disciplinas como a psicologia ou as ciências sociais¹⁴. Aqui, trata-se, pois, de algo diferente.

De saída, a pretensão seria classificável como *uma exploração filosófico-categorial da individuação do proprietário privado de si mesmo*. Classificação que ironicamente já indicaria uma duplicidade dessa forma de remetimento do indivíduo

¹⁴ E mais uma vez vale aqui referir o trabalho empreendido por Stéphane Haber em sua obra, da qual antes se referiram algumas poucas questões. Tome-se a este respeito, os momentos em que o autor se volta aos aspectos desafiadores de possíveis relações conceituais a serem elaboradas relações entre conteúdo e forma das categorias marxianas, por um lado, e determinados problemas teóricos e práticos de diferentes disciplinas científicas das humanidades. Particularmente, a argumentação analítica desenvolvida em seu extenso e denso terceiro capítulo. Cf. HABER, 2007, pp. 239-320.

aos diversos momentos reais que o constituem. O termo “privado”¹⁵ possui, ademais, uma equivocidade semântica a qual, no presente contexto teórico, mais auxilia que obsta o entendimento da complexidade efetiva da conexão do indivíduo do capital consigo mesmo e com as formas diferenciadas de expressão desta individualidade. A ironia reside no fato de que, em relação à sua própria força de trabalho, ser proprietário *privado* redundava, pelo que se pode depreender daquilo que até o momento se desdobrou, dois sentidos objetivamente cravados na forma de individuação humana típica do capital. Por um lado, fato sempre bem documentado por toda tradição moderna da filosofia e das ciências do social, o ser proprietário único de si emerge claramente como forma de ser social imediatamente dada, a qual se expressa com clareza resplandecente no trato que mesmo o indivíduo sujeito a trabalhar para outrem pode estabelecer para si mesmo. A real universalização da *figura* da pessoa, do referir-se e responder-se livremente a si e por si, é certamente uma das diferenças específicas da época histórica do capital. Isso, tanto em sua consideração como um fato, em boa parte das primeiras versões filosóficas disso, até “natural”, quanto em sua consagração como princípio, retomado e reelaborado estatal e juridicamente nas mais diversas declarações de princípio, políticas e legais. Entretanto, por outro lado, o que veio se esboçando na presente análise imanente dos textos marxianos é que essa forma de relação de si a si é o fato deste exercício de propriedade sobre as forças de objetivação de si como mercadoria somente se efetiva na cessão radical de controle sobre o próprio exercício. Exercício que, como regra, amiúde, resulta em diversas formas e níveis de objetivação estranhada, de riqueza estranhada, de realização humana na forma do estranhamento. Algo por si desconcertante, uma vez que essa forma de ser, consagra em um sem-número de fórmulas filosóficas e jurídicas, matriza inclusive as figurações, pertinentes ou puramente ilusórias, acerca da natureza e dos graus de autodeterminação da personalidade dos indivíduos a partir da modernidade. Na posição objetiva de si a si como proprietário, *único*, de si mesmo, resulta na livre disposição que a dá o capital, na realidade potencial da despossessão de si mesmo, do controle social sobre as objetivações que sua atividade engendra. Aparecer como capital é imediatamente aparecer como estranhamento, como *entfremdete Arbeit*.

¹⁵ Equivocidade vernacular que, desconfia-se aqui, não seja um apanágio somente das línguas latinas, mas que nestas, certamente, é possível flagrar-se com uma rápida consulta aos verbetes dos dicionários vocabulares.

O rastreamento dos traços fundamentais desta relação de remissão a si como proprietário será a seguir empreendido a partir também da argumentação marxiana constante do mesmo subcapítulo de *O Capital* no qual trata da operação de *compra e venda* da força de trabalho. Frise-se, de passagem, algo que normalmente nunca é meramente casual ou estilístico em Marx: a ordem em que se põe as determinidades da operação de troca, inclusive no título desta passagem da obra. A compra antecedendo na explicitação sumária à venda, um procedimento contraintuitivo, exprime nessa simplicidade mesma a determinação real da demanda do capital pela força de trabalho, uma vez que os elementos objetivos os quais assumem sua forma, somente o são capital em efetividade na condição de fazerem frente, de modo estranhado, à força de trabalho, ao trabalho vivo. Em outras palavras, é a atuação da força de trabalho que faz com que as condições de objetivação em qualidade de capital, e não somente de meios de produção em geral, possam se exprimir na prática, na efetividade, como elementos do capital. Uma determinação concreta que, contudo, na sua própria efetuação, como se viu apareça objetivamente invertido: a força de trabalho é que aparece no contexto das forças do capital como elemento dependente e subordinado. Quais as consequências desta, e outras tantas, inversões reais para a elaboração da individualidade? Como o indivíduo se comporta consigo mesmo no quadro de relações contraditórias deste naipe?

Em segundo lugar, importa, por conseguinte, explicitar como Marx entende a conexão determinada entre *formas de relações* e *formas de individuação*. Os modos pelos quais os indivíduos tomam lugar, segundo certas formas de atuação, dentro de um quadro particular de relações sociais depende, ou corresponde, ao caráter preponderante da própria relação. A atuação, ou o comportamento, sociais não é uma derivação natural de simples disposições supostamente inatas aos indivíduos, mas expressam de seus posicionamentos sociais objetivos, relativos à propriedade que se tenha ou não dos meios de se produzir. Desta maneira, “A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho” (MARX, 2013 p. 242). Relações sociais que, por sua vez, são correspondentes à existência do indivíduo produtor, o trabalhador vivo, na figura de um proprietário apenas de sua força de trabalho. Não se tratando mais da sua subsunção como uma

dentre várias condições objetivas de trabalho; nem na forma em que *vale* como coisa de valor, na escravidão, nem naquela em que um nexos extraeconômico de caráter societário real ou imaginário o ligue às condições objetivas, nas formas servis de sujeição do trabalho. A forma social de ser objetiva de existência da força de trabalho viva, *entregue a apenas a si mesma, abandonada e liberta de todas as conexões essenciais* para com as condições de sua objetivação, determinará as relações sob as quais se dará essa subsunção particular no processo de produção. Por esta mesma determinação se funda a ironia real na qual ser socialmente determinado proprietário privado de si e apenas de si, em tese, significa estar privado de todo o resto. O remetimento ao *self* não é positivo senão num ironismo tipicamente spinozista: só se assim se determina como único proprietário de si a quem é negado todo resto. Uma vez que “Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (MARX, 2013 p. 242). A força de trabalho somente é mercadoria na medida em que seu possuidor, a individualidade corpórea real da qual é momento, tem sobre ela um dado controle como pura potência de produzir.

A força de trabalho em termos abstratos, simples, é, foi e sempre será uma potencialidade sintética dada no corpo do indivíduo vivo. Entretanto, nem sempre, historicamente, o controle sobre a disposição de seu uso, de sua mobilização produtiva, esteve na alçada desse mesmo corpo; quase nunca pertenceu essa decisão à pessoa viva. A relação de exterioridade do mando sobre o movimento produtivo do corpo individual era, em momentos diferentes daquele da produção capitalista, a de uma redução da própria individualidade inteira à natureza objetiva, como *coisa*. Incluindo-se aí, evidentemente, esse epítome vivo de capacidades e forças residente nessa corporeidade.

Não tinha ele, o produtor, uma relação de proprietário, de possuidor pessoal, também para com essa figura sintética. Não era proprietário de si. A relação de alienação de mediação do uso de sua força de trabalho não passava pelo seu próprio controle, como pessoa, mas de seu corpo como momento da propriedade privada de outrem; seja como propriedade física imediata de outrem, seja como elemento constante de uma totalidade de propriedade privada à qual estava atado. A alienação fazia de sua totalidade viva inteira seu objeto. Ele não *se* alienava, mas era, imediata ou mediadamente, alienado por outrem. Por isso, a relação de *sich entäußert/veräußert* – de *se alienar* – é uma conexão de si a si tipicamente moderna, capitalista. A conversão

da personalidade em caráter universalmente atribuível tem nesta possibilidade social objetiva de autoalienação de momentos de si seu fundamento material. O indivíduo que produz põe um momento de sua personalidade real na forma da mercadoria. Ele a aliena, a cede, de um modo bem determinado a outrem. E é nessa condição social real que a força de trabalho é incorporada pelo capital à sua totalidade por meio da sua aquisição privada.

Natureza privada que comporta, ao menos, dois sentidos. De um lado, é o trabalhador um proprietário privado de sua força de trabalho. De outro lado, em situações “normais”, como indivíduo ele a cede como um ato seu, que diz respeito unicamente a si.

É essencial aqui o liame determinativo que liga personalidade e proprietário privado. A personalidade deriva de o ter, ou poder ter, pelo menos, a propriedade sobre algo, nem que seja sobre si mesmo e tudo que o constitui como indivíduo corpóreo. A remissão implícita à definição que pessoa moderna, efetiva. O fundamento da personalidade em sentido social moderno é a universalização da propriedade, universalidade esta que passa em termos extensivos pela existência do trabalhador livre e intensivos pela disposição sobre si que ele agora possui. A personalidade é uma determinação deste indivíduo real, cuja atividade volitiva se dirige a tudo como seu conteúdo, nem que esse material se resuma, no fim das contas, ao que somente existe nele mesmo, em seu corpo, como resultado do que ele foi e vem sendo. O ser pessoa tem arrimo nesta remissão às coisas e, principalmente, a si pela via da mediação do ser proprietário privado. Dar inclusive às figuras constituintes de sua existência a forma da propriedade objetual, exterior. Como observa Marx, em outro escrito, este mesmo caráter ganha expressão de universalidade inclusive filosófica: “A venda da potência de trabalho tem lugar, do ponto de vista das ideias ou do direito neste primeiro processo, ainda que o trabalho seja pago somente após ter sido efetuado, ao fim da jornada da semana etc. Isso não altera nada com relação a esta transação na qual a potência de trabalho é vendida” (MARX, 1974, p. 465). Os termos não poderiam ser mais evidentes: *Der Verkauf des Arbeitsvermögens findet ideell oder juristisch statt in diesem ersten Prozeß, A venda da potência de trabalho se dá – ideal e juridicamente – nesse primeiro processo*. E é dessa aparência imediata que vivem as doutrinas modernas da autodeterminação da vontade. Novamente, o fundamento da personalidade reside na virtualidade de ser proprietário. Nessa qualidade, inclusive *juristisch gleiche Personen sind* (MARX, 1962, p.182). A distinção reside somente na

posição relativa que estes indivíduos tomam um frente ao outro. A igualdade formal dos contratantes, expressa igualmente em vários estatutos jurídicos historicamente elaborados e transformados no curso do ir-sendo da produção capitalista, é aqui uma componente da relação de trabalho que particulariza o capitalismo. Sua abolição, seja em termos relativos, seja pelo revolucionamento cabal da própria interatividade, portaria o sentido objetivo de negação da própria possibilidade de produção do mais-valor.

A exterioridade que o indivíduo deve fazer assumir um momento seu para se efetive como proprietário de si é real conquanto sua natureza puramente formal. Uma operação na qual um constituinte-chave de sua pessoalidade adquire certa independência com relação a ele mesmo. Independência que não nem é ilusão, nem efeito de algum tipo de anormalidade, psíquica ou existencialmente engendrada, mas sua forma cotidiana de socialização. A força de trabalho é alienada pelo trabalhador como ou na forma de uma coisa dada, materializada, em sua corporeidade. Sua grandeza de valor é formalmente estabelecida pelo quantum de tempo de trabalho social - necessário e dado - que nela se incorpora, traduz-se economicamente pela quantidade de valor das mercadorias necessárias à sua reprodução produtiva, à reprodução de seu "proprietário" como trabalhador assalariado. A força de trabalho como categoria, *Daseinsform*, contém sinteticamente a determinação essencial da forma pela qual os sujeitos reais, vivos e ativos, são empuxados a se comportar vis a vis a si mesmos na época do capital. É a forma preponderante de relação para a quase totalidade dos sujeitos humanos.

O aparecer concreto da atividade humana como ato pelo qual os seres humanos criam ser ou dão ser social efetivo ao que era materialidade natural e potencialidade subjetiva faz com que no nível da idealidade, das expressões ideológicas do modo de ser social, trabalhar aparece, necessariamente de forma abstrata, como sendo a dignidade própria ou a própria dignidade individual. Não por acaso, ideologicamente, assistir-se-á da exaltação abstrata do ser ativo à *laudatio* falsificadora do agir em geral como estrutura universalmente atribuível à individualidade humana; abrangendo não apenas o indivíduo que realmente efetiva o trabalho, mas também as *personæ* que medeiam socialmente a produção na forma privada capitalista.

A discussão econômica em torno da produtividade em geral, *sans phrase*, "do trabalho", de qualquer atuação que resulte em algo ou alguma coisa, exprime no fundo

a forma estranhada da percepção da atividade produtiva como produção e autoprodução do humano em seu estranhamento concreto, proveniente da, e determinado pela, forma real de sua alienação à propriedade privada. Por esta razão, Hegel, em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, nos parágrafos 42 a 46, atina para essa questão e a expressa de um modo tipicamente burguês, *moderno*, ao delimitar a forma da liberdade da vontade, que seria a justificação "conceitual" primeira e última da propriedade privada moderna (HEGEL, 2013). Como o ato pelo qual a vontade se deposita sobre o mundo, nem que seja sobre a efetividade do sujeito do qual é ato de vontade, e diz isso é meu. Ser pessoa é, em seu formato mais geral e generalizável, poder se dispor e dispor-se de si livremente. Ser livre, na vontade referida a si como objeto de si, é, no fundo possuir a condição de alienar-se, e não mais ser alienado. Nisto constitui o limite da liberdade no mundo do capital, o que encontra uma variedade de expressões políticas, exprimidas tanto em princípios legiferantes quanto de pugnas ideológicas (ALVES, 2021, p. 138-155). Desta maneira, "Como pessoa, ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, assim, como sua própria mercadoria e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela" (MARX, 2013, p. 242-243). O conjunto de suas capacidades de trabalho em epítome assume a forma de ser da propriedade privada. É a propriedade privada do trabalhador, na medida em que este se relaciona, tem para com esta um comportamento de proprietário, de um possuidor de mercadoria. Aqui, além da relação de autarquia para com o outro sujeito, na qual, a princípio, não seria subsumido como condição objetiva de produção (como um meio de produção entre outros), o trabalhador também tem uma peculiar relação consigo mediada pela conexão estabelecida com sua própria força de trabalho. A delimitação de si como proprietário de si mesmo é como tal uma determinação social particular e não uma dação natural ou mesmo de segunda natureza em sentido ontológico positivo, como uma forma irreversível. Por esta razão, tanto aquém do assalariamento, um retorno à subsunção material do próprio trabalhador ao conjunto de condições objetivas, quanto além dele, a transformação revolucionária das relações sociais de produção, estar-se-ia por definição fora do âmbito do capital. No primeiro caso, dentro do contexto capitalista é possível operar de maneira acessória com relações escravistas, como, por exemplo, meio de expropriação original, o que ocorreu

nas empresas coloniais. Mas isto, sob o prego de contradições e incompletudes econômicas sistêmicas que ganharam expressão política gravosa. O segundo caso, significaria na prática a negação do princípio social privado da produção, bem como de suas formas corriqueiras e típicas de propriedade de meios de produção e de produtos; a socialização livre dos indivíduos em suas atuações interdependentes. Tais indivíduos não se elaborariam reciprocamente como sujeitos privados indiferentes uns aos outros, conectados somente por suas objetivações estranhadas, e sim como individualidades que livremente exercem atividades recíprocas cujo desenvolvimento levaria em conta tanto as condições reais quanto as demandas diversificadas de todos (MARX, 2013, p. 153-154).

No contexto da produção social do capital, a liberdade aqui é a da figura isolada de tudo, principalmente dos objetos dos quais precisa de modo vital para sua própria figuração. É um ente, ou figuração, social despossuído de condições, fora de si, de confirmar seu ser e seu saber, tendo apenas a si mesmo como única condição. É o ente lançado no mundo, confrontando-o segundo a própria medida de si, em correspondência com a maior ou menor estreiteza de seu metro, para se realizar como força *in actu*. Diferentemente da figura clássica do burguês, à qual silenciosa e tacitamente eram remetidas as suas posses por natureza, a força de trabalho livre é assumida a um dado momento do desenvolvimento das leituras filosóficas a partir do século XIX. Principalmente à medida em que vai se tornando patente a particular centralidade no horizonte social capital, tanto do ato de pôr, quanto da figura humana que a este corresponde. Figura que é estendida e se torna atribuível universalmente na abstração que fazem aquelas leituras da própria noção de atividade, seja como operar, agir, manusear, fazer, obrar e por aí vai abrindo-se num leque de versões bastante numeroso e diverso, mas que contêm todas em maior ou menor medida este tipo de mediação conceitual: a abstração para com a atividade sensível e produtiva. Assim, todos fazem, acontecem, produzem mundos, mas sempre na pressuposição de sua suposta estrutura assentada no apartamento para com o mundo objetivo e suas condições, particularidade eminentemente burguesa da forma de existir da força de trabalho. Isto já se anuncia até mesmo nos limites do iluminismo alemão do qual Marx foi contemporâneo e fazia dele um dos objetos de sua crítica. A relação do indivíduo produtor com suas potências corpóreas de objetivação, aqui, ao contrário do que ocorria (e ocorre ainda) nas grandes narrativas filosóficas, e mesmo nas tematizações da economia política e de *mainstream*, que bem ou nem aparece, ou aparece de forma

abstrata e indeterminada, é explicitada em sua dimensão de categoria central da produção e reprodução da vida humana em sua concretude.

A contradição imanente à forma de ser da força de trabalho como categoria do capital se expressa igualmente pelo fato de que se o indivíduo somente se efetiva na medida em que cede o controle do exercício de suas forças, ainda assim ele se confirma como produtor, não obstante, de riqueza estranhada. Produção esta que requer do próprio indivíduo um dado desenvolvimento qualquer de competência efetiva. Neste sentido, o caráter próximo ao aluguel faz pender relativamente também para o lado da força de trabalho um certo grau de apropriação do mundo e de suas relações a si. Para tanto se retome aqui uma passagem já referida e desdobrada anteriormente, mas, agora, num registro diferente: , “a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura de um país, mas também depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local” (MARX, 2013, p. 246). Há outro ponto fundamental: não se trata apenas de (ou mesmo da) sobrevivência física do indivíduo imediato senão na medida em que seja o de sua força de trabalho. Não obstante a dotação de exterioridade da força de trabalho, como mercadoria, em relação ao si próprio seja de natureza formal, esta formalidade não se resume a uma mera convenção. Aqui, formal diz respeito à forma social objetiva determinada da relação força de trabalho na figura da mercadoria. Ou seja, o trabalhador vivo entra como elemento a ser reproduzido na medida de sua força de trabalho, *als arbeitendes Individuum*, daí que o capital não assimile propriamente a individualidade inteira do sujeito e nem tenha para com ela, por sua natureza relacional específica, uma conexão direta, mas mediada pelo aluguel que paga pelo usufruto da força. Manter um indivíduo vivo sem pressupô-lo como indivíduo trabalhando não pertence à alçada da relação de produção do capital. Mesmo a dotação de valor em vista de gerações futuras de trabalhadores, a reprodução familiar da força de trabalho, somente se dá em função desta reprodução de largo tempo de uma potencialidade a ser explorada como substituta geracional. O capital não reconhece a humanidade do indivíduo senão na medida de sua valorização. Daí que mesmo este tipo de "investimento" virtual em futuras forças de trabalho estará sempre na dependência dos fundos gerais de exploração e das necessidades internas ao processo efetivo de valorização, as quais

podem conhecer uma série de eventualidades e circunstâncias casuais adversas, provenientes de diferentes contextos socioambientais. A força de trabalho capitalisticamente conta como capital variável, trata-se da parte indefinida e infinitamente flutuante do processo em termos de grandeza de valor em proporção ao capital como totalidade. É por seu contingente materialmente dado nas populações sempre tendencialmente excedente, principalmente segundo o desenvolvimento das condições objetivas de produção como capital; especialmente dos meios de trabalho em sua configuração tecnológica incrementada.

A expansão das capacidades expressas sinteticamente na força de trabalho por meio de um processo educativo geral ou mesmo especializado passa a contar, no desenvolvimento do próprio modo de produção capitalista, como uma componente necessária da elaboração da força de trabalho. O que se dá, de uma parte, em termos imanentes ao processo de produção do capital pela inerente expansão da integração dos processos tecnológicos, e das ciências neles pressupostas, como *suas* forças produtivas. Por outro lado, igualmente, como impulso dado aos indivíduos na busca por sua manutenção como forças empregáveis no processo, na competição a que são impelidos pela forma atomizada como o capital dispõe as diversas forças de trabalho individualmente dadas. Assim, “se eu compro o serviço de um professor – ou que outros comprem para mim este serviço – não para desenvolver minhas capacidades, mas adquirir aptidões graças às quais eu possa ganhar dinheiro, e se aprendo efetivamente alguma coisa, o que em si não depende de modo algum do pagamento do serviço, esses custos de estudo fazem parte dos custos de produção de minha potência de trabalho, assim como meus custos de subsistência” (MARX, 1974, p.474). A educação do trabalhador, sua qualificação, geral ou específica, pode ser, e é, uma componente de valor da força de trabalho, o que não faz da relação de ensino-aprendizagem um trabalho produtivo do *Standpunkt social* do capital, ainda que ele possa ser, dependendo, do estágio de desenvolvimento das forças produtivas, materialmente importante para o incremento da produção do valor e extorsão aprimorada do mais-valor. Independentemente dos motivos circunstanciais, elevação de conhecimento ou competição no mercado, é de todo modo inegável que o processo de formação, bem ou mal cumprido, efetiva um conjunto de alterações determinadas na existência do indivíduo vivo e ativo e na sua força de trabalho oferecida por ele como mercadoria peculiar, *força de valorização do valor*.

Ademais, como se trata de uma subsunção mediada de um momento de si, na

forma de um aluguel de usufruto, as transformações mesmas, positivas ou negativas, trazidas pela integração da força de trabalho viva no processo igualmente se cristalizam como alterações objetivas da morfologia biológico-material e subjetiva do indivíduo. A atividade não apenas altera a forma da materialidade externa ao sujeito, mas igualmente aquela que lhe é inerente e imanente. Algo notado e frisado por Marx em uma das seções mais conhecidas de *O Capital* (MARX, 1993, p. 199), indicação essa que é atualmente infirmada tanto no âmbito das ciências sociais (DEJOURS, 2013) quanto das ciências biológicas (STOUT 2016; NEWEILLER, 2015). A particularidade de tal processo de transformação e de elaboração objetiva de si por meio e na imanência da atividade produtiva transcender no contexto da propriedade privada capitalista e da criação da riqueza em sua forma estranhada não nega, ainda que especifique a forma contraditória, pela qual se dá na concretude social o desenvolvimento da força de trabalho individual em sua história singularmente vivida. De toda maneira, tais alterações morfológicas, nervosas, intelectivas, de habilidade, existenciais etc., são objetivadas num corpo humano vivo e ativo e assumem por isso, independentemente de seu caráter mais ou menos estranhado, a forma de um “patrimônio” fixado na individualidade da força de trabalho e na força de trabalho do indivíduo.

De certo modo, esse efeito transformativo é um aspecto existente em permanente contradição com a indigência ontológica inerente à força de trabalho livre assalariada. O fato de ver-se de fato sempre na iminência de ejeção do mercado e permanentemente ser movida entre diversos setores de um mesmo ramo ou até mesmo em braços muito diversos da produção e realização do capital, traz como consequência contraditoriamente vivida um contato mais variado com a diversidade e multilateralidade da própria produção. Trata-se aqui, bem entendido, de um processo de elaboração altamente complexo por sua contraditoriedade imanente. Não é o indivíduo enriquecido pela diversidade integrada do diverso da produção em função do desenvolvimento livre de suas potências, mas a individualidade que tem inserida em si de maneira, ora desconexa ora exteriormente articulada, uma miríade de vetores formativos da própria atividade produtiva. Entretanto, nesta mesma contradição, e por meio dela, a individualidade portadora de força de trabalho como propriedade privada de fato pode e abrange mais que aquela submetida diretamente a um jugo particular e definido de antemão por seu pertencimento a um senhor ou a uma totalidade social ainda sem muitas mediações (famílias, clãs, tribos) ou mesmo aquelas cuja sujeição social se dava ao modo da aparente dependência técnica e de ofício. O quanto de

elementos virtuais de autoconstrução livre da individualidade do produtor da riqueza que pode comportar o desenvolvimento social dos sujeitos, mesmo no quadro de determinações do estranhamento capitalista de si, era um ponto de reflexão ao qual Marx também se voltou em diversas ocasiões. Fato documentado nas diversas manifestações por ele expressas quando, principalmente em intervenções de natureza prático-política (MARX, 2010, 185-190), porém também em amplos contextos das análises da forma social de existência dos processos tecnológicos (MARX, 2013, p. 443-452/542-550). Em tais formulações as questões do processo formativo, e mesmo de autoformação, mediado pela educação institucionalmente organizada é um tema central para o entendimento de como a determinação da forma capital vigora nesse terreno, tanto com relação à existência da força de trabalho como mercadoria do processo de produção, quanto com referência aos seus sentidos objetivos reais e possíveis com relação à totalidade da individualidade dos sujeitos. A análise crítica marxiana se pauta pela identificação do caráter imanentemente contraditório das conexões, indicando como simultaneamente se processa a formação desta individualidade humana em seu multiverso de relações na própria forma do estranhamento¹⁶. É a existência de uma *fortuna em potência (Vermögen)*, no sentido de recurso real ou riqueza instalada no e do indivíduo vivo.

Nesse sentido, é sempre importante ressaltar que o procedimento teórico de Marx intenta nas construções de síntese, por vezes difíceis de apreender em seu significado preciso, apresentar a complexidade da articulação real que perfaz a individualidade. Com relação a este tema particular, mas não apenas, a analítica marxiana das formas sociais de ser buscam explicitar como na própria finitude estranhada da propriedade privada capitalista, no interior mesmo de suas delimitações, dá-se a elaboração de uma individuação tanto mais social quanto mais individualizada e isto na imanência mesma dos nexos societários contraditórios, cuja existência é histórica e processual, portanto, aberta e em permanente construção e reconstrução no devir real do próprio modo de produção social da vida.

É uma contradição social imanentemente objetiva, por exemplo, que a expansão

¹⁶Para o melhor dimensionamento de como Marx pensa as questões e os desafios da educação formal, de maneira determinada pela crítica da economia política e da própria política (supostamente tomada pela tradição do pensamento como forma realmente resolutive dos antagonismos), sugere-se: SILVA, M.S.; ALVES, A.J.L. O ofício técnico como mediação educativa em O Capital de Marx. *Trabalho & Educação*, volume 29 n° 2, maio-agosto/2020, p. 29-46.

das carências e dos meios de satisfazê-las se dê, em sua imediaticidade, na forma indiferente e abstrata, mercantil, e, em sua determinação mais profunda, dê-se sob a forma capital das forças produtivas e da elaboração dos indivíduos. Este é outro aspecto a ser destacado desta totalidade de determinações contraditoriamente articuladas diz respeito à expansão do *sistema de carecimentos*. O que se dá tanto em seu conteúdo ampliado, abrangendo crescentemente em seu círculo uma variedade impensável em outros tempos, quanto em termos da fixação das carências como carecimentos socialmente essenciais. Uma expansão que não somente se dá extensivamente e intensivamente, pela quantidade e pela disponibilidade de carecimentos e meios de os satisfazer, mas simultaneamente como sofisticação das carências e das satisfações como tais. De uma parte, tomar a forma imediata da mercadoria, portanto, de valores que expressam como coisas relações de produção de riqueza estranhada baseada na alienação de usufruto da força de trabalho, é existir como um item de mercado cuja marca essencial é a de realizar-se como *valor/mais-valor em forma autonomizada*, um “mais-dinheiro”. Suprir e atender carecimentos humanos é uma função imanente e real, a qual, contudo, encontra-se subsumida como mediação *determinada* e não momento *determinante* do processo de intercâmbio societário. De outra parte, aparecer como *forma celular* da *riqueza capitalista* é imediatamente se pôr como mediação de reprodução do processo de produção da riqueza estranhada no nível da singularidade do consumo individual. A forma tanto da circulação quanto do consumo assume por isso, na articulação imanente e objetiva de ambos os aspectos da determinação, o caráter de vida social matizada pelo capital.

Daí que o consumo apareça, por vezes, como superconsumo, consumismo, desperdício de matéria e de tempo, e principalmente como consumo sem sentido de tempo de vida individual, cujo impulso motriz ou estímulo provenha de formas derivadas de promoção da mercadoria: publicidade, crédito direto etc. O que não significa, ao menos do *Standpunkt* tomado explicitamente por Marx e por sua argumentação, numa recusa do consumo como tal, nem mesmo de sua ampliação relativa, por si mesmos. Tem-se ao contrário, a tentativa de apreender nas conexões contraditórias entre elaboração concreta da individualidade e forma social objetiva de produção da vida virtualidades que possam devir possibilidades de transformação pela atuação concreta dentro do próprio contexto do estranhamento (ALVES, 2021, p. 155-168). Esse aspecto da argumentação crítica típica de Marx é também ressaltado por Morilhart quando discute exatamente o caráter contraditório da expansão do sistema

dos carecimentos para a existência da força de trabalho:

Que a lógica do capital se oponha à verdadeira satisfação do “sistema de carecimentos sempre mais rico e sempre ampliado”, que engendra, dele resta apenas “os carecimentos físicos, sociais etc.”, os quais determinam a reprodução normal da potência de trabalho, encontrem-se social e historicamente definidos, que estes se modifiquem fortemente com o evoluir do capitalismo longe de se limitar à simples sobrevivência. A venda da força de trabalho supõe indivíduos livres, isto é, liberados dos liames de dependência pessoal tais quais os da escravidão ou da servidão característicos de relações sociais de produção anteriores, as igualmente desprovidos de meios de existência próprios, separados das condições de trabalho. Entretanto, malgrado esta situação de dependência, eles não estão condenados à passividade, os trabalhadores assalariados se esforçam para opor-se ao alongamento da jornada de trabalho, à redução dos salários perseguida pelos capitalistas, ou nas conjunturas favoráveis para melhorar sua situação, suas lutas intervêm ativamente na determinação do que é o nível das subsistências necessárias¹⁷ (2017, 93).

É a abertura do complexo de carecimentos em termos qualitativos sob a vigência das exigências de expansão do círculo de realização do valor/mais-valor se dá necessariamente na forma do automatismo da relação de (re)produção da própria valorização, com toda a sorte de contradições internas à totalidade do processo e de aporias cotidianas. Não se trata da complexidade do valor de uso como princípio, mas de seu incremento como *Werträger* (*portador de valor*), como portador imediato de valor, cuja determinação preponderante mais interna - oculta - é a de ser mais-valor dentro da massa de valor produzido. Portanto, a questão da expansão do complexo das carências não tem seu ponto determinante em supostos exageros do círculo de consumo, e sim da expansão deste em nome da valorização. A solução social real, para além do *Standpunkt* do capital, não é simplesmente um pretense “encolhimento” dos círculos do consumo, o que equivale à defesa da rusticidade pura para os grandes contingentes populacionais, que são tão somente produtores subsumidos. A questão

¹⁷ Que la logique du capital s’oppose à la satisfaction véritable du « système de besoins toujours plus riche et toujours élargi » qu’il engendre, il n’en reste pas moins que « les besoins physiques, sociaux, etc. » qui déterminent la reproduction normale de la puissance de travail se trouvent socialement et historiquement définis, qu’ils se modifient fortement avec l’essor du capitalisme, loin de se borner à la simple subsistance. La vente de la force de travail suppose des individus libres, i.e. affranchis des liens de dépendance personnels tels que l’esclavage ou le servage caractéristiques de rapports sociaux de production antérieurs, mais également dépourvus de moyens d’existence propres, séparés des conditions de travail. Toutefois malgré cette situation de dépendance ils ne sont pas condamnés à la passivité, les travailleurs salariés s’efforcent de s’opposer à l’allongement de la journée de travail, à la réduction des salaires poursuivis par les capitalistes, ou dans les conjonctures favorables d’améliorer leur situation, leurs luttes interviennent activement dans la détermination de ce qu’est le niveau des subsistances nécessaires.

é encontrar no horizonte de atuação tanto a força quanto o "mandato" sociais históricos e concretos de transição para além da organização da própria produção como processo de produção total do capital. Somente uma efetiva racionalização técnico-tecnológica da produção, sob a base do domínio prático de seus produtores livremente associados, poderia também se desenvolver como incremento razoável do complexo de carecimentos, expresso em valores de uso correspondentes.

Conclusões provisórias: para além do “burguês” ou de como “trabalhar” se tornou autoimagem do capital...

O conjunto de elementos que emergiu da análise dos quatro aspectos determinantes da força de trabalho para o desenho geral da individualidade típica da sociabilidade capitalista permitem em alguma medida situar com mais precisão a natureza da propositura de investigação que se intentou desdobrar. A *força de trabalho*, tomada em sua dimensão de *Daseinsform* do capital, descrição de uma forma social objetiva de um dado elemento real do processo de produção, *a força de valorização*, faculta igualmente apreendê-la como um “paradigma” ou “protoforma” da própria individuação humana nos termos da propriedade privada capitalista. Suscintamente, uma vez sendo o capital não apenas uma forma nova de propriedade, de organização e de controle privados social da produção, mas também como tal o *momento preponderante* da produção, que este modo se consolide como tal, a forma de individuação que lhe corresponde é exatamente a da força de trabalho livre como propriedade privada (privada em si e para si e, ao mesmo tempo, de todo resto).

Certamente, a anatomia da sociedade civil tanto em seus aspectos mais imediatos, “dados”, suas determinidades, quanto no que concerne aqueles mais essenciais, não apreensíveis ao nível da interatividade social cotidiana, suas determinações, exhibe como *morfologia* peculiar uma divisão principal entre proprietários e não-proprietários de meios de produção, das condições objetivas de produzir. Essa divisão, que implica necessariamente num antagonismo igualmente essencial, indica diretamente que evidentemente nem todos participam do processo efetivamente *trabalhando, produzindo diretamente o mais-valor, valorizando ao trabalhar os meios de produção*. Então por que se poderia sustentar ser a força de trabalho uma espécie de paradigma ou forma de ser generalizável? Primeiramente, há que notar um fato importante assinalado por Marx, em diversos momentos nos quais ele evoca a *figura* do capitalista.

O proprietário não é como tal, senão na aparência imediata de sua realidade, um simples possuidor individual dos meios de produção. Ele o como tal na *função social* de capitalista, como *personificação do capital*, como *persona do próprio capital* (MARX, 1993, p. 6). Como individualidade não é ele que determina em última instância a direção do processo, mas a própria forma capital que modula e sujeita todas as demais formas dos elementos reais (objetivos e subjetivos) ao mando da valorização do valor. E isto é decisivo, na medida em que Marx observa que, por conseguinte, segundo um tal entendimento, “pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas” (MARX, 2013, p. 80). Proprietário e não-proprietário são revelados pela analítica das formas sociais objetivas de ser do capital como duas contrapartes, dois “partners” de um mesmo processo de produção conectados por liames contraditórios de interdependência produtiva: “o capitalista como tal é apenas uma função do capital e o trabalhador, uma função da potência de trabalho” (MARX, 1974, p. 478). Os termos são claríssimos: *der Kapitalist als solcher nur Funktion des Kapitals, der Arbeiter Funktion des Arbeitsvermögens ist*. O que os torna figurações assimetricamente existentes e distribuídas antagonicamente pela relação que cada qual tem para com a propriedade e o controle sobre o uso dos meios de produção, no entanto, figuras que se remetem reciprocamente na totalidade e por meio desse pertencimento estão obrigatoriamente conectadas. Essa determinação objetiva tem consequências importantes não somente no nível teórico, mas igualmente o extravasam para o nível prático das lutas sociais inscritas nesse mesmo quadro antagônico de relações. Capitalistas e trabalhadores assalariados são duas formas sociais de existência da individualidade no contexto do capital. Assim, estão ambas de modo essencial determinados por este conjunto de relações e são dele formas individuais. Por isso, a superação mesma, a transformação revolucionária da totalidade de relações, significou sempre no pensamento marxiano a superação de ambas as formas sociais de ser sujeito e de suas figurações cotidianas individuais. A *poesia do futuro*, ao menos em Marx, nunca teve sua métrica e sua rima esboçadas pelo trabalho assalariado, o horizonte não é da *classe assalariada* senão como negação concreta, por suas relações negativas para com o capital, em referência à propriedade da qual é excluída; nunca como *determinação positiva*, de conteúdo. Isso é tanto mais importante quanto se tem vista que não se trata de simples ligações entre indivíduos e grupos, não obstante o sejam conexões determinadas entre estes, mas de relações recíprocas

de proporcionalidade contraditória, uma vez mediadas pela forma de ser preponderante de coisas, sujeitos, atividades, processos, a forma da valorização do valor.

Neste sentido, conquanto sua inegável dimensão ideal, no limite, falsificadora, uma vez que o capital, segundo seu fetiche peculiar, *aparece* ele mesmo como um sujeito social “trabalhando”, amiúde a própria figura de sua *persona* aparece no limite da superfície do processo também “trabalhando”. Por certo, o capitalista como personificação do capital possui como tal um tipo específico de atividade (MARX, 1970, p. 20 e 45), esta figura é também uma negação, conquanto aparente, do ócio; a ela pertence é importantíssima função de comandar a totalidade das determinações de coação social sobre a figura que lhe é antagônica. Não por acaso, a história do modo de produção capitalista em suas dimensões ideológicas¹⁸ construções literárias e filosóficas que imputavam à figura genérica do burguês a “virtude” do trabalho, de Hobbes às tendências liberais, o proprietário de si aparece imediatamente em atividade de apropriação de tudo, seja por um impulso quase inercial de sua natureza seja operando o “milagre” da transformação do mundo pelo “trabalho de seu corpo e pela obra de suas mãos”. Na atualidade inclusive reemergem com forças e fisionomias variadas os discursos e práticas vinculados a tal imagem. Como se pode observar, por exemplo, nas diversas modalidades de ideologia do empreendedor, em que *o ser proprietário da riqueza* aparece conectado com o “trabalhar” em geral, atividade cuja condição necessária e suficiente seria a aquela *de ser proprietário de si mesmo e de suas forças*.

É bastante instrutivo a este respeito figurações ideais vinculadas ao indivíduo burguês de modo antediluviano na história do próprio capitalismo, conquanto sua evidente e inegavelmente real função político-ideológica de suavização e falsificação dos antagonismos, não são simplesmente imposturas fabricadas sob medida (ainda que sua produção *on demand* também se verifique tanto no ambiente midiático quanto

¹⁸ Ideologia, aqui não remete necessariamente ao conceito de “falsa consciência” ou de “falsidade” contrapostas abstrata e absolutamente ao entendimento científico e conceitual, mas antes às diversas formas de ideação nas quais sujeitos e grupos fixam na forma de *ideais gerais* certos traços de sua situação objetiva, de modo que estas lhes sirvam até mesmo como orientações práticas na luta social. A *ideologia* pode ser entendida assim de uma maneira, *cum granu salis*, também “neutra” em relação ao seu conteúdo, ainda que nunca com relação aos indivíduos e grupos dos quais é uma forma ideal de identidade social. A este respeito, nos aproximamos aqui um tanto da tematização lukacsiana desenvolvida no segundo volume de seu *Para uma ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2013, P. 464-575). não obstante não necessariamente se alinhe com esta de modo integral.

acadêmico). Curiosamente, mas de maneira alguma casualmente, aquelas autoimagens correspondem a uma forma social transitiva da própria força de trabalho moderna; àquela do artesão e do camponês recém liberados das conexões de assujeitamento imediato às formas de propriedade privada características do mundo feudal em dissolução. A este respeito Marx destaca um aspecto desta forma transicional rapidamente superada como momento preponderante da força de trabalho no capital assinalando acerca do artesão que “ele pode se pagar uma terceira parte como proprietário fundiários, assim como o capitalista industrial quando ele trabalho com seu próprio capital, paga-se a si mesmo um lucro e considera isso como alguma coisa que ele se deve não como capitalista industrial, mas [enquanto] capitalista *tout court*” (MARX, 1974, p. 477). A antiga imagem heroica do burguês dos inícios do capital, não obstante expressando na aparência muito do funcionamento do capital comercial independente, tem a ver com essa figuração exótica. A aparência expressiva da figura burguesa real que se vale do trabalhador capitalista de si como imagem de si mesma. Nesse sentido,

A determinação (econômica) social dos meios de produção na produção capitalista – que deles faz a expressão de uma relação de produção determinada – está a tal ponto imbricada com a existência material desses meios de produção como meios de produção, e a tal ponto inseparável daquela no modo de representação da sociedade burguesa, que esta determinação (esta categoria) é igualmente utilizada mesma lá onde a relação a contradiz diretamente (MARX, 1974, p. 477).

Essa determinação como capital aparece como forma imediata da existência dos meios de produção como condições objetivas do trabalho e, por isso, apareça como um aspecto imanente delas como coisas ou formas de existências objetivas úteis ao trabalho; por efeito reverso a própria persona do capital é transfigurada ideal e praticamente na sociabilidade ela mesma *trabalhando de forma geral*, não obstante não seja sua função real a produção objetiva do valor/mais-valor como tal. Conquanto não se passe de fato uma relação entre trabalho e capital em sentido estrito, a vigência contraditória da *gesellschaftliche Bestimmtheit der Produktionsmittel* faz com que tal *aparência* tenha igual afirmação.

Em termos das expressões ideológicas da propriedade privada capitalista, tudo se passa, ou é assim apresentado, como se a totalidade dos indivíduos tivesse uma relação social deste tipo com as condições de sua objetivação. Como se a sociabilidade fosse constituída por indivíduos de uma grande família *Robinson*, os quais ao final de

suas operações de intercâmbio contabilizassem em solidão a grandeza de seus despojos. Riqueza que seria obtida por cada em “seu” trabalho. Novamente, a figuração artesã desempenha aqui um papel proeminente de referencial:

Mas, se ele mesmo pode se apropriar do produto inteiro de seu próprio trabalho, ao invés de um terceiro, um *mestre* [patrão] que se apropria do excedente em valor de seu produto a partir do preço médio, *f.i.* [por exemplo] de sua jornada de trabalho, ele deve isto não a seu trabalho – o que não diferencia de outros trabalhadores – mas à posse dos meios de produção. É somente graças ao fato de ele ser proprietário daqueles é que se ele se apodera de seu próprio trabalho, e se comporta assim, frente a si mesmo como trabalhador assalariado, como seu próprio capitalista (MARX, 1974, p. 478).

Nos terrenos expressivos da imediatividade, objetiva e subjetivamente, ocorre uma inversão característica na qual a relação dominante se apresenta por aquela que é progressivamente uma exceção econômica em termos da história do desenvolvimento do modo de produção. A vigência individual das figuras é socialmente determinada, corresponde a um determinado *Standpunkt* objetivo. Como Marx aponta em outro manuscrito importante, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, ao observar a existência de uma *mistificação imanente* à relação *capital* como tal: “A força de preservação de valor do trabalho aparece como a força de autopreservação do capital, a força de criação de valor do trabalho como a força de autovalorização do capital e, em geral, conceitualmente, o trabalho *objetivado* como o usuário do trabalho *vivo*” (MARX, 2022, p. 89). É bastante elucidativo como Marx indica aqui o trabalho – a produção – como o elemento categorial em torno do qual passa a girar a relação entre as figuras pessoais (MARX, 2022, p. 89-90). Trabalho evidentemente na forma social determinada de processo de valorização e não em seu caráter social de produção de valores de uso ou de atividade de objetivação humana. Não obstante, mesmo de maneira subsumida, pela primeira vez a atividade de produção da vida toma o lugar central da vida social à luz do dia, como assunto principal da ágora. Não mais delimitado como esfera à parte dos assuntos gerais e sim como o assunto geral por excelência. É neste sentido que se pode inclusive nomear o entendimento da produção como economia política. Coisa que na Antiguidade seria necessariamente um oximoro; lá, a produção, como esfera apartada da polis, reduzida ao *oikos*, seria assunto de uma *oikonomos* que a pensa, claro, submetida à ordem da comunidade política, mas como um assunto externo a ela. O capitalista personifica a nomos da acumulação como processo que se reproduz no tempo de maneira indefinida, ao menos *a priori*, e determina o ritmo e os modos de organização do

trabalho para que nele se verifique a produção do mais-valor. A existência em *gegenüber* da atividade humana e condições objetivas são indicados aqui por Marx como *jedem historischen und spezifisch gesellschaftlichen Charakter des Produktionsprozesses* (MARX, 1970, p. 46), uma vez que poderiam verificar-se até mesmo nas formas de atividade produtiva mais simples ou próximas à pura determinação biológica. Esta unidade interativa diferenciada, uma relação entre termos que não se identificam nem perdem seu caráter próprio, poderia ser observada, por exemplo, na atuação pragmática de macacos-prego que repetem o mesmo comportamento de quebrar o coquinho com a pedra uma vez se dê neles a percepção do sucesso operativo. Evidentemente, não se percebe ainda traços propriamente teleológicos, mas antes de operações eficientes sobre um material usando outro, sem que necessariamente se instaure alguma técnica propriamente dita, o domínio consciente e em desenvolvimento de estratégias de utilização.

A atuação teleológica como tal, que molda material e objetivamente tanto o atuar quanto os meios de sua atuação, é uma característica especificamente humana. Nela se fundamenta o desenvolvimento histórico diferenciado da própria interatividade social. Uma função diretiva que não necessariamente se identifica ou se confunde com a administração direta, não obstante, em suas origens históricas, dependendo dos ramos da produção capitalistas, tanto remotas quanto mais recentes, a figura do "empreendedor" fosse presente de maneira importante. Tanto é que no desenvolvimento capitalista, cada vez mais tais funções diretivas imediatas são tornadas ofícios intermediários entre o exercício da propriedade capitalista como tal e aquele da produção do valor/mais-valor propriamente dita. No seu desdobramento histórico mais recente, da passagem do século XIX para o XX, viu-se emergir uma figuração um tanto quanto desconcertante: o corretor ou investidor que não é propriamente ainda o detentor direto da propriedade, mas nem tampouco é mais o simples administrador remunerado academicamente formado. É de certo modo um "híbrido" social que vive da administração das finanças e da movimentação dos títulos de propriedade - ações - nas bolsas, detendo um dado quinhão da valorização na forma quase amorfa dos "bônus". Aqui, o mais-valor, ao menos em parte, passa de uma mão a outra: do comprador capitalista da força de trabalho às figuras que negociam dinheiro na função capital, na forma de juros.

Todo este conjunto de determinações intrincadas de remetimento objetivo entre indivíduos vivos e ativos em relações sociais determinadas, formas socialmente

objetivas de sua atividade e das condições reais desta atuação produtiva e os meios de produção em sua materialidade, conforme se articulam *como um modo de produção da vida* histórico específico é também aquele fez emergir a possibilidade de intelecção do ente humano como produtor de sua própria existência. E isso como um caráter tão universalizável quanto o de pessoa. Como bem nota o estudioso brasileiro da obra marxiana, J. Chasin, ao comentar um trecho já referido do capítulo 5 de *O Capital*, se indaga o porquê de Marx considera de saída o trabalho independente de qualquer forma social determinada:

Para não ser perdida a natureza do trabalho, sua positividade enquanto atividade humana vital.

(...) a positividade (sua efetividade ou operosidade) universal do trabalho enquanto atributo vital inalienável do homem, independentemente de suas formas concretas, que se apresentam na forma do trabalho alienado.

É a determinação universal do trabalho, o traço de sua legalidade última, sua determinação mais geral e essencial, dimensão que não desaparece nem mesmo sob suas formas concretas mais negativas. (CHASIN APUD VAISMAN, 2006, p. 25).

Deste modo, a sociabilidade capitalista, em e por seus nexos de contraditória complexidade é o primeiro modo social no qual emerge como caráter geral *o ser ativo dos indivíduos humanos* frente às forças e aos elementos naturais. Assim, “(...) ao trabalhar, ao mudar a forma da natureza, ao construir sua própria mundaneidade, o homem, ele próprio, por meio de seu próprio trabalho, transforma a sua própria natureza. Ou seja, de ser natural para social (...)” (CHASIN APUD VAISMAN, 2006, p. 27). O que de modo prático e refletido se torna verdadeiro senso-comum aparece caracterizado de maneira realmente determinada na imanência de suas determinações contraditórias no pensamento marxiano como entendimento categorial que matriza e orienta conceitualmente aqueles das diferentes dimensões e momentos da vida social. Categoricalmente, a relação humana com o mundo aparece como eminentemente prática em seus contornos gerais e particulares, articulados na apreensão crítica de um modo histórico-social de produzir a própria vida, um dado conjunto de relações de mediação objetiva e sensível da atividade produtiva das coisas e de si mesmo, mesmo sob a vigência das formas de estranhamento típicas do capital. Por isso, “(...) dizer, pois que o homem e o mundo são atividade sensível, que por criar seu mundo cria a si mesmo, é determinar o homem como a criatura criadora de seres (...) na plenitude da produção da riqueza, entendida por sua essência subjetiva que é o trabalho”

(CHASIN APUD VAISMAN, 2006, p. 30). Deste modo Chasin indica aqui a emergência social contraditória a si do ser humano *como um ente que cria entes*, no contexto da emergência da forma capitalista de propriedade privada, o que representou prática e cientificamente foi exequível “à reflexão pode se dar conta, potencialmente da verdadeira problemática do ser” (CHASIN APUD VAISMAN, 2006, p. 30). Este ente que se expressa na sua atividade fundamental, no sentido primário da qual todas as outras não existem, que é produzindo e reproduzindo o seu corpo materialmente. Assim foi facultado ao pensar uma forma que está, portanto, baseada não em conceitos sobre uma concepção genérica, transcendental ou naturalista de ser humano, mas sustentada na compreensão crítica da forma social da atividade dos indivíduos humanos constituindo-se a si mesmos a partir das suas diversificadas condições objetivas de existência.

O ente humano assim se constrói em sua relação determinada com os elementos da natureza, estabelecendo certos padrões de atividade, segundo condições socialmente elaboradas e delimitadas em seu remetimento com a organização da formação societária particular nos quais vivem e atuam conjuntamente os indivíduos. Formas de sociedade que acabaram por se desenvolver consoante a dados modos de apropriação e controle privados das condições objetivas de produção, do qual a capitalista constitui uma de suas modalidades mais recentes. Neste modo específico de propriedade privada se observa como desdobramento bastante característico uma forma de expressividade social das relações contraditórias de interdependência societária como propriedades das próprias coisas; os produtos materiais *espelham* relações humanas como se fossem características delas mesmas e modulam o comportamento dos indivíduos consoante tal espelhamento. Forma de expressividade estranhada que se realiza como como uma espécie peculiar de *tomar pelo avesso* a determinação materialmente existente. Assim, retomando uma passagem acima tratada, “Essa relação é já, na sua simplicidade, uma inversão: personificação da coisa e coisificação da pessoa; o que distingue, com efeito, esta forma de todas as precedentes, é que o capitalista não o trabalhador em virtude de alguma qualidade de sua pessoa, mas unicamente na medida em que ele é ‘capital’, sua dominação é somente aquela do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo, do produto do trabalhador sobre o próprio trabalhador” (MARX, 1974, p. 457). Como desde 1844, vê-se também na fase madura de elaboração da crítica da economia política, o tema da inversão entre os comportamentos sociais de sujeito e objeto como expressões da forma peculiar de

relação social de produção é uma questão central. Delimitada pelas proposituras de apreensão e explicitação da totalidade na qual estão imersos os termos (indivíduo produtor e meios de produção), bem como de esclarecimento dos momentos particulares dentro dos marcos dos quais concretamente "funcionam", assumindo esta ou aquela forma social objetiva de ser. No caso, uma forma preponderantemente estranhada, não mais apenas, e primeiramente – como se dava para Marx em 1844 – , para com a riqueza produzida. Este estranhamento tem origem num outro, fundado na relação pela qual o conjunto de capacidades de produção do sujeito vivo transmutado em mercadoria, a *Arbeitskraft*, é alienada num modo bem peculiar em comparação com os demais elementos do processo de produção do capital (meios de produção, as condições objetivas de realização de processo de trabalho/valorização).

Quais as consequências para a estrutura da individuação humana são possíveis de reconhecer nessa processualidade estranhada? A alienação de si, ou de uma parte essencialíssima de si - suas condições reais e corpóreas de interagir no e com o mundo -, traz quais implicações para a constituição da forma moderna de ser social dos indivíduos vivos e ativos? Esta série de questões reais que se desdobram em interrogações em contextos diferentes, ainda que originariamente tributários, dos debates em torno das aporias da economia política e de suas consequências de caráter geral. É possível mesmo rastrear, de modo indiciário, os ecos dessas questões mesmo em formulações que por sua aparência estariam bem distantes deste espaço conceitual. Existem determinados elementos que se consubstancial como indicações da presença da categoria força de trabalho *alienada (veräußertete)* e do *entfremdete Arbeit* em algumas das mais importantes formulações filosóficas posteriores a Marx.

Duas, em especial, situadas no registro teórico-metodológico da *fenomenologia*, que se constituíram em proposituras de construção ontológica das relações entre individualidade e mundo. Ambas, não casualmente, abrigaram em alguma medida problemáticas que tocam em momentos centrais da integração ativa do humano no mundo e na elaboração de um mundo próprio ao humano. Refere-se aqui a Heidegger e Sartre, autores que notadamente buscaram abranger também certos aspectos da atuação do humano em seu caráter moderno como demarcações, no fundo, existenciais e antropológicas. Uma tarefa que o deciframento da força de trabalho como *Daseinsform* do capital implica é igualmente o enfrentamento analítico de tais proposituras, tanto em função de sua importância inerente como construções filosóficas que se postularam como uma ontologia do humano, quanto também em

função de sua influência em cujo enraizamento muito da reflexão e da cientificidade sobre o social acabaram encontrando arrimo.

A abordagem de tais configurações teóricas, como de outras de igual teor e consistência, não terá de maneira nenhuma a pretensão de *reduzir* ambas as proposituras a simples expressões filosóficas da força de trabalho como categoria filosófica. Esse tipo de procedimento configuraria tanto uma violência conceitual às elaborações heideggeriana e sartreana quanto um barateamento da configuração conceitual complexa da força de trabalho conforme tematizada por Marx, reduzindo-a a uma simples noção. Vislumbra-se, diferentemente, o levantamento de certos pontos característicos daquelas elaborações conceituais que, a seu modo e em sua consistência discursivos, expressam traços determinantes e essenciais que a categoria cunhada e delimitada por Marx permite inferir para a fisionomia dominante da individualidade do capital. Nesse sentido, somente como sinalização demasiadamente sumárias e ainda abstratas, podemos citar dois aspectos daquelas formulações filosóficas que apresentam esse potencial expressivo.

De uma parte, temos a configuração do *existir humano* como *Dasein* em geral, ou melhor como considerado como único “ser-aí” lançado no mundo, que a partir de sua estruturação existencial, supostamente ontológica, porque apenas sustentada pelo um tipo de *feeling* intuitivo pré-teorético, é analiticamente privilegiado como centro de ontologia. Esse ente isolado e solitariamente tomado se articula com o mundo pela série de suas relações flagradas no aparecer mesmo dessas conexões existenciais. As condições de seu existir são tomadas já na positividade de seu aparecer, como fenômenos no fundo *para o Dasein*. Tal ente, ou forma-ente, estatui ou estabelece suas formas de relação a partir de si, tanto mais se afastando de seu sentido originário quanto mais se ligue aos entes em sua exterioridade. Como não ver aqui traços de uma crítica da inautenticidade, do mundo estranhado em coisas e relações de perda? Essa tematização, conquanto até acolha potencialmente a esfera de um imediato do existir, na pré-compreensão, o faz, primeiramente tomando-o já como da esfera puramente interior da estrutura do ente, como experiência estética, e, em segundo lugar, sem uma remissão à praticidade da relação como dado primário, a produção da vida comparece por isso no contexto circunscrito daquela interioridade. A existência primária desse *Dasein, humano*, é um tipo de *pertencer a si mesmo*. A crítica ao estranhamento, por não ser histórica ou não compreender a história de estranhamentos humanos, é feita com base no esquema genealógico do esquecimento

e da recuperação (HEIDEGGER, 1986, p. 64-65 e 79).

De outra parte, temos uma propositura que toma a estrutura não como transcendentalmente dada ao existir, e sim sob a matriz da atuação, da ação situada frente à mundaneidade. Aqui, denominada de *liberté*, essa estrutura existente não é definida como ente. É antes uma existência pura, um ato-puro de ser, que define suas relações a partir de si como impulso, como pulsão pura, energia em movimento, e por meio dessa forma peculiar a ela de estar-aí se define a cada momento. É a ação humana o centro da análise do conjunto fenomênico que aparece e *parece* a esta existência de um presente permanente. Por isso, seu ser que não é uma propriamente uma estrutura, mas se estrutura ao ir-sendo, remete antes à compulsão por dar seu ser, um nada *a priori*, à esfera do mundo, aqui o terreno propriamente do ser. Até por imputar ao ontológico humano uma estrutura em construção e revolucionamento permanentes, a reflexão sartreana deixa antever o quanto exprime em alto grau de abstração certos traços da individuação típica do capital, convertida em condicionalidade dinâmica do humano como tal. Remissão imediata a si, relação de pura exterioridade com as coisas, o caráter estranho – “opaco” – do ser com o que se defronta, assim como uma *Arbeitskraft* abstratamente tomada somente pode ser concebida em termos de sua atuação e da atualidade de seu agir, a sua interioridade essencial imediatamente contraposta à mundaneidade como determinação particular de si (SARTRE, 1943, p. 9-20 e 29-36).

Um ponto saliente em ambos é tanto a interioridade radical do auto-fundamento do humano, um recesso do *feeling*, do intuir pré-teorético, *pré-compreensão* ou *consciência*, quanto, e principalmente, a instância realmente originária de *ser corpo* é reduzida imediatamente à corporeidade, ao sentir-se corpo de um *self* qualquer. Ser *Gegenstand* materialmente circunscrito só é admitido em segundo potência e a duras penas, pagando tributo já ao recurso metodológico à descrição fenomenológica da estrutura interiorizada.

Desta maneira, poder-se-á melhor evidenciar o quanto a determinação da individualidade pela forma peculiar de estranhamento engendrado originariamente pelo modo peculiarmente moderno de *alienação da força de trabalho* reverbera em âmbitos diferentes e em múltiplas dimensões da vida social. Da maneira pela qual ecoa universalmente o caráter necessário da relação de proprietário privado de mercadoria em relação a um momento essencial de si é definido, no fundo, por uma penúria

essencial. Porquanto apenas sob a disposição de ceder o controle de seu uso, de aliená-lo, tem essa propriedade valor para o próprio trabalhador. O que se apresenta imediatamente como afirmação de uma livre vontade de si a si se desvela como realidade da derrelicção com respeito a sua própria condição real de objetivação. A propriedade somente vige como denegação virtual, mas que precisa se efetivar para ser ato soberano de proprietário, da posse de suas potências essenciais. O trabalhador-livre por isso é uma categoria que se define pela *pauperização* ontológica, uma determinação que, conquanto possa não aparentar esse potencial teor derrelito, por conta de variações em termos de grandeza relativa (o quantum de valor comparativo se afere de uma para outra força de trabalho), é por sua definição propriedade de sua própria pobreza.

Referências Bibliográficas:

- ALVES, A. J.L. Alienação, estranhamento e universalidade humana na crítica marxiana da economia política 1857-1867. *Educação e Filosofia*. v. 31 n. 61, p.45-82 (jan./abr. 2017).
- _____. *Marx e a analítica do capital: uma teoria das Daseinsformen*. 1. ed. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2013.
- _____. *Sociabilidade e formação do sujeito*. São Paulo: Editora Dialética, 2021.
- BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- DEJOURS, C. *Travail vivant : 2. Travail émancipation*. Petite Bibliothèque Payot. Paris : Éditions Payot et Rivages, 2013.
- HABER, S. *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris: PUF, 2007.
- HALLAK, Mônica. Alienação do trabalho em Marx: dos Manuscritos de 1844 a O capital. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, pp. 58-73 (abr./2018).
- _____. De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 14, pp. 58-73 (out./2012).
- HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7. Frankfurt: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, K. *Capítulo VI (inédito) Manuscritos de 1863-1867, O capital, Livro I: resultados imediatos do processo do processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- _____. *Grundrisse*. Marx-Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- _____. *Grundrisse – manuscrits économiques de 1857-1858, Tome II*. Éditions Sociales, 1980.
- _____. *Le capital – critique de l'économie politique – Livre I : le process de production du capital*. Paris: Éditions Sociales, 1993.

- _____. *O capital – crítica da economia política – Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie – Erster Band – Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Marx-Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses Das Kapital. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel*. Archiv sozialistischer Literatur 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.
- _____. *Théories sur la plus-value – Livre IV du « Capital », Tome Premier*. Paris : Éditions Sociales, 1974.
- _____. *Theorien über den Mehrwert*. Marx-Engels Werke, Band 26.1. Berlin: Dietz Verlag, 1965.
- _____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Marx-Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976.
- MORILHART, C. *Marx : la formation du concept de force du travail – L'économie politique et sa critique*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2017.
- NAPOLEONI, C. *Smith, Ricardo, Marx – considerações sobre a história do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- NEUWEILLER, G. A origem de nosso entendimento. *Scientific American Brasil*, 37, p. 64-71 (Junho/2005).
- POSTONE, M. *Time, labor and social domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- RITSERT, J. *Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft – Über vier Grundbegriffe der politischen Philosophie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2012.
- SARTRE, J-P. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943.
- SCHMITD, C. *Individualität und Eigentum – Zur Rekonstruktion zweier Grundbegriffe der Moderne*. Frankfurt am Main: campus Verlag, 2006.
- SÈVE, L. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Éditions Sociales, 1974.
- SHARIFF, A. F.; VOHS, K. D. What Happens to a Society That Does Not Believe in Free Will?. *Scientific American*, 310, 6, 76-79 (June 2014).
- SILVA, S. M.; ALVES, A.J.L. O ofício técnico como mediação educativa em O Capital de Marx. *Trabalho & Educação*, volume 29 nº 2, p. 29-46 (maio-agosto/2020).
- STOUT, D. Tales of a Stone Age Neuroscientist; in: *Scientific American, Special Editions*, 25, 4s, p. 28-35 (October/2016).
- VAISMANN, E. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. *Verinotio – Revista online de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 4, p. 1-47 (abril/2006).

Como citar:

ALVES, Antônio José Lopes. A força de trabalho como forma de ser: protoforma da individualidade do Capital em Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 156-231, jun-dez. 2023.



O Irracionalismo e sua Teoria do Conhecimento: Reação Agnóstico-relativista de Guerreiro Ramos ao Marxismo (1939-1955)

The Irrationalism and its Theory of Knowledge: Guerreiro Ramos' Agnostic-Relativist Reaction to Marxism (1939-1955)

Leandro Theodoro Guedes*
Elcemir Paço Cunha**
Wescley Silva Xavier***

Resumo: O objetivo do artigo é determinar as evidências do irracionalismo nos textos iniciais de Alberto Guerreiro Ramos com respeito à teoria do conhecimento, considerando o período de preparação do autor para seu posicionamento posterior na fenomenologia. Para tanto, foi realizada análise imanente dos textos selecionados (1939-1955). Os resultados sugerem que as evidências do irracionalismo compareceram pela adesão do autor ao agnosticismo relativista presente nas posições do existencialismo e da fenomenologia, preenchendo assim uma lacuna na pesquisa a respeito do pensamento do sociólogo brasileiro. Tal adesão se deu em circunstância de reação ao marxismo elegido como adversário a ser combatido, da mesma maneira em que fora confrontado por tendências irracionalistas na filosofia.

Palavras-chave: Alberto Guerreiro Ramos. Teoria do conhecimento. Irracionalismo. Marxismo.

Abstract: The objective of the article is to determine the evidences of irrationalism in Alberto Guerreiro Ramos' early texts with respect to the theory of knowledge, considering the author's preparation period for his later positioning in phenomenology. To this end, immanent analysis of the selected texts (1939-1955) was performed. The results suggest that the evidences of irrationalism appear through the author's adherence to relativistic agnosticism which is found into the positions of existentialism and phenomenology, filling a gap in the research regarding the Brazilian sociologist's thought. This adherence was a reaction to Marxism elected as an adversary to be fought, just as it had been confronted by irrationalist tendencies in philosophy.

Keywords: Alberto Guerreiro Ramos. Theory of knowledge. Irrationalism. Marxism.

Introdução

Autor de relevante peso nas ciências sociais no Brasil, Alberto Guerreiro Ramos (doravante, Ramos) legou obras com significativa audiência no país. Estudos como *A redução sociológica* (1958), *Problema nacional do Brasil* (1960), *Mito e verdade da*

* Professor do Curso de Tecnologia em Logística da Faculdade de Educação tecnológica do Estado do Rio de Janeiro (FAETERJ) e Doutorando em Administração pela Universidade Federal de Viçosa (UFV)

** Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pós-doutorando em Economia no Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional – CEDEPLAR/ UFMG

*** Professor do Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal de Viçosa (UFV)

revolução brasileira (1963) e *A nova ciência das organizações* (1981), procuraram sistematizar as bases para um pensamento político e sociológico nacional. Trata-se de um autor frequentemente retomado e exaltado para confrontar os problemas hodiernos, tais como o desenvolvimento econômico e social do país, construção de modos alternativos de estruturação dos espaços de interação social, tendo por eixo “racionalidade substantiva” não convergente ao predomínio do “mercado”, crítica à importação de conceitos não coerentes com o contexto brasileiro, entre outros.

Suas preocupações abrangeram outros temas igualmente importantes e que tocam os próprios fundamentos de seu pensamento. A teoria do conhecimento (gnosilogia), por exemplo, foi essencial à sua posição no existencialismo de inclinações fenomenológicas cujo teor, considerado crítico do pensamento dominado pelas tendências funcionalistas e neopositivistas, compareceu com grande vigor em suas obras dos anos de 1950, como a coletânea de artigos *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1955) e o notório livro *A redução sociológica* (1958), que buscava inserir a perspectiva nacional como um aspecto determinante na produção da sociologia.

Ainda que tenha sido uma marca indelével no pensamento do autor mesmo nas suas obras mais tardias, o posicionamento no existencialismo e na fenomenologia teve uma trajetória precedente. Não seria exagero dizer que a primeira aproximação de Ramos com a teoria do conhecimento (sobretudo ligada às tendências neokantianas) foi crucial em obras anteriores tendo em vista a formação das bases das incursões posteriores objetivadas naquelas notórias obras. Assim, o período de aproximação com a teoria do conhecimento em particular, especialmente entre os anos de 1939 e 1955, foi fundamental para a preparação do terreno intelectual para a sua posição gnosiológica posterior demarcada na fenomenologia.

Não é acaso certa convergência entre Ramos e algumas tendências denominadas “críticas” em matéria gnosiológica. Um dos tangentes debates principais se concentra na tentativa de oferecer alternativa ao chamado “paradigma funcionalista” como forma cabal das tendências positivistas e neopositivistas dominantes (PAES DE PAULA, 2016). Esse debate permanece candente na produção nacional e internacional, em que as contribuições de Ramos acumulam audiência também fora do país (CANDLER; VENTRISS, 2006).

Essas contribuições, entretanto, não passaram sem algum escrutínio importante,

especialmente atinente às suscitadas problemáticas do campo da teoria do conhecimento. Pode-se destacar o apontamento ao aspecto utópico da obra em que o autor perfez preferências gnosiológicas que deixaram de lado a possibilidade de desvelamento das contradições da sociedade capitalista (FARIA, 2009). Nesse sentido, Ramos teria oferecido uma “fenomenologia crítica” cujo “alcance é ao mesmo tempo ineficaz, na medida em que acomoda o que é ao que se deve agregar, e ilusória, na proporção em que pretende firmar um paradigma de racionalidade substantiva descolado do real e concentrado no pensamento” (FARIA, 2009, p. 441). As limitações identificadas, como é possível observar, apontam diretamente para os fundamentos no plano da teoria do conhecimento.

Com relação ao aspecto particular do conceito de “homem parentético”, por exemplo, o diagnóstico é semelhante, recomendando o seu caráter “hipotético”, como escreveram Gurgel e Justen (2020, p. 85). Imergido nas tendências da fenomenologia de Husserl, tal homem é “aquele que consegue se colocar em solidão, centrando-se em si mesmo, para em mergulho ou salto (Bergson), ou ainda “lançando-se às profundezas”, libertar-se das prescrições do mercado – de onde chega todos os dias, retornando da luta pela sobrevivência” (GURGEL; JUSTEN 2020, p. 84). A remissão aos problemas gnosiológicos é, como novamente se vê, persistente nesse escrutínio mais recente.

Ainda nessa direção, já foi sugerido que, em seu estágio nacionalista, além de um traço politicista e de uma posição que reitera a incapacidade política na participação das camadas populares na formação do Brasil moderno (RAGO, 1992; RAGO FILHO, 1998), o pensamento de Ramos operou “uma espécie de tentativa de ‘reduzir’ o existencialismo do plano do indivíduo para o plano da ‘nação’, isto é uma tendência a ‘aplicar’ o existencialismo à nação brasileira, o apelo à constituição do ‘ser nacional’ como ‘ser para si’” (PÚBLICA, 1983, p. 83), em flagrante problemática metodológica decorrente de seus fundamentos na teoria do conhecimento. Ao considerar a participação de Ramos no ISEB, cujo nascimento se deu por meio da influência direta dos difusores do existencialismo no Brasil, Paiva (1979, p. 60) acrescentou que, quando Ramos defende uma sociologia nacional, o “culturalismo se combina com o vitalismo orteguiano e com o existencialismo”.

Muitas correntes teórico-gnosiológicas aludidas (Husserl, Bergson etc.) possuíam vínculos claros com a filosofia irracionalista (LUKÁCS, 2020). Aspectos como a crítica

romântica e a apologia indireta do capitalismo, a pseudo-objetividade, a criação de mitos e a valorização da intuição são traços que perfizeram, por exemplo, o elo entre o existencialismo, a fenomenologia e o irracionalismo (LUKÁCS, 1968). Não por menos, Gorender chegou a questionar certa combinação de tendências em *A redução sociológica*. O autor anotou que naquela consagrada obra de Ramos uma “interpretação de dados estatísticos sobre o crescimento da indústria nacional se associa, sem transição, às categorias elaboradas pelo subjetivismo exacerbado de Husserl, Heidegger e Jaspers. Pode ser considerada legítima tão estranha simbiose?” (GORENDER, 1996, p. 210).

É importante levar em conta que a trinca imediatamente aludida, e outras referências de fundamento das posições de Ramos mencionadas antes, possuem aderência às filosofias irracionalistas, sobretudo no tema da teoria do conhecimento (LUKÁCS, 2010). Por esse motivo, não é uma indicação que possa ser ignorada a sugestão de que, em Ramos, uma tal “utilização da fenomenologia apresenta uma característica peculiar, (...) como decadência filosófica do irracionalismo moderno, pois, apesar de sua aparência crítica e metódica quanto ao positivismo, eram revestidas pela consciência burguesa e seu atomismo individualista” (QUEIROZ, 2016, p. 270).

Cabe destacar que o problema do irracionalismo não se esgotou com a derrota do nazismo. Assim como Lukács (2020), que sublinhou, no epílogo de *A destruição da razão*, a renovação do irracionalismo em sua difusão no pós-guerra, outros autores têm chamado a atenção para as suas tendências contemporâneas. É possível destacar, nessa direção, as assim chamadas correntes pós-modernas e decolonial que se desenvolveram a partir da filosofia irracionalista alemã e que comparecem hoje com notória penetração (VAISMAN; FORTES, 2022; FOSTER, 2023; PENNA, 2022/2023; WOLIN, 2004). Assim, parece razoável considerar a possibilidade de manifestações da filosofia irracionalista também em países como o Brasil, não apenas em razão de sua difusão e renovação, como também por decorrências das históricas regressividades objetivadas no país (CHASIN, 1978).

Essas considerações, sem exceção, remetem a atenção para as questões ligadas à adesão de Ramos a específicas tendências da teoria do conhecimento. E, nesse campo, restaram sugeridas apenas alusões à presença de inclinações de Ramos às filosofias irracionalistas. A questão segue aberta e é de suma importância trazer à baila, com recursos probantes, as tendências irracionalistas na elaboração do autor em

sua primeira aproximação com a teoria do conhecimento uma vez que tem repercussão no posterior itinerário intelectual do sociólogo brasileiro e, por decorrência, no enfrentamento de questões contemporâneas para as quais seu pensamento é evocado. A contribuição principal, portanto, está associada ao aprofundamento do escrutínio a partir da investigação daquelas tendências irracionais nos primeiros materiais de Ramos em que os problemas do conhecimento se despontaram. Assim, a problemática deste artigo é responder à seguinte questão: *quais são as evidências do irracionalismo presentes na elaboração intelectual de Ramos em sua primeira aproximação com a teoria do conhecimento?*

Com efeito, o restante do artigo está dividido em quatro partes. Na parte a seguir serão apresentados os aspectos metodológicos fundamentados na “análise imanente” dos textos selecionados de Ramos. Na parte seguinte, faremos uma breve caracterização histórica do irracionalismo e sua teoria do conhecimento. Na sequência, trataremos criticamente de iluminar as tendências do irracionalismo presentes nos materiais selecionados. Por fim, apresentaremos as considerações finais do artigo.

Aspectos metodológicos

A pesquisa realizada foi fundamentada na tradição materialista do estudo das formações ideais ou formas de consciência. Nessa tradição, se localiza também o estudo dos “objetos ideológicos” (CHASIN, 1978).

Esse estudo é geralmente operacionalizado a partir do chamado “tríptico metodológico” (CHASIN, 1978; LUKÁCS, 2020) que envolve: 1) a análise da gênese, ou a origem histórico-social das formações ideais em suas condições objetivas de possibilidade, 2) a análise da função social das formações ideais que podem ou não ser convertidas em ideologias em condições adequadas, envolvendo a missão social, as finalidades declaradas ou não, e a efetivação prática de tais formações ideais nos contextos sócio-históricos, e, por fim, 3) a análise ou crítica imanente.

Os elementos desse tríptico podem ser considerados separadamente (CHASIN, 1978; PAÇO CUNHA, 2022/2023). Na presente pesquisa não foram realizadas a análise de gênese e da função social tendo em vista as limitações de espaço e escopo. Assim, ficou focalizado especificamente o terceiro elemento do tríptico, a análise imanente, por atender, sem prejuízos, à problemática colocada anteriormente.

Por meio da análise imanente é possível tomar as obras como “objeto

ideológico”, observando o “conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (CHASIN, 2009, p. 25). Sendo assim, trata-se de um procedimento que não imputa ao autor nada que não esteja presente em seus escritos, buscando no interior da obra as respostas para as questões que dela podem emergir. Uma vez que “a própria voz dos escritos pulveriza as interpretações irrazoáveis desse feitio e desmancha as hipóteses de investigação centradas em apriorismos, equações sempre subjetivas” (CHASIN, 2009, p. 85), fica mantida a possibilidade de uma análise objetiva dos materiais. Esse tipo de análise também procura remeter as formações ideais ao solo objetivo, auxiliando, portanto, no estudo da gênese e da função social. Entretanto, como dito, focalizamos o tratamento dos textos, deixando tal remissão para outra oportunidade.

A análise imanente se presta a diferentes finalidades específicas. Chasin (1978), por exemplo, procurou estabelecer a natureza do pensamento de Plínio Salgado diante da tese de se tratar de um tipo de fascismo. No estudo de Lukács sobre o irracionalismo, a análise imanente emergiu como “elemento legítimo e até indispensável para a exposição e o desmascaramento das tendências reacionárias na filosofia” (LUKÁCS, 2020, p. 11). Há também exemplo que sustenta a aplicação com propósito de evidenciar os fatores fundamentais para explicação da origem de expressões do pensamento administrativo (PAÇO CUNHA, 2021). É preciso esclarecer, portanto, que, de acordo com nossos propósitos estabelecidos, a análise imanente se prestou exclusivamente à captura e explicitação das evidências irracionalistas presentes na primeira aproximação de Ramos com a teoria do conhecimento, abrindo vaga, quando possível, para considerações críticas de suas insuficiências. Não obstante, cabe frisar que não se tratou de “aplicar” o irracionalismo como uma espécie de “tipo ideal” ao material sob análise, mas do esforço de extrair as evidências do irracionalismo ao tomá-lo como objeto ideológico.

Nesse sentido, e em termos operacionais, a análise foi realizada sobre os textos Introdução à cultura, de 1939, e Literatura latino-americana de 1941. Também foram considerados os artigos publicados em 1955 em O Jornal, tais como Diálogo com o marxismo; Gurvitch e o marxismo; Pluralismo dialético; Historicismo e marxismo; e Epocologia e marxismo. Assim, ficou coberto o período entre 1939 e 1955. Esse recorte se justifica por se tratar, salvo melhor juízo, das primeiras obras em que o autor mais se dedicou ao problema da teoria do conhecimento.

É preciso, entretanto, ressaltar a exclusão realizada de outros textos publicados no mesmo ano ou anteriormente e que, posteriormente, foram amalhados na coletânea Introdução crítica à sociologia brasileira, de 1956, e que possuem alguma aproximação com questões da teoria do conhecimento. Mas é importante registrar que tais textos foram dedicados mais a outros temas, como a sociologia brasileira e o desenvolvimento econômico, sendo as questões sobre o conhecimento muito menos desenvolvidas.

Assim, passaremos à caracterização do irracionalismo que auxiliará na identificação de suas evidências principais, adiante, nos materiais selecionados.

Breve caracterização do irracionalismo e sua teoria do conhecimento

É importante anotar, logo de partida, que o “irracionalismo” não é um tipo ideal, um conceito. Segundo Weber, o tipo ideal é obtido:

mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento. É impossível encontrar empiricamente na realidade este quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia (WEBER, 1973, p. 137-138).

Nesse sentido, “trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação” (WEBER, 1973, p. 138-139), sem existência real em si. Enquanto conceito, o tipo ideal não exprime e não procura expressar coisas da realidade concreta. Trata-se de um produto de natureza subjetiva, um recurso metodológico específico. Por esse motivo, não se aproxima do fenômeno histórico do irracionalismo tal como apreendido por Lukács na filosofia alemã, apresentando desdobramentos e renovações em outros tempos e lugares, transformando-se, pois, ao longo do tempo, como fenômeno inclusive de efeitos objetivos. O irracionalismo (como coisa ideal, mas de existência apreensível) não se extinguiu como uma tendência de objetivações variadas e não deve ser equiparado a uma utopia metodológica de acentuações de pontos de vista para finalidades heurísticas do trabalho sociológico.

Tratou-se tal fenômeno de uma tendência histórica inscrita no interior do desenvolvimento da filosofia na Alemanha, incluindo a instauração da sociologia como ciência especializada, diante das condições objetivas do atraso daquele país (LUKÁCS, 2020). Por meio do enfrentamento das questões postas, sobretudo a crise societária

manifestada na transição entre os séculos XIX e XX, um conjunto de ideias terminou por funcionar como uma preparação ideológica, sem que isso significasse uma causalidade, para a visão de mundo nacional-socialista do nazismo.

Lukács (2020) não realizou a análise restrita, como pura imanência, às obras dos pensadores alemães que constituíram tal fenômeno. O filósofo magiar mostrou como seus principais protagonistas respondiam às questões postas na ordem do dia pela realidade concreta, pelo movimento histórico da formação alemã. Tais respostas alimentaram, em graus variados, uma espécie de crítica direcionada à expressão cultural do modo de produção capitalista e, em certos casos, indicou soluções reacionárias ou autoritárias para os problemas da sociedade burguesa, como meio de defender, ainda que indiretamente, o próprio capitalismo do acirramento da luta de classes.

O percurso de Lukács até a determinação histórica do irracionalismo tem uma referência muito clara na crítica de Marx à decadência ideológica do pensamento econômico. Não é sem razão que antecedências marcantes da filosofia irracionalista foram encontradas nessa crítica realizada pelo filósofo alemão. A “crítica romântica” do capitalismo, por exemplo, já apontada por Marx (2011, p. 110) como tendência que acompanharia o pensamento burguês até seus últimos dias, “evolui para uma apologética mais complexa e exigente, mas não menos desonesta e eclética, da sociedade burguesa, para seu louvor indireto, sua defesa a partir de seus “lados ruins”” (LUKÁCS, 2016, p. 104). A própria menção de Lukács ao desenvolvimento da sociologia como um desdobramento dessa decadência ideológica e o “desejo dos ideólogos burgueses de conhecer a legalidade e a história do desenvolvimento social separadas da economia” (LUKÁCS, 2016, p. 113), são traços que o autor também destaca em *A destruição da razão*, considerando a relação entre o desenvolvimento da sociologia e a referência na filosofia irracionalista (haja vista a posição agnóstica de autores como Mannheim e Weber, tributários da filosofia da vida).

Não é sem propósito insistir que o legado de Marx nesse assunto foi ressaltado na medida em que “a crítica marxiana da ideologia decadente” possibilita que se encontre, “na mistura eclética de imediaticidade e escolástica, constatada em Mill, a chave para a real compreensão de muitos pensadores modernos considerados profundos” (LUKÁCS, 2016, p. 110). Dessa forma, “da versão decadente e vulgarizada que o anticapitalismo romântico desenvolveu bastante cedo por meio de Malthus

brotou, no decurso da putrefação do capitalismo, a demagogia social bárbara do fascismo” (LUKÁCS, 2016, p. 105). São bem conhecidas as ligações de Malthus com aquilo que Marx (2013) delimitou por “economia vulgar”. É interessante notar que Lukács toma a crítica realizada por Marx a certas tendências do pensamento econômico para apontar a relação que aquela crítica romântica do capitalismo alimentou com o avanço do fascismo – ainda que essa relação não indique causalidade imediata. É igualmente interessante o fato de que a crítica romântica aparece como um dos aspectos caracterizadores da filosofia irracionalista, segundo o próprio Lukács em *A destruição da razão*.

Ademais, um dos desdobramentos desse processo de decadência ideológica é a própria noção da relação entre racionalismo e irracionalismo. Ao tomar ambos como consequências da capitulação daquele pensamento decadente diante das questões impostas pela realidade concreta, para Lukács (2016, p. 117), “Ideologicamente, a tacañice se expressa (...) no antagonismo entre racionalismo e irracionalismo”. O primeiro “é uma capitulação direta, passiva e ignominiosa diante das necessidades da sociedade capitalista. O irracionalismo é um ato de protesto contra elas, mas igualmente impotente, igualmente ignominioso, igualmente vazio e irrefletido” (p. 117). Em ambos os casos, a decadência ideológica se manifesta de maneira diferente, mas Lukács demarca tanto o racionalismo (neopositivismo e suas variantes formalistas) quanto o irracionalismo (reação romântica) como lados irmanados desse terreno da decadência. Especialmente o irracionalismo, e suas características mais intrínsecas as quais nos interessam mais perto, é destacado pelo autor como um desdobramento daquela decadência ideológica. Para o filósofo húngaro, “não existe visão de mundo ‘inocente’. (...) a tomada de posição a favor ou contra a razão é decisiva quanto à essência de uma filosofia enquanto filosofia, no seu papel junto ao desenvolvimento social” (LUKÁCS, 2020, p. 10). Uma dada forma de consciência desse tipo “reflete sempre a racionalidade (ou irracionalidade) concreta de uma dada situação social, de uma dada direção do desenvolvimento histórico e, ao lhe dar clareza conceitual, promove ou retarda esse desenvolvimento”. E assim, se “aquilo que se move para adiante é considerado razão ou desrazão, se isto ou aquilo é afirmado ou rejeitado, constitui justamente um fator essencial e decisivo na tomada de partido, na luta de classes na filosofia” (LUKÁCS, 2020, p. 11).

É decisivo ter claro que Lukács considerou o irracionalismo como um fenômeno histórico, não como uma mera repetição daquele pensamento econômico decadente.

Considerando os primeiros desdobramentos históricos do irracionalismo (anteriores à Segunda Guerra Mundial, e segundo os propósitos deste artigo), Lukács mostrou que, se em um “primeiro período importante”, surgiu “em oposição ao conceito histórico-dialético idealista de progresso” como no exemplo do “caminho de Schelling a Kierkegaard”, o segundo período elegeu o marxismo, então em desenvolvimento, como tal adversário a ser severamente combatido. Trata-se de uma reação que configura um aspecto importante para as nossas análises posteriores a respeito das evidências do irracionalismo nos materiais delimitados do sociólogo brasileiro. Nesse sentido, devemos enfatizar que, desse segundo período em diante, cessou, escreveu Lukács (2020, p. 273), toda “moralidade científica”, pois tratou-se de difamar tal adversário, sem a devida apropriação a “fundo da matéria estudada”, promovendo afirmações levianas e infundadas. Esse combate ao marxismo como inimigo ideológico aprofundou-se com o acirramento da luta de classes e com a explicitação das contradições próprias do capitalismo, acentuando o caráter reacionário daqueles intelectuais diante do progresso representado pela alternativa socialista trazida pelas mudanças próprias da sociedade burguesa. Como anotou nosso autor:

A situação muda radicalmente com as Jornadas de Junho [1848] do proletariado parisiense e, sobretudo, com a Comuna de Paris [1871]: a partir de agora a concepção de mundo do proletariado, o materialismo histórico e dialético, passa à condição de adversário, cuja natureza essencial determina o desenvolvimento do irracionalismo. O novo período terá Nietzsche como o primeiro e mais importante representante. Ambas as etapas do irracionalismo dirigem seus ataques contra o mais alto conceito filosófico de progresso de seu tempo (LUKÁCS, 2020, p. 12).

Portanto, esse desenvolvimento irracionalista teve como objetivo claro combater o progresso e o avanço da luta de classes e das ideologias proletárias, em particular o marxismo. A posição diante das contradições, das crises sociais e do adversário a ser combatido, promoveu uma espécie de crítica ao modo de produção capitalista por suas formas de expressão, sobretudo em sua dimensão cultural. A condenação genérica da decadência cultural trazida pelo avanço da “técnica” (unilateralmente considerada), favoreceu a constituição de uma “apologia indireta” ao modo de produção capitalista que, enquanto não deixava de reconhecer certos problemas existentes, evitava ao máximo ligá-los aos fatores essenciais do capitalismo – em muitos casos, atribuindo tais problemas a uma condição humana universal. Como sugeriu Lukács (2020, p. 219), a “meta principal” do irracionalismo é “fornecer uma apologia indireta da ordem social capitalista”. Uma das faces mais visíveis dessa

filosofia é sua rebeldia e indolência cativantes em sua crítica genérica à condição cultural existente, cuja seta, entretanto, apontava explícita ou implicitamente para tendências reacionárias.

Em termos bastante sintéticos, é possível reunir os principais traços característicos da filosofia irracionalista, expressando uma unidade comum aos diferentes intelectuais: “A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnosiologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, entre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista” (LUKÁCS, 2020, p. 15). O trajeto até aqui foi necessário para colocar os aspectos gerais que iluminam o mais específico tendo em vista nossos propósitos. Por isso, é preciso reter o traço característico dessa filosofia quanto ao aspecto da problemática do conhecimento (“depreciação do entendimento e da razão...”). Como sugeriu Lukács, os “últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento”. Sua “missão social”, explicou, em termos de sua “finalidade principal”, consistiu em “fundamentar e assegurar o direito à hegemonia científica das ciências naturais desenvolvidas desde o Renascimento, mas de tal maneira que permanecesse preservado para a ontologia religiosa, na medida em que isso fosse socialmente desejável, o seu espaço ideológico historicamente conquistado” (LUKÁCS, 2010, p. 33). Nesse quadro, é possível reconhecer certo lugar da fenomenologia de ascendência existencialista, cuja “predisposição fundamental” é a “tendência teórica ao enfraquecimento do senso de realidade” (LUKÁCS, 2012, p. 113), sendo chamada a “reprimir a objetividade ontológica” (p. 104). As filosofias irracionalistas assim predispostas possuem a tendência de fazer hipérbole da incognoscibilidade da realidade presente no idealismo subjetivo, redundando no agnosticismo relativista em que não apenas a essência da realidade não seria passível de ser conhecida como também tal conhecimento estaria sempre dependente de visões de mundo imponderáveis entre si.

Isso é decisivo uma vez que a “base, no plano da teoria do conhecimento, é sempre o agnosticismo e o relativismo que o acompanha” (LUKÁCS, 1968, p. 54). Cabe levar em conta que “não raramente”, escreveu Lukács (2020, p. 91), o “agnosticismo se converte” no irracionalismo e que “quase toda forma moderna de irracionalismo se funda mais ou menos sobre a teoria do conhecimento do agnosticismo”. Para o agnosticismo, então, “não podemos nada saber da essência verdadeira do mundo e da realidade” (LUKÁCS, 1968, p. 33). Admitindo que a

realidade é incognoscível, muitas vezes tal filosofia se apresenta, entre outras formas (como o positivismo), “sob os traços de um neokantismo” (p. 34). Alimentado nas correntes do existencialismo de Dilthey, Nietzsche, Bergson, Spengler e consortes, um “agnosticismo relativista, esse ceticismo a respeito de tudo, conduz em linha reta ao mito da filosofia atual, cujo valor central é o antirracionalismo, e até o irracionalismo ou, em todo caso, a aceitação de métodos e realidade suprarracionais” (LUKÁCS, 1968, p. 55). Completou Lukács, na sequência, ao sugerir que a “crise geral que se seguiu a 1918, transformou o irracionalismo em uma filosofia concreta da história, a qual terminou por levar, através de Spengler, Klages e Heidegger, às visões infernais do fascismo” (LUKÁCS, 1968, p. 55). E considerando, como dito, que a finalidade principal do irracionalismo é proporcionar uma apologia indireta da ordem social capitalista – também como uma variante da reação à posição socialista do marxismo –, a teoria do conhecimento assim mobilizada teria que, de formas variadas, depreciar o entendimento e a razão. Assim, entende-se por que motivo as aspirações de objetividade científica e crítica do modo de produção capitalista em seus fundamentos que comparecem no marxismo fizeram deste um adversário da posição agnóstica na teoria do conhecimento e da apologia indireta que a acompanha por via do irracionalismo.

É possível dizer, portanto, que o irracionalismo, por meio da obstrução direta ou indireta à razão, expressou-se como agnosticismo relativista na teoria do conhecimento e, no plano econômico social, promoveu a apologia indireta do capitalismo, recusando progresso social representado pelo socialismo. Na medida em que essa posição na teoria do conhecimento negava a possibilidade da verdade objetiva exaltada sobretudo pelo materialismo, que sempre fundamentou as aspirações científicas do marxismo, este deveria ser confrontado tanto no plano econômico quanto no plano das ideias, incluindo o próprio território da problemática do conhecimento em tela.

Essa filosofia e sua teoria do conhecimento obtiveram considerável difusão na Europa, como no exemplo de Bergson e seu intuicionismo como método na França. Encontrou também penetração nos Estados Unidos, sobretudo pelas tendências agnósticas que fundamentaram James e seu pragmatismo no interior do qual exaltava-se de modo idealizado o homem de negócios, o homem prático da rua (LUKÁCS, 2020). É possível também falar das importantes reminiscências no existencialismo francês como hipérbole da filosofia alemã (FERRY e RENAUT, 1988) e das modificações

pelas quais passou no pós-guerra para a defesa indireta do capital monopolista de talhe estadunidense (LUKÁCS, 2020). Considerando tendências ainda mais contemporâneas do irracionalismo, segundo certa linha de continuidade a partir da “renovação do idealismo” (LUKÁCS, 1968) do final dos anos de 1960 em diante, cabe registrar que o:

(...) o irracionalismo passou a desempenhar um papel crescente na constelação do pensamento. Isso inicialmente assumiu a forma relativamente suave de um pós-modernismo e pós-estruturalismo desconstrutivos, que, na obra de pensadores como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, deixaram de lado todas as grandes narrativas históricas enquanto abraçavam um anti-humanismo filosófico que emanava principalmente de Heidegger. Em contraste, as novas filosofias de imanência de hoje – associadas ao pós-humanismo, novo materialismo vitalista, teoria ator-rede e ontologia orientada a objetos – constituem um irracionalismo mais profundo, representado por figuras supostamente de esquerda como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour, Jane Bennett e Timothy Morton (FOSTER, 2023, s/p).

Considerando essa permanente renovação do irracionalismo para além das fronteiras que o gestaram, seria possível falar de uma difusão da filosofia irracionalista para a América Latina, especialmente para o Brasil nas décadas em que Ramos realizou sua aproximação com a teoria do conhecimento?

Posição agnóstico-relativista na teoria do conhecimento como reação ao marxismo

Na problemática do conhecimento é possível encontrar traços do irracionalismo que Ramos expressou no Brasil. É curioso o fato de que persiste certa contradição entre os enunciados do autor quando tomados textos diferentes do período analisado. Em Introdução à cultura, nosso autor escreveu que a “inteligência, propriamente, tem por objetivo o ser. Seu fim é conhecer a essência das coisas” (RAMOS, 1939, p. 13). Anos depois, essa posição, pouco desenvolvida em 1939, foi, como veremos, flagrantemente abandonada em nome das tendências agnósticas e relativistas típicas das filosofias irracionalistas. Da forma como sublinhamos antes, a “base [do irracionalismo], no plano da teoria do conhecimento, é sempre o agnosticismo e o relativismo que o acompanha” (LUKÁCS, 1968, p. 54).

Uma das expressões do desenvolvimento dessa posição agnóstica e relativista na problemática do conhecimento está precisamente no modo de reação de Ramos ao marxismo. Essa última corrente tornou-se, pela pena do autor, uma espécie de adversário metodológico a ser derrotado. Algo já presente em 1939, sofreu de fato

um desenvolvimento ulterior de amplas implicações para o itinerário do pensamento de Ramos. É possível averiguar esse aspecto em um texto analítico sobre a literatura latino-americana, no qual Ramos (1941, p. 285) considerou que os “corifeus da teoria marxista da história” eram incapazes de reconhecer que “num mesmo estádio de uma civilização, as massas encarnam a função de consumo e as elites, a função de produção. Daí o caráter burguês, reacionário da massa”. Essa passagem, além de sugerir certo aristocratismos do sociólogo brasileiro – o que não é suficiente para sublinhar haver um reacionarismo em seu pensamento –, evidencia o embate reativo ao marxismo.

Essa reação teve maior profusão em um conjunto de textos publicados na década de 1950 em O Jornal. O diálogo de Ramos com o materialismo, especialmente truncado e pouco informado com Marx, se iniciou no princípio dos anos 1950 num texto de nota metodológica, inserido no livro Sociologia de la mortalidad infantil no qual elogiou, de maneira protocolar, o “realismo” das análises de Marx, mas condenou seu suposto “messianismo político” (RAMOS, 1955a, p. 13).

Não cabe discutir em detalhes o grau de precisão dos aspectos apontados por Ramos a respeito de Marx – apesar do fato de encontrarmos no autor baiano poucas evidências de estudo rigoroso sobre o autor alemão assim como era praxe entre os intelectuais da tradição irracionalista. Interessa mais apontar como, para Ramos, o combate ao marxismo no plano da problemática do conhecimento e como esse enfrentamento do elegido adversário ajuda a expor as evidências irracionalistas imanentes ao seu pensamento. Trata-se de uma peculiaridade interessante nessa etapa do itinerário de Ramos, isto é, estabelecer a teoria do conhecimento como terreno para o combate às aspirações de objetividade científica representadas no marxismo.

Nessa direção, na série de artigos publicados por Ramos acerca do marxismo, sua principal referência para o debate é o sociólogo Georges Gurvitch. Para Gurvitch (1987), o problema da dialética materialista era o alegado dogmatismo das contradições e o abandono das outras múltiplas relações dialéticas. Disso resultou a posição de defesa de um chamado “pluralismo dialético”. Gurvitch entendia que a dialética materialista seria unicamente “ascensional”, no sentido de uma linha reta de progresso que levaria a uma espécie de apregoada “salvação da humanidade”. O sociólogo francês interdito essas questões consideradas por ele como expressões do comprometimento político de Marx. Era preciso, pois, contrapor-se ao dogmatismo e ascensionismo alegadamente identificados.

Seguindo Gurvitch, Ramos argumentou que o marxismo seria uma boa “propedêutica ao conhecimento científico do real” (RAMOS, 1955b, p. 2). Essa corrente admitiria “como processo fundamental (e talvez exclusivo) de análise da realidade – o das contradições” (RAMOS, 1955c, p. 1) que, por isso, desembocaria num desconhecimento da “pluralidade de processos operatórios de dialetização” (RAMOS, 1955c, p. 1). Desse modo, escreveu o autor, “o marxismo tem sido até agora um monismo determinista que considera a antinomia como causação geral, ou seja, que tenta explicar o movimento e o desenvolvimento de qualquer fenômeno como resultado do conflito de contradições” (RAMOS, 1955c, p. 1). É uma avaliação muito visitada no século XX por uma miríade de intelectuais. Para nosso autor, essa postura do marxismo é negada pelo processo real, na medida em que a “contradição não é o único processo operatório de dialetização nem tampouco é invariavelmente o principal” (RAMOS, 1955c, p. 1).

Com essa consideração, estaria justificada a superioridade do chamado “pluralismo dialético” que, em uma notória tendência à indeterminação, “admite a possibilidade de $n+1$ processos de análise dialética do real e, além disso, não atribui a nenhum deles um caráter principal a priori. Não é uma dialética fechada, é uma dialética aberta” (RAMOS, 1955c, p. 1). Para o autor, esse método aberto repudiaria “toda tentativa lógica que pretenda dominar a priori o desenvolvimento do real” (RAMOS, 1955c, p. 1). Salta aos olhos como Ramos ignora o fato de que a posição materialista do marxismo de extração do movimento próprio da realidade e não como apriorismo metodológico foi construída precisamente sobre a crítica à redução da realidade objetiva à lógica, conforme a tradição do idealismo objetivo culminante em Hegel (MARX, 2010).

Não obstante, a postura crítica a Marx foi desdobrada em outros textos de Ramos. Em Gurvitch e o marxismo (1955), Ramos, seguindo a linha do sociólogo francês, afirmou que a dialética de Marx “se exaspera numa escatologia profética e promete uma culminação da história em que se elimina toda espécie de alienação e se realiza a harmonia social ou desaparecimento das classes, a cessação dos conflitos” (RAMOS, 1955b, p. 1). Sendo uma dialética dogmática, alegadamente no marxismo “confundiram um processo lógico com um processo concreto” (RAMOS, 1955b, p. 1). Propôs, então, evocando autores da tradição irracionalista, a vinculação entre “dialética” e “experiência”, com base no “caráter inconcluso do acontecer histórico que já havia sido proclamado por Dilthey, Heidegger e Jaspers” (RAMOS, 1955b, p. 1). O

mote é a insuficiência da “dialética” diante da “vivência” exaltada por autores na tradição irracionalista:

A noção marxista de “práxis” é dogmatizante pois implica uma apologia dos fatos materiais dados e observados, incompatível com a dialética radical. Quero dizer, uma dialética que se define previamente como materialista é uma dialética parcial, ainda não liberada do positivismo, que não dialetisa [sic] suficientemente a relação entre o conhecimento e a experiência. Mais ainda, o marxismo é dogmatizante enquanto dialética ascendente positiva (RAMOS, 1955b, p. 1).

Desse modo, à luz da sustentação de Ramos de que o movimento da história é sempre inconcluso, envolvendo, portanto, a inteira ausência de direção “ascendente” – ou, em verdade, de qualquer direção –, parece-lhe que o marxismo é parcial e dogmatizante, pois assumiria como pressuposto um movimento dialético progressivo. Uma dialética “liberada”, nos termos de Ramos, parece trazer consigo uma indeterminação congênita. Fica evidenciado que, a propósito de recusar qualquer “teoria do fim da história” – que de resto Marx jamais sustentou –, o sociólogo baiano eliminou da análise as tendências de avanço efetivamente realizadas no domínio do desenvolvimento social. Cabe o registro segundo o qual as tendências de avanço e de regressividades coexistem na história, que os avanços realizados no conjunto não eliminam os recuos em várias dimensões sociais (LUKÁCS, 2012; 2013). Mas a história tem mostrado que esse caráter contraditório de seu desenvolvimento não eliminou a tendência do movimento progressivo, isto é, a totalidade avança contraditoriamente. A reação ao marxismo nesse aspecto revela a adesão de Ramos às filosofias irracionalistas diante da “tensão dialética entre a formação racional dos conceitos e a sua matéria real” (LUKÁCS, 2020, p. 91), recuando diante do lugar central das contradições no desenvolvimento social. Vê-se, com isso, o quão pouco o sociólogo pôde compreender seu eleito adversário.

Ramos aprofundou essas considerações tendo em mente os avanços do conhecimento científico. Para o autor brasileiro,

Não existe este movimento, ascensional, invariável, do conhecimento, de vez que, em qualquer instante, uma nova questão pode colocá-lo radicalmente em questão, abrindo-se à inteligência “novos abismos” “inesperados”. Por outro lado, o marxismo levou muito longe a polarização entre a prática e a teoria, quando concretamente uma e outra se implicam. Existe em toda prática um elemento teórico (RAMOS, 1955b, p. 1).

É importante ter sempre em mente que a “disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente

escolástica” (MARX, 2007, p. 533). Tal “polarização entre a prática e a teoria”, portanto, não poderia estar mais distante da tradição marxista. Não obstante, a passagem de Ramos suspende de modo radical a possibilidade do acúmulo do conhecimento. A propósito de reconhecer que o conhecimento científico é constantemente atualizado, Ramos solapou as bases desse mesmo conhecimento. É um atributo da ciência colocado contra ela mesma. Precisamente nesse sentido, o conhecimento não poderia caminhar de forma progressiva. Novamente, está em questão sustar os avanços do desenvolvimento social ainda que contraditório. Ramos se apoia no entendimento de que o movimento da realidade é ele mesmo um obstáculo para o conhecimento. Defende, assim, a proposição metodológica de Gurvitch na qual se

Substitui toda síntese, unificação, elevação e mesmo toda reconciliação, harmonia, equilíbrio, por experiências novas, imprevisíveis, inesperadas que abrem sempre novos abismos e preparam em cada encruzilhada as mais perigosas surpresas em que tudo é posto em questão.

Revela pluridimensionalidade de todo real cognoscível; dialetiza a relação entre o objeto de uma ciência e o real; mostra o caráter condicional de toda ciência cujo domínio depende do quadro de referência escolhido e o torna cada vez mais flexível. (RAMOS, 1955b, p. 1-2).

A luta contra tal suposto dogmatismo e simplificação do marxismo se dá com uma alegada sofisticação metodológica, inspirada em Gurvitch, que criaria uma série de relações equivalentes infinitas. O flerte com as posições irracionalistas não poderia ser mais incontestado, pois o relativismo é um traço comum a elas. O relativismo expressa a posição de que o conhecimento é dependente das perspectivas, ou seja, um obstáculo claro à aquisição do conhecimento objetivo uma vez que sempre estaria limitado à uma perspectiva entre muitas outras, não havendo critérios possíveis para diferenciar as corretas das falsas. É o que se destaca, da passagem anterior, quando Ramos se referiu ao caráter condicional do conhecimento em relação a um “quadro de referência escolhido”.

Seria mesmo possível algum conhecimento objetivo nesses termos defendidos pelo sociólogo baiano? Nos parece que a resposta deve ser negativa. Mas ainda assim nosso autor persegue o método adotado de Gurvitch como sendo a produção do maior número de operadores “dialetizantes” para capturar aspectos da realidade. Em seu próprio léxico, a questão pressupõe um “número ilimitado de processos de dialetização” (RAMOS, 1955c, p. 15). O alegado refinamento metodológico “revelou

por exemplo que muitos termos que pareciam antinômicos eram na verdade complementares” (RAMOS, 1955c, p. 1). Este pluralismo dialético adotado por Ramos sugere uma posição que apreende a indeterminação como virtude de uma abordagem para o conhecimento da realidade concreta. Ainda que o autor mantenha que é a “experiência o critério de adequação do método” (RAMOS, 1955c, p. 1), essa mesma experiência é condicional ao antes indicado “quadro de referência escolhido”, refluindo na admissão da impotência do conhecimento.

São acentos frequentemente encontrados nas tendências agnósticas da filosofia irracionalista com respeito à teoria do conhecimento. Na análise de Lukács (2020, p. 91), vemos que o “agnosticismo se converte” no irracionalismo e que “quase toda forma moderna de irracionalismo se funda mais ou menos sobre a teoria do conhecimento do agnosticismo”. Tendo isso em mente, o agnosticismo deve ser apreendido, conforme já sublinhado, como posição que “pretende que não podemos nada saber da essência verdadeira do mundo e da realidade e que este conhecimento não teria aliás nenhuma utilidade para nós” (LUKÁCS, 1968, p. 33). Como uma forma de reiterar a impossibilidade do conhecimento concreto, “o agnosticismo evita responder a tais questões [essenciais]; mas ele se limita a declará-las sem respostas e recusa a possibilidade dessas respostas” (LUKÁCS, 2020, p. 93). Ressalta-se, portanto, um simples enunciado de recusa diante das tarefas prementes do conhecimento científico.

No sociólogo baiano isso se expressou na adoção do alegado método refinado de Gurvitch. A propósito de combater espantalhos imaginários na figura dos alegados pressupostos fixos apriorísticos, do aludido movimento unidirecional da história, do suposto fechamento do método marxista etc., Ramos abriu as portas ao agnosticismo e o relativismo, seu companheiro de primeira ordem. A abertura para a indeterminação aprofunda, na verdade, o caráter sempre dependente do conhecimento com respeito a “quadros de referência escolhidos”. Nisso se vê as armadilhas das reações românticas às aspirações de objetividade científica quando colocadas de modo unilateralizado. A complexidade das coisas não deve ceder à tentação da indeterminação e o caráter condicionado e perfectível do conhecimento não autoriza impedimentos intransponíveis de objetividade científica. A objetividade do conhecimento, outrossim, é uma resultante possível, uma possibilidade que corresponde a certas condições subjetivas e objetivas favoráveis (CHASIN, 2009). Indeterminação e relativismo, nos termos escolhidos por Ramos, são notoriamente prejudiciais às tarefas do

conhecimento. Trata-se de um dos conhecidos efeitos das filosofias irracionaisistas nessa seara (BUNGE, 2006).

Tais aspectos podem ser aprofundados ao seguir a propositura “epicológica” (ou faseológica) de Ramos por influência das posições culturalistas. O ponto fulcral é a admissão dos condicionantes do conhecimento dados por premissas de uma determinada época. Esses condicionantes são uma questão central para a sociologia do conhecimento de Scheler e Mannheim a qual ecoou tendências irracionaisistas. E tudo indica que é reiteradamente refletida pelo sociólogo brasileiro. Segundo Ramos,

O marxismo não tem verdadeira consciência epicológica e culturalista e, por isto, parece não admitir a historicidade das categorias ou das formas mentais mesmas do sujeito cognoscente. Para os marxistas há sim um progresso ilimitado do conhecimento à maneira de uma aproximação do real crescente em exatidão. Mas não há para eles mudança categorial. A realidade para eles tem um só sentido e o marxismo habilitaria a apropriação desse sentido unívoco e, portanto, habilitaria a resolver o enigma último da vida a captar a essência do ser. É o marxismo uma doutrina ainda no marco da filosofia do progresso e não da epicologia e do culturalismo (RAMOS, 1955d, p. 15).

Seguindo o expediente dos autores irracionaisistas, o sociólogo brasileiro contestou o marxismo, de modo pouco rigoroso, exatamente por este admitir a captura do movimento progressivo, ainda que contraditório e repleto de recuos em diferentes dimensões, da história e do próprio conhecimento humano. A solução supostamente diferenciada daquela do marxismo foi encontrada por Ramos na admissão de que as categorias mudam de acordo com o movimento histórico. Ele ignorou o que já fora dito, que os “mesmos homens que estabeleceram as relações sociais (...) produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com as suas relações sociais”, de tal maneira que “estas ideias, estas categorias são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios” (MARX, 1985, p. 106). A desconfiguração dos efetivos fundamentos do marxismo serve, no argumento do autor, ao recuo diante do progresso contraditório que marca o desenvolvimento social.

O problema central para Ramos está na obstrução que os condicionantes sociais impõem ao conhecimento. Quando se muda a “época”, mudam-se as premissas e, por conseguinte, as bases do conhecimento. Por isso, não há um movimento ascendente ou qualquer movimento, em verdade. As épocas são incomparáveis e o conhecimento sempre relativo, segundo o autor, revelando um procedimento que, em que pese as

diferenças, aproxima-se das construções de tipologias equivalentes produzidas pela filosofia irracionalista: “a impossibilidade de desvendar os nexos reais da história a partir destes pressupostos, a negação crescente da legalidade da história, e em particular a negação de um progresso demonstrável” (LUKÁCS, 2020, p. 381). Seguindo suas colocações críticas ao materialismo, segue o autor na afirmação segundo a qual:

(...) é impossível à inteligência humana postar-se diante do real nas condições supostas pela teoria arguida [o marxismo]. Ao postar-se diante dos objetos, o homem os vê como um ser implicado em sua época, cujas premissas condicionam irresistivelmente sua visão e constituem espécie de a priori do mundo (RAMOS, 1955d, p. 1).

E assim, essas condições “epicológicas” conduzem ao relativismo que acompanha as fileiras agnósticas, como antes indicado, que obstrui a possibilidade efetiva de apreensão objetiva dos processos reais. Qualquer “visão” é apenas uma visão condicionada por premissas de uma época. Nosso autor estabeleceu a impossibilidade de desenvolvimento do conhecimento objetivo ao alegar que toda Standpunkt, toda posição seria radicalmente “epicológica”, contendo uma imponderável perspectiva a priori. Essa condição absoluta e universal limitaria as capacidades do conhecimento e de seu desenvolvimento, restringindo aos limites epocais:

É nesse sentido que se pode afirmar com Jaspers que não existe para o homem um ponto arquimédico a partir do qual possa ver objetos. Toda visão é histórica, ou melhor, epicológica, nisto que não transcende a teleologia implícita na existência concreta do sujeito cognoscente. Toda pergunta que se faz à natureza – dizia Schelling – contém um juízo a priori. Não se pode acolher assim a ideia de um ilimitado progresso do conhecimento no sentido puramente acumulativo e de refinamento crescente (RAMOS, 1955d, p. 1).

A condição “epicológica” é, portanto, um obstáculo cultural intransponível. Para Ramos o fato de haver condicionantes históricos impede o desenvolvimento do conhecimento em busca da verdade objetiva das coisas, fazendo com que restem apenas visões de mundo relativas à cada época. Cada época teria sua verdade, culturalmente estabelecida e intransponível. “Cada época”, explicou o autor, “tem sua verdade absoluta e não há como conceber, de maneira iluminista, uma soma permanente de verdades relativas, um aproximar crescente da verdade absoluta, entendida como termo culminante de um processo contínuo de esclarecimento”. Para ele, ao arrematar a questão, os “limites extremos da verdade absoluta existem em cada época ou em cada cultura” (RAMOS, 1955d, p. 1). O expediente já aludido

anteriormente é repetido como método de trabalho: a propósito de criticar o dogmatismo e racionalismo alegadamente identificados, a alternativa culturalista apresentada pela posição “epicológica” irmana-se com fundamentos agnóstico-relativistas.

Reiterando tais fundamentos, Ramos encontrou suporte no plano dos valores. Para ele, “Cada época é uma totalidade de sentido (...). É uma totalidade de sentido que condiciona os modos de compreender e o significado do que acontece. É deste condicionamento que o marxismo tem escassa consciência” (RAMOS, 1955d, p. 1). O vício do materialismo seria, para Ramos, não se igualar ao seu próprio idealismo agnosticamente informado; uma espécie de neokantismo sob o qual a filosofia agnóstica se manifestou na história em inúmeras ocasiões. Seguindo em combate ao marxismo como adversário intelectual, revela-se, assim, como nosso autor defende, à maneira dos filósofos do irracionalismo, a “impensabilidade de uma realidade objetiva que independe da consciência” (LUKÁCS, 2020, p. 358). Ao fundo, portanto, é a cultura que informa o que é conhecido. E como a cultura é fundamentalmente valores, subjetividade, o conhecimento objetivo é consequentemente uma espécie de engodo.

Nesse sentido, a referida totalidade de sentido terá consequências muito profundas para a aquisição do conhecimento. A consideração desse aspecto ilumina ainda mais os já notórios traços das tendências agnóstico-relativistas. Segundo Ramos,

Em cada época existe uma axiomática do saber, constituída de determinados postulados implícitos na convivência humana e que condicionam inexoravelmente as possibilidades eidéticas. Estes postulados, ou melhor, estes axiomas são realmente mais implícitos que explícitos e bem assim em larga escala inexprimíveis em termos racionais. É certo que tais axiomas não adquirem vigência sem determinados suportes objetivos. Uma vez vigentes, porém, tornam-se conformadores da visão do mundo tal que os fatos não são apreendidos pelo homem senão enquanto ser historicamente constituído por tais axiomas. Esses axiomas são o a priori da época, a partir dos quais o sujeito organiza os dados da sua percepção (RAMOS, 1955d, p. 2).

Essa colocação do autor revela a busca, comum à filosofia irracionalista, de uma posição intermediária (“terceiro caminho”) entre ser e consciência em que, ao final, reina a preponderância da consciência. É interessante notar como isso enfraquece a posição ao cabo assumida de indeterminação, pois lhe falta coerência. Ao atribuir no fundamento os axiomas, resvala para um apriorismo antes reconhecido como vício do marxismo. Mas resulta em apriorismo de outro tipo, em oposição ao seu adversário

identificado. Sua posição antimaterialista encontra guarida na tradição idealista que, como se sabe, fundamenta no plano das ideias as forças primárias do movimento da realidade. Na passagem, vemos isso na preponderância encarnada pelos axiomas como condicionantes mais fundamentais de cada época, como postulados que condicionam “as possibilidades eidéticas”. Tal fundamentação é inexprimível em termos racionais. O autor estabeleceu, como no agnosticismo, uma limitação evidente acerca do conhecimento da essência das coisas uma vez que qualquer critério pagaria tributo aos axiomas. Isso se apresentou ao escrever, na passagem neokantianamente inspirada, que os próprios homens surgiram no argumento “enquanto ser historicamente constituídos por tais axiomas”; são as ideias, afinal, que forjam os homens. Assim, Ramos nos ensina que os homens são produtos das ideias de uma época sem esclarecer afinal de onde vieram tais ideias. Entre o ser e a consciência, a posição de Ramos se refugia na consciência, revelando aspecto importante de suas tendências.

Em suma, a posição de Ramos sustenta uma impossibilidade, uma condição universal que obstrui as possibilidades do conhecimento objetivo, pois os próprios homens são constituídos por tais axiomas. Como mostrou Lukács (2020), na filosofia irracionalista esse é um processo que remonta de Dilthey a Scheler e Mannheim, que seguiam essa argumentação geral segundo a qual as “visões de mundo” limitadas eram também limitantes para a apreensão desses condicionantes históricos e levavam ao relativismo tal qual a argumentação de Ramos. Toda luta do autor em tela contra o materialismo, ao enxergar erroneamente nele um racionalismo tacanho de talhe positivista, tem como pano de fundo, o que é decisivo, uma fundamentação irracionalista na defesa da limitação do conhecimento. Trata-se de uma variante da reação romântica às tendências afeitas à razão, embora sejam tomadas de modo embaralhado por Ramos, identificando o racionalismo puramente formal que matrizou o positivismo às superficialidades matematizadoras com a postura do marxismo, como de outras correntes, de admissão de que a realidade não apenas pode e pôde ser efetivamente conhecida como, de resto, os homens estão fadados a conhecê-la para transformá-la.

Novamente, é importante esclarecer que a crítica conseqüente à alegação, comum ao racionalismo formal, de que o conhecimento não sofre qualquer condicionamento social não corresponde necessariamente à recusa quanto à possibilidade do conhecimento objetivo. Entretanto, a reação que Ramos encarna contra aquela

alegação não é adequadamente ponderada, levando o autor a admitir as posições comuns às filosofias irracionaisistas. Isso implicou em suas considerações sobre a teoria do conhecimento, como vimos. Ao cabo, cabe a pergunta: estaria a posição assumida por Ramos adequadamente equipada para conhecer as coisas tais como são? Parafraçando o próprio sociólogo conforme sublinhamos em um de seus primeiros textos, a inteligência que nosso autor promoveu teria de fato “por objetivo o ser”, admitiria que seu “fim é conhecer a essência das coisas” (RAMOS, 1939, p. 13)?

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo desvelar as evidências do irracionalismo na primeira aproximação de Ramos com a teoria do conhecimento no período entre 1939 e 1955. Para tanto, realizamos análise imanente nos textos selecionados conforme os critérios estabelecidos. Foi possível identificar que tais evidências compareceram pela adesão ao agnosticismo relativista presente no quadro do existencialismo e da fenomenologia.

Os aspectos destacados em Ramos não são suficientes para alçá-lo ao mesmo patamar das tendências reacionárias presentes na filosofia irracionalista analisada por Lukács, na medida em que o próprio sociólogo brasileiro assimilou apenas alguns traços daquela filosofia, especialmente o agnosticismo relativista evidenciado nos achados deste trabalho. Ainda assim, Ramos foi decisivamente influenciado por tal forma de consciência filosófica. Na verdade, é possível afirmar que Ramos se mostrou como uma espécie de caixa de ressonância das filosofias irracionaisistas no contexto brasileiro de então, pelo menos isso corresponde aos textos aqui considerados como preparatórios do desenvolvimento declaradamente fenomenológico dos anos seguintes de seu itinerário intelectual. Vimos que a propósito de se opor ao marxismo como adversário metodológico, o sociólogo abraçou a posição agnóstico-relativista comum a tais filosofias irracionaisistas, de recuo em relação à possibilidade do conhecimento objetivo, admitindo obstáculos intransponíveis.

E isso está em plena concordância com o fato que os autores reverberados pelo brasileiro (Jaspers, Heidegger e Mannheim, por exemplo) são os mesmos apontados por Lukács como participantes da segunda etapa do irracionalismo, cujo grande adversário era o marxismo. Ramos igualmente elegeu o marxismo como contendor e, por intermédio desse debate crítico pouco informado, revela os principais traços de seu agnosticismo relativista. Assim, ficam iluminadas certas evidências do

irracionalismo na teoria do conhecimento adotada por Ramos que são, ao cabo, obstrutivas ao próprio conhecimento científico.

Os apontamentos aqui realizados dizem respeito ao período de primeira aproximação do autor. Acreditamos que essa aproximação teve consequências posteriores no itinerário intelectual em tela. Uma prova disso é reencontrar posição semelhante em textos consagrados posteriores em que o problema da teoria do conhecimento se articulou a preocupações de ordem sociológica, política e econômica. Quando o autor escreveu, por exemplo, que “sujeito pensante e objeto são faces de um mesmo fenômeno” (RAMOS, 1958/1995, p. 36), ou que a “*Weltanschauung* é totalidade transcendente, à qual devem ser referidos os objetos para serem compreendidos” (RAMOS, 1957/1996, p. 99), reitera o traçado característico das filosofias irracionalistas. Assim, caberia a questão de saber qual estatuto afinal teria tal posição, em geral tomada como crítica ao pensamento dominante na figura do funcional-positivismo e suas variantes, que segue fundamentada, entretanto, em bases irracionalistas.

Como decorrência dos presentes achados, acreditamos ser necessário avançar na análise realizada no sentido de vincular essa formação ideal às condições brasileiras de então. Realizamos a caracterização geral das evidências do irracionalismo em Ramos com respeito à teoria do conhecimento, mas é necessário explicá-la, remetendo-a ao seu solo objetivo. É inquietante a possibilidade de compreender se a tarefa original do irracionalismo – “fornecer uma apologia indireta da ordem social capitalista” (LUKÁCS, 2020, p. 219) – seria simplesmente repetida nas condições da particularidade brasileira ou se os aspectos específicos da objetivação capitalista no país teriam jogado papel modificador daquela tarefa na formação ideal de Ramos. Cabem, portanto, pesquisas adicionais, inclusive no sentido de aprofundar a difusão em geral dessa filosofia irracionalista e suas tendências no país, apreendendo seus momentos mais importantes e influências efetivas.

Referências

- BUNGE, M. *Chasing reality: strife over realism*. University of Toronto Press, 2006.
- CANDLER, G. G.; VENTRISS, C. Symposium - The Destiny of Theory: Beyond The New Science of Organizations: Introduction to the Symposium: Why Guerreiro?, *Administrative Theory & Praxis*, 28:4, 495-500, 2006. DOI: 10.1080/10841806.2006.11029548
- CHASIN, J. *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo,

- 2009.
- CHASIN, J. *O Integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- FARIA, J. H. de. Consciência crítica com ciência idealista: paradoxos da redução sociológica na fenomenologia de Guerreiro Ramos. *Cadernos EBAPE.Br*, v. 7, p. 420-446, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1679-39512009000300004>
- FERRY, L.; RENAUT, A. *Pensamento 68*. São Paulo. Editora Ensaio, n. 20, 1988.
- FOSTER, J. B. The New Irrationalism. *Monthly Review*. Vol. 74, nº 9, 2023. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2023/02/01/the-new-irrationalism/>. Acesso em: 8 de Junho de 2023.
- GORENDER, J. Correntes sociológicas no Brasil. In: Ramos, A. G. *A redução sociológica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1957/1996.
- GURGEL, C. R. M., & JUSTEN, A. O homem parentético: o autor para além do seu conceito. *Revista Brasileira de Administração Política*, 13(1), 74–87, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rebap/article/view/49677>.
- GURVITCH, G. *Dialética e sociologia*. São Paulo: Vértice, 1987.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Vol. 2. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- LUKÁCS, G. *Marx e Engels como Historiadores da Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, K. Ad Feuerbach. In: Marx, K. & Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *O capital*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- PAÇO CUNHA, E. Henri Fayol na encruzilhada da terceira via: organização da grande corporação e conflito social na forja do ideário fayolista. *Revista Eletrônica de Ciência Administrativa*, 20(2), 233-261, 2021. DOI: <https://doi.org/10.21529/RECADM.2021008>
- PAÇO CUNHA, E. Problemas selecionados em determinação social do pensamento. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 123-146, Edição Especial, 2022/2023. DOI: <https://doi.org/10.36638/1981-061X.2023.v28.663>
- PAES DE PAULA, A. Para além dos paradigmas nos Estudos Organizacionais: o Círculo das Matrizes Epistêmicas. *Cadernos EBAPE.BR*, 14(1), 24 a 46, 2016. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/31419>
- PAIVA, V. Existencialismo cristão e culturalismo: sua presença na obra de Freire. *Síntese*. Vol. 6, n. 16, 1979.

- PENNA, Lara N. P. Renovação do agnosticismo pela “epistemologia fronteiriça”: convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 369-404, Edição Especial, 2022/2023. DOI: <https://doi.org/10.36638/1981-061X.2023.v28.680>
- PÚBLICA, Revista de Administração. Terceiro painel - Guerreiro Ramos e o desenvolvimento brasileiro. *Revista de Administração Pública*. 17(2), 63 a 92, 1983. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rap/article/view/11128>. Acesso em: 3 de Novembro de 2022.
- QUEIROZ, H. A. de. Administração política e Guerreiro Ramos: epistemologia e método. *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais*, 2(2), 263, 2016. DOI: <https://doi.org/10.21583/2447-4851.rbeo.2015.v2n2.56>
- RAGO, E. J. *O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos*. 1992. 216 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/20187>
- RAGO FILHO, A. *A ideologia 1964: os gestores do capital atrofico*. 1998. 391 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/13058>
- RAMOS, A. G. *Introdução à cultura (ensaios)*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.
- RAMOS, A. G. Literatura latino-americana (IV). *Cultura Política*. Rio de Janeiro. ano 1, n. 6, ago., pp. 285-288, 1941.
- RAMOS, A. G. *Sociologia de la mortalidad infantil*. Mexico D. F.: Biblioteca de Ensayos Sociologicos, 1955a.
- RAMOS, A. G. Gurvitch e o marxismo. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 18 set. Caderno Revista, p. 1 e 2, 1955b. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_05/38059. Acesso em: 25 de Novembro de 2022.
- RAMOS, A. G. O pluralismo dialético. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 25 set. Caderno Revista, p. 1 e 4, 1955c. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_05/38231. Acesso em: 25 de Novembro de 2022.
- RAMOS, A. G. Epocologia e marxismo. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 16 out. 1955d. Caderno Revista, p. 2 e 4, 1955d. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/110523_05/38668. Acesso em: 25 de Novembro de 2022.
- RAMOS, A. G. *A redução sociológica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1957/1996.
- RAMOS, A. G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1958/1995.
- VAISMAN, E.; FORTES, R. V. Editorial: Por que não somos lukácsianos. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 2, pp. VII-XXIII, mar. 2022.
- WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1973.

WOLIN, R. *The seduction of unreason*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

Como citar:

GUEDES, Leandro T.; CUNHA, Elcemir P.; XAVIER, Wescley S. O Irracionalismo e sua Teoria do Conhecimento: Reação Agnóstico-relativista de Guerreiro Ramos ao Marxismo (1939-1955). *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 232-258; jul-dez, 2023.



Sobre “O ideal e a ideologia” em *Para a ontologia do ser social* de G. Lukács: novos comentários sobre o tema¹

About “The ideal and ideology” in *The ontology of social being* by G. Lukács: new comments on the topic

Ester Vaisman*

Resumo: Ainda que a autora tenha se debruçado, em várias ocasiões desde 1984, sobre o problema da ideologia na obra postumamente publicada por Lukács, o objetivo geral do presente artigo é trazer comentários adicionais sobre o tema, decorrência de pesquisa mais profunda não só da *Ontologia do ser social*, mas também do próprio itinerário intelectual do filósofo húngaro. Autores que abordaram o tema são revisitados, configurando-se assim um quadro geral mais complexo da questão em tela.

Palavras-chave: György Lukács, ontologia, ideologia

Abstract: Although the author has addressed, on several occasions since 1984, the problem of ideology in the Lukács' work posthumously published, the general objective of this article is to provide additional comments on the topic, resulting from deeper research not only about *The Ontology of social being*, but also from the Hungarian philosopher's own intellectual itinerary. Authors who addressed the topic are revisited, thus configuring a more complex general picture of the issue at hand.

Keywords: György Lukács, ontology, ideology

O capítulo intitulado “O ideal e a ideologia” se reveste de importância ímpar no contexto da obra de Lukács postumamente publicada. Muito já se falou desse esforço de final de vida, mas ainda o que foi dito e escrito não é suficiente para identificar devidamente o sentido que tal empreitada final representou no itinerário intelectual do autor. De fato, isolado em seu apartamento em Budapeste, sendo discriminado de todos os lados, conseguiu reunir forças tanto físicas quanto intelectuais para elaborar uma obra magna que marca de modo definitivo a história do marxismo. Ademais, é leitura obrigatória para todos aqueles que, de uma forma ou de outra, se interessam pelo tema que dá título ao capítulo, mas também para aqueles que buscam as vias de superação de uma série de problemas teóricos e práticos que marcam o mundo contemporâneo.

¹ Artigo publicado originalmente em NACIF, C. & KAWAHARA, I.Z. *Introdução à ontologia do ser social de Georg Lukács*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2022, p. 63-97.

* Professora titular aposentada do Departamento de filosofia – UFMG, e-mail: evaisman@fafich.ufmg.br.

Evidentemente, não será possível, nos limites do presente texto, deslindar todo o conjunto de problemas que Lukács enfrenta, nem muito menos evidenciar, por meio de uma análise comparativa, as contribuições e avanços do autor em relação a estudiosos marxistas e não marxistas que, direta ou indiretamente, se debruçaram sobre problemas ontológicos em geral e, em particular, sobre o papel do momento ideal e da ideologia. O que se pretende aqui é algo muito mais modesto: traçar em linhas gerais as principais características da reflexão lukácsiana sobre o problema, em especial a sua tematização sobre a ideologia. É evidente, contudo, que o esclarecimento da questão ideológica não teria condições de avançar, sem que Lukács não tivesse tratado mais detidamente das especificidades do “momento ideal” e de suas relações com o momento material na esfera da prática. Mesmo ciente dessa necessidade, a ênfase do presente texto irá recair sobre a *ideologia*, ficando para outro momento uma apresentação mais ampla e profunda sobre o problema do momento ideal.

Nessa direção, as indagações a serem colocadas agora são as seguintes: qual é a importância do tema e quais são os traços mais distintivos da análise que Lukács oferece ao leitor?

Em primeiro lugar, é necessário recordar que, desde pelo menos a sua fase de transição ao marxismo, com a publicação de *História e consciência de classe*, Lukács esteve às voltas com o estatuto filosófico da subjetividade. De fato, por ter se debruçado, ao longo de seu profícuo itinerário intelectual, sobre literatura e estética em geral, os problemas atinentes à subjetividade, bem como sua devida relação com a objetividade, sempre estiveram presentes, com maior ou menor intensidade. Talvez, insatisfeito com o que ele próprio produziu a respeito, ou – o que é mais provável – retendo os resultados mais expressivos de seus trabalhos anteriores, se dedicou a sistematizar tais conquistas, do que resultaram as suas obras de maturidade como a *Estética* e a *Ontologia*.

Em segundo lugar, o tratamento que ele dá à questão destoa radicalmente do modo com que autores das mais variadas tendências abordaram o tema. Entretanto, como se trata de assunto que interessou principalmente aos marxistas, é possível constatar no tratamento que Lukács dá ao tema uma linha de análise completamente original, e, amparando-se em evidências textuais de Marx, ele acaba por refutar as abordagens mais disseminadas nesse campo. Como se poderá observar nas linhas que

se seguem, tais abordagens procuraram explicar o fenômeno ideológico a partir do critério gnosiológico, ao aproximarem-no, de modo mais ou menos explícito, às problemáticas atinentes à teoria do conhecimento e à filosofia da ciência.

Nesse sentido, é oportuno lembrar que a linha de tematização do problema da ideologia a partir do viés gnosiológico tem uma tradição já consolidada entre os estudiosos do assunto. Nesse sentido, em artigo publicado no ano de 2010, eu já advertia para o fato de que

autores que procuram constituir uma seriação histórica do problema a partir das origens remotas da preocupação filosófica com a questão da ideologia, como Kurt Lenk (1971) e Hans Barth (1971), são unânimes em indicar que, sob determinado ângulo, esta preocupação já está presente no momento em que, a partir das exigências das ciências da natureza, a filosofia se volta àqueles elementos tidos como exteriores ao campo científico, mas que poderiam exercer perigosa influência nos caminhos da investigação científica (VAISMAN, 2010, p.41)

Ou seja, desde seus primórdios, os estudos voltados ao tema, adotaram a ideia de que o fenômeno ideológico era algo, senão contraposto radicalmente à ciência, pelo menos consistia em um espaço onde se desenvolviam formulações danosas à apreensão correta dos fatos, identificando-o, assim, sem mais a algo atinente à falsidade.

O que importa sublinhar aqui, é que esse modo de conceber a ideologia fez carreira não apenas nas abordagens de cunho filosófico, mas também, e, principalmente, no campo das ciências humanas em geral e, no marxismo, em particular. Em suma, o procedimento dominante no enfrentamento da questão tem se apresentado, em maior ou menor monta, a partir do estabelecimento de um vínculo estreito entre ideologia e a problemática do conhecimento, justamente porque tem se valido do critério gnosiológico como orientador analítico básico.

Na direção oposta a tal tendência, vale ressaltar mais uma vez, Lukács confere um tratamento teórico diferencial ao problema ideológico, distinto inclusive, como já tivemos oportunidade de salientar, daquele que é possível identificar em *História e Consciência de Classe*. Ou seja, Lukács, nos últimos anos de sua vida se dedica a uma empreitada que se nega à utilização do critério gnosiológico na determinação do fenômeno ideológico, propondo, em contrapartida, a utilização do critério onto-prático.

Logo no início do capítulo, é possível perceber que os argumentos que Lukács

desenvolve podem, em certa medida, ser considerados como um acerto de contas (no fundo, também um acerto de contas com ele mesmo, com a sua trajetória anterior) de um lado, com o marxismo vulgar, com o stalinismo, e, de outro, com as vertentes idealistas. Ao se contrapor contra uma e outra, ele coloca sua própria formulação como um *tertium datur*. Ou seja, ele rejeita o marxismo vulgar, que consagrou o mecanicismo, o economicismo, e, simultaneamente, as vertentes idealistas, que, também teriam unilateralizado o problema, ao conceberem o homem como fundamentalmente um ser abstrato, um mero produtor de ideias, para colocar a coisa em termos breves.

Essa dupla rejeição, tanto do marxismo vulgar quanto do idealismo pode ser vislumbrada já no início do capítulo em que, não por acaso, aparece o subtítulo “O ideal na economia”, em que Lukács retoma de modo sintético os resultados desenvolvidos nos capítulos anteriores da obra. Ele diz: “Nossas investigações até aqui mostraram que o fato básico mais material, mais fundamental, da economia, o trabalho, possui o caráter de um pôr teleológico” (LUKÁCS, 2013, p.355) para, em seguida, depois de buscar amparo textual em uma famosa passagem de *O Capital*, sublinhar que o fato mais fundamental da esfera econômica, isto é, o trabalho, só se realiza enquanto tal a partir do movimento de uma cadeia causal posta em ação no interior de uma intrincada relação indissolúvel com a teleologia.

A esse respeito, o que importa ressaltar aqui, é o completo distanciamento de Lukács no que diz respeito ao modo como tradicionalmente a esfera econômica, bem como suas relações com a esfera ideológica foram concebidas pelos marxistas. Segundo suas próprias palavras, no marxismo predominou um

certo dualismo metodológico, pelo qual o campo da economia foi apresentado como uma legalidade, necessidade etc., formulada de modo mais ou menos mecânico, ao passo que o da superestrutura, da ideologia, revelava-se como uma área em que começavam a aflorar as forças motrizes ideais, com muita frequência concebidas em termos psicológicos (LUKÁCS, 2013, pp.356-7).

A denúncia acima é clara: de acordo Lukács o uso da fórmula base e superestrutura, em que pese a existência de exceções e/ou abordagens até certo ponto válidas, levou a uma deformação da própria natureza da sociabilidade por meio de uma aproximação demasiada com a esfera biológica, como é o caso específico de Kautsky. Mas, a avaliação crítica lukácsiana não para por aí, ao contrário, ela acerta precisamente o que parece ser o ápice do “dualismo metodológico”, nomeadamente

a economia e a teoria social stalinista operam em parte com categorias idealistas subjetivas, voluntaristas, sendo que a objetividade social aparece, em última análise, como resultado das resoluções do partido, e em parte, onde a pressão dos fatos impôs certo reconhecimento da validade objetiva da teoria dos valores, com um dualismo de "necessidade" mecânico-materialista e resoluções voluntaristas. De qualquer modo, todas essas teorias não fizeram jus nem à unitariedade e peculiaridade dinâmico-estrutural do ser social, nem às diferenciações e contradições que surgiram dentro desse âmbito (LUKÁCS, 2013, p. 357).

Não será a primeira nem a última vez, que o filósofo húngaro ataca explicitamente o modo como a esfera ideológica foi (des)tratada no interior do chamado “marxismo oficial” ou marxismo vulgar, como queiram. De fato, comentários como os acima referidos, parecem revelar a magnitude dos antagonistas, que podem, em certos momentos, como é o caso específico de Stalin, assumir a proeza de combinar o “necessitarismo” com o voluntarismo político.

Portanto, o embate do autor assume dificuldades de grande monta, pois se volta contra um certo número de abordagens amplamente disseminadas e que usufruem de prestígio, contando com isso, com grande adesão, tanto no meio acadêmico quanto no interior dos “guetos ideológicos”.

Em síntese, retomando os achados expostos nos capítulos anteriores, em que o empenho foi demonstrar à exaustão o caráter teleológico da atividade laborativa, no capítulo sobre o momento ideal e a ideologia, como o próprio título indica, o objetivo principal do autor é demonstrar que a prática social, em sua imensa diversidade, compartilha de certas características comuns com a atividade que se põe no âmbito do trabalho.

Mas o desafio teórico não para por aí, ou seja, se no seu empenho de abordar a sociabilidade a partir do critério ontológico, Lukács desvelou o pôr teleológico do trabalho, a tarefa agora é expor a tese de que os vários tipos da prática social, mesmo aquelas mais evanescentes, como a prática moral por exemplo, apresentam aspectos semelhantes, ou seja, são também pores teleológicos que, do mesmo modo que no trabalho, implicam na presença de uma prévia-ideação, como também, - que é o outro lado da mesma moeda - no desencadeamento de determinadas cadeias causais específicas, resultantes típicas da prática humana. Ou seja, são práticas que apresentam a interveniência de um momento ideal, tanto no sentido de um pôr de fins seja no sentido receptivo, sob forma cognitiva.

Ainda em outras palavras “tanto no trabalho, no intercâmbio orgânico com a natureza, quanto nas outras esferas da prática social, o que há de comum nessas ações é o fato de que em todas elas se encontra uma tomada de decisão entre alternativas, o que implica a existência de um momento ideal, de uma prévia-ideação como denominador comum a todas elas” (Vaisman, 2010, p.46).

Mas, atenção! Lukács ressalta várias vezes no decorrer do livro que a dimensão ideal, sempre como algo cuja gênese se dá no âmbito da prática humana, e o consequente desencadeamento de cadeias causais, não constituem dois atos autônomos. Ao contrário, do ponto de vista ontológico, são dimensões inseparáveis no interior de um só e único complexo e o seu isolamento apenas pode ser cogitado no pensamento, jamais se apresentando de modo dissociado na realidade efetiva ela mesma. A mesma advertência vale para a tomada de decisão entre alternativas, pois além de se constituírem “fundamentos insuprimíveis do tipo de práxis humano-social e somente de modo abstrato, nunca realmente, podem ser separadas da decisão individual”. (LUKÁCS, 2013, 123).

Vale a pena insistir: não é possível separá-los, na medida em que ontologicamente, de fato, na realidade, um depende do outro para existir. "Isso quer dizer que o ato do pôr teleológico só se torna um ato teleológico autêntico através da efetuação real de sua realização material" (LUKÁCS, 2013, p. 356).

Entretanto, vale lembrar também um outro aspecto decisivo da relação indivíduo que trabalha e o meio como também o objeto em que recai a sua ação. Lukács já no capítulo I enfatiza que

que a necessária ocorrência de decisões entre alternativas não implica conhecimento e controle completos do indivíduo sobre as circunstâncias da sua vida e do meio circundante. Examinando, pois, o processo global do trabalho, tem-se que o homem, que põe determinados pores teleológicos, sempre o faz de modo, sem dúvida, consciente, mas nunca em condições de um conhecimento pleno de todos os aspectos e características envolvidas. Para a realização do trabalho ele deve conhecer a legalidade fundamental do processo, caso contrário, a sua ação não atingiria o fim proposto. Um trabalho só pode ser frutífero se posto em movimento por uma colocação teleológica compatível com a ordem causal real. O sujeito do trabalho conhece, mas não se encontra em condições de dominar todo o complexo de determinações e circunstâncias que marcam o campo sobre o qual atua, restando sempre um espaço desconhecido. (Vaisman, 2010, p.47)

Como veremos mais à frente, a dimensão do desconhecido, no contexto dos

pores teleológicos secundários, assume proporções distintas do que ocorre na esfera do trabalho, adquirindo amplitude, conotações e, em suma, características bem diversas.

De todo modo, no capítulo em questão, Lukács se dedica a reconhecer e a analisar um certo tipo de pôr teleológico que, diferentemente do que ocorre no trabalho, não se volta à objetividade natural. Trata-se de analisar os pores teleológicos que têm como objeto uma outra pessoa, um outro homem, uma outra consciência. Em outros termos, têm como objeto modificar e intervir no comportamento de outrem, e é justamente esse conjunto de problemas que, em verdade, interessa ao autor.

Entretanto, será útil observar que gradativamente, Lukács, ao longo de sua cuidadosa argumentação, vai se afastando do âmbito específico do trabalho, ou seja, do pôr teleológico primário, para se dedicar, até o final do livro, à análise dos processos que se dão, com grau de complexidade cada vez maior, no terreno do que ele denomina de pores teleológicos secundários. Justamente aí, diante de um tipo específico de objetividade, que é de natureza puramente social, aquilo que Marx denominou em *O Capital*, referindo-se ao valor, de "sensível-suprassensível". Esse fato indica, por seu turno, que Lukács se depara com um problema muito mais intrincado do que aqueles sobre os quais ele voltou a atenção no início da chamada parte “sistemática” de sua Ontologia. E por quê? Porque o objeto sobre o qual recaem os pores teleológicos secundários, que ele quer agora identificar e apresentar, é o comportamento humano em todas as suas variantes. Ora, se está diante de algo que é mais oscilante e mais imprevisível do que objetividade sobre a qual o trabalho incide sua ação, algo, portanto, mais difícil de agarrar ou mesmo reconhecer sua presença. Nesse sentido, me atrevo a dizer que o capítulo sobre o trabalho, não obstante a sua importância por si evidente, pode ser considerado o grande momento inicial e preparatório, para que Lukács pudesse chegar ao ponto que realmente lhe importava.

É evidente, que não é esse o lugar para se discutir o que seria a *Ética*, que Lukács acabou por não escrever, mas há indícios razoáveis que sua preocupação girou em torno do tema, nunca tomado de modo isolado e autônomo, em alguns momentos de seu itinerário. Ou seja, em princípio, pode ser considerada como uma indagação pertinente, se levarmos em conta, o caminho teórico que ele mesmo percorreu.

Ainda mais, se avaliarmos o modo como ele introduz o vínculo entre o momento real e o momento ideal no início do capítulo em destaque, onde se vale de passagens

específicas de *O capital*, a partir das quais Lukács avança suas considerações sobre os aspectos similares entre os dois tipos de pôr, o primário e o secundário, mas, sobretudo, para poder afirmar a peculiaridade do último. Ele diz:

O desdobramento da esfera econômica da produção no seu sentido mais estrito e próprio, desde o metabolismo da sociedade com a natureza até as formas mais mediadas e complexas nas quais e pelas quais se dá a socialização da sociedade, torna essa relação do ideal e do real cada vez mais dinâmica e dialética. Já vimos que os atos teleológicos que se reportam de modo apenas mediato ao metabolismo com a natureza têm por fim influenciar diretamente a consciência, as resoluções de outros. Aqui, portanto, o ideal está contido como motivo e objeto tanto no pôr quanto no objeto por ele intencionado; o papel do ideal se intensifica, portanto, em comparação com os pores originais do trabalho, cujo objeto por necessidade é puramente e ideal (LUKÁCS, 2013, PP.359-60).

Vê-se que, nesse momento do livro, o acento recai sobre o aumento do elenco de mediações na relação com objetos puramente naturais, que vão se apartando da prática, à medida em que a sociedade vai se tornando cada vez mais social. Isto é, se diversifica e se amplia o elenco de mediações de caráter eminentemente sociais no metabolismo com a natureza. Como resultado, tem-se, sempre de acordo com Lukács, a intensificação e o alargamento do papel do momento ideal. Ou seja, a partir de um determinado momento do processo de socialização da sociedade, (o que, de fato, ocorre muito cedo) um pôr teleológico passa a ser objeto para outro pôr, o que torna a relação entre momento real e ideal mais complexa do que se vista apenas sob o prisma do pôr teleológico primário. Neste, analisado isoladamente, o objeto do pôr, como já visto, tem caráter eminentemente material, ao passo que, agora, sob o prisma da diversificação ampliação dos pores teleológicos secundários, a relação não é mais material-ideal, mas, ideal-ideal, visto que a objetividade social, para utilizar os termos de Marx, se torna sensível-suprassensível como resultado do afastamento das barreiras naturais.

Evidentemente, não há por parte de Lukács o intento de estabelecer uma linha do tempo, em que os pores teleológicos secundários teriam surgido, hipoteticamente na sequência de um amplo aprimoramento dos atos envolvidos no complexo do trabalho. Muito ao contrário, os pores teleológicos secundários se manifestam

no nível mais incipiente do desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que o processo laborativo coloca aos homens tarefas que só podem ser cumpridas se elas forem acompanhadas por posturas e afetividades adequadas à sua execução. Essa função desempenhada pelos pores teleológicos secundários é tanto mais fundamental quanto

mais complexa for a divisão do trabalho (VAISMAN, 2010, p.47)

A título de exemplificação, com o objetivo de caracterizar a natureza daqueles pores, a partir dos quais se abre o caminho para a determinação da ideologia, vale a pena mencionar que se trata

das atividades não econômicas, “organizadoras da sociedade”, que constituem a superestrutura social, particularmente a esfera jurídico-política, cujo conteúdo pode estar voltado tanto para a manutenção quanto para o desenvolvimento ou destruição do status quo, mas cuja existência é determinada, através de múltiplas mediações, pelas necessidades postas pelo desenvolvimento material da sociedade (VAISMAN, 2010, p. 47).

Feito esse esclarecimento, é necessário atentar para o que está em jogo nesse momento da exposição de Lukács. Trata-se, a meu ver, de algo de vital importância para se compreender a linha analítica do autor, bem como o devido papel que o momento ideal assume em sua reflexão. Nesse sentido, o autor adverte:

Por conseguinte, se a esfera econômica for analisada ontologicamente sem preconceitos, facilmente se revela como é importante tomar complexos de funcionamento elementar como ponto de partida para compreender sua totalidade e seus complexos parciais maiores, em vez de querer apreender as leis da economia com o auxílio de “elementos” artificialmente isolados e de seu contexto metafísico-mecânico (LUKÁCS, 2013, p. 362).

Fica evidenciado assim, o “roteiro metodológico” (na falta de outra expressão para designar o procedimento utilizado) do autor: o fato de ter iniciado a parte “sistemática” da *Ontologia* valendo-se de uma “abstração isoladora”, e tomando o *Trabalho*, como ponto de partida, “como complexos de funcionamento elementar”, mas sem deixar de inseri-los em complexos, que embora parciais, são de maior envergadura.² É exatamente no que consiste o procedimento de Lukács ao desfazer a abstração isoladora, que lhe permitiu delimitar e identificar no pôr teleológico primário o modelo da prática social, mas que, em seguida, deve ser reconhecido enquanto complexo parcial de uma totalidade mais abrangente, ou seja, o complexo da reprodução. Vencida essa etapa, trata-se de tomar complexos que se constituíram no processo de “afastamento das barreiras naturais”, ou seja, no interior complexos ainda mais abrangentes, em cujo seio as interrelações entre ideal e material ganham novas e diferentes configurações.

Mais à frente, pode-se identificar no texto, um argumento de talhe conclusivo

² Referir artigo de Ronaldo sobre a descentralidade do trabalho.

que parece validar o destaque atribuído ao “momento ideal”, justamente quando é reconhecido de maneira enfática que, embora seu “campo de ação” apenas pode se dar no ser social e não fora dele, simultaneamente, é afirmado que o momento ideal “constitui o pressuposto insubstituível de tudo o que surge e existe socialmente” (LUKÁCS, 2013, p. 406). E de fato, ele mesmo reconhece, que “para chamar a atenção do leitor para essa factualidade, nem sempre reconhecida, tentamos mostrar, exatamente com relação à esfera econômica, que tudo o que nela acontece tem como pressuposto momentos ideais” (LUKÁCS, 2013, p. 406).

O argumento acima confirma a ponderação que fizemos no início do presente artigo, isto é, o objetivo de Lukács é o de evidenciar o caráter decisivo do momento ideal no processo de constituição e desenvolvimento da sociabilidade, reconhecendo, ao mesmo tempo que esta última é o único “lugar” em que sua atuação pode se dar. Em outros termos, distanciando-se dos modos prevalentes com que o problema foi abordado ao longo de séculos, o critério ontológico permitiu ao nosso autor tematizar a relação efetivamente existente entre momento real e momento ideal, ao se afastar de modo decidido e convincente do modo unilateral com que o tema tem sido tratado, sobretudo no interior do marxismo. Consequentemente, parece claro que essa conquista teórica irá repercutir decisivamente no modo que o tema da ideologia será abordado nas páginas seguintes.

Nesse sentido, na sequência de sua argumentação, o autor recupera momentos de sua análise desenvolvidos no primeiro e no segundo capítulos com o objetivo de, mais uma vez, esclarecer o que está em jogo quando o foco recai sobre a natureza do momento ideal característico dos pores teleológicos secundários. Tudo, evidentemente, com a pretensão de preparar o caminho para a determinação ontológica da ideologia. Na citação abaixo, Lukács reafirma uma das teses mais importantes que nasceram da sua empreitada de final de vida. Ele diz:

Assim, o conjunto do ser social, nos seus traços ontológicos fundamentais, está construído em cima dos pores teleológicos da práxis humana, formalmente sem levar em conta em que medida os conteúdos teóricos de tais pores, em termos gerais, captam corretamente o ser, bastando que estejam em condições de realizar suas finalidades imediatamente almejadas, obviamente tampouco levando em conta se suas consequências causais posteriores correspondem às intenções dos sujeitos dos pores. (LUKÁCS, 2013, p.368)

A dimensão do momento ideal dos pores teleológicos secundários, que entra em

cena agora, diz respeito àquilo que tem sido, entre os estudiosos do assunto, o critério básico para se avaliar se algo é ideologia ou não: a sua correção ou falsidade. Lukács, no sentido oposto a tais tendências, já adianta que a avaliação de tipo gnosiológica, ou seja, se o conteúdo dos momentos ideais é correto ou falso, não tem maior importância, tendo em vista que o que importa, pelo menos nesse momento de sua argumentação, isto é, no instante em que o interesse é determinar o “ser” desse fenômeno, é a verificação se esses momentos são capazes de orientar a ação no sentido de efetivá-las.

Preparando o caminho para o devido tratamento do problema da ideologia, como é característico do modo como Lukács articula sua argumentação, ele dirige o foco não apenas a categoria da liberdade, remetendo-a ao campo das decisões alternativas, contido já no pôr teleológico primário, mas também um outro par categorial de suma importância: essência e fenômeno. Também, nesse caso específico, procura evidenciar que sua análise se distancia do modo como a tradição filosófica procurou contemplá-la, ainda que reconheça em Hegel, a despeito de todas as suas limitações de caráter idealista, um grande avanço, sobretudo no reconhecimento da autonomia relativa do mundo fenomênico em relação à essência, da qual o fenômeno não pode emergir como um produto mecânico, mas, além disso, é preciso notar que

essa autonomia existe exclusivamente no quadro da interação com a essência; mesmo que seja como campo de ação de amplo alcance, multiestratificado e multifacetado, o é apenas como campo de ação do auto desdobramento dentro de uma interação na qual a essência possui a função do momento predominante (Lukács, 2013, p. 396)

Mais uma vez, Lukács, ao trabalhar do ponto de vista ontológico com pares categoriais de larga tradição na história da filosofia, procura mostrar que sua análise se distancia do modo como foram tratados, sobretudo no interior de tendências idealistas, mas não isenta, quanto a isso, o materialismo vulgar, ainda que, em seus próprios termos, “mesmo que ele se chame de marxismo”, ao denunciar a “completa caducidade das duas concepções” (idem).

Depois de demonstrar as semelhanças entre os dois tipos de pores teleológicos, o primário e o secundário, e referir as categorias mais decisivas que entram em jogo nesse âmbito da existência humana, Lukács se apressa, mais uma vez, com o objetivo de evitar distorções a respeito, em retomar aquilo que diferencia ambos os tipos de prática, pois nunca é demais repetir. Enquanto “os pores direcionados imediatamente para o metabolismo entre sociedade e natureza se diferenciam em essência, tanto

subjetiva como objetivamente, daqueles cuja intenção direta é a mudança de consciência de outros homens” (LUKÁCS, 2013, p. 399). Ou seja,

ao lado da identidade abstrata entre os pores teleológicos primários e aqueles que compõem a base sobre a qual se estruturam os fenômenos ideológicos, que se verifica pelo fato de que os dois tipos são rigorosamente teleologias, tomadas de decisão entre alternativas, deve-se ressaltar sua diferença básica, pois não constituem pores do mesmo gênero (VAISMAN, 2010, p. 48).

Ressaltando, entre outros aspectos decisivos, também o papel da linguagem³, principalmente na produção e aprimoramento das condições e relações com o meio ambiente, por meio da “autonomização” da imagem e da representação, Lukács chega a um momento crucial de sua reflexão, mas sobre o qual não temos como contemplar com o devido detalhe nesse instante, ainda que seja necessário referi-lo mesmo que rapidamente: trata-se das noções de “objetivação [*Vergegenständlichung*] do objeto e a alienação [*Entäußerung*] do sujeito, [que] como processo unitário compõem o fundamento da práxis e teoria humanas.” (LUKÁCS, 2013, p.417). O que Lukács tem em mente nessa altura do texto, é despojar da noção de *objetivação* todo e qualquer resquício da forma como Hegel tratou do tema, de modo a compreender devidamente, não apenas a crítica que Marx lhe dirige nos afamados manuscritos de Paris, mas, sobretudo, do reconhecimento que

a objetivação perfaz a essência realmente objetivada real e, por isso, a essência realmente objetiva do ser social, de toda praxis social, e ao mesmo tempo, de modo inseparável dela, revela uma atividade dos sujeitos sociais, que - exatamente em sua atividade - não só atuam de modo objetivador sobre o mundo objetivo, mas, ao mesmo tempo, de modo inseparável, reformam o seu próprio ser enquanto sujeitos que põem objetivações. (LUKÁCS, 2013, p. 422).

A recuperação da crítica marxiana a Hegel, bem como o seu devido entendimento, acerca da relação das duas categorias acima referidas, proporcionou ao nosso autor avançar em um terreno particularmente sinuoso e difícil: o das complexas relações indivíduo e gênero (de vital importância, como veremos a seguir, para a determinação das formas puras de ideologia), mas, também do par categorial sujeito-objeto, sempre presente nas reflexões lukácsianas desde o capítulo sobre o trabalho. Nesse momento, no entanto, a retomada dessa discussão se apresenta como crucial para agregar novos elementos analíticos, o par objetivação-alienação (sempre

³ Não é possível nos deter nessa análise, mas é interessante observar que se trata de um dos momentos mais fecundos e originais da reflexão do filósofo de Budapest. Ver dissertação de Myreli

concebidas como elementos de um ato unitário), de modo a ampliar e adensar o papel das objetivações ideais, o que permite ao nosso autor afirmar que

na relação "sujeito-objeto" enquanto relação típica entre o homem e o mundo, o seu mundo, constitui uma inter-relação, na qual o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito, conferindo nova forma, produzindo coisas novas, na qual nenhum dos dois componentes pode ser compreendido isoladamente separado por antagonismos e, portanto, de modo independente (LUKÁCS, 2013, pp. 422-23)

Embora não seja o caso aqui de nos determos mais longamente sobre o tema, fica claro, entretanto, que o esforço de Lukács, nesse momento de sua exposição, é o de demonstrar, de um lado, o caráter inextrincável da relação indivíduo-gênero e, de outro, como tal relação, marcada pela reciprocidade entre seus polos, se modifica permanentemente na medida em que os pores teleológicos retroagem sobre os sujeitos que os põem.

Vejamos agora como a caracterização dos vários papéis desempenhados pelo "momento ideal" no âmbito do ser social é crucial para a determinação ontológica da ideologia e como, a contribuição de Lukács a respeito coloca em suspenso as análises que o precederam ou que lhe são contemporâneas.

Desde logo, Lukács é enfático ao afirmar que

é errôneo compreender o conceito de ideologia em seu uso pejorativo, que representa uma realidade social indubitavelmente existente, como formação arbitrária do pensamento de pessoas singulares. Antes de qualquer coisa: enquanto alguma ideia permanecer o produto do pensamento ou a alienação do pensamento de um indivíduo, por mais que seja dotada de valor ou de desvalor, ela não pode ser considerada como ideologia. Nem mesmo uma difusão social relativamente mais ampla tem condições de transformar um complexo de ideias diretamente em ideologia. Para que isso aconteça, é necessária uma função determinada com muita precisão, a qual Marx descreve de modo a fazer uma diferenciação precisa entre as revoluções materiais das condições econômicas de produção e "as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, nas quais os homens se conscientizam desse conflito e o enfrentam até solucioná-lo" (LUKÁCS, 2013, p. 464).

Tomando como ponto de apoio os dizeres de Marx, e reafirmando o lugar fundamental que a vida cotidiana ocupa no ser social, pode-se afirmar que a tese de Lukács a respeito da ideologia se assenta na constatação de que a

cotidianidade social apresenta problemas que continuamente devem ser conscientizados e resolvidos: de modo que a presença das formas ideológicas não se manifesta apenas em momentos de crise, mas permanentemente no próprio cotidiano. Estando sempre vinculada à

existência do ser social, /.../, ela é o momento ideal da ação prática dos homens, expressando o seu ponto de partida e destinação, bem como sua dinamicidade. (VAISMAN, 2010, p. 49)

Ou nas palavras do próprio autor, “a ideologia é sobretudo a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir”, e, ademais,

toda ideologia possui o seu ser-propriadamente-assim social: ela tem sua origem imediata e necessariamente no *hic et nunc* social dos homens que agem socialmente em sociedade. Essa determinidade de todos os modos de exteriorização [*Auflerungsweisen*] humanos pelo *hic et nunc* do ser-propriadamente-assim histórico-social de seu surgimento tem como consequência necessária que toda reação humana ao seu meio ambiente socioeconômico, sob certas circunstâncias, pode se tornar ideologia. Essa possibilidade universal de virar ideologia está ontologicamente baseada no fato de que o seu conteúdo (e, em muitos casos, também a sua forma) conserva dentro de si as marcas indeléveis de sua gênese (LUKÁCS, 2013, p. 465).

A citação acima é de fundamental importância, na medida em que, entre outros aspectos, revela como o critério ontológico na determinação do que é ideologia permitiu ao autor vislumbrar o problema de um modo mais fecundo que as abordagens tradicionais, reafirmando para tanto a sua reflexão sobre a determinação social do pensamento. Nesse sentido, Lukács reconhece, sobretudo,

que a ideologia só tem existência social e que ela se refere a um real específico, que é por ela pensado e sobre o qual atua. A existência social dos homens é implicada pela consciência, ou seja, por seres sociais que medeiam suas ações pela consciência, portanto, a ideologia tem sua gênese determinada pela atividade social dos homens e nasce exatamente aí. Ela surge do aqui e imediatamente que coloca problemas. Nesse processo, entre o lócus social específico da atividade humana e o homem sempre socialmente entendido, a forma consciência é a mediação da própria prática social. Do ponto de vista ontológico, estamos, pois, diante do seguinte: o produzido é determinado pela sua produção, o que significa que o ser da ideologia é determinado pela sua produção, que é e só pode ser social. (VAISMAN, 2010, p. 50).

O reconhecimento da cotidianidade social como âmbito marcado por problemas que devem, de algum modo, receber uma resposta resolutiva, e, nesse sentido também, como lócus em que a ideologia tem sua gênese e seu campo de operações, oferece ao autor a possibilidade de caracterizar o fenômeno ideológico de modo amplo. Entretanto, essa caracterização é necessária, mas não suficiente. Tendo em vista que intuito de Lukács é seguir a caracterização marxiana de 1859, Lukács se volta então à sua caracterização restrita, tendo em vista que

a existência social da ideologia parece pressupor os conflitos sociais,

que precisam ser travados, em última instância, em sua forma primordial, isto é, socioeconômica, mas que desenvolvem formas específicas em cada sociedade concreta: justamente as formas concretas da respectiva ideologia (LUKÁCS, 2013, p. 471).

E conclui, “Em síntese: o surgimento e a disseminação de ideologias se manifestam como a marca registrada geral das sociedades de classes” (LUKÁCS, 2013, p.472). Em outras palavras, na medida em que o conflito social se apresenta “como problemática vital, a ideologia volta-se à resolução dos problemas agora transpassados por este conflito básico, ou seja, a ideologia passa a se manifestar como um instrumento ideal através do qual os homens e as classes se engajam nas lutas sociais, em diversos planos e níveis. (VAISMAN, 2010, p. 50).⁴

As considerações realizadas por Lukács acerca de determinados comportamentos, atitudes, comportamentos e procedimentos, que provavelmente tiveram lugar antes mesmo que o conflito de classes tenha se tornado o problema social central, levam à conclusão que

alguns tipos de produção de ideologias remontam aos primórdios do desenvolvimento social. Isso não contradiz o fato de que os problemas propriamente ditos da ideologia, oriundos da luta de classes, sejam resultados de tempos posteriores, mas requer, ao mesmo tempo, que sua função social e, por isso, sua gênese e seu efeito sejam determinados de modo um pouco mais amplo (LUKÁCS, 2013, P. 478).

É claro, no entanto, que as diferenciações que Lukács estabelece entre a concepção ampla e a restrita de ideologia “devem ser entendidas apenas como generalidade e particularização, seja como dimensões, estados ou momentos de um mesmo fenômeno” (VAISMAN, 2010, p.50), tendo em vista que diversos tipos de embates de natureza distinta – que provocam respostas mediadas pela ideologia - não podem ser deduzidos mecanicamente da esfera econômica sem mais, mesmo que a luta entre as classes tenha se tornado o problema ideológico central.

⁴ Em relação ainda à caracterização ampla de ideologia, é necessário assinalar que Lukács se dedica longamente a esclarecer que a ideologia não surge apenas em sociedades marcadas pelo antagonismo de classe, ao contrário. Segundo ele, ainda nas sociedades originárias, devem ter existido situações que requeriam a interveniência de pores teleológicos secundários. Ademais, esclarece também que “toda atividade assume uma forma objetivada, uma forma alienada, de modo que a esfera de vida abrangida de modo meramente pragmático-empiricista, por mais ampla que seja, é muito maior e mais diferenciada do que se poderia supor em razão da mera existência de instrumentos materiais de trabalho etc.” (LUKÁCS, 2013, p. 474). Ademais, em função da magnitude do desconhecido, é bem provável que tenham sido utilizados procedimentos como a analogia, por exemplo, como “forma elementar do espelhamento ideal da realidade”, diante dos desafios de sobrevivência. (Cf. LUKÁCS, 2013, p.475 e ss).

Esclarecidos os níveis em que as ideologias podem se manifestar, Lukács se dedica a demonstrar os equívocos gerados pelo uso do critério gnosiológico na determinação do que é ideologia⁵. Outrossim, reconhece que “a esmagadora maioria das ideologias se baseia em pressupostos que não conseguem resistir a uma crítica rigorosamente gnosiológica, especialmente quando esta toma como ponto de partida um intervalo vasto de tempo” (LUKÁCS, 2013, p. 480), mas, em seguida, aponta para um esclarecimento fundamental, qual seja,

em primeiro lugar, há muitas realizações da falsa consciência que jamais se converteram em ideologias e, em segundo lugar, aquilo que se converteu em ideologia de modo algum é necessária e simplesmente idêntico à falsa consciência. Por essa razão, só é possível compreender o que realmente é ideologia a partir de sua atuação social, a partir de suas funções sociais. (LUKÁCS, 2013, p. 480).

Por via de consequência, “a condição eventual de produto de falsa consciência não identifica um pensamento à ideologia” (VAISMAN, 2010, p. 51), em contraste, para identificar um pensamento à ideologia, é necessário, inicialmente, avaliar se este desempenha uma função social precisa, um poder realmente operante. Ou seja, é necessário livrar “a existência e a atuação das ideologias de sua subordinação a juízos de valor gnosiológicos e histórico-filosóficos” para proceder uma investigação adequada do problema (LUKÁCS, 2013, p. 482).

Como sublinhado anteriormente, é no interior de uma abordagem que reconhece o papel do momento ideal dos vários níveis em que se coloca a prática social, sobretudo, no que concerne às decisões entre alternativas na efetivação de possibilidades objetivas posta pela essência econômica, que Lukács elabora sua análise sobre as formas específicas de ideologia. Nesse contexto, a divisão do trabalho devém um importante campo para a especificação das ideologias de caráter restrito, na medida em que implica num movimento que autonomiza uma atividade peculiar, distante da produção material, mas por esta exigida a propósito de sua própria efetivação. Nesse sentido, o que caracteriza o movimento da essência coloca aos indivíduos eu agem as “possibilidades objetivas” sobre as quais recaem as decisões alternativas. Longe de tomar, portanto, a base da sociedade como uma “necessidade

⁵ Observe-se que Engels é objeto da crítica lukácsiana justamente por ter não apenas por ter considerado a vigência da analogia em sociedades originárias como “asneira em estado primitivo”, mas, sobretudo por ter abordado o fenômeno ideológico da perspectiva gnosiológica.

fatal, que determina tudo de antemão”, mas como “campo de ação real para a práxis humana, que é o que existe em cada caso concreto” LUKÁCS, 2013, p. 494).

Em suma, a relação essência e fenômeno assim entendida, ou seja, enquanto par categorial, desfaz a visão, muito disseminada entre os marxistas, que no mais das vezes concebem a tanto possibilidade objetiva quanto a necessidade como polos de uma “relação antagônica”, na qual uma e outra se contrapõem, anulando-se toda e qualquer possibilidade de interrelação, ou seja, de acordo com o modo prevalente entre marxistas, ambas existem e permanecem de modo estanque e em constante oposição, sem nenhuma possibilidade de contato, ainda que contraditório.

O primeiro tipo de ideologia específica analisada por Lukács é justamente o Direito, a prática jurídica, o que pressupõe a existência de um “processo de complexificação da produção material que demanda operações que parecem ter pouco ou nada que ver com ela, mas que são indispensáveis para a sua consecução” (VAISMAN, 2013, p. 51). Ou em outras palavras, o regramento jurídico não é uma esfera de atividade inserida na produção econômica, mas seu andamento não poderia se dar sem a existência de normas jurídicas, assim, como da formação de um grupo de especialistas voltados à elaboração e fiscalização de tal regramento. Desse modo, a esfera jurídica e os juristas de profissão surgem para ordenar e regulamentar atividades materiais decisivas, cuja natureza dista muito do próprio universo jurídico (VAISMAN, P. 51)

Ademais, considerar o direito como uma forma específica de ideologia não deriva do fato de se constituir em um reflexo deformado da realidade social conflituada. Ou seja, não é pelo fato de produzir enunciados falsos é que ela deve ser considerada uma ideologia. Lukács esclarece que

nesse campo, não se trata de fazer uma separação abstrata de verdadeiro e falso na imagem ideal do econômico, mas de verificar se o ser-propriadamente-assim de um espelhamento eventualmente falso é constituído de tal maneira que se torna apropriado para exercer funções sociais bem determinadas. Os critérios do processo de abstração objetivante que o pôr jurídico efetua no conjunto da realidade social consistem em se ele é capaz de ordenar, definir, sistematizar etc. os conflitos socialmente relevantes de tal maneira que seu sistema possa garantir a otimização relativa do respectivo estado do desenvolvimento da sua própria formação, visando ao enfrentamento e à resolução desses conflitos. (É óbvio que isso só pode ser efetuado em conformidade com os interesses da classe dominante em cada caso.) (LUKÁCS, 2013, p.499)

De acordo com Lukács, a esfera jurídica emerge a um dado instante do processo

de complexificação da atividade econômica e da divisão social do trabalho, de modo a satisfazer a necessidade de regulação de certas operações econômicas e das próprias relações de trabalho. Para responder adequadamente às necessidades postas, sobretudo a partir dos conflitos que a cada momento se tornam mais drásticos, se dá a formação de grupos profissionais dedicados a essa tarefa.

Ainda a respeito do tema, ou seja, da formação de grupos de especialistas que vivem da atividade jurídica, Lukács, a partir de considerações de Engels, afirma:

justamente porque essa atividade retroage "novamente " sobre a base econômica, podendo modificá-la dentro de certos limites, o ponto de vista especificamente ideológico experimenta intensificações ininterruptas, a tal ponto que, na autoapresentação das especializações ulteriores que surgem nesse âmbito (ciência do direito, filosofia do direito etc.), o conteúdo e a forma do direito muitas vezes aparecem petrificadas de modo puramente fetichista como forças da humanidade. (LUKÁCS, 2013, p. 501)

A análise lukácsiana do direito, enquanto forma específica de ideologia, também se detém em uma das operações que essa esfera de especialistas promove em relação às explicações por ela produzidas sobre o próprio fenômeno ideológico. Diz ele

Notável nisso tudo continua sendo que as maiores resistências contra uma apreensão ontologicamente correta das ideologias costumam ser desencadeadas exatamente por esses estratos de especialistas. Por um lado, defende-se o ponto de vista de que o comportamento que determina o pôr teleológico como ideologia seria uma parte integrante do ser do homem enquanto homem e não um mero fenômeno decorrente da divisão social do trabalho em determinados estágios. Por outro lado, todavia em estreita conexão com isso, o vínculo real entre essência e fenômeno é posto de lado como não existente, devendo os comportamentos ideológicos "puramente espirituais" vigorar como essências, ao passo que a luta real dos homens reais por sua existência é posta em segundo plano como desprezível submundo da existência. Só assim as determinações de valor do direito se convertem em ideologia no sentido pejorativo. O caráter real do direito só pode ser evidenciado, portanto, quando se compreende essa deformação glorificadora como aquilo que ela de fato é, a saber, uma ideologização da ideologia que surge necessariamente quando a divisão social do trabalho delega sua manutenção a um estrato de especialistas. (LUKÁCS, 2013, pp. 501-02).

Interessante observar ainda, de acordo com a análise crítica da esfera jurídica que

Nessa operação escamoteadora da esfera jurídica, é sintomático que a escamoteada seja a dimensão ontológica do fenômeno e de sua análise. Para logo em seguida retornar acriticamente a uma "ontologia" meramente imputada, em que a mundaneidade real passa a "desprezível submundo da existência", e uma pura espiritualidade passa à condição de essência real e explicativa. É dessa forma,

segundo Lukács, que o direito se transforma “em ideologia no sentido pejorativo” (VAISMAN, 2010, p.53).

Os procedimentos abstrativantes típicos da área jurídica, com vistas a criação de normas e leis, procuram generalizar também normas espontaneamente produzidas, sobre as quais, inclusive, se apoia. É evidente, entretanto que tal processo ocorre na realidade por meio de múltiplas mediações, não podendo ser concebido de forma linear e mecânica. Ademais, a generalização abstrativante que lhe é típica tem por função tornar os regramentos aplicáveis, por princípio, a todos e em toda e qualquer circunstância.

O direito como corpo coerente e sistemático, instrumento de resolução dos conflitos sociais cotidianos, reflete de forma aproximada as características da vida econômica, sem, no entanto, configurar um reflexo mecânico e deliberado desta; mas, precisamente para ser instrumento de resolução dos conflitos, cuja direção é dada pelos interesses da classe dominante, para sua real eficiência na resolução daqueles, deve pretender o máximo de universalidade possível naquele momento. Neste contexto, o direito não pode configurar uma reprodução fiel da realidade econômica. (VAISMAN, 2010, p. 53).

No caso da ideologia do direito, o que importa, de acordo com Lukács não é sua correção ou falsidade, em relação ao modo como retrata a vida, mas sim, se ainda que que falso, desempenha com eficiência a sua função regulatória dos conflitos.

Ou dito em outros termos,

O direito é um corpo coerente e sistemático, que serve de instrumento, pois, para a resolução dos conflitos sociais (em sentido amplo) cotidianos imediatos, derivados do contexto produtivo. Resolução essa que é dada a partir da perspectiva da classe dominante, numa expressão, todavia, maximamente generalizante, ao limite da sociabilização concreta alcançada. Assim, o direito, dentre as formas específicas de ideologia, é aquela que desempenha a função mais restrita, ou seja, mais colada à imediaticidade da vida cotidiana. Basta pensar que está voltado precisamente à regulação dos conflitos cotidianos mais restritos e restringíveis, derivados dos processos de reprodução material (VAISMAN, 2010, p. 53)

Além da análise do direito, outra forma específica de ideologia abordada por Lukács é a prática política. Desde logo, o autor reconhece a dificuldade de delimitar com exatidão seu âmbito como ideologia. Isso porque “Não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não afluíssem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de políticas” (LUKÁCS, 2013.p 502). Ou seja, trata-se de um modo de conscientizar e intervir junto a problemas que concernem à globalidade da

existência social. De acordo com as palavras do próprio autor “a política é uma práxis que, em última análise, está direcionada para a totalidade da sociedade, contudo, de tal maneira que ela põe em marcha de modo imediato o mundo fenomênico social como terreno do ato de mudar, isto é, de conservar ou destruir o existente em cada caso”. (LUKÁCS, 2013, p. 502).

No caso da política, nosso autor se vale do par categorial essência-fenômeno com o objetivo de evidenciar que a “união indissolúvel e a unidade de essência e fenômeno são tanto seu ponto de partida inescapável como seu fim necessariamente posto” (LUKÁCS, 2013, p.503). Mas é claro, que tal união/unidade não pode ser tomada de forma simplista, pois nela podemos encontrar elementos contraditórios, característica já indicada por Lukács linhas acima, momento em que o autor sublinhou a impossibilidade de lidar com esse par categorial, como houvesse uma total autonomia do mundo fenomênico em relação à essência ou se a relação entre ambos fosse matizada de maneira mecânica.

Sendo a política um tipo de pôr que incide na esfera fenomênica permeada pelo conflito social, a situação que daí advém para o autor é a seguinte:

Em todas as decisões políticas há dois motivos objetivamente distintos, ainda que, na realidade, muitas vezes estejam interligados, que podem servir de critérios. O primeiro é o que Lenin costumava chamar de o elo mais próximo da corrente, a saber, aquele ponto nodal de tendências atuais, cuja influência resoluto é capaz de ter um efeito decisivo sobre o acontecimento global (LUKÁCS, 2013, p. 505).

Ao examinar dois casos concretos, em que a questão do “elo mais próximo da corrente” se colocou historicamente, isto é, a revolução russa e a unificação alemã, Lukács indica o critério da eficácia, ou seja, “eficácia imediata de uma decisão política não pode ser o único critério para avaliar se efetivamente uma prática ideológico-política se identifica como política e se atinge o ser-precisamente-assim das tendências sociais; necessita-se, para tanto, de outro mais, que é justamente o da duração” (VAISMAN, 2010, p. 55). Tal cuidado na investigação se justifica, na medida em que

a práxis política de fato está direcionada simultaneamente para a unidade de fenômeno e essência da realidade social como um todo, mas só pode apreender essa realidade em sua imediatidade, o que ao menos comporta em si a possibilidade de que tanto o objeto intencionado como o objeto atingido pelo pôr teleológico permaneça direcionado para o mundo do fenômeno que mais encobre que revela a essência. (LUKÁCS, 2013, p. 507)

De acordo com a propositura lukácsiana, caso a análise ficasse limitada ao critério

da eficácia, sem levar em consideração o segundo critério, que é o da duração, se cairia numa posição típica da *Realpolitik*, o que implica, por seu turno, em uma análise superficial do problema. No entanto, ao fazer referência à duração,

naturalmente não tínhamos em mente nenhum lapso de tempo abstrato, quantitativamente determinável, mas a questão referente a se os novos momentos causais postos em marcha no pôr teleológico, não importando com que grau de consciência isso seja feito, influem efetivamente nas tendências econômicas decisivas que entraram em crise (LUKÁCS, 2013, p. 507).

Feito esse tipo de esclarecimento, “o critério da duração junta-se ao da eficácia, no sentido de que – não entendido como um intervalo de tempo abstrato, mas sim em termos da profundidade da ação – pode indicar se realmente a cadeia causal posta em movimento pela práxis política atingiu, no nível essencial, o desenvolvimento social (VAISMAN, 2013, p. 54).

No caso específico da prática política, torna-se imprescindível a constatação de algo para o qual Lukács já havia advertido anteriormente, quando procurou estabelecer, ao lado das semelhanças, as diferenças entre os pôr teleológico primário e o pôr teleológico secundário, nomeadamente, o fato de que no pôr teleológico secundário, o campo do desconhecido se revestir de uma magnitude maior do que no primário. De fato, “o coeficiente de incerteza, como sabemos, não só é bem maior no segundo grupo, como também de uma grandeza que reverte para o plano qualitativo” (LUKÁCS, 2013, p. 509).

Como resultado, tem-se o reconhecimento por parte do autor da existência de “um processo contraditório, que permeia toda a práxis de tipo político, ou seja, a necessidade de dirimir o conflito, a crise em nível global, sem que se possa, na decisão política, no seu conteúdo ideológico, ter certeza acerca da eficácia e da duração daquelas séries causais postas em movimento” (VAISMAN, 2010, p. 55).

Assinale-se, no entanto, que, embora o conhecimento que permitiria conferir certeza acerca da eficácia e da duração no momento da decisão política, ser algo possível apenas *post festum*, não significa que o fator subjetivo tenha sido subestimado pelo autor. Muito ao contrário. Já vimos que ao rejeitar as postulações mecanicistas, típicas do marxismo vulgar, Lukács atribui ao fator subjetivo, ou seja, à prática social ideologicamente orientada, um papel de destaque ao afirmar com todas as letras que “A grande lição histórico-mundial das revoluções é que o ser social não só se modifica, mas reiteradamente é modificado”. (LUKÁCS, 2013, p. 524). Ou seja,

a argumentação desenvolvida por Lukács, ao mesmo tempo em que rejeita a visão determinista, afirma a possibilidade histórica de surgirem situações potencialmente revolucionárias, que só se efetivam graças à intervenção de pores teleológicos secundários, o que implica sempre em uma tomada de decisão entre alternativas.

Dando continuidade à análise de formas específicas de ideologia, Lukács avança para um terreno que lhe é particularmente caro: a arte e a filosofia como formas “puras” de ideologia. Para o leitor desavisado, identificar a filosofia e arte como formas de ideologia, ainda que puras, pode causar estranheza e até certo tipo de rejeição, tendo em vista a existência no interior do marxismo, não apenas de uma visão mecanicista da relação infra e superestrutura (já mencionada linhas atrás), mas sobretudo de uma tendência igualmente nefasta de “politicizar” todo evento no campo filosófico e artístico de maneira desabrida e equivocada.

Evidentemente, por tudo que aqui assinalamos, definitivamente não é o caso de Lukács. O que ocorre nesse ponto do argumento, é que o autor retoma a relação indivíduo-gênero como o âmbito das preocupações da arte e da filosofia. Evidentemente que, pelo menos desde a *Estética* de 1963, o autor aponta para a vida cotidiana, com todos os seus problemas e dilemas, como espaço genético de onde surgem e ganham autonomia as chamadas formações ideais, como a filosofia, a arte, a ciência e a religião. Mas adverte também que, com processos de autonomização distintos, a destinação de suas formulações é a própria cotidianidade, para o bem ou para o mal. Não é possível, nesse texto, recuperar minimamente a forma como Lukács mostra quais os processos que intervêm nessa dinâmica. O que é possível aqui, assim como fizemos com o direito e a política, é simplesmente indicar os aspectos mais gerais da gênese e destinação dos produtos filosóficos e artísticos e quais foram as razões para que o filósofo húngaro as denominasse de formas puras de ideologia.

Tomando para exame inicialmente o caso da filosofia, Lukács adverte o leitor para o seguinte esclarecimento acerca das relações entre filosofia e ciência. Diz ele:

Ao voltar agora o nosso interesse para a gênese da filosofia, devemos tomar ciência, de início, que a priori não existe nenhum limite que possa ser traçado com precisão entre generalizações científicas e generalizações filosóficas; ainda hoje, numa época em que a divisão do trabalho leva à tendência de erigir barreiras artificiais, fetichizantes, entre os diversos ramos do saber, muitas vezes é difícil constatar, no caso de certas generalizações, se elas possuem um caráter científico ou filosófico (LUKÁCS, 2013, p. 540).

Pelo menos desde a obra intitulada *História e consciência de classe*, Lukács

rejeita a separação entre as chamadas “ciências parcelares”, erigida como o dito acima de forma artificial, respondendo a requisitos acadêmicos fortemente questionáveis, mas também e, sobretudo, entre a filosofia e a ciência, num sentido contrário às tendências contemporâneas, sobretudo, as de caráter irracionalista.⁶

Assim, de acordo com o autor em tela, longe de serem áreas do saber apartadas uma da outra,

a filosofia aprofunda as generalizações das ciências, antes de tudo, por estabelecer uma relação inseparável com o nascimento histórico e o destino do gênero humano, com a essência, o ser e o devir humanos. Enquanto o método da generalização nas ciências se torna cada vez mais desantropomorfizador, a sua culminância na filosofia representa simultaneamente um antropocentrismo. Nesse caso, a palavra "simultaneamente" deve ser sublinhada. Porque em contraposição à tendência básica antropomorfizante das artes, o método da filosofia nunca representa uma ruptura com o das ciências (LUKÁCS, 2013, p.540).

Fica, assim, esclarecido o motivo que levou o autor a se recusar estabelecer uma muralha divisória entre a filosofia e a ciência. Muito embora, a filosofia se aproxime de forma decida das preocupações que norteiam a atividade artística, que são essencialmente de caráter antropomorfizador, a filosofia se articula com os produtos da atividade científica, na exata medida em que, a partir do patamar científico, ela generaliza suas conquistas, sem desprezá-las, elevando-as ao nível do gênero humano.

Mas, afinal, por que razão a filosofia e arte, cada uma à sua maneira, têm na relação indivíduo-gênero o seu campo de atuação? Como vimos, Lukács, em várias oportunidades do livro em questão, procura explicitar

um aspecto ontológico fundamental do desenvolvimento humano-social. Este processo é um complexo dotado de dois polos em relação recíproca: de um lado, a universalidade do gênero, a generidade concreta de um dado momento, plataforma das possibilidades dos complexos singulares; de outro lado, o complexo constituído pelo indivíduo humano, a individualidade que forma a unidade mínima do processo. E ambos os polos, através de sua ação recíproca, enformam o processo no qual se realiza a humanização do homem. Além disso, no texto lukacsiano expressa-se uma tese fundamental do ponto de vista ontológico: o homem, na medida em que é homem, é um ente social, e em todo ato de sua vida, consciente ou inconscientemente, ele efetiva, simultaneamente – embora, às vezes, de modo contraditório – a si próprio e o nível de desenvolvimento humano possível naquele momento (VAISMAN, 2010, pp. 55-56).

⁶ Como é sabido, no livro *A destruição da razão*, Lukács se debruça criticamente sobre essas tendências, denunciando o fato de que o irracionalismo tem como cerne a rejeição *tout court* da ciência e da técnica.

A longa citação acima é útil, tendo em vista que sintetiza uma conquista fundamental de Lukács em termos ontológicos e porque também evidencia a dimensão real, efetiva da relação dos dois polos do ser social (ou seja, não se trata de algo “imaginário”) e, ao mesmo tempo, explica as razões que a levam colocar problemas, cuja resolução cai no âmbito filosófico e artístico.

Na citação abaixo, Lukács expõe o objeto de cada uma das formas de ideologia pura:

O objeto central da filosofia é o gênero humano, isto é, uma imagem ontológica do universo e, dentro desta, da sociedade a partir do aspecto de como ela realmente foi, veio a ser e é para que produzisse como necessário e possível cada um dos tipos atuais de generidade; ela une, portanto, sinteticamente os dois polos: mundo e homem na imagem da generidade concreta. Em contraposição, no centro da arte se encontra o homem como ele se configura em individualidade genérica nos conflitos com o seu mundo e o seu meio ambiente. No meu livro *A peculiaridade do estético*, tentei expor e analisar as determinações gerais essenciais do modo artístico de pôr. Só o que interessa aqui são as suas relações com a ontologia do ser social. Nesse tocante, é importante, antes de tudo, que a antropomorfização da esfera estética constitua um pôr consciente, em contraposição à antropomorfização espontânea da vida cotidiana (LUKÁCS, 2013, p. 543).

Desse modo, pode-se compreender a importância das formas puras de ideologia, muito embora, como bem assinala Lukács, elas não disponham dos meios próprios necessários para colocar em prática de modo imediato seus conteúdos, ao contrário do que se passa no terreno do direito e da política. Mas ainda assim, elas são de fundamental importância para o desenvolvimento ao nível genérico e individual, pois

São elas que podem conscientizar e mobilizar para a possibilidade da passagem do em-si da realização humana em seu para-si, ademais de representarem a condição para que a relação individualidade/generidade atinja seu ponto de autenticidade. Desse modo, as formas mais puras de ideologia relacionam-se com questões fundamentais do ser social, isto é, do homem: refletem um determinado nível evolutivo da relação individualidade/generidade – os dois polos fundamentais do ser social –, ao mesmo tempo em que desempenham importante função subjetiva no processo de socialização enquanto tal (VAISMAN, 2010, p.56)

Lukács procura deixar claro, é bom que se diga, que não pretende, por meio de suas considerações, pintar um quadro em que o filósofo ou o artista seriam configurados como “militantes políticos”. De fato, não o seriam, visto que não se debruçam sobre conflitos sociais imediatos, (que é o âmbito do direito e da política) mas sobre dilemas mais gerais que, embora se manifestem em termos históricos-

sociais de modo específico, dizem respeito a problemas universais atinentes às necessidades das individualidades e do gênero humano no seu conjunto. Assim sendo,

A filosofia perfaz o exame e especificação da generidade, estando implicado, pois, a própria socialização da sociedade, o que compreende intelecções e posse de mundo. É sobre o que se pronuncia a filosofia, como prévia-ideação dos embates do homem em seu ‘de-onde para-onde’, enquanto generalidade humana no mundo. (VAISMAN, 2010, p.57)

Ou nos termos do próprio autor:

toda filosofia significativa está empenhada em oferecer um quadro geral do estado do mundo, que da cosmologia até a ética procura sintetizar todas as conexões de tal maneira que, a partir delas, também as decisões atuais se revelam como momentos necessários das decisões que determinam o destino do gênero humano (LUKÁCS, 2013, p. 555).

Se a filosofia – tanto para o bem quanto para o mal – desempenha seu papel de ideologia pura ao orientar tomadas de decisão, que se verificam na vida cotidiana, que de um modo ou de outro se refletem no nível do gênero, a arte, por seu turno,

formula as suas questões num patamar parecido de intenção voltada para a generidade, com a diferença de que nela vêm para o primeiro plano, como polo oposto complementar concretizador, aqueles tipos de individualização do homem cujas atitudes e ações na crise atual podem liberar em termos histórico-universais a intenção voltada para generidade (LUKÁCS, 2013, P.555).

Para chegar a tais conclusões, como lhe é típico, Lukács desenvolveu rica análise acerca de exemplos tanto no caso da filosofia quanto na arte que validam suas postulações a respeito das formas puras de ideologia. Dado o espaço que aqui dispomos, não será possível percorrer com detalhe todo esse trajeto analítico, nem mesmo aqueles passos em que as formulações de Marx a respeito são referidas.⁷

Mas antes de passar para o outro tópico, em que o autor desenvolve considerações a respeito do marxismo enquanto ideologia e ciência, é fundamental citar uma passagem que tem estreita ligação com as teses desenvolvidas por Lukács no livro *A destruição da Razão*⁸. À certa altura do texto, em que o autor se põe a demonstrar a influência exercida pela filosofia na “ontologia da vida cotidiana”, é dito:

⁷ Nesse sentido, recomendamos vivamente a leitura do capítulo “O ideal e a ideologia”.

⁸ Cf LUKÁCS, G. *A destruição da razão*, São Paulo, Instituto Lukács, 2020 (trad. Bernard Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes)

Os homens enredados em conflitos geralmente agem, antes, de modo espontâneo, motivados diretamente pelo que chamamos de a ontologia da vida cotidiana. Mas como surge esta? Indubitavelmente são decisivas nela as vivências primordialmente imediatas dos homens. O seu conteúdo e a sua forma, contudo, são influenciadas em ampla medida pelas ideologias - não por último também pelas ideologias puras -, cujas objetivações confluem para essa área. Não é preciso ter lido Marx para reagir em termos de classe aos acontecimentos do dia; não é preciso vivenciar artisticamente o Dom Quixote e o Hamlet para ser influenciado por eles em resoluções éticas. Isso é assim tanto no bem quanto no mal - o que, no campo ideológico, nem pode ser diferente; tampouco foi necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para tomar decisões fascistas (LUKÁCS, 2013, p. 561).

Embora sejam sempre necessários estudos de fenômenos concretos para esclarecer de que modo esse “retorno” das produções filosóficas influenciam nas decisões humanas em plena vida cotidiana, aparentemente, tão distante do universo filosófico, não é possível subestimar ou mesmo desconhecer a presença, ainda que não seja possível também aqui pensar que tais efeitos se deem de forma automática ou mecânica. De todo modo, o que importa ressaltar “ao contrário do que é propalado nos ambientes acadêmicos, a influência ideológica da filosofia se faz presente na própria vida cotidiana, na medida em que as formulações filosóficas acabam inevitavelmente desaguando nessa esfera da vida, ainda que seu fazer pressuponha um certo tipo de distanciamento” (VAISMAN, 2021, p. 304).

Consequentemente, a determinação ontológica da filosofia como forma de ideologia pura não a reduz, nem a desqualifica. Ao contrário, desvela sua eficácia própria, ao dar por conhecida sua gênese e sua finalidade, indissolivelmente ligadas à humanidade urdida pela sociabilidade, as quais, a seu modo, mas de fato, ajuda a construir (VAISMAN, 2021, p. 305).

Também no caso das relações entre ciência e ideologia, não se constata considerações semelhantes ao modo como o tema é geralmente tratado. Longe de estabelecer uma muralha intransponível entre uma e outra, Lukács realiza um exame cuidadoso das formas específicas de cientificidade – as ciências naturais e as ciências sociais – e conclui que é possível encontrar vínculos entre ambas e a ideologia, sem, no entanto, reduzir uma à outra. Ou seja, não há uma muralha intransponível entre ciência e ideologia, mas também não há uma ideologização da ciência, em que tudo é considerado ideológico ou seja, o autor não reconhece o pan-ideologismo, que afirma que tudo é ideologia, muito comum naquelas abordagens que consideram a

sociabilidade como fundamentalmente simbólica.⁹

Para Lukács, tais constatações se tornam possíveis, tendo em vista que “ser ideologia de modo algum constitui uma propriedade social fixa das formações espirituais, sendo, muito antes, por sua essência ontológica, uma função social e não um tipo de ser” (LUKÁCS, 2013, p. 564). Por via de consequência, “mais pura das verdades objetivas pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais, ou seja, como ideologia” (Idem). Vê-se claramente aqui que o critério ontológico na determinação do fenômeno ideológico permite ao autor vislumbrar que os requisitos para um determinado tipo de conhecimento ser considerado científico não exclui, do corpo da ciência assim edificado, a possibilidade de que em algum momento ele venha a ser utilizado nos embates sociais. E essa utilização não o transforma em algo necessariamente falso. Em suas próprias palavras,

Da neutralidade ontológica das ideologias perante a objetividade gnosiologicamente exigida não decorre nem que a correção científica deva inibir o poder de persuasão da ideologia como ideologia, nem que algo surgido de modo puramente científico não possa desempenhar um grande papel ideológico (LUKÁCS, 2013, p.565).

Mais uma vez, Lukács demonstra a plausibilidade dessa tese ao referir inúmeros episódios históricos em que, tanto argumentos provindos das ciências naturais, quanto, principalmente, das ciências sociais, tanto na sua gênese quanto na ação no tempo, podem se transformar em ideologia. No caso dessas últimas, tendo em vista que seu campo de investigação é constituído pelos pores teleológicos secundários, aqueles que, como vimos, objetivam provocar mudanças no comportamento de outrem, a interrelação com a ideologia é quase inevitável.

Com isso, Lukács passa a examinar as relações entre ciência e ideologia no campo do marxismo, pois aí desde o início assumiu o seu comprometimento, ou seja,

jamais escondeu a sua gênese e função ideológicas: é possível encontrar em seus clássicos frequentes formulações no sentido de que ele justamente seria a ideologia do proletariado. Por outro lado, e simultaneamente, em todas as suas exposições teóricas, históricas e sociocríticas, ele sempre levanta a pretensão da cientificidade (LUKÁCS, 2013, p. 569).

De acordo com a avaliação certa de Lukács, sempre houve, por parte de Marx, a adoção de padrões científicos de investigação, inclusive na crítica dos erros e defeitos

⁹ Cf. RICOEUR, R. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1977. (trad. Hilton Japiassú)

das teorias adversárias, ou seja, “a sua polêmica contra concepções falsas (por exemplo, as de Proudhon, Lassalle etc.) sempre se mantém, pela própria essência da coisa, num plano puramente científico, consistindo na comprovação racional e programática de incoerências na teoria, de imprecisões na exposição de fatos históricos etc” (LUKÁCS, 2013, pp. 569-70).

Mas para além da denúncia de acusações de teor altamente questionável ao marxismo, professadas por intelectuais como Weber, defensor da “neutralidade axiológica da ciência”¹⁰, Lukács chama a atenção para a “peculiaridade do marxismo autêntico”, em que é possível identificar uma determinada relação entre ciência e ideologia. A esse respeito, o autor comenta acerca do princípio metodológico dessa relação que é

por sua essência metodológica, uma crítica ontológica recíproca de filosofia e ciência, isto é, a ciência geralmente controla "a partir de baixo" se as generalizações ontológicas nas sínteses filosóficas se encontram em consonância com o movimento real do ser social, se elas não se distanciam do ser social de modo abstrativo. Por outro lado, a filosofia exerce uma crítica ontológica permanente das ciências "a partir de cima" , ao controlar continuamente em que medida cada questão singular é tratada, tanto no plano estrutural como no plano dinâmico, ontologicamente no lugar correto, no contexto correto, se e em que medida a submersão na riqueza das experiências concretas singulares não confunde, mas aumenta e aprofunda o conhecimento das tendências contraditórias e desiguais de desenvolvimento da totalidade do ser social (LUKÁCS, 2013, p. 570)

De acordo com a análise encetada por Lukács a respeito dos vínculos e filosofia em Marx e no que ele denomina de “marxismo autêntico”, não haveria um antagonismo, descontinuidade ou mesmo ruptura entre essas esferas da produção ideal. Para justificar tal avaliação, afirma que, ao contrário, do que acontece com outras tendências no campo da produção de conhecimento, se instala uma crítica recíproca, de caráter ontológico, entre essas duas esferas da produção espiritual.

Ou seja, cada uma, a partir das suas características específicas – a ciência ao voltar-se diretamente à contraditoriedade do real, controla a filosofia para que esta não se distancie demasiadamente desta realidade, e a filosofia, por seu turno, exerce sobre a ciência um controle para que ela não se perca nesta mesma contraditoriedade e nem perca de vista a própria totalidade do ser social –, persegue, ao se criticarem mutuamente, os contornos e os conteúdos decisivos do ser social. E é justamente por isso que estas críticas não estão apenas uma voltada à outra, mas ambas consideram também a ontologia da

¹⁰ Cf. WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Editora Cultrix, 1972. (trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota)

vida cotidiana (VAISMAN, 2010, p. 63).

Ademais, levando em conta momentos históricos, relevantes em que a filosofia chegou a exercer sua influência, como é o caso da Revolução francesa e o Iluminismo, Lukács conclui que

O caráter peculiar da ligação entre a filosofia e a ciência instituída pelo marxismo tem para Lukács um significado decisivo não só no plano gnosiológico, mas também no plano ontológico prático. Isso porque essa ligação reflete toda uma trajetória evolutiva da filosofia /.../, e enquanto forma pura de ideologia, voltada que está aos problemas centrais do gênero humano, encontra agora – na medida em que está fundada no mundo da materialidade social – condições de possibilidade para dirimir de modo resolutivo problemas, na base de uma verdadeira cientificidade, atinentes à superação da pré-história da humanidade. Essa possibilidade, naturalmente, de um lado, só existe enquanto tal na medida em que o próprio desenvolvimento econômico coloque as condições para tanto; mas, de outro, é imprescindível um autêntico ontologismo social: para Lukács o marxismo é essa expressão ideológica e científica (VAISMAN, 2010, p.63).

Referências bibliográficas:

LUKÁCS, G. “O ideal e a ideologia”. *Para uma ontologia do ser social*. (trad. Nélio Schneider). São Paulo: Boitempoeditorial, 2013, vol.II.

VAISMAN, E. “A ideologia e sua determinação ontológica”. *Verinotio – Revista de filosofia e ciências humanas*. n. 12, Ano VI, out./2010 – Publicação semestral – ISSN 1981-061X.

VAISMAN, Ester. O que é possível dizer sobre as relações entre filosofia e sociedade em pleno século XXI?. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 277-307, jan./jun2021

Como citar:

VAISMAN, Ester. Sobre “O ideal e a ideologia” em *Para a ontologia do ser social* de G. Lukács: novos comentários sobre o tema. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 259-287; jul-dez, 2021.



Marx e o cardápio da taberna do futuro: sobre os caminhos para uma revolução russa no século XIX

Marx and the meal plans of the tavern of the future: on the paths to a Russian revolution in the 19th century

Gabriella M. Segantini Souza*

Resumo: a questão russa na obra de Marx nos oferece importantes materiais para as discussões sobre as diferentes vias de entificação do capitalismo e sobre os rumos da história na obra do autor. No presente trabalho, o propósito é analisar alguns escritos do autor renano sobre a Rússia, com destaque para a correspondência com a revolucionária russa Vera Zaslitch, a fim de compreender a perspectiva do autor sobre a possibilidade de uma revolução na Rússia no século XIX.

Palavras-chave: Rússia; comuna agrária russa; regeneração social; narodniks; marxistas russos; Vera Zaslitch.

Abstract: the russian issue in Marx's work offer important materials to the discussion on the different ways of capitalist entification and the courses of history in the author's work. In the present work, the aim is to analyse the writing of the rhenish author — with emphasis on the correpondence with the russian revolutionary Vera Zaslitch — in order to understand Marx's perspective on the possibility of revolution in 19th century Russia.

Keywords: Russia; russian agrarian commune; social regeneration; narodniks; russian marxists; Vera Zaslitch.

Introdução

Em seu autoexílio na Suíça, a revolucionária russa Vera Ivanovna Zasluch buscava solucionar a questão que dividia seus compatriotas revolucionários, uma questão que Zasluch asseverou ser “*de vida ou morte*” para o partido socialista na Rússia (ZASULICH In. SHANIN, 2017, p. 146). A disputa entre os socialistas russos será analisada de forma pormenorizada na devida oportunidade, bem como seus principais atores, mas por enquanto basta esclarecer que o “cisma” entre os revolucionários russos tinha como cerne o futuro da comuna agrária russa e seu potencial revolucionário. Um dos lados da disputa, os autointitulados “marxistas russos”, preconizavam que a comuna agrária era uma forma arcaica de produção e que estaria “condenada a desaparecer pela história” (ZASULICH In. SHANIN, 2017, p. 147),

* Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: gabriella.segantini.souza@gmail.com

fundamentando sua posição no que acreditavam que Marx concluiria sobre a comuna agrária russa. Assim, o mais lógico para resolver a contenda do que solicitar que aquele a quem recorriam para dar o veredicto sobre o futuro da comuna agrária desse seu posicionamento de uma vez por todas.

Em virtude disso, em 16 de fevereiro de 1881 Vera escreveu sua carta a Marx, na qual conta ao autor como ele provavelmente sequer imaginava o quanto sua obra era importante na Rússia, ressaltando como seu *O Capital* havia adquirido na Rússia grande relevância, sendo que as poucas cópias que não foram confiscadas pelas autoridades russas eram “lidas e relidas pela massa de pessoas mais ou menos instruídas” (ZASULICH In. SHANIN, 2017, p. 147). Zasluch explica ainda como a crítica à economia política de Marx havia ganhado particular interesse entre os russos principalmente “nas discussões sobre a questão agrária na Rússia e nossa comuna rural” (ZASULICH In. SHANIN, 2017, p. 147), e que por isso havia se proposto a escrever ao autor renano, esperando que sua resposta pudesse solucionar a discussão de uma vez por todas.

Quando Marx recebeu a carta de Vera Zasluch, o autor começou logo a tentar elaborar a resposta solicitada por Vera, dedicando-se por cerca de três semanas para confeccionar um texto definitivo a ser enviado. Nesse processo, Marx elaborou três esboços e a resposta enviada, sendo os rascunhos em si consideravelmente mais longos e complexos que a carta enviada a Vera.

Além do evidente interesse historiográfico e biográfico que possui essa correspondência entre Marx e Zasluch, a importância dessas cartas (sobretudo dos rascunhos de Marx) não para aí. Esses escritos não só nos permitem um acesso a “‘cozinha’ do pensamento de Marx” (SHANIN, 2017, p. 42), mas ao tratarem da questão agrária russa, também temos levantada uma das mais relevantes discussões no contexto do marxismo, a da possibilidade da revolução em países que experimentaram um desenvolvimento econômico distinto da via clássica¹. Como será demonstrado mais à frente, o cerne da disputa entre os socialistas russos na época era justamente acerca da possibilidade de revolução socialista na Rússia agrária, sendo

¹ Tratamos por via clássica do desenvolvimento capitalista aquela experimentada sobretudo pela Inglaterra. Como Marx esclarece no prefácio da Primeira edição de *O Capital*, é na Inglaterra que vemos o “modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação” (Marx, 2017, p. 78) em sua “localização clássica” (Marx, 2017, p. 78), razão pela qual o autor se dela serve como ilustração para a exposição teórica de *O Capital*.

que o lado que defendia que a revolução comunista seria possível apenas em sociedades de economia capitalista clássica [“madura”], como a Inglaterra, defendiam seu ponto a partir do que acreditavam que Marx havia escrito em *O Capital*. Assim, ao escrever a Marx, Zasluch buscava a resposta sobre essa questão, isto é, se Marx defendia de fato que a revolução só seria possível onde já havia se passado pelos processos que engendram o capitalismo, ou se havia outras vias possíveis.

Trata-se de ponto bastante controversa nos debates marxistas, dado que a questão da possibilidade de uma revolução socialista em um país como a Rússia, onde no final do século XIX ainda conviviam o modo de produção asiático e o modo de produção comunal, *parecendo* contradizer o que vemos em *O Capital*. Isso porque no vigésimo quarto capítulo do primeiro livro de *O Capital*, que trata da assim chamada acumulação originária, vemos que, para se colocar sobre seus próprios pés, o modo de produção capitalista pressupõe a separação dos produtores e os meios e condições de produção, de modo que o camponês antes ligado à terra se torne trabalhador assalariado e as pequenas propriedades rurais deem lugar à propriedade privada². Por conseguinte, a ideia de uma revolução socialista em um país que não havia passado por esse processo pareceria materialmente impossível, dado que o comunismo nasce do ventre do capitalismo. Como seria então possível uma sociedade agrária comunal ser suplantada por uma revolução comunista se sequer capitalista ela é, mas sim um país agrícola?

Para discutir esse aspecto na teoria marxiana, serão tocados importantes debates na teoria marxista, como a crítica à linearidade da história, a importância da questão da particularidade nacional e à crítica ao que nos referiremos por etapismo, os quais cabem ser analisados mais a fundo mais a seguir. Mas o que nesse momento importa ressaltar é que para os que veem na obra marxiana uma filosofia da história, transformando-a em uma teoria histórico-filosófica, ou seja, que vêm ali uma noção de progresso linear e necessário, de fato não seria possível uma revolução socialista na Rússia agrária comunal³. Essa posição (ou “leitura”, poderíamos dizer) aparece já durante a vida de Marx, como vemos no caso de seus seguidores russos, mas ela se

² Trataremos dos diferentes tipos de propriedade da terra que havia na Europa Ocidental quando da assim chamada acumulação originária e na Rússia no século XIX mais a frente

³ Sobre isso, cf. SARTORI, V. Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX. Verinotio, v. 23, n. 1, abril de 2017. pp. 126-153; e MACHADO, G. Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx. Verinotio, v. 23, n. 1, abril de 2017, pp. 247-267.

fortalece sobretudo após a morte do autor em 1883. O evolucionismo se tornou um forte traço do marxismo no final do século XIX e no século XX, principalmente no bojo da II Internacional Comunista, em que a noção de que a história humana para Marx era basicamente uma sucessão de etapas necessárias aparece de forma proeminente. Aparece também no marxismo (stalinismo) da União Soviética, em que as discussões sobre a especificidade nacional são sufocadas pelo pensamento stalinista⁴.

Contudo, não está presente essa interpretação apenas dentre certos marxistas, mas também dentre os críticos de Marx, principalmente no século XX. Grosso modo, podemos dizer que uma das principais críticas feitas ao autor renano seria de que considerava a via de desenvolvimento europeia como parâmetro do desenvolvimento humano como um todo, fazendo de Marx um evolucionista, além de eurocêntrico. Como exemplo dessas críticas, podemos citar o conhecido livro de Edward Said, *Orientalism*, publicado em 1978, bem como os trabalhos de autores do chamado pensamento decolonial, como Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel.⁵

Por outro lado, uma leitura mais cuidadosa e completa da obra de Karl Marx nos mostra uma pintura bastante diferente do que tanto os detratores quanto seus supostos seguidores esboçaram. Naquilo que o autor nos deixou de escrito, com destaque aos escritos de sua maturidade intelectual, como os próprios rascunhos de resposta à carta de Zasulich (que serão nosso principal objeto, embora não sejam os únicos textos pertinentes), essa aparente contradição se dissolve, revelando um complexo teórico muito mais refinado do que a interpretação que lhe foi dada por muito tempo sugere.

Nesse sentido, partindo da análise da carta enviada por Karl Marx em resposta à questão de Vera Zasulich, esse trabalho busca investigar a questão do desenvolvimento histórico na obra marxiana a fim de demonstrar a incompatibilidade entre o tecido compositivo do pensamento marxiano e a posição que encontra em o

⁴ Sobre isso, cf. SAWER, Marian. *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*. Hague: Martinus Nijhoff, 1977; CLAUDÍN, Fernando. *A crise o movimento comunista*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2013; DEUTSCHER, Isaac. *Stálin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁵ Sobre isso, cf. SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York: Vintage Books, 1979. GROSFUGUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramón, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 63–78; MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*. In.: *Revista Crítica y Emancipación*, n. 02, 2009, pp. 251–276.

O Capital um esquema do movimento inevitável do desenvolvimento humano, sem considerações quanto à especificidade geográfica e histórica. Assim, buscaremos contrapor as ‘leituras’ que transformam Marx em um etapista histórico e aquilo que o autor nos deixou de escrito sobre a Rússia, sobretudo nos esboços de resposta à carta de Zasulich, pois nesse escrito sobre uma sociedade de desenvolvimento atípico encontramos diversas considerações sobre a especificidade do contexto russo e a importância de as considerar ao estudarmos a Rússia.

No presente artigo, intenciona-se fazer uso do que ficou conhecido por “análise imanente ou estrutural” (CHASIN, 2009, p. 25), a qual se trata da busca pela apreensão do sentido mesmo do texto, independentemente das preferências do intérprete, rejeitando, portanto, premissas impostas de antemão pelo leitor para dar primazia ao texto-objeto. Sobre a leitura/análise imanente, esclarece o autor que

Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses (CHASIN, 2009, pp. 25-26).

Assim, propõe-se, pois, a uma leitura [imanente] dos textos, ou seja, investigá-los em suas próprias determinações, deles extraindo seu sentido próprio na tarefa de investigação do objeto de pesquisa aqui proposto. Isto é, busca-se “apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso, ou seja, na efetividade de uma entificação peculiar” (CHASIN, 2009, p. 25), não pelo que dele foi dito por outros intérpretes, dado que “independe para ser discurso [...] dos olhares, mais ou menos destes, pelos quais os analistas se aproximam dele e o abordam” (CHASIN, 2009, p. 25).

Marx e a Rússia antes de 1870: a questão da emancipação dos servos e movimentações internas na Rússia

No que concernia o tratamento da Rússia, na década de 1840 e no começo da década de 1850, o principal foco de Marx (e também de Engels) parecia ser principalmente o governo czarista, o qual era especial objeto de fortes críticas do autor sobretudo em razão de seu papel na reação europeia aos movimentos da década de 1840. Em 1848/1849, a Rússia e sua autocracia aparentemente estável e resistente haviam restado imune aos fogos revolucionários que correram pela Europa Ocidental

(MARX, 2010c, p. 259), tendo em 1849 avançado com suas forças armadas contra essas revoluções (HOBSBAWM, 1982, p. 176), razão pelas quais a Rússia era naquele momento um espectro da velha sociedade europeia, espreitando ameaçadoramente contra as revoluções no Ocidente. A Rússia era o centro da contrarrevolução em 1848/49, a alma da “aliança dos senhores ‘pela graça de Deus e do chicote’” (MARX, 2020, p. 359). Como Marx (2010, p. 454) escreveu na última edição da *Nova Gazeta Renana*, em 18 de Maio de 1849, o exército russo coalizionava e representava a aliança da velha Europa, que se opunha às forças da nova Europa revolucionária.⁶ A Rússia era, portanto, um enorme empeco no caminho da revolução europeia naquele momento, na medida que “constituía a última grande reserva da reação europeia” (MARX & ENGELS, 2005, p. 72).

Nos anos 1850, nos artigos jornalísticos que Marx escreveu para o *New York Daily Tribune* sobre a Guerra da Crimeia também transpareciam as fortes críticas do autor à Rússia. Por exemplo, em um artigo sobre a Guerra da Crimeia escrito para o *New York Daily Tribune* em 29 de julho de 1853, Marx se posiciona favoravelmente pela Turquia contra a expansão russa, referindo-se à Rússia como “a demoníaca Roma do Leste” (MARX, 2010c, p. 231), bem como uma bárbara autocracia que representava o cajado do conservadorismo na Europa. Marx aponta ainda que, embora França e Inglaterra aparecessem como aliadas da Turquia contra a Rússia, o verdadeiro inimigo da Rússia não eram os países europeus, mas sim a Revolução, pois enquanto a “iluminada” aristocracia e burguesia inglesas prostravam-se diante da Rússia e a rainha da Inglaterra oferecia banquetes para princesas russas, era o proletariado quem se revoltava diante dessa degradação e impotência das classes dominantes, colocando-se firmemente contra as pretensões russas e contra a complacência inglesa com a Rússia.

Em função do foco nas relações externas da Rússia nesses textos, neles não aparecem muitos comentários de Marx sobre as relações internas russas, com exceção de comentários sobre a natureza autocrática de seu Estado e a natureza retrógrada de sua produção (MARX, 2010b, p. 486). Isso de certa forma muda aproximadamente em

⁶ “Como despedida, recordamos a nossos leitores as palavras de nosso primeiro número de janeiro: “insurreição revolucionária da classe trabalhadora francesa, guerra mundial – eis o sentido do ano de 1849”. E no oriente um exército revolucionário composto de combatentes de todas as nacionalidades já enfrenta a velha Europa representada e coalizionada no exército russo, de Paris já ameaça a “república vermelha!”” (MARX, 2020, p. 557)

1858, com três peças jornalísticas sobre os planos para a abolição da servidão pelo Czar Alexandre II, escritas por Marx em 1848, oportunidade na qual o autor analisou mais diretamente as tensões internas que marcavam a Rússia naquele momento.

Em 1º outubro de 1858, Marx escreveu um artigo intitulado *The question of the abolition of serfdom in Russia*⁷, o qual foi publicado no dia 19 de outubro daquele ano no *New York Daily Tribune*. Nesse texto, Marx analisa as movimentações por parte do czar Alexandre II no sentido de levar a cabo a abolição da servidão na Rússia, com destaque para o contexto em que se dava a discussão da emancipação dos servos, bem como que a havia provocado. Antes do filho ressuscitar a emancipação dos servos, o pai de Alexandre II, Nicolau I (assim como seu antecessor, Alexandre I), já havia ventilado a ideia da emancipação, tendo tentado colocar em efeito uma transformação pacífica da situação dos servos na Rússia (em função de questões do Estado, não por qualquer tipo de “sentimento de humanidade”), mas logo abandonou os planos da abolição da servidão diante das revoluções de 1848-1849, ali tendo se tornando um “ansioso adepto do conservadorismo” (MARX, 2010e, p. 52). Afinal, como escreveu Marx em 31 de dezembro de 1858, na segunda parte de *The Emancipation Question*, publicada 17 de janeiro de 1859 no *Tribune*, o governo russo possuía o hábito de, desde Alexandre I, “conjurar a *fata morgana* da liberdade” (MARX, 2010e, p. 145) perante os servos⁸. Em 1858, o czar Alexandre II retornou às discussões sobre a emancipação dos servos, mas, assim como seu pai antes dele, fê-lo não por qualquer tipo de “sentimento humanitário”, **sim diante da inquietação crescente dos servos em razão da guerra com os turcos.**

De certa forma, a abolição da servidão na Rússia era uma questão que não podia mais ser ignorada, razão pela qual Alexandre II se viu forçado a dar início ao processo de supressão da servidão. Como Marx escreve, “with Alexander II, it was hardly a question of choice whether or not to awaken the sleeping elements⁹” (MARX, 2010e, p. 52). Marx escreve no *Tribune* que

the peasantry, with exaggerated notions even of what the Czar

⁷ [A questão da abolição da servidão na Rússia] (tradução livre)

⁸ Interessante remarcar como nesse período, a Rússia possuía um modo de produção bastante peculiar, no qual conviviam uma produção de contornos feudais — como vemos nesses textos do *New York Daily Tribune* e da *Nova Gazeta Renana* —, baseada na servidão, uma produção que Marx se refere como asiática, baseada no despotismo asiático (cf. MARX, 2011) e uma produção baseada na propriedade comunal da terra (cf. MARX, 2013)

⁹ [com Alexandre II, dificilmente se tratava de uma questão de escolha acordar ou não os elementos adormecidos]. (Tradução livre)

intended doing for them, have grown impatient at the slow ways of their seigneurs. *The incendiary fires breaking out in several provinces are signals of distress not to be misunderstood.* It is further known that in Great Russia, as well as in the provinces formerly belonging to Poland, riots have taken place, accompanied by terrible scenes, in consequence of which the nobility have emigrated from the country to the towns, where, under the protection of walls and garrisons, they can bid defiance to their incensed slaves.¹⁰ (MARX, 2010e, p. 53) [grifo meu]

No final da década de 1850, a questão dos servos não poderia mais ser postergada, tendo se tornado particularmente polvorosa diante dos levantes camponeses que eclodiam em diversas províncias russas: os camponeses russos estavam cada vez mais impacientes pela abolição da servidão. Os “fogos incendiários” que estouravam por diversas regiões da Rússia pressionavam Alexandre II a olhar com seriedade o velho flerte dos czares com a abolição da servidão — embora as expectativas do campesinato em relação aos planos de abolição não correspondessem exatamente aos modos morosos e reticentes do czar para com a questão.

É bastante evidente nesses textos como a abolição da servidão na Rússia levantava considerável entusiasmo em Marx, pois o autor percebia como o fim da servidão traria inevitavelmente grandes transformações no contexto interno russo. Isso na medida que, como explica o autor renano, “it is impossible to emancipate the oppressed class without injury to the class living upon its oppression, and without simultaneously discomposing the whole superstructure of the State reared on such a dismal social basis¹¹” (MARX, 2010e, p. 52). Isto é, a supressão da servidão provocaria uma considerável transformação no modo de produção russo e decomporia a superestrutura do Estado russo que se fundava nas bases sociais da servidão, bem como inevitavelmente prejudicaria a classe aristocrática que vivia da opressão dos servos, os quais seriam os mais diretamente afetados pelos planos de Alexandre II para a abolição da servidão.

Nota-se, pois, como a questão russa já era de interesse nos escritos de Marx a

¹⁰ [o campesinato, com ideias exageradas até mesmo do que o czar pretendia fazer por eles, tonaram-se impacientes com as maneiras lentas de seus senhores. Os fogos incendiários eclodindo em diversas províncias são sinais de agitação inconfundíveis. É sabido ainda que na Grande Rússia, bem como em províncias que antes pertenciam à Polônia, revoltas têm acontecido, acompanhadas por cenas terríveis, em razão das quais a nobreza emigrou do campo para as cidades, onde, sob a proteção de muros e guarnições, podem oferecer resistência aos seus escravos enfurecidos] (tradução livre)

¹¹[é impossível emancipar a classe oprimida sem ferir a classe que vive dessa opressão e sem simultaneamente decompor a superestrutura do Estado gerada sob uma base social tão sombria] (tradução livre)

partir da década de 1860, pois em diversos textos das décadas de 1840 e 1850 a Rússia aparece com certa frequência, com tratamento de questões tanto afeitas à sua política externa e seu papel de bastião da tradição europeia, quanto às suas tensões internas, com destaque para as discussões afeitas à servidão na Rússia. Contudo, como escreveu em uma carta a Engels em 29 de abril de 1858, “the movement for the emancipation of the serfs in Russia strikes me as important in so far as it indicates the beginning of an internal development that might run counter to the country's traditional foreign policy¹²” (MARX, 2010f, p. 310), em 1858 as transformações internas na Rússia interessavam Marx principalmente pelo impacto delas na tradicional política externa russa, dado que, conforme delineado acima, a intervenção russa havia sido a salvação dos príncipes e da burguesia europeus contra o proletariado que se despertara em 1848-1849 (MARX & ENGELS, 2005, p. 73).

Nesse sentido, podemos inferir desse trecho da correspondência entre Marx e Engels - sempre com o devido cuidado ao tratar de documentos como cartas — que, embora a dissolução da servidão traria o desmoronamento das estruturas de produção — e de exploração — que nela tinham sua base, nesse momento essa transformação nas relações produtivas na Rússia parecia importante mais no que isso poderia representar para as revoluções na Europa Ocidental, isto é, pelos impactos na política internacional russa, não tanto ainda pelo impacto de uma revolução no seio da própria Rússia.

Todavia, isso não significa de forma alguma que Marx ignorava as movimentações dos servos russos e dos impactos desses levantes para o contexto russo. Pelo contrário, como vemos na segunda parte do artigo *The emancipation question*, escrita em 31 de dezembro de 1858, bem como em *The question of the abolition of serfdom in Russia*, escrito em 1º de outubro de 1858. Esses artigos foram escritos em um contexto bastante peculiar na história russa, em que profundas transformações sociais pareciam iminentes na Rússia, como Marx nesses artigos não deixa de notar, como veremos mais a frente. Sobre esse contexto, HOBBSAWM (2012) ilustra bem como

Depois da guerra da Crimeia, uma revolução russa parecia não mais apenas desejável, mas cada vez mais provável. Esta era a maior inovação da década de 1860. O regime que, por mais reacionário e ineficiente que pudesse parecer, tinha aparecido até então como

¹² [o movimento de emancipação dos servos me parece importante na medida em que indica o começo de um desenvolvimento interno que pode ir no sentido contrário da política externa tradicional do país [Rússia]] (tradução livre)

estável e poderoso externamente, imune tanto à revolução continental de 1848 como capaz de fazer marchar seus exércitos contra ela em 1849, revelava-se agora internamente instável e externamente mais fraco do que parecia. Suas maiores fraquezas eram políticas e econômicas, e aí reformas de Alexandre II (1855-81) poderiam ser vistas mais como um sintoma do que remédio para estas fraquezas. Na realidade, como veremos [...], a emancipação dos servos (1861) criara as condições para um campesinato revolucionário, enquanto que as reformas administrativas, jurídicas e outras do czar (1864-70) fracassaram em remover as fraquezas da autocracia czarista, ou mesmo em compensar a aceitação tradicional que agora se encontrava ameaçada. (HOBBSAWM, 2012, p. 176)

Ciente dessas circunstâncias, em *The emancipation question* e em *The question of the abolition of serfdom in Russia*, Marx aponta como a principal razão que forçou Alexandre II a retomar os projetos de abolição da servidão foram as insurreições dos servos, as quais se espalhavam pela Rússia desde 1842 e que haviam se intensificado após a Guerra da Crimeia. Por demais, ao avaliar o conteúdo do plano do Comitê Imperial Central para a emancipação dos servos, Marx indicava também que os planos do czar para a libertação dos servos certamente haveriam de insatisfazer os camponeses russos, sobretudo diante do fato de que o plano de Alexandre II para dar fim à servidão despria a comunidade das vilas de suas faculdades de auto-governo para dar lugar a um sistema de governo patrimonial, introduzindo a figura do *landlord*. Esse plano traria um sistema que seria absolutamente repulsivo para os camponeses russos, para quem era a comunidade a proprietária da terra em que vivia, inexistindo a concepção de propriedade individual da terra.

Assim, Marx considerava que, ao invés de efetivamente pacificar os servos, o plano de abolição da servidão certamente inflamaria ainda mais os camponeses, trazendo novas revoltas. As pressões da história se assomavam sobre o czar: encurralado de um lado pelos nobres e de outro pelos servos, Alexandre II, postula Marx, certamente falharia em cumprir de forma satisfatória com as reformas por ele pretendidas, e os servos – que de um lado possuíam altas expectativas para os planos do czar e consideravam que Alexandre II era seu aliado, de outro estavam convencidos de que a nobreza era quem impedia o imperador de fazer avanços mais significativos – inevitavelmente se revoltariam. Marx percebe, pois, que se estava diante de uma segunda virada na história russa, com potencial para reais e profundas transformações

na tessitura social da Rússia¹³. Dessa forma, ao fim da década de 1850, a Rússia não era mais apenas a “prima conservadora” da Europa Ocidental, uma força impermeável aos fogos revolucionários de 1848. Como aponta Marx nos artigos do Daily Tribune, a Rússia continha em si um potencial para profundas transformações na Rússia, tratando-se da força transformadora das rebeliões dos camponeses e das pressões que elas provocavam sobre a aristocracia russa.

Importante ressaltar, contudo, que embora nesse momento Marx considerava ainda que fosse iminente uma guerra dos servos na Rússia¹⁴ — e, portanto, que era iminente uma profunda transformação na tessitura social russa —, não aparece ainda a possibilidade efetiva de se levar a cabo uma revolução na Rússia partindo da propriedade comunal da terra, tampouco de uma revolução iniciada *na própria Rússia*. Como vemos em uma carta que Marx escreveu a Engels em dezembro de 1859, Marx escreve que o movimento revolucionário na Rússia progredia como em nenhum outro país europeu e que, com a vinda da próxima revolução, diferentemente do que ocorreu em 1848, a Rússia se juntaria à ela. Ressalte-se, portanto, que a revolução não partiria da Rússia, mas ela dessa vez não resistiria a ela — diferente de como a questão aparece no prefácio à edição russa de *O Capital*, em que Marx e Engels escrevem que uma revolução na Rússia seria um sinal para a revolução proletária no Ocidente (MARX & ENGELS, 2013, p. 103).

Marx e seus estudos russos: 1860-1880

Desde outubro de 1869 Marx se dedicava avidamente ao estudo da questão agrária russa, incentivado por Nikolai Danielson, que lhe havia presenteado uma cópia de *A situação da classe operária na Rússia*, de V. V. Bervi-Flerovsky. Para que pudesse ler o livro de Flerovsky em sua língua original, Marx se dedica a aprender a língua russa, o que faz em alguns meses (WADA, 2017, p. 81). Com isso, Marx passa a estudar

¹³ Isto é “and finally place real and general civilization in the place of that sham and show introduced by Peter the Great”. (MARX, 2010e, p. 178) [“E finalmente instituir uma civilização real e geral no lugar da farsa e espetáculo introduzidos por Pedro, O Grande”] (tradução livre), ou seja, finalmente poderiam ocorrer transformações reais na Rússia, ao invés das reformas de Pedro, o Grande, que Marx afirma não terem sido nada mais que uma farsa e um espetáculo

¹⁴ Sobre esse período, Marx escreve que “the symptoms of a servile war are so visible in the interior of Russia, that the Provincial Governors feel themselves unable otherwise to account for the unwonted fermentation than by charging Austria with propagating through secret emissaries Socialist and revolutionary doctrines all over the land” (MARX, 2010d, p. 568) [“Os sintomas de uma guerra servil são tão visíveis no interior da Rússia, que os Governadores Provinciais se sentem incapazes de explicar a fermentação extraordinária senão culpando a Austria de propagar emissários socialistas secretos e doutrinas revolucionárias por todo o campo.”]

a comuna agrária russa a partir de textos de autores russos em sua língua original, como, além de Bervi-Flerovsky, Tchernichevski – autor extremamente importante para a tradição revolucionária russa (SILJAK, 2013) –, Skaldin, A. I. Koshelev, A. N. Engel’gardt, A. I. Vasil’chakov, P. A. Sokolovsy, N. O. Kostomarov e Maksim Kovalevsky — amigo pessoal de Marx — (WADA In. SHANIN, 2017), bem como diversos outros autores russos cujos artigos e livros Danielson lhe enviava, como se lê nas correspondências entre Marx e Danielson (MARX, DANIELSON & ENGELS, 1981, pp. 85-86). Assim, partindo desses extensos estudos acerca da situação russa e da questão agrária – com destaque para N. Tchernichevski, autor populista por quem Marx possuía grande admiração, conforme vemos no Posfácio à Segunda Edição de *O Capital* (MARX, 2017, p. 86) – que o autor da crítica à economia política constrói o posicionamento acerca da comuna agrária russa que exporemos em seguida, sendo marcante a influência de autores populistas (ou narodniks) em sua argumentação, como ainda será tratado aqui.

Antes de partirmos à análise das cartas de Vera Zasulich e Marx propriamente ditas, parece-nos importante ressaltar como o que Marx escreve em 1881 sobre a Rússia não é sinal de uma virada no pensamento do autor, mas sim o resultado de anos de estudo acerca da questão agrária na Rússia e dos movimentos que se colocavam na sociedade russa. Ao contrário do que postula Michel Löwy¹⁵, os escritos sobre a Rússia principalmente da década de 1880 não se colocam como uma ruptura em relação ao que havia escrito antes por Marx, mas sim inseridos no mesmo esforço teórico, qual seja, a crítica à economia política. Como bem coloca MUNETTI (2018), esses textos não revelariam, por fim, uma

‘virada’ metodológica, política e estratégica” na trajetória intelectual dos dois autores, mas a radicalidade da crítica ontológica desenvolvida por Marx desde 1843, quando rompeu com a concepção hegeliana de ser para constituir um novo patamar de

¹⁵ Conforme adiantado acima, Michael Löwy afirma haver uma “‘virada metodológica’, política e estratégica” (LÖWY In. MARX & ENGELS, 2013, p. 8) a partir dos estudos principalmente de Marx sobre a Rússia. Defende o autor que há uma ruptura com interpretações unilineares, etapistas, eurocêntricas do materialismo histórico que outrora deixaram suas marcas na obra marxiana; ele defende que “o conjunto de escritos sobre a Rússia nos anos 1877-1894 sugere uma hipótese que rompe com o economicismo, o eurocentrismo e o progressista” evolucionista: as revoluções sociais poderiam começar não nos países mais industrializados, nas grandes metrópoles capitalistas – onde supostamente as condições estariam maduras” (como se a história fosse uma laranja) –, mas na periferia do sistema capitalista, nos países atrasados” – “semifeudais”, coloniais e semicoloniais”, ou subdesenvolvidos”, segundo uma terminologia do século XX. Esta hipótese sim é que se realizou no curso do século XX, desde a Revolução Russa de 1917 até a Cubana de 1959-1961.” (LÖWY In. MARX & ENGELS, 2013, p. 14)

racionalidade, que redirecionava a crítica filosófica para a apreensão do objeto “em seu significado específico”, rejeitando todo procedimento que dissolva a heterogeneidade dos processos históricos a partir da subsunção destes a uma lógica autônoma (MUSSETTI, 2018, p. 219)

Isso quer dizer que os estudos de Marx acerca de sociedades não capitalistas (sociedades nas periferias do capitalismo, nos termos de SHANIN (2017), ou às margens do capitalismo (ANDERSON, 2019)) nas décadas de 1870 e 1880 não são desvios em relação ao trabalho desenvolvido anteriormente, mas sim uma consequência da natureza da teoria marxiana, como será evidenciado a frente. Diferentemente do proposto por Löwy (LÖWY In. MARX & ENGELS, 2013), os estudos dessas sociedades têm direta continuidade com a teoria marxiana de antes do 1880-1870 (bem como descontinuidades, como é natural do desenvolvimento intelectual do autor), constituindo parte integrante dos esforços de Marx para empreender sua crítica à economia política, sempre tendo em vista o objeto de investigação em suas determinações concretas e específicas.

Como bem coloca MUSTO (2018), Marx nas décadas de 1870 e 1880 não só deu continuidade às pesquisas que vinha conduzindo desde a década de 1840 – contrariando autores como David Riazanov, que supunham que na década de 1880 a saúde fragilizada de Marx havia desacelerado o ímpeto intelectual do autor (MUSTO, 2018, p. 30) –, mas, ambicionado por finalizar o segundo volume de *O Capital*, também se estende a novos campos, com intuito de ampliar seu conhecimento sobre os períodos históricos, as áreas geográficas e as temáticas que considerava essenciais para a crítica à economia política, sobretudo no que concerne à acumulação¹⁶ de capital no âmbito da produção global capitalista. Tais estudos permitem, inclusive, avanços na área. Portanto, os estudos russos empreendidos de 1867 a 1881 por Marx não foram impulsionados por simples curiosidade intelectual, mas sim com uma intenção rigorosamente teórico-política. Dessa forma, tratar os estudos do velho Marx como uma virada em relação aos estudos anteriores é desconsiderar a natureza da própria teoria marxiana, que não se propõe como um sistema fechado em si, hermético a mudanças e desenvolvimentos e que é sempre propulsionada pela radicalidade do pensamento do autor e pela busca da apreensão

¹⁶ Que aqui não pode ser confundida com a assim chamada acumulação originária, que se refere a um processo distinto

dos objetos em suas determinações próprias.¹⁷

A disputa entre narodniks e os chamados marxistas russos

Antes de tudo, são necessárias duas advertências. Como coloca SHANIN (2018, p. 33), o uso dos rótulos “marxistas russos” e “populistas” / “narodniks” pode se demonstrar enganoso por algumas razões. Primeiro, acerca do uso do termo marxistas russos para denominar um dos grupos do debate do qual trataremos, apesar de que os chamados marxistas russos se denominarem como tal deriva do fato de que esses russos baseavam sua posição revolucionária na leitura que fizeram da obra marxiana, alegando que sua posição era a de Marx, como será melhor exposto, isso não é um equívoco. Em verdade, a posição postulada pelos chamados marxistas russos em nada se parece com a posição do próprio Marx, como o próprio autor faz questão de ressaltar para Vera Zasulich, quando escreve que “os “marxistas” russos de que falais me são desconhecidos” (MARX, 2013, p. 85), utilizando-se de aspas irônicas ao se referir aos russos que Zasulich trata como marxistas. Assim como Marx um dia disse a Paul Lafargue sobre o chamado marxismo da França, aplica-se aqui também que, se esses russos era os marxistas, Marx provavelmente teria reiterado que “Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste” (MARX, 2010g, p. 356). [O que há de certo é que eu não sou marxista] (tradução livre)

Em segundo lugar, sobre os narodniks ou populistas, o termo se demonstra enganoso na medida que se refere a um grupo que abrangia desde revolucionários, liberais reformistas a grupos de extrema direita, sendo os narodniks aos quais Zasulich se refere em sua carta são aqueles da vertente revolucionária, por assim dizer. Nessa eiva, não podemos nos confundir populistas como Piotr Lavrov e Nikolai Tchernishevski — ambos pelos quais Marx possuía grande respeito, sendo inclusive Lavrov amigo pessoal de Marx e Tchernichevski enormemente admirado pelo próprio Lenin — estes que, conforme explica Theodor Shanin, eram os populistas que se colocavam na extrema direita do que se denominava narodniks na época (SHANIN,

¹⁷ A questão que tocamos aqui é de enorme complexidade e a mencionamos aqui simplesmente para deixar clara nossa posição no debate aqui colocado, embora não nos seja possível explorar de forma pormenorizada a razão pela qual discordamos de Löwy e Shanin quanto à existência de uma ruptura no Marx tardio em relação aos textos de antes da década de 1880. Tal trabalho demanda uma análise que não cabe no espaço do qual aqui dispomos, mas para uma introdução no debate, cf. SAYER & CORRIGAN, In. SHANIN, 2017

1983, p. 8).¹⁸

No começo da década de 1880, quando uma já exilada Vera Zaslitch escreve a Karl Marx, dois grupos revolucionários russos – de um lado, os autoproclamados marxistas russos, dentre os quais, em certa medida, incluíam-se Plekhanov e a própria Zaslitch¹⁹, militantes da Partilha Negra (cf. SHANIN, 1983); de outro, os narodniks, conhecidos também como populistas (HOBSBAWM, 1977, p. 255)²⁰ – travavam uma acirrada disputa acerca da questão agrária russa, de quais seriam os rumos de sua propriedade comunal agrícola e, conseqüentemente, de qual deveria ser a estratégia para uma revolução na Rússia²¹. Os narodniks (ou populistas) defendiam a possibilidade de “uma comuna camponesa revolucionada [...] constituir a base de uma transformação socialista direta da Rússia, poupando o país dos horrores do desenvolvimento capitalista” (HOBSBAWM, 1988, p. 256), ao passo que “os marxistas russos acreditavam que isso não era mais possível, porque a comuna já estava se dividindo em dois grupos mutuamente hostis, burguesia e proletariado rurais” (HOBSBAWM, 1988, p. 256).

Em meio a esse debate — no qual *O Capital* de Marx desempenhava papel central —, a jovem revolucionária buscava as palavras do autor alemão na forma de uma carta que pudesse ser traduzida e publicada na Rússia, a fim de solucionar uma questão que ela afirma ser de “vida ou morte, sobretudo para o nosso partido socialista [a Partilha Negra]” (ZASULICH In. MARX & ENGELS, 2013, p. 66), bem como que do posicionamento de Marx nesse debate dependeria “até mesmo o nosso destino pessoal como socialistas revolucionários” (ZASULICH In. MARX & ENGELS, 2013, p. 66). Dessa forma, é com extrema urgência que Zaslitch escreveu a Marx, pedindo-lhe que expusesse suas “ideias sobre o possível destino de nossa [da] comuna rural e sobre a teoria da necessidade histórica de que todos os países do mundo passem por todas as fases da produção capitalista” (ZASULICH In. MARX & ENGELS, 2013, p. 66).

¹⁸ Sobre essas distinções, cf. Tvardovskaia, *El populismo ruso*, 1978

¹⁹ Como SILJAK (2013) aponta, é no mínimo curiosa a interessante contradição entre o conteúdo da resposta que Marx envia à carta de Zaslitch e a posição que Zaslitch e seus companheiros da Partilha Negra defendiam na década de 1890, aproximando-os aos chamados marxistas russos e, ironicamente, do pensamento do próprio Karl Marx

²⁰ Sobre a crítica de Lenin sobre os narodniks, Cf. em Lenin, *Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia*, 1982. Sobre essa polêmica, cf. também Hobsbawm, *A Era do Capital*, 1977; cf. também Coggiola, *Realidade e lenda do bolchevismo*, 2017

²¹ Conforme vemos em WADA (2017, pp. 107-108), o contexto exato desse debate é também objeto de discussões. Sobre isso, cf. WADA In. Shanin, 2017

Assim, Vera Zasulich propõe a Marx em sua carta uma questão de alta complexidade, tratando-se de um marcado dilema para os revolucionários na Rússia naquele momento: a revolução na Rússia dependeria da dissolução da terra comunal? O que deveriam fazer os russos que desejavam a regeneração social na Rússia?

Na carta a Marx, Vera Zasulitch afirma haver apenas duas interpretações acerca da comuna que permeavam os debates russos na época. A primeira, defendida pelos narodniks, em linhas gerais tinha que a comuna agrária russa deveria ser a base para a regeneração social russa, dado que já se tratava de uma forma de produção baseada na posse comum da terra. Nesse sentido, os revolucionários na Rússia deveriam focar na libertação da comuna agrária e da transição para o comunismo a partir dela.

A comuna rural, liberada das exigências desmesuradas do fisco, dos pagamentos aos donos das terras e da administração arbitrária, é capaz de se desenvolver pela via socialista, quer dizer, de organizar pouco a pouco sua produção e distribuição de produtos sobre bases coletivistas. Nesse caso, o socialista revolucionário deve envidar todos os seus esforços em prol da libertação da comuna e de seu desenvolvimento. (ZASULICH, 2013, p. 52)

De acordo com os partidários dessa posição, a revolução na Rússia deveria se voltar contra os inimigos da comuna agrária – o Estado russo – para libertá-la das amarras que a impediam de se desenvolver, o que possibilitaria à obchtchina russa (comuna agrária) tornar-se a base da transição da Rússia para um modo de produção socialista — sua “regeneração social” (MARX, 2013, p. 94). Em outras palavras, os narodniks entendiam que a transição para o modo de produção socialista era possível na Rússia sob as bases da obchtchina russa e, com isso, sem que fosse forçoso que a Rússia passasse pelo regime de produção capitalista e seus “*fourches caudines*” (MARX, 2013, p. 94), isto é, que antes da revolução precisasse desenvolver sua produção de forma capitalista. Ou seja, tratava-se justamente da defesa do socialismo em um país de desenvolvimento não clássico, rejeitando a ideia de que o socialismo só era possível onde já se tinha um modo de produção capitalista classicamente consolidado. Contestava-se a tese segundo a qual: (i) o passado da Europa Ocidental revelaria o futuro da Rússia, de maneira que os processos de expropriação das terras comunais e das pequenas propriedades pelos quais os países europeus passaram — isto é, os processos de que Marx trata no Capítulo XXIV de O Capital, na assim chamada acumulação primitiva — ocorreria inevitavelmente na Rússia; (ii) uma revolução socialista só seria possível em um país que, com a Inglaterra, já tivesse um modo de produção capitalista consolidado, pois se trataria de uma etapa necessária antes do

socialismo (ou seja, o capitalismo em si seria necessário, e não o desenvolvimento de forças produtivas que ele enseja).

No outro polo da controvérsia acerca do papel da obchtchina na regeneração social da Rússia estavam os autoproclamados “marxistas” russos, cuja tese se opunha frontalmente a dos narodniks nessa questão. Segundo “marxistas russos”, a obchtchina estava fadada ao fracasso, restando apenas como um resíduo de uma forma produtiva fadada à superação capitalista. Chegaram a essa conclusão a partir do exemplo histórico da acumulação primitiva na Inglaterra, conforme trazido por Marx n’ *O Capital*.

Defendiam que a comuna agrária “é uma forma arcaica, condenada à morte, como se fosse a coisa mais indiscutível, pela história, pelo socialismo científico” (ZASULICH, 2013, p. 66), argumentando que, embora em *O Capital* a Rússia não seja o objeto de análise de Marx, o autor certamente o teria dito. A partir da via inglesa de desenvolvimento capitalista, arguíam que as terras comunais na Rússia, tal qual ocorreu com as *commons* inglesas, seriam fatalmente desintegradas e os camponeses russos, necessariamente, proletarizados. Marx nos explica muito bem a argumentação desses chamados marxistas em sua carta à redação da revista *Otechestvenye Zapiski [Notas Patrióticas]*, colocando em linhas diretas o que se segue:

se a Rússia tende a tornar-se uma nação capitalista a exemplo das nações da Europa ocidental – e durante os últimos anos ela se esforçou muito nesse sentido –, não será bem-sucedida sem ter transformado, de antemão, uma boa parte de seus camponeses em proletários; e, depois disso, uma vez levada ao âmago do regime capitalista, terá de suportar suas leis impiedosas como os demais povos profanos. (MARX, 2013, p. 45)

Percebe-se, pois, que segundo essa explicação, o desenvolvimento do capitalismo na Rússia seria um desenrolar necessário da história, bem como que, para que se desenvolvesse um modo de produção ali, a Rússia inevitavelmente haveria de percorrer uma via necessariamente análoga à que engendrou o modo de produção capitalista na Europa ocidental, não obstante as diferenças históricas que separam os dois contextos. Assim, a Rússia vivenciaria os mesmos processos violentos de expropriação dos produtores dos meios e condições de produção e de criação leis sanguinárias que submetem os trabalhadores ao novo modo de produção, de forma semelhante ao processo da assim chamada acumulação originária pelo qual — em maior ou menor medida — passaram os países da Europa Ocidental. E, conseqüentemente, a comuna agrária seria desintegrada, tal como ocorreu no resto da Europa Ocidental, de modo que uma revolução na Rússia que partisse da comuna

jamais poderia levar ao socialismo, uma vez que a comuna deveria ser sucedida pelo capitalismo e este pelo socialismo, tal como fases necessárias. Com isso

ao socialista como tal não resta outra coisa senão dedicar-se a cálculos mais ou menos mal fundamentados para descobrir em quantas dezenas de anos a terra do camponês russo passará de suas mãos para as da burguesia, em quantas centenas de anos, talvez, o capitalismo atingirá na Rússia um desenvolvimento comparável ao da Europa ocidental. Eles deverão, portanto, fazer a propaganda apenas entre os trabalhadores das cidades, que por sua vez serão continuamente inundadas pela massa de camponeses, a ser lançada em seus paralelepípedos em busca de salário, como consequência da dissolução da comuna. (ZASULICH, 2013, p. 66)

É importante aqui um breve adendo sobre a assim chamada acumulação originária. No Capítulo XXIV de O Capital, que trata da assim chamada acumulação primitiva/originária, Marx descreve como nos capítulos anteriores

vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais valor, o mais valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, gerar num círculo vicioso do qual só podemos escapar supondo uma acumulação primitiva (originária), prévia a capitalista, uma acumulação que não é o resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida.” (MARX, 2017, p. 785).

Assim, Marx começa a exposição explicitando como o dinheiro historicamente foi transformado em capital, sendo que o capital pressupõe o mais valor e este, por óbvio, pressupõe a produção capitalista. Contudo, como a produção capitalista só pode se colocar sobre seus próprios pés na medida que existem grandes massas de capital e força de trabalho para ser comprada, chega-se nesse ponto em uma explicação cíclica, na medida que a acumulação de capital pressupõe a produção capitalista, a qual, por sua vez, pressupõe a acumulação de capital. Adam Smith resolve esse círculo pressupondo uma acumulação prévia à acumulação capitalista, a qual possibilitou o modo de produção de se instaurar e, então, iniciar-se a acumulação capitalista.

Como Marx aponta, a acumulação originária desempenha um papel de certo cunho religioso desempenhado pela acumulação primitiva na economia política, na medida que, assim como o pecado original teológico explica como o homem foi condenado a comer o pão molhado com o suor de seu rosto, o pecado original da economia política nos mostra como pode haver gente hoje que não possui nenhuma necessidade disso, de trabalhar para sobreviver, contando que, no passado, uns

trabalhavam e foram inteligentes para guardar, ao passo que outros gastavam tudo. Essa elite laboriosa e prudente acumulou riquezas, poupou o produto de seu trabalho, e os últimos, por sua insensatez e imprudência, foram obrigados a vender sua própria pele para sobreviver — esse foi seu pecado original, que explica a razão pela qual hoje trabalha para sobreviver. E é daí que vem a necessidade ainda existente da venda da força de trabalho para um e a “riqueza dos poucos, que continua crescente, embora há muito tenha deixado de trabalhar” (MARX, 2017, p. 786).

Porém, na história real, como Marx nos mostra no Capítulo XXIV, o papel principal nessa parábola econômica não é da virtude de uns e do vício de outros, mas sim da conquista, subjugação, assassinato, em suma, da violência. Portanto, se para a economia política direito e trabalho foram fontes de enriquecimento, na história real a violência teve esse papel. Isto é, nesse capítulo, o autor visa pôr por terra a justificativa ética do capitalismo, de que o que explica porque uns têm que trabalhar para sobreviver enquanto alguns poucos não têm essa necessidade não é que uns pouparam e outros não, mas sim o roubo e a violência, da apropriação privada do trabalho alheio. Isto é, o autor no Capítulo XXIV da obra visa desafiar a ideia de que “numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo pernicioso e por outro vadios que gastavam tudo” - uma explicação que, além de diversos outros equívocos que serão explorados mais a frente, situa a origem das classes burguesa e proletária na esfera de circulação, colocando aqueles como os que, com parcimônia e prudência, apropriaram-se da riqueza universal (poupando-a), ao passo que estes usufruíram da riqueza real ao invés de poupá-la, razão pela qual têm que trabalhar para sobreviver. O objetivo de Marx com esse Capítulo é provar que, em verdade, o capitalismo não é engendrado pela acumulação primitiva, isto é, pelo fato de que, num passado distante, alguns se apropriaram da riqueza universal enquanto outros usufruíam da riqueza real, ou seja, que uns pouparam enquanto outros gastavam, mas sim da expropriação, da separação do produtor direto dos meios e condições de produção.

Prossigamos na exposição.

Os “marxistas” russos, portanto, acreditavam que, antes e para que ocorresse uma revolução socialista na Rússia, era preciso, em primeiro lugar, que a comuna fosse destruída e os camponeses fossem transformados em proletariado, segundo o modelo da Europa ocidental. Sem que isso ocorresse, a regeneração social russa não seria

possível. Desse modo, os esforços dos revolucionários russos estariam desperdiçados se fossem voltados para a preservação da comuna russa, uma vez que, segundo esse ponto de vista, estaria fadada à desintegração. Seu principal argumento para sustentar sua posição: “Foi Marx quem disse isso” (ZASULICH, 2013, p. 66)

Diante do exposto, poderíamos colocar a questão sobre a qual Vera Zasluch propõe que Marx se pronuncie nos seguintes termos: era possível que, na Rússia do final do século XIX – uma economia predominantemente rural –, fosse levada a cabo uma revolução? Ou a comuna agrária russa estava fadada à desintegração e a revolução deveria, necessariamente, partir do proletariado urbano? Fosse essa a resposta, seria necessário um maior amadurecimento da indústria russa e de seu proletariado, de forma que na época em que Zasluch escrevia a Marx a revolução comunista não era ainda viável²².

Sobre a relevância das cartas

Em 1917, um mês após a tomada do Palácio de Inverno de Nikolai II pelos bolcheviques, um jovem Antônio Gramsci escreveu um curto artigo para a Revista *Avante!* comentando sobre a Revolução na Rússia, texto intitulado *A Revolução contra O Capital*. Nesse artigo, Gramsci afirma que a Revolução na Rússia era

a revolução contra *O Capital* de Karl Marx. *O Capital* de Marx era, na Rússia, mais o livro dos burgueses que dos proletários. Era a demonstração crítica da necessidade inevitável que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse sequer pensar na sua insurreição, nas suas reivindicações de classe, na sua revolução. Os factos ultrapassaram as ideologias. Os factos rebentaram os esquemas críticos de acordo com os quais a

²² Sobre as circunstâncias nas quais as cartas foram encontradas, sabe-se que Marx escreveu sua resposta definitiva à Vera em 8 de março de 1881, desculpando-se pela brevidade da carta, bem como pela sua relativa demora na escrita, pois havia se agravado uma doença nervosa que o acometia há mais de 10 anos. Curiosamente, embora Vera tenha pedido a Marx que fizesse uma resposta que pudesse ser traduzida para o russo e publicada para seus compatriotas, a promessa de publicação não foi cumprida por Zasluch e seus companheiros. A carta caiu na obscuridade até 1911, quando David Riazanov cuidava de uma série de escritos de Marx que estavam sob cuidado do genro do autor renano, Paul Lafargue. Em meio aos vários textos que estavam com Lafargue, Riazanov encontrou várias cartas em formato de oitava, escritas com sua letra manuscrita, bem pequena. Elas eram cheias de supressões e continham várias inserções e adendos, também muito riscadas” (RIAZANOV In. SHANIN, 2017, p. 181). Após uma classificação inicial, Riazanov percebeu que tinha em suas mãos vários rascunhos de respostas à carta enviada por Vera Zasluch, de 16 de fevereiro de 1881. Lembrou-se ainda de ter ouvido falar de uma quase mítica correspondência entre Vera Zasluch e Karl Marx, mas nunca havia visto as cartas em si. Curioso sobre essa correspondência, Riazanov escreveu a Gueorgui Plekhanov, indagando sobre a resposta de Marx, mas Plekhanov disse que Marx nunca havia respondido à carta de Vera. Após escrever à própria Vera, também perguntando sobre a carta de Marx, Riazanov recebeu a mesma negativa: não havia recebido resposta alguma a sua carta a Marx.

história da Rússia devia desenrolar-se segundo os cânones do materialismo histórico. Os bolcheviques renegam Karl Marx quando afirmam, com o testemunho da ação concreta, das conquistas alcançadas, que os cânones do materialismo histórico não são tão férreos como se poderia pensar e se pensou. (GRAMSCI, 1976, p.21)

Gramsci afirma, portanto, que a Revolução Bolchevique de 1917 renegava Karl Marx e *O Capital*, na medida que a obra do autor traria “cânones do materialismo” segundo os quais a Rússia estaria ainda demasiadamente imatura para a ser palco de uma revolução comunista em virtude de sua economia agrária e pelo fato de não possuir uma classe burguesa. O autor afirma que *O Capital* significaria para a Rússia que, antes de uma revolução nos moldes marxianos, era necessário que a Rússia desenvolvesse uma estrutura produtiva semelhante à dos países da Europa Ocidental, de modo que a Revolução de 1917, ao não seguir os supostos “cânones do materialismo histórico” (GRAMSCI, 1976, p. 21), seria a rejeição por parte dos revolucionários do caminho que Marx teria proposto n’ *O Capital*.

A Revolução de 1917 teria significado para Gramsci, portanto, a rejeição à doutrina de Marx de que a história humana segue etapas necessárias, de modo que seria possível a revolução comunista em um lugar tal como a Inglaterra, onde se tinha um capitalismo maduro e uma burguesia estabelecida. Assim, os bolcheviques, ao tentarem fazer uma revolução comunista na Rússia, atuavam no sentido contrário ao de Marx e aos “cânones do materialismo” (GRAMSCI, 1976, p. 21) histórico, pois o país não havia passado pelo processo histórico de desenvolvimento do modo de produção capitalista como o da Europa Ocidental. Gramsci afirma: “Eles não são marxistas, é tudo; não retiraram das obras do Mestre uma doutrina exterior feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis” (GRAMSCI, 1976, p. 22), ou seja, rejeitavam a ideia de que a Rússia não poderia ser palco de uma revolução, o que, para Gramsci em 1917, era uma rejeição a Marx.

Embora muito menos sofisticado do que o texto de Gramsci, podemos ver uma interpretação semelhante nos escritos de Joseph Stálin, com destaque a *Sobre o Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico*, de 1938. No ensaio em questão, Stálin utiliza-se da obra de Marx para defender a existência de um modelo teórico dos momentos da história humana, os quais se sucederiam de forma inevitável o comunismo primitivo, a antiguidade escravista, o feudalismo, o capitalismo e o

socialismo (STALIN, 1938)²³. Em verdade, ao longo do século XX uma leitura etapista de Marx tornou-se bastante comum, sendo muitos os autores que liam na obra marxiana um esquema da história humana. Conforme essa leitura etapista, poder-se-ia identificar na obra do autor - com destaque para *O Capital* - uma teoria acerca do curso imposto aos povos pela História de forma inevitável.

Com base no uso por parte de Marx do desenvolvimento capitalista inglês como pano de fundo para a análise da produção capitalista, fez-se do “esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental” (MARX, 2013, p. 45) “uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontram” (MARX, 2013, p. 45). Dessa forma, utilizando o desenvolvimento do capitalismo na Europa ocidental – principalmente na Inglaterra²⁴ – como uma “chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra histórica” (MARX, 2013, p. 46), cria-se uma fórmula geral a ser seguida necessariamente, a despeito das condições materiais e históricas de dada lugar.

O etapismo do marxismo do século XX — sendo etapismo a interpretação da teoria marxiana como uma leitura teleológica da história, despreocupada com a análise concreta e desatenta às especificidades de cada povo e momento histórico —, subsiste ainda hoje, embora em graus mais atenuados. Por exemplo, a italiana Silvia Federici critica Marx por considerar que o autor renano vê no modo de produção capitalista uma necessidade histórica, interpretação que denota tons de etapismo. Como afirma a autora, “embora Marx fosse profundamente consciente do caráter criminoso do desenvolvimento capitalista [...], não cabe dúvida de que considerava isso como um passo necessário no processo de libertação humana” (FEDERICI, 2017, p. 27) [grifo meu]. Federici considera que quando Marx trata dos avanços produtivos trazidos pelo capitalismo, ele vê o modo de produção capitalista como um passo necessário na evolução humana, isto é, a autora identifica em Marx uma leitura teleológica da história.

Principalmente com relação aos estudos sobre colonialismo e os escritos que Marx sobre o assunto, a ideia de que Marx era um etapista histórico, bem como um determinista e evolucionista também se fazem fortes. A ideia de que para o autor

²³ “A história conhece cinco tipos fundamentais de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo” (STALIN, 1938)

²⁴ Cf. Marx, 1996a, p.130

existem leis econômicas inexoráveis que regem a vida humana de forma homogênea, fazendo da história humana um caminho linear, em que todos os povos passam por momentos necessários de desenvolvimento. Por exemplo, KATZ (1990) afirma que Marx, embora reconhecesse a brutalidade do colonialismo, assinalava à exploração das metrópoles um papel historicamente necessário, bem como que o capitalismo nas colônias teria um papel progressista. Em sentido semelhante, HOBBSAWM (2011) argumenta que a sugestão de eurocentrismo

surge na obra de Marx em sua crença de que as sociedades europeias se autogeram por meio de uma via de desenvolvimento linear endogenamente determinada, conforme suas características excepcionais, de modo que o ‘Milagre Europeu’ foi previsto ou preordenado ou foi, simplesmente, o destino manifesto da Europa (HOBBSAWM, 2011, p. 155)

Embora esses autores consigam encontrar em certos textos de Marx elementos que podem ser usados para corroborar essa visão de que o autor era um etapista histórico, uma leitura mais atenta e completa da obra marxiana torna mais difícil esse intento, sobretudo diante dos textos aos quais o presente trabalho se dedica. Conforme é evidente nos textos sobre a Rússia, há uma profunda rejeição da parte de Marx à ideia de uma leitura teleológica da história, sendo evidente no autor uma clara preocupação em assinalar o caráter historicamente específico da via inglesa de desenvolvimento²⁵, sendo que o processo da assim chamada acumulação originária aparece de formas diferentes em cada local e momento histórico.

Ademais, nas obras do chamado Marx tardio²⁶, encontramos de forma ainda mais evidente elementos que nos permite colocar em dúvida a acusação de que o autor era um etapista histórico. Por exemplo, nos chamados *Cadernos Etnológicos* — estudos de Karl Marx sobre as obras de autores como Lewis Morgan, James Money, John Phear, Henry Maine e John Lubbock — o autor trata de temas como a pré-história, o desenvolvimento dos vínculos familiares (com interessantes notas sobre a historicidade

²⁵ A qual aparece de forma proeminente em *O Capital*, na medida que era na Inglaterra onde o capitalismo aparecia em sua via clássica, permitindo a percepção das leis imanentes da produção capitalista de forma mais evidente do que em outras formações sociais, conforme já aludido anteriormente.

²⁶ “Marx tardio” é como Teodor Shanin se refere ao Marx da década de 1872-1882, de modo a sugerir uma descontinuidade entre a obra do Marx desse período e do Marx de antes da década de 1870, pois naquela haveria uma suposta ruptura com o evolucionismo e unilinearidade que teriam marcado a obra de Marx desde as décadas de 1840 a 1860 (cf. SHANIN, 2017). A ideia de que há uma ruptura interna na obra de Marx, entre sua juventude e sua maturidade também aparece em autores como Louis Althusser e Michel Löwy, embora com cada qual com certas particularidades. Conforme já apontado, não coadunamos com essa cisão.

da família patriarcal burguesa), a origem da propriedade privada, bem como a questão das mulheres na história e o colonialismo²⁷. Especificamente sobre a civilização burguesa e a tendência evolucionista de autores da época de coroar a sociedade europeia como o ápice do desenvolvimento humano, Marx rejeita fortemente tal ideia, reforçando sua convicção de que a luta consciente da classe trabalhadora superaria essa sociabilidade por uma melhor. Marx também rejeita acidamente o uso de termos de forte conotação racista pelos autores que lia, além de rejeitar suas teorias apologéticas ao colonialismo. Além dos *Cadernos*, os estudos do velho Marx sobre a situação russa trazem importantes contribuições para o debate sobre o suposto etapismo histórico do autor, com destaque para a correspondência de Marx com a revolucionária russa Vera Zasulich, objeto desse trabalho.

Reflexões sobre o futuro da comuna agrária e o destino dos povos: a(s) resposta(s) de Marx

Para responder a complexa questão de Vera Zasulich, Marx escreveu quatro esboços antes de enviar sua resposta final em 8 de março de 1881 — três longos esboços, contendo explicações extensas sobre a questão e um quarto não terminado²⁸. A partir do primeiro, segundo e terceiro esboços que Marx escreveu para responder Zasulich, nos propomos a compreender se, para Marx, seria ou não possível uma revolução comunista que não partisse de uma economia industrial capitalista, isto é, se uma Rússia rural estava ‘pronta’ ou não para passar por uma revolução.²⁹ Ressalte-se que ao colocar tais questionamentos não nos dedicamos a um exercício de divinação, tentando adivinhar uma resposta correta para questão tão controversa do passado. Não se trata então de elaborar “e se’s”, mas de analisar a posição marxiana acerca da possibilidade de uma revolução comunista em países com desenvolvimentos

²⁷ sobre a questão dos chamados Cadernos Etnológicos de Marx, cf. ÁLVARES, Lucas Parreira. Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan. Orientador: Vitor Bartoletti Sartori. Dissertação (Mestrado) – Direito e Justiça, Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019

²⁸ Acerca da ordem cronológica em que foram escritos os quatro esboços, WADA (In. SHANIN, 2017, p. 108) adere à suposição de Hinada Shizuma de que Marx escreveu os esboços I, II, III e IV não nessa ordem, como organizou Riazanov na publicação original, mas sim na seguinte ordem: II, I e III. Shizuma, como explica Haruki Wada, supõe que a ordem teria sido essa mencionada e não a ordem feita por Riazanov na medida que o conceito da “comuna agrária” só aparece no meio do esboço I e aparece em todo o esboço III, ao passo que estaria ausente no esboço II. Além disso, o esboço I parece mais desenvolvido do que o esboço II, sugerindo que aquele teria sido escrito depois desse.

²⁹ Sobre isso, vale a pena conferir o Prefácio que Marx e Engels escreveram para a Edição Russa do Manifesto Comunista. Cf. Marx, 2013, p. 81, do qual trataremos mais a frente

econômicos distintos do inglês a partir do que o autor escreveu acerca dos possíveis caminhos de uma revolução na Rússia.

O ponto principal é que caso a posição de Marx fosse realmente a que é creditada a ele pelos “marxistas” russos, a resposta que se deveria esperar era que a segunda alternativa trazida por Zaslitch era a correta, de modo que mais próximos de Marx estariam os “marxistas” russos. Marx haveria então que responder sobre o destino maldito da obchtchina, a qual estaria fadada a perecer tal qual havia ocorrido na Inglaterra e que os revolucionários russos deveriam direcionar seus esforços ao amadurecimento do proletariado urbano, dado que seria dali que partiria a revolução na Rússia. A Rússia rural fatalmente seria suplantada por uma Rússia urbana industrial, tal como se observou em outros países da Europa Ocidental. Seria, pois, um desperdício de esforços e energia por parte dos revolucionários buscar uma revolução que partisse do seio da comuna, dado que o desenvolvimento histórico-material de Europa Ocidental nos mostrava que esta estava fadada a sucumbir perante o motor da história, destinada a ser suplantada por uma economia industrial.

Essa não foi, contudo, a resposta de Marx aos questionamentos de Vera Zaslitch. Marx não só considerava possível que essa revolução partisse da propriedade comunal, mas considerava que essa era a melhor alternativa. A Rússia não precisava destruir a comuna agrária: ela era “a alavanca da regeneração social da Rússia” (Marx, 2013, p. 74) – e, por isso, poderia atuar complementarmente à revolução no Ocidente. Portanto, para a regeneração social russa, não era a comuna que deveria perecer para abrir caminho para a revolução, mas “as influências deletérias que a assaltam de todos os lados e, então, assegurar-lhe as condições de um desenvolvimento natural” (Marx, 2013, p. 74).

Aqui se faz necessário um breve parêntesis. Quando Marx trata da revolução na Rússia como “regeneração social”, é importante notar que o autor não faz nem um elogio unilateral ao progresso, nem à forma primitiva comunal. Como bem adverte Sartori (2017),

Marx não valorizava a “comuna russa” por esta se colocar em uma forma de “comunidade” (Gemeinschaft) em oposição à “civilização” ou à sociedade (Gesellschaft): não há nenhum “romantismo revolucionário” (cf. LÖWY; SAYRE, 1995) no autor; também neste ponto, sua análise nada tem de romântica; o aspecto coletivo da “comuna rural” se evidenciava no momento em que, enquanto “maior força produtiva da Rússia”, esta tinha “a superioridade econômica da propriedade comunal, como base do trabalho cooperativo e

combinado” (MARX, 1985a, p. 132) frente à atomização da produção. Marx fazia justamente o contrário de uma idealização romântica da “comuna russa” e não era porque não aceitava a solução dos “novos pilares da sociedade” – a imposição brutal do capitalismo – que se voltava para o passado (SARTORI, 2017, pp. 146-147)

Não se trata, pois, de um retorno ao passado da comuna, tanto porque se fala em apropriar os desenvolvimentos das forças produtivas do Ocidente. Tampouco se fala também em um progresso que destrói tudo e nada deixa para trás, afinal o autor claramente trata a questão como uma de regenerar a comuna agrária russa, de preservar seus elementos progressivos e de desenvolvê-la.³⁰

Marx afirma, então, que a revolução na Rússia não dependia da transição de uma economia rural, baseada na propriedade comunal da terra, para uma industrial burguesa, baseada na propriedade privada nas mãos de poucos e na exploração do trabalho assalariado. Tampouco dependia do desenvolvimento de uma burguesia urbana, mas sim da derrubada do czarismo na Rússia, que pressionava a comuna e a impedia de se desenvolver³¹. Ou seja, seria necessário que a Revolução se posicionasse contra o czarismo e aristocracia russa. Tratava-se, portanto, de eliminar “a opressão por parte do Estado e a exploração pelos intrusos capitalistas que se tornaram poderosos, à custa dos camponeses, com a ajuda do próprio Estado” (MARX, 2013, p. 62), bem como o elemento de propriedade privada que existe na *obschina*, na medida

que hoje a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos; esmagada pelas exações diretas do Estado, explorada fraudulentamente pelos intrusos “capitalistas”, mercadores etc., e pelos “proprietários” de terras, ela, ainda por cima, enfrenta o mercado minado pelos usurários da cidade, pelos conflitos de interesses provocados em seu próprio seio pela situação em que ela foi colocada. (MARX, 2013, p. 83)

Importante ressaltar que não se trata, contudo, de uma defesa de um socialismo agrário sob as bases da comuna tal como ela existia na Rússia naquele momento, mas da possibilidade de — uma vez eliminadas as amarras que ameaçavam a existência da *obschina* e a impediam de se desenvolver — serem apropriadas as riquezas que o capitalismo no Ocidente produz sem ser necessário passar pelo regime capitalismo —

³⁰ Não é possível desenvolver de forma pormenorizada o debate sobre o suposto romantismo de Marx na presente ocasião. Sobre isso, cf. SARTORI, 2018 e SARTORI, 2019.

³¹ A apropriação das riquezas do Ocidente estaria envolvida nesse processo de desenvolvimento da comuna agrária – sua transformação em comuna para uma forma de produção comunista. Cf. MARX, 2013, p. 68

algo que só era possível graças ao desenvolvimento das forças produtivas nos países da Europa ocidental a partir do modo de produção capitalista, para que então se desenvolvesse a comuna agrária. A revolução na Rússia deveria, portanto, primeiro voltar-se contra o despotismo dos czares, uma vez que se tratava do principal inimigo da comuna russa³². Marx coloca nos seguintes termos:

Falando em termos teóricos, a comuna rural russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna, ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua duração possível, conta muito pouco na vida da sociedade. (MARX, 2013, p. 78)

Marx fala aqui de como a Rússia não precisava atravessar os estágios do desenvolvimento dos modos de produção pelos quais os países da Europa ocidental passaram antes de realizar uma revolução que visasse a implantação do socialismo, justamente porque o lhe eram acessíveis naquele momento os frutos com que a produção capitalista havia enriquecido a humanidade, quais sejam: um desenvolvimento de forças produtivas sem precedentes na história humana³³. Ou seja, devia-se às suas circunstâncias históricas extremamente específicas, que permitiram que a comuna agrária houvesse sobrevivido por toda a Rússia e que fosse contemporânea à produção capitalista. Assim, o único argumento histórico em favor de sua dissolução perde seu fundamento, na medida que, diferentemente de outras

³² Como ressalta Hobsbawm, desde a Guerra da Crimeia, o czar tentava impulsionar a “modernização” da Rússia. Para isso, a comuna agrária deveria ser substituída pela agricultura parcelar – em outras palavras: a propriedade comunal do campo deveria ser substituída pela privada. (HOBSBAWM, A Era dos Impérios, 1988)

³³ Ao atribuir um papel ao modo de produção capitalista na luta pela emancipação humana, Marx sustenta não que a emancipação humana existe dentro do capitalismo, mas sim que provoca o amadurecimento dos “elementos criadores de uma nova sociedade” (MARX, 2017, p. 571) ao amadurecer “as condições materiais e a combinação social do processo de produção” (MARX, 2017, p. 571). Um dos elementos centrais dessa questão está no papel que o capital tem em criar “tempo disponível” na medida que reduz o tempo de trabalho necessário (MARX, 2011, p. 506), o que, para Marx é imprescindível para a emancipação do trabalho (MARX, 2011, p. 585). Dessa forma, conforme assinalado por Marcello Musto em O Velho Marx, Marx via “alguns elementos potencialmente progressistas” (MUSTO, 2018, p. 65) no capital, sendo importante, todavia, ressaltarmos a dimensão potencial desses elementos, eis que ainda não efetivados no modo de produção capitalista. Ou seja, de fato, Marx vê no capitalismo a gênese dos elementos para uma sociabilidade superior, mas esses elementos aparecem de forma potencial e que tal “síntese superior” (MARX, 2013, p.) só é atingida “por meio da luta consciente da classe trabalhadora” (MUSTO, 2018, p. 37), rejeitando o autor qualquer ideia de uma evolução mecânica. Todavia, esse “levantamento” de forma alguma obstrui a compreensão em Marx do preço cobrado em carne humana por tal amadurecimento das forças produtivas no capitalismo.

formas comunais de propriedade da terra, a *obschina* encontrava-se em circunstâncias únicas.

A Rússia poderia, pois, partir para um modo de produção desenvolvido, baseado na posse comum dos meios de produção, a partir da comuna agrária – teria, inclusive, maior facilidade do que os demais países europeus, nesse sentido, pela vitalidade com a qual a comuna havia sobrevivido. A comuna russa não precisaria ser destruída e a Rússia não precisaria passar pelo regime capitalista para poder passar para o socialismo, graças ao fato de a comuna ter sobrevivido tempo suficiente para ser contemporânea ao capitalismo no resto da Europa – um capitalismo que havia chegado próximo de seu ponto de ruptura.

Do ponto de vista histórico, o único argumento sério a favor da dissolução fatal da comuna de camponeses russos é este: quando muito, se encontra em toda parte na Europa ocidental um tipo mais ou menos arcaico de propriedade comum; ela desapareceu totalmente com o progresso social. Por que ela escaparia a esse mesmo destino tão somente na Rússia? Respondo: porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional. É justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis. A Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais. (MARX, 2013, p. 74)

Mas como seria possível que uma economia agrária como a russa passasse “diretamente” para uma transição entre capitalismo e comunismo, sendo que ela não havia passado por um desenvolvimento capitalista industrial propriamente dito? Ora, como foi mencionado, a Rússia não se encontrava congelada em uma placa de âmbar, isolada do resto da Europa. Ela não só era contemporânea às transformações trazidas pelo modo de desenvolvimento capitalista europeu ocidental, mas também interagiu com o resto da Europa, como parte de um mercado mundial. Ela era, portanto, permeável às mudanças ocorridas na Europa ocidental e ao capitalismo (MARX, 2013, p. 59). Por um acaso, ela já não desfrutava de linhas ferroviárias, de um sistema bancário, de sociedades de crédito e das máquinas a vapor? Isto é

para explorar as máquinas, os barcos a vapor, as ferrovias, a Rússia foi forçada, a exemplo do Ocidente, a passar por um longo período de incubação da indústria mecânica? Que eles me expliquem de novo como fizeram para introduzir entre eles num piscar de olhos todo o mecanismo de trocas (bancos, sociedades de crédito etc.), cuja produção custou séculos ao Ocidente? (MARX, 2013, 74)

A comuna poderia, portanto, se desenvolver apropriando-se das conquistas positivas do capitalismo, sem precisar a Rússia se tornar capitalista. Não sendo ela isolada do resto da Europa capitalista, era possível que se aproveitasse das transformações positivas trazidas pelo modo de produção capitalista — como o já aludido desenvolvimento sem precedentes das forças de produção —, sem precisar se submeter às suas leis exploratórias e aos sofrimentos que ele impõe (MARX, 2013, p. 59) ou seja, poderia “trocar de pele sem se suicidar” (MARX, 2013, p. 74). Assim, o modo de produção russo baseado nas terras comunais poderia ser desenvolvido e se tornar a base de um modo de produção coletivo e social — e para isso o elemento da propriedade privada que se desenvolvia deveria ser extirpado —, livrando-se das características arcaicas que ainda possuía e chegando a uma forma mais desenvolvida da comuna.

Caso a Rússia fosse, de fato, totalmente vedada às mudanças e transformações que ocorreram desde a dissolução das terras comunais europeias ocidentais – com a consequente consolidação de uma economia capitalista após a Revolução Industrial – , poderíamos até admitir a afirmação de que antes de uma transição do capitalismo para o comunismo por meio de uma revolução a Rússia deveria vivenciar o desenvolvimento capitalista em si. Nesse caso, uma revolução que partisse da comuna provavelmente seria inviável — teríamos não uma comunidade de riquezas, mas sim a comunidade da miséria, afinal, a comuna agrária certamente não era marcada pelo mais elevado desenvolvimento dos meios de produção ou pelo uso das técnicas mais avançadas no solo. Mas isso não se deveria a uma suposta necessidade das fases em si, de um curso inexorável da história humana, mas decorreria das transformações históricas e materiais que elas produzem e que foram essenciais no desenvolvimento do capitalismo, bem como das contradições internas que são a origem de sua própria destruição.

O que se fazem essenciais para Marx para uma eventual sociedade comunista são as forças produtivas gestadas pelo capitalismo — as quais, tendo em vista a tendência do capitalismo enquanto modo de produção de se colocar mundialmente, eram acessíveis aos países com vias de desenvolvimento atípico como a Rússia —, mas não o da formação social capitalista em si — esta de forma alguma é uma fase necessária da história humana, mas um fruto da atividade humana ao longo da história. Importante ressaltar como tal ideia de instrumentalidade entre períodos, considerando o passado apenas como um passo necessário para chegarmos a um futuro

determinado — isto é, ver no desenvolvimento do modo de produção capitalista apenas um ingrediente para o futuro comunista — já era criticada pelo autor desde a *Ideologia Alemã*, em que coloca o que se segue:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais³⁴ e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior. (MARX, 2007, p. 40)

Isso quer dizer que, embora a história seja fruto da sucessão de gerações, em que o trabalho da geração anterior é transmitido para a sua sucessora e que seus frutos modificam e são modificados pelo trabalho da geração seguinte, disso não se pode extrair que esses momentos se sucedem necessariamente e que encontram um no outro sua finalidade. Como bem adverte LUKÁCS (2009), se por um lado o trabalho humano é movido por pores teleológicos, “o processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias leis, mas não é jamais dirigido objetivamente para a realização de finalidade” (LUKÁCS, 2009, p. 236), de maneira que, embora seja possível encontrar certas tendências nesse processo causal, este não é guiado por uma finalidade que o conduz a um fim específico, mas sim por relações causais postas em movimento pela atividade consciente dos homens.

Assim, ainda que Marx postule que o comunismo (e a emancipação humana) sucederia historicamente o capitalismo, isso não significa que é o capitalismo o caminho para o comunismo ou que o comunismo seja o resultado natural do capitalismo. Simplesmente quer dizer que o modo de produção capitalista nos fornece as condições materiais que possibilitam o comunismo, no sentido colocado acima, de que as sociabilidades que se sucedem exploram as condições materiais das que lhe antecederam. Afirmar que a o regime de produção capitalista observado nos países da

³⁴ É importante notar que aqui a noção de “capitais” não é a mesma que Marx emprega posteriormente. Aqui “capitais” parece referir-se a uma coisa, e não a uma relação, ao passo que em *O Capital*, “capital” significa um conjunto de relações sociais e históricas

Europa Ocidental é o único caminho para o comunismo ou que é a formação necessária para que seja possível uma revolução que reivindique o comunismo é falacioso, sobretudo imputar tal leitura a Marx, que não só a todo momento frisa a influência das sociabilidades anteriores ao mesmo tempo que ressalta o absurdo que seria considerar o presente a finalidade do futuro, mas também é bastante claro quanto à possibilidade de apropriação pela Rússia das riquezas propiciadas pelo modo de produção capitalista sem que seja necessário passar pelas vicissitudes associadas a uma sociedade capitalista.

É verdade que entre o nascimento da produção capitalista e a dissolução das terras comunais na Europa ocidental há um grande lapso temporal, mas isso não se deve a uma necessidade do lapso temporal em si ou da consolidação de uma formação social semelhante à europeia na Rússia em si. Em outras palavras: a Rússia não precisava passar por todas essas transformações pelas quais a Europa ocidental passou, por conta própria, ao longo de uma longa série de evoluções, uma vez que as conquistas econômicas que consolidaram o capitalismo são a ela acessíveis sem que precisasse passar por todos aqueles processos e evoluções que produziram tais transformações nos demais países europeus. “Ela [estava] [...] em condições de desenvolver e transformar a forma ainda arcaica de sua comuna rural em vez de destruí-la” (MARX, 2013, p. 62), podendo “se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista” (MARX, 2013, p. 62).

Se os adeptos russos do sistema capitalista negam a possibilidade teórica de tal evolução, eu lhes proporia a seguinte questão: para explorar as máquinas, os barcos a vapor, as ferrovias, a Rússia foi forçada, a exemplo do Ocidente, a passar por um longo período de incubação da indústria mecânica? Que eles me expliquem de novo como fizeram para introduzir entre eles num piscar de olhos todo o mecanismo de trocas (bancos, sociedades de crédito etc.), cuja produção custou séculos ao Ocidente? (MARX, 2013, p. 59)

A Rússia encontrava-se em uma situação deveras particular – a produção comunal era contemporânea de um sistema capitalista que chegava ao ponto de ruptura –, de modo que a revolução na Rússia deveria se aproveitar dessa curiosa circunstância, apropriando-se das riquezas que o amadurecimento dos meios de produção capitalistas permitiu, sem ser necessário passar por todos os processos infernais que conduziram até esse ponto. Marx observa a situação bastante particular da Rússia, na qual ela poderia passar diretamente de um sistema rural para a transição ao

comunismo, sem que fossem necessários todos os estágios do desenvolvimento capitalista observados na Inglaterra. Tratava-se de uma situação única, na qual poderia utilizar-se da própria comuna rural para instalar um modo de produção baseado na posse comum da terra – e isso poderia ser feito partindo do seio da própria comuna, dado que seu esteio é justamente a terra comunal.

Ademais, como Marx alerta, “o capítulo sobre a acumulação primitiva visa exclusivamente traçar a rota pela qual, na Europa ocidental, a ordem econômica capitalista saiu das entranhas da ordem econômica feudal.” (MARX, 2013, p. 44), de modo que daí não se pode extrair um modelo trans-histórico do curso do desenvolvimento dos povos. Isso porque a história de formação do modo de produção capitalista “assume coloridos diferentes nos diferentes países e percorre as várias fases em sequência diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, que, por isso, tomamos como exemplo, mostra-se em sua forma clássica” (MARX, 1996, p. 342).

Por essa razão que Marx deixa claro que quando alerta seus leitores alemães no prefácio à primeira edição de *O Capital* de que “de ti fala a fábula!” (MARX, 1996, p. 130), que “o modo de produção capitalista e as suas relações correspondentes de produção e de circulação observados na Inglaterra” (MARX, 1996, p. 130) configuram a imagem do futuro de países industrialmente menos desenvolvidos, ele não quer dizer que o modo como se chegou a essa conformação na Inglaterra será repetido – os processos, os movimentos e transformações que levaram a esse específico –, tampouco que esse arranjo é o futuro de todos os povos.

Não só isso, mas como. Marx deixa bem claro que a Inglaterra nos fornece uma imagem (aproximada) do futuro de países da Europa Ocidental, uma vez que eles possuem um desenvolvimento similar ao inglês, mas não para todos os povos. Além disso, não seria possível que o desenvolvimento histórico do capitalismo inglês fosse repetido para todos os povos, afinal a forma como se deu esse processo é produto das condições históricas e materiais específicas da Inglaterra. A história de um povo não pode se repetir em tempos distinto para povos distintos. Isso quer dizer que a maneira como se deu o processo de acumulação originária na Inglaterra é impossível de ser replicada, naqueles moldes, na Rússia³⁵. Ao analisar o desenvolvimento

³⁵ Uma vez que o mundo sensível é “o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu

capitalista da Europa ocidental, Marx não visa chegar a uma “teoria histórico-filosófica de como o desenvolvimento histórico de todos os povos inevitavelmente seria” (MARX, 2013, p. 45).

A criação de tal modelo inevitável seria impossível, dado que cada lugar vivencia um desenvolvimento distinto, de tal forma que cada formação social possui suas especificidades. Não se poderia esperar que o desenvolvimento histórico russo passasse por todas as fases do desenvolvimento histórico inglês, porque Inglaterra e Rússia possuíam condições materiais e histórica extremamente distintas. Não há como o desenvolvimento do capitalismo na Rússia se dar do mesmo modo como o desenvolvimento do capitalismo que Marx analisa n’ *O Capital*, uma vez que Marx toma como base o desenvolvimento do capitalismo inglês, sendo essa formação social particular às condições histórico-materiais específicas observadas na Inglaterra. O mesmo vale para a França, a Alemanha, os Estados Unidos – cada um deles observa um desenvolvimento capitalista particular as suas condições materiais e históricas, de modo que não podemos esperar que as fases do desenvolvimento capitalista tratadas por Marx n’ *O Capital* sejam observadas de forma literal e exata nesses lugares. Podemos dizer: esperar que o desenvolvimento capitalista em dois lugares distintos se desse da mesma forma seria tão absurdo como que esperar que duas pessoas pintassem uma figura da mesma forma, sendo que a elas foram fornecidos tipos diferentes de tintas, papeis e pincéis.

Uma diferença específica que Marx ressalta entre as formas pré-capitalistas da Europa Ocidental e a propriedade comunal da Rússia torna isso bastante claro. Marx explica que quando trata da “fatalidade histórica” (MARX, 2013, p. 84), ele fez questão de restringir aos “países da Europa ocidental” (MARX, 2013, p. 84). Isso por uma razão fundamental: a forma de propriedade da terra da qual Marx trata no Capítulo XXIV e que é suplantada não é a mesma que a existente na Rússia ao final do século XIX. Esta era uma forma de propriedade comunal, não privada, ao passo que aquela era uma forma de propriedade privada da terra, mas ao invés de pertencer a não trabalhadores (como na produção capitalista), era pertencente aos produtores diretos. Ou seja, tratam-se de formas de propriedade da terra essencialmente distintas.

Nesse sentido, o processo da assim chamada acumulação originária consiste na

comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas.” (MARX, 2007, p. 30)

substituição “de uma forma da propriedade privada e particionada dos trabalhadores pela propriedade capitalista de uma ínfima minoria (p. 342), ou seja, levou à substituição de um tipo de propriedade por outro” (MARX, 2013, p. 85), de modo que não podemos esperar que na Rússia se passasse o mesmo que ocorreu na Inglaterra nos séculos XIV-XVI, afinal, “como isso poderia se aplicar à Rússia ou à terra que não é e jamais foi “propriedade privada” do agricultor?” (MARX, 2013, p. 85). Assim, quando fala sobre a “separação radical entre o produtor e seus meios de produção” (MARX, 2013, p. 85) como algo que se repete fatalmente nos países europeus³⁶, Marx explicita que se referia aos países europeus ocidentais, sendo que na Inglaterra foi o único deles em que esse movimento se deu “de um modo radical”³⁷. Ele continua:

E por quê? Verificai, por favor, o capítulo 32, no qual se lê: [O] movimento de eliminação que transforma os meios de produção individuais e esparsos em meios de produção socialmente concentrados e que, por conseguinte, converte a propriedade nanica de muitos em propriedade gigantesca de poucos, essa expropriação dolorosa e terrível do povo trabalhador, aí estão as origens, aí está a gênese do capital. [...] A propriedade privada, fundada no trabalho pessoal [...] é suplantada pela propriedade privada capitalista, fundada na exploração do trabalho de outrem, sobre o trabalho assalariado. (MARX, 2013, p. 58)

Isso demonstra, portanto, que o curso da história na Europa Ocidental não serve para prever o futuro da Rússia e, caso os liberais russos fossem bem sucedidos em dissolver a terra comunal e expropriar os camponeses, isso não ocorreria pois no Ocidente se deu assim, mas sim graças às circunstâncias particulares do caso russo.

Nesse sentido, Marx deixa bem claro a razão pela qual o movimento de expropriação agrária, observado na Inglaterra e em outros países – embora, se comparados com aquela, em bem menor grau nestes –, não pode ser tido como um processo que será observado em todos os povos. A acumulação primitiva tratada por Marx n’ *O Capital*³⁸ é uma “fatalidade histórica” (MARX, 2013, p. 58) restrita “aos países da Europa Ocidental” (MARX, 2013, p. 58), de modo que não poderíamos afirmar, com segurança, que tal movimento se repetiria na Rússia, justamente em função das

³⁶ Ressalte-se ainda que ele não trata isso como uma previsão do futuro, dado que esse processo já havia se dado ou já havia pelo menos se iniciado em maior ou menor medida nos países da Europa Ocidental. Trata-se, portanto, de um palpite razoável, não uma previsão, na medida que observava uma tendência já existente.

³⁷ Marx deixa bem claras suas razões pela escolha da Inglaterra n’ *O Capital*. Podemos encontrar essas razões no Prefácio da primeira edição (cf. MARX, 1996a, p. 130) e uma breve referência a elas no capítulo sobre a [assim chamada] Acumulação Originária (cf. MARX, 1996b, p. 330).

³⁸ Cf. MARX, 1996, p. 339-381

particularidades que a tornavam tão distinta dos outros países europeus.

O movimento de expropriação da propriedade do produtor rural e a concentração dos meios de produção nas mãos de uma minoria se dá, portanto, no sentido de suplantação de uma propriedade privada “fundada no trabalho pessoal” (MARX, 2013, p. 58) – em pequenas propriedades rurais que se baseiam na pequena agricultura de subsistência e no trabalho familiar, sem haver, portanto, o emprego de mão de obra assalariada – pela grande “propriedade privada capitalista, fundada na exploração do trabalho de outrem” (MARX, 2013, p. 58) – isto é, nos grandes latifúndios, baseados numa produção de cunho capitalista e emprego de mão de obra assalariada. É a substituição de uma produção agrícola baseada em pequenas propriedades para uma capitalista e latifundiária, havendo a proletarização dos pequenos agricultores. Marx prossegue:

Assim, em última análise, ocorre a transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada. A terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada; então, como se aplicaria esse desenvolvimento? (MARX, 2013, p. 58)

O processo de acumulação primitiva que ele descreve n' *O Capital* é, pois, baseado na expropriação das pequenas propriedades [privadas] rurais e no acúmulo de terras por uma minoria. Trata-se, portanto, da substituição de pequenas propriedades privadas familiares por grandes latifúndios que exploram a mão de obra assalariada. Os pequenos agricultores abandonam suas terras e são obrigados, então, a vender sua força de trabalho para sobreviver.

Com isso, nos indagamos: como esse movimento ocorreria dessa forma se o camponês russo nunca foi proprietário das terras que ele cultiva? O camponês, na Rússia, deixou de ser servo em uma terra que não lhe pertence para cultivar em propriedades que são de posse comum – a terra comunal que lhe é atribuída não lhe pertence³⁹. Assim, não é possível que o mesmo movimento observado na Europa ocidental seja observado na Rússia, uma vez que o campo russo não era baseado em pequenas propriedades privadas, mas na terra comunal — seu modelo produtivo era distinto do que é suplantado na Europa Ocidental na assim chamada acumulação originária.

³⁹ Sobre a questão da comuna russa, arrendamento e propriedade, Cf. Lenin, A desintegração do campesinato russo, 1982, p. 35-121

A forma como a gênese e o desenvolvimento da produção capitalista ocorreu na Europa Ocidental não poderia ser esperada igualmente na Rússia, justamente porque a forma como as forças produtivas e as condições materiais se arranjam são completamente distintas. Não se poderia esperar que a mesma forma pela qual se deu a gênese do capitalismo na Inglaterra se repetisse na Rússia e nem que o resultado do desenvolvimento das forças produtivas fosse o mesmo para os dois países, uma vez que as forças que estão em jogo não são as mesmas. Não há como haver “a separação radical entre o produtor e seus meios de produção” (MARX, 1996, p.340) se os meios de produção nunca pertenceram ao produtor russo; os camponeses russos não poderiam ser expropriados quando a propriedade da terra jamais foi sua de forma individual.

Tendo isso em vista, cai por terra o argumento utilizado por autores como Antônio Gramsci em 1917 para afirmar que a Revolução bolchevique seria contra *O Capital*, que na Rússia seria

mais o livro dos burgueses que dos proletários. Era a demonstração crítica da necessidade inevitável que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse sequer pensar na sua insurreição, nas suas reivindicações de classe, na sua revolução (GRAMSCI, 1976, p. 21)

Isso porque, como vemos nos esboços de Marx, o autor renano de forma alguma defender que a Rússia não estaria ainda pronta para uma revolução que tivesse como fim a transição para o comunismo, dado que ela própria não possuía um modo de produção capitalista como o que é analisado por Marx em sua obra. Pelo contrário, Marx critica abertamente os que postulavam que a Rússia deveria antes passar por todas aquelas transformações que aconteceram ao longo de vários séculos em países como a Inglaterra e que desenvolveram “de forma maravilhosa as forças produtivas da sociedade, mas, de outro lado, trouxeram consigo sua própria incompatibilidade com as forças que elas engendram” (MARX, 2013, p. 62) – em outros termos, a completa desintegração da comuna russa, a consolidação de uma burguesia industrial e de um proletariado urbano, às semelhanças de sistemas capitalistas como o inglês.

Se Marx fosse realmente de acordo com essa posição a ele atribuída, teria concordado com os “marxistas russos”, os quais acreditavam que concentrar seus esforços na comuna russa seria desperdício. Teria também aconselhado Vera Zaslitch e seus companheiros a concentrarem seus esforços nas cidades, dado que a comuna

agrária estaria fadada a padecer e os camponeses russos se tornariam, com o tempo, parte de um proletariado urbano industrial. Mas, como podemos ver nos esboços de respostas à carta enviada por Zaslitch, Marx não estava preocupado em determinar um modelo de desenvolvimento inevitável – pelo contrário, ele se preocupou muito mais em criticar esses modelos. A Rússia não precisava perder sua comuna agrária para poder tornar-se comunista — Marx defende o oposto: com a dissolução da comuna agrária “para suportar todas as vicissitudes fatais do regime capitalista” (MARX, 2013, p. 54) que a Rússia perderia a melhor oportunidade já oferecida a um povo para sua regeneração social.

Marx rejeita a interpretação de que apenas em países cuja via de desenvolvimento fosse a observada na Europa ocidental — que ele usa como substrato para suas análises n’ *O Capital* — seria possível uma transição para o comunismo. Ele analisa a Inglaterra por seu desenvolvimento capitalista permitir uma análise clara acerca do modo de produção capitalista, não porque aquela é a única forma possível de arranjo das forças de produção ou porque a Inglaterra necessariamente seria o berço da revolução proletária.⁴⁰ Jamais se poderia apoiar em Marx e afirmar que a comuna russa iria inevitavelmente ser desintegrada e o camponês russo proletarizado porque foi a forma como aconteceu na Inglaterra e na Europa Ocidental. Como Marx escreve em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, “não é no passado, mas unicamente no futuro, que a revolução social do século XIX pode colher sua poesia” (MARX, 2011b, p. 28), ou seja, os caminhos da revolução na Rússia não podem ser retirados do passado [da Europa].

Com efeito, isso não quer dizer que estamos impossibilitados de fazer analogias entre dois lugares ou dois períodos históricos distintos – trata-se de um exercício comum de ser feito. Por exemplo, ao longo de *O Capital*, o autor faz recorrentes menções ao destino dos plebeus na Roma Antiga quando da expropriação de suas pequenas parcelas de terra no decurso da história romana, de forma semelhante ao que ocorreu com os camponeses ingleses entre os séculos XVI e XVII. Assim como os ingleses, os plebeus “eram originalmente camponeses livres que cultivavam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram

⁴⁰ “A expropriação da base fundiária do produtor rural, do camponês, forma a base de todo o processo. Sua história assume coloridos diferentes nos diferentes países e percorre as várias fases em sequência diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, que, por isso, tomamos como exemplo, mostra-se em sua forma clássica.” (MARX, 1996, p. 342)

expropriados” (MARX, 2013, p. 56), surgindo também “de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e do outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas” (MARX, 2013, p. 56).

Todavia, uma vez expropriados, não só os plebeus não se tornaram trabalhadores assalariados tal como se deu com os camponeses expropriados da Europa nos séculos XVI e XVII, mas também a produção romana não se desenvolveu de forma capitalista. Os romanos expropriados se tornaram uma “ ‘mob [turba]’ desocupada [...] e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista” (MARX, 2013, p. 56). Assim, embora tenham sido acontecimentos de uma surpreendente analogia, o fato de terem se passado em ambientes historicamente distintos, produziram resultados igualmente diferentes. Como Marx escreve, “quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno” (MARX, 2013, p. 56), mas dessa análise comparativa de forma alguma se chegará a uma “chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra histórica”. (MARX, 2013, p. 57).

Ou seja, podemos até comparar o desenvolvimento histórico russo com o inglês e encontrar certas determinações em comum entre as duas formas, mas sempre de forma cautelosa e com consciência das diferenças específicas que as separam. Isso está claro nos *Grundrisse*, quando Marx trata acerca da questão da produção geral. Ele escreve que

A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. **As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes.** (MARX, 2011a, p. 36)

[grifo meu]

Ou seja, é possível que sejam abstraídas determinações que existem em comum na produção humana de forma geral, que constituirão o que Marx se refere como a produção geral ou o comum isolado por comparação, tratada por Marx como uma abstração razoável. Isto é, o que faz da produção geral uma abstração razoável é o fato de que não se trata de algo “produzido por um volteio autônomo da mesma [abstração], pois seu mérito é operar subsumida à comparação dos objetos que investiga”, mas sim uma abstração ação que “retém e destaca aspectos reais, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 2005, p. 124), ou seja, trata-se de um geral “extraído das formações concretas, posto à luz pela força de abstração” (CHASIN, 2005, p. 124). Ademais, Marx faz questão de ressaltar que, embora a partir dessas determinações comuns exista uma unidade, um universal, essa produção geral possui diversas determinações distintas que a cindem, existindo aspectos dessa unidade que não são comuns a todos os momentos da história humana, uma vez que “os traços comuns não são substâncias puras, mas texturas complexas” (CHASIN, 2005, p. 125) — nisso também reside a razoabilidade dessa abstração: a compreensão de que, assim como as realidades são complexas, as abstrações de seus elementos comuns também o são.

De forma semelhante ao que ocorre com a linguagem, em que existem certos aspectos que são comuns a línguas das mais desenvolvidas e complexas às mais simples, existem aspectos que podem ser comuns a formas das mais às menos desenvolvidas da produção humana, sendo que o que constitui o desenvolvimento das formas mais complexas a diferença essencial do universal e comum. Isso faz com que, embora abstração de elementos comuns às diferentes formas de produção seja razoável e útil, não podemos a partir disso tentar chegar a uma chave geral para o desenvolvimento humano, uma vez que é marcado por particularidades e circunstâncias específicas que nos impossibilitam de fazê-lo, de tal maneira que um esforço como tal perde toda sua razoabilidade. Isso na medida que “ignorar a diferença essencial é perder de vista os objetos reais e com isso o horizonte do pensamento de rigor, tal como os economistas que naturalizam e perenizam a sociedade capitalista, pondo de lado exatamente o que nela é específico” (CHASIN, 2005, p. 125).

Não existe em *O Capital* o modelo do desenvolvimento humano, isto é, uma prescrição “para o cardápio da taverna do futuro” (MARX, 2017, p. 88). Primeiramente, a obra em questão sequer se propõe a ser um estudo historiográfico da Inglaterra:

embora no Capítulo XXIV os acontecimentos da história inglesa sejam usados, ali Marx busca analisar as tendências da assim chamada acumulação primitiva e dos processos que engendraram o capitalismo. Em segundo lugar, utilizar-se dessas tendências da Europa Ocidental para prever a história russa acaba por

metamorfosar totalmente o [...] esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assegura, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível de cada produtor individual. (MARX, 2013, p. 45)

Tentar criar um modelo geral de como a história de todos os povos irá correr vai muito além das pretensões de Marx. Ele afirma com ironia que se sentia tão honrado como ofendido pela suposição. Honrado, talvez, por suporem que ele fosse capaz de prever como o desenvolvimento histórico ocorreria independente das condições fáticas e particularidades de cada povo, de efetivamente prever “o cardápio da taberna do futuro” (MARX, 2017, p. 88) – nem mesmo Marx seria capaz de tal exercício. Ofendido, provavelmente, pelo fato de interpretarem seus esforços de forma tão absurda, julgando que o velho mouro havia intentado um esforço de uma arrogância e presunção sem precedentes (MARX 2013, p. 45).

O prefácio ao Manifesto Comunista

Parte das discussões relacionadas à correspondência entre Marx e Zasulich aparecem no prefácio à edição russa do *Manifesto Comunista*, escrita por Marx e Engels⁴¹ em janeiro de 1882. Nesse prefácio, os autores trazem uma breve reflexão de como estavam diferentes as circunstâncias nos Estados Unidos e na Rússia — que não aparecem no *Manifesto Comunista* — na época em que o *Manifesto* foi escrito

⁴¹ É importante ressaltar que existem discussões quanto a autoria desse prefácio. Alguns autores como Haruki Wada creditam a escrita do texto a Engels, sugerindo que Marx teria pedido ao amigo que rascunhasse um prefácio para a edição russa de *O Manifesto Comunista* e que teria apenas feito correções mínimas e assinado, de forma que o prefácio expressaria a opinião de Engels e não a de Marx sobre a questão russa. O objetivo deste trabalho não é adentrar na questão de forma pormenorizada na discussão, mas consideramos que, caso realmente não tenha sido um texto de autoria conjunta de Marx e Engels, o fato de Marx ter lido e assinado o texto é um forte indício de sua concordância com o que teria sido escrito por Engels. O argumento de Wada de que Marx não teria ficado satisfeito com o rascunho escrito por seu amigo não parece possuir muitos indícios textuais que o sustente, pois a uma carta de Marx a Lavrov que Wada usa para comprovar sua tese — na qual Marx escreve sobre o prefácio “Se esta peça, que é para tradução para russo, for para ser publicada como está, em alemão, ainda precisa de toques de estilo” (MARX apud. WADA In. Shanin, 2017, p. 116) — não permite concluir que Marx não estava de acordo com o conteúdo do texto, apenas que acreditava serem necessários ajustes estilísticos para publicação. Sobre isso, cf. WADA In. Shanin, 2017.

(final da década de 1840) e na década de 1880.

Sobre a Rússia na década de 1840, Marx e Engels escrevem que “naquela época [em 1848], a Rússia se constituía na última grande reserva da reação europeia” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102), constituindo-se (junto aos EUA à época embora cada um por razões distintas), pilares da ordem europeia vigente, sendo que “durante a revolução de 1848-1849, a burguesia e os monarcas europeus viam na intervenção russa a única maneira de escapar do proletariado que despertava. O czar foi proclamado chefe da reação europeia” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102). Marx e Engels fazem aqui referência ao fato de que, como já aludido anteriormente, enquanto na Europa Ocidental fogos revolucionários acendiam o proletariado, a Rússia e o czar pareciam a única salvação da burguesia, tendo a Rússia sido o bastião do conservadorismo à época.

Contudo, em 1882, o contexto russo era completamente distinto. Se em 1848-49, o czar Nicolau I aparecia para a burguesia como o chefe da reação europeia contra as revoltas proletárias, em 1882, o czar Alexandre III — sucessor de Alexandre II, morto por revolucionários do grupo Vontade do Povo em 1º de março de 1881 (SILJAK, 2013, p. 336) — era prisioneiro de seu próprio medo: enclausurado em no palácio Gatchina, temendo ser alvo da revolta do povo. Em 1882, o czar era “em Gatchina, prisioneiro de guerra da revolução, ao passo que a Rússia forma a vanguarda da ação revolucionária na Europa” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102).

As circunstâncias haviam mudado radicalmente desde 1848-49 e 1882: a Rússia não mais era a prima conservadora da Europa, a salvação da burguesia europeia: ela mantinha o czar (outrora símbolo do poder reacionário da Rússia) refém de seu medo — medo da revolução — e era um dos países com uma das atuações revolucionárias mais proeminentes da Europa, sendo que a própria Vera Zasulich, após ter cometido um atentado de assassinato contra prefeito de São Petesburgo, Feodor Trepov em 1878, havia se tornado por toda a Europa um símbolo do movimento revolucionário russo do final do século XIX⁴².

⁴² Vê-se aqui mais um indício da tese defendida anteriormente de que, ao contrário do que autores como Teodor Shanin e Michel Löwy sustentam acerca do caso russo na teoria marxiana, de que se trataria de uma ruptura com relação aos trabalhos anteriores a 1880, as mudanças que vemos entre os escritos de Marx sobre a Rússia em 1840 e 1880 devem-se muito mais a desenvolvimentos do contexto russo e de um amadurecimento gradual e crescente no pensamento do autor do que uma mudança abrupta. No livro de Shanin, o artigo de Derek Sayer e Philip Corrigan (cf. SAYER & CORRIGAN In.

Por demais, no prefácio Marx e Engels ainda tocam a questão da comuna agrária na Rússia. Escrevem os autores que “o *Manifesto Comunista* tinha como tarefa a proclamação do desaparecimento próximo e inevitável da moderna propriedade burguesa” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102), mas que na Rússia, “vemos que, ao lado do florescimento acelerado da velhacaria capitalista e da propriedade burguesa que começa a desenvolver-se, mais da metade das terras é posse coletiva dos camponeses” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102), ressaltando a particularidade do caso russo, em que a comuna agrária permanecia uma das maiores forças produtivas na Rússia — ou seja, ali a moderna propriedade burguesa não havia se colocado sobre os próprios pés, sendo a forma comunal a forma de propriedade de metade das terras na Rússia —, de maneira que não haveria como o caminho da revolução russa poderia ser o mesmo do da Europa Ocidental.

Diante dessas circunstâncias extremamente peculiares, Marx e Engels — aludindo diretamente ao dilema do narodniks e marxistas russos discutido na carta — a questão na Rússia se colocava nos seguintes termos: “poderia a obchtchina russa – forma já muito deteriorada da antiga posse em comum da terra – transformar-se diretamente na propriedade comunista?” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102), como defendiam os populistas, “ou, ao contrário, deveria antes passar pelo mesmo processo de dissolução que constitui a evolução histórica do Ocidente?” (MARX & ENGELS, 2013, p. 102), tal como pontuavam os autoproclamados marxistas russos. Marx e Engels respondem a questão da seguinte maneira:

Hoje em dia, a única resposta possível é a seguinte: se a revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista. (MARX & ENGELS, 2013, p. 103)

Aqui, assim como Marx já havia feito na sua resposta à indagação de Zasulich, vemos Marx e Engels não só defender a possibilidade da regeneração social na Rússia partindo de sua base agrária comunal — mais uma vez rejeitando a visão etapista de que o desenvolvimento russo haveria de seguir a evolução ocorrida no Ocidente —, mas também defendendo que a revolução na Rússia poderia ser o sinal para a

SHANIN, 2017) traz uma visão muito mais nuanceada sobre a questão, apontando como o pressuposto de que Marx havia sido evolucionista e etapista até a década de 1880 é um equívoco, sustentando que, diferentemente do que postula Shanin, os textos do Marx tardio seriam mais uma clarificação de sua teoria do que uma ruptura.

revolução proletária no Ocidente, a qual deveria ser complementar à revolução na Rússia. Nessa eiva, esse texto reforça a posição expressa por Marx nas respostas à carta de Zasluch, reiterando sua rejeição à uma filosofia da história.

Conclusão

A resposta final que Marx escreveu a Vera Zasluch — datada de 8 de março de 1881 — foi bastante mais sucinta do que os esboços que o autor de *O Capital* havia elaborado (com exceção do quarto esboço, que parece inacabado), embora a essência seja a mesma. Embora de forma menos pungente (e talvez menos irônica do que nos esboços I, II e III), Marx escreve que

Nesse processo ocidental [da assim chamada acumulação originária], o que ocorre é a transformação de uma forma de propriedade privada para outra forma de propriedade privada. Já no caso dos camponeses russos, ao contrário, seria preciso transformar sua propriedade comunal [*propriété commune*] em propriedade privada. Desse modo, a análise apresentada n' *O capital* não oferece razões nem a favor nem contra a vitalidade da comuna rural, mas o estudo especial que fiz dessa questão, para o qual busquei os materiais em suas fontes originais, convenceu-me de que essa comuna é a alavanca [*point d'appui*] da regeneração social da Rússia; mas, para que ela possa funcionar como tal, seria necessário, primeiramente, eliminar as influências deletérias que a assaltam de todos os lados e então assegurar-lhe as condições normais de um desenvolvimento espontâneo. (MARX, 2013, p. 94)

Assim, apesar da brevidade, percebe-se que Marx não deixa de ressaltar para Vera Zasluch que *O Capital* não apresenta respostas para o caso da comuna agrária na Rússia: somente o estudo do caso particular russo poderia permitir qualquer diagnóstico sobre a vitalidade da obschina. E mais, pelo que ele havia estudado da questão agrária na Rússia, a comuna deveria ser para os revolucionários russos a alavanca para a regeneração da Rússia (não um obstáculo), desde que as influências deletérias que a assaltavam de todos os lados fossem eliminadas, *i.e.*, o estado russo. Ele ressalta, portanto, que não era a fatalidade da história que ameaçava a comuna agrária na Rússia: era a opressão do estado russo e o ingresso dos intrusos capitalistas (conduzido pelo próprio estado). Dessa forma, em sua resposta, Marx faz questão de apontar para Vera Zasluch que o caminho da revolução na Rússia não era aquele defendido pelos autoproclamados marxistas russos, mas sim algo muito mais próximo defendido pelos populistas russos, na medida em que aqueles buscavam a solução da questão “o que fazer?” dentro da Rússia, na concretude objetiva de suas circunstâncias históricas, não em um esquema histórico que prescreve o destino dos povos

independente de suas particularidades.

Diante do exposto, percebe-se a relevância dos textos tratados acima — não por demonstrarem uma virada no pensamento marxiano, mas sim por deixarem extremamente clara a natureza da teoria de Karl Marx. Como bem colocam Derek Sayer e Philip Corrigan, o Marx tardio que vemos nos textos sobre a Rússia nos oferece “acima de tudo, uma reflexão consistente — a culminância de uma reflexão de toda uma vida de reflexão modelada por um profundo compromisso com as lutas políticas do momento” (SAYER & CORRIGAN, 2017, p. 139), bem como uma “clarificação de como seus textos “maduros” deveriam ser lidos” (SAYER & CORRIGAN, 2017, p. 123), pois nesses textos, vemos de forma bem desenvolvida e evidente a importância da questão das particularidades das diferentes formas de desenvolvimento humano na obra marxiana como um todo.

Não só isso: o estudo da questão russa em Marx nos permite ainda perceber como em nada se aproxima o Marx verdadeiro — o Marx que lemos naquilo que o próprio autor nos deixou escrito — daquilo que a II Internacional Comunista e a “vulgata stalinista”⁴³ (CHASIN, 2013, p. 37) fizeram dele. Como já aludido, o “marxismo” do século XX — com destaque para o “marxismo” do stalinismo — era marcado pela “negligência acerca da especificidade do desenvolvimento nacional de cada forma distinta mediante a qual o capitalismo se objetiva” (SARTORI, 2017, p. 127), na medida que utilizava-se de uma suposta filosofia marxiana da história que organizaria o desenvolvimento humano em etapas necessárias, a fim de criar uma espécie de modelo geral, uma “teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”. Tendo isso em vista, perceber a óbvia e aguda rejeição de Marx à uma leitura linear e reducionista da história humana que vemos nos escritos sobre a Rússia não só nos permite evidenciar o quanto o marxismo do XX se afastou de Marx, mas também é um importante passo nos esforços de recuperar o pensamento do autor alemão em toda sua complexidade.

E, por fim, a preocupação de Marx no que concerne à Rússia de buscar um caminho para a revolução social a partir da própria Rússia — e não, como supunham seus seguidores russos, a partir da Europa Ocidental — e partindo de uma forma

⁴³ Importa ressaltar que, embora Gramsci tenha se equivocado em sua interpretação acerca da natureza da teoria marxiana no texto que aqui abordamos e que a leitura que o autor faz de Marx, de forma alguma colocamos o autor junto a essa “vulgata stalinista”.

primitiva de propriedade da terra nos oferece um importante arsenal crítico nas discussões sobre um suposto eurocentrismo e um evolucionismo em Marx. Se por um lado existem certas instâncias — por exemplo, no *Manifesto Comunista* ou em alguns textos do *New York Daily Tribune* da década de 1840 e do começo da década de 1850 sobre a Índia e a China, segundo ANDERSON (2010) — em que parece haver em Marx um certo tom elogioso ao papel do capitalismo na dissolução de formas produtivas arcaicas, com base nas quais alguns autores sustentam uma tese de que Marx via na formação social capitalista da Europa Ocidental uma fase necessária no desenvolvimento humano e que dava centralidade à forma europeia de entificação do capitalismo, o estudo do caso russo nos é bastante esclarecedor nessa discussão.

Conforme exposto neste trabalho, Marx propõe que, ao invés de um obstáculo para a revolução social na Rússia, a sobrevivência da comuna agrária seria para os russos uma enorme vantagem no caminho da regeneração social naquele país, pois permitiria a apropriação das riquezas produzidas pelo capitalismo sem ser necessária a consolidação desse modo de produção na Rússia — ou seja, seria possível apropriar do aumento das forças de produção engendrados pelo capitalismo sem que, como ocorreu na Europa Ocidental, a forma comunal de produção fosse dissolvida. Ele esclarece, portanto, que quando fala em *O Capital* das “tendências que atuam e se impõem com férrea necessidade” (MARX, 2017, p. 114), ele trata especificamente das leis naturais da produção capitalista, bem como que quando afirma que “o país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar ao menos desenvolvido a imagem de seu próprio futuro” (MARX, 2017, p. 114), refere-se aos países da Europa Ocidental, nos quais as tendências de desenvolvimento capitalista são bastante semelhantes, não sendo possível extrapolar essas tendências específicas a países como a Rússia, que experimentam condições bastante distintas.

Dessa forma, percebe-se nos trabalhos aqui analisados a profunda rejeição por parte de Marx de leituras lineares e reducionistas acerca do desenvolvimento humano e das formações sociais, demonstrando o quão equivocado é ver na obra do autor uma teoria histórico-filosófica que busca ser um oráculo do destino dos povos

Referências bibliográficas

- ANTUNES, P. Marx, Engels e Lênine: as guerras civis Americana, Francesa e Russa. *Verinotio*, v. 23, n. 2, outubro de 2017. pp. 39-69.
- ANDERSON, K. *Marx at the Margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Londres, Chicago: The University of Chicago Press, 2010

- CHASIN, J. *Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo. 2009
- _____. Excertos sobre revolução, individuação e emancipação humana. *Verinotio*, v. 23, n. 1, Abril de 2017. pp. 10-105.
- _____. *O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978
- COGGIOLA, O. Realidade e lenda do bolchevismo. *Verinotio*, v. 23, n. 1, abril de 2017. pp. 183-216.
- FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante. 2007
- _____. *Mulheres e a Caça às Bruxas*. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo. 2019.
- FONTES, Y. Revolução Russa e questão nacional em Mariátegui. *Verinotio*, v. 23, n. 1, Abril de 2017. pp. 106-125.
- GRAMSCI, A. A Revolução contra O Capital. In.: vários, *Revolución rusa y Unión Soviética*. Tradução: J. A. González. Barcelona: Editora R. Torres, 1976. pp. 21-26
- HOBBSAWM, E. *A Era do Capital*. Tradução: L. C. Neto. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1977.
- HOBBSAWM, E. *A Era dos Impérios*. Tradução: S. M. Campos, & Y. S. Toledo. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1988.
- LÊNIN, V. *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia*. São Paulo: Nova Cultural, 1982.
- MACHADO, G. Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx . *Verinotio*, v. 23, n. 1, Abril de 2017, pp. 247-267.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução: Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Calvino Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O Manifesto Comunista*. Tradução: Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo. 2005
- _____. *Lutas de Classes na Rússia*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2013.
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Marx & Engels 1849*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 9, 2010a
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Marx & Engels 1851-53*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 11, 2010b
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Marx & Engels 1853-54*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 12, 2010c
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Marx & Engels 1856-58*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 15, 2010d
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Marx & Engels 1858-60*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 16, 2010e
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Letters 1856-59*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 40, 2010f
- _____. *Marx & Engels Collected Works: Letters 1880-83*. Londres: Lawrence & Wishart, v. 46, 2010g
- MARX, K. O Capital: *Livro I: O Processo de Produção do Capital*. Tradução: Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, v. 1, 1996. (Os Economistas).
- _____. *Grundrisse*. Tradução: Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. Tradução: Lívia Cotrim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- _____. *O Capital. Livro I: O Processo de Produção do Capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. *O Capital. Livro III: O Processo Global da Produção Capitalista*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- MUSETTI, F. *Marx e Engels sobre a particularidade das lutas de classes na Rússia*. *Verinotio*, v. 20, n.1, Outubro de 2015, pp. 216-219
- MUSTO, M. *O velho Marx*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2018
- SARTORI, V. Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX. *Verinotio*, v. 23, n. 1, Abril de 2017. pp. 126-153.
- _____. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx — Parte I: O desenvolvimento de cada um e o de todos. *Revista Práxis Comunal*, v. 1, n. 1, Dezembro de 2018, pp. 32-70.
- _____. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx — Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos. *Revista Práxis Comunal*, v. 1, n. 2, Janeiro de 2019, pp. 170-201.
- SILJAK, A. *O Anjo da Vingança*. Tradução: Dinah Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013
- SHANIN, T. (org). *Marx Tardio e a Via Russa*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2017
- STALIN, J. *Sobre Materialismo Dialético e Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Editora Horizontes, 1945
- VEDDA, M. Ubi Lenin, ibi Jerusalem? Ernst Bloch sobre la Revolución de Octubre. *Verinotio*, v. 23, n. 2, outubro de 2017. pp. 9-21.

Como citar:

SOUZA, Gabriela M. Segantini. Marx e o cardápio da taberna do futuro: sobre os caminhos para uma revolução russa no século XIX. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 288-334, mar. 2023.



Romantismo ou Regeneração?

Romanticism or Regeneration?

Lucas Parreira Álvares*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo, dentro de seus limites, compreender a relação existente entre o pensamento de Karl Marx e a tradição romântica. Para tanto, utilizará dos debates deste teórico sobre a situação das comunas rurais na Rússia e da interpretação que o sociólogo brasileiro/francês Michael Löwy faz desses escritos de Marx associando-os a uma espécie de “romantismo revolucionário”. No plano de fundo desse objetivo central, o presente trabalho compreende também o desenvolvimento do interesse de Marx tanto pela literatura sobre as comunas rurais russas quanto pelos aspectos sociais daquele país.

Palavras-chave: Marxismo; Romantismo; Pré-Capitalismo; Via Russa.

Abstract: This work has as its objective, within its limits, to understand the relation existing between the thought of Karl Marx and the romantic tradition. To do so, he will use Marx's debates about the situation of rural communes in Russia and the interpretation that the Brazilian/French sociologist Michael Löwy makes of these writings of Marx associating them with a kind of "revolutionary romanticism." In the background of this central objective, the present work also includes the development of Marx's interest in the literature on Russian rural communes and also on the social aspects of that country.

Keywords: Marxism, Romanticism, Pré-capitalism, Russian Road.

Introdução

Não que seja suficiente a ponto de preencher prateleiras, mas já é possível notarmos boas investigações sobre a relação de Marx com a controvérsia acerca do desenvolvimento ou não do capitalismo na Rússia e sua relação com as comunas rurais¹. Algumas edições de livros publicados no Brasil contribuíram para fornecer, tanto aos leitores quanto aos intérpretes, um arsenal de leitura que tornou possível a compreensão dessa temática. Em especial podemos mencionar a precursora

* Professor Substituto do Departamento de Ciências Sociais – UFJF, doutorando em Antropologia Cultural – UFRJ e pesquisador do Programa Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais – UFMG, e-mail - lucasparreira1@gmail.com.

¹ Quando a versão original deste texto foi escrita, ainda não havia sido publicado o importante estudo de Vitor Bartoletti Sartori intitulado “Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do ‘romantismo’ em Marx” (2018; 2019). Ou o estudo de Sartori poderia ser integrado à argumentação deste artigo, ou manteríamos este artigo em sua primeira versão. Optamos pela segunda opção. Vale ressaltar, no entanto, que os diálogos com Sartori foram fundamentais para que este artigo fosse escrito, e, suponho, inversamente também para a escrita e publicação do supracitado estudo de sua autoria.

publicação da obra *Dilemas do Socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os Populistas Russos*, editada por Rubem César Fernandes e publicada pela editora Paz e Terra ainda em 1982, relevante especialmente pela tradução de diversas cartas através das quais Marx e – principalmente – Engels se corresponderam com os chamados “populistas russos”; além disso, essa organização de Fernandes trouxe ao leitor brasileiro a tradução de textos de autores russos que lidam com questões como “progresso”, “desenvolvimento” e “análise econômica” naquele país, como Mikhailovski, Danielson, Lavrov, entre outros.

Na literatura em língua portuguesa, essa obra foi somada a *Marx Tardio e a Via Russa: Marx e as periferias do capitalismo* - publicada originalmente em 1883 e traduzida ao público brasileiro somente em 2017 - sob organização de Teodor Shanin que forneceu, além de textos clássicos de autores consagrados como Nikolai Tchernichevski, interpretações de autores marxistas que abriram novos caminhos de leituras e apresentaram informações preciosas através de textos de autores como Haruki Wada, Derek Sayer, Philip Corrigan e do próprio Teodor Shanin. Nesses livros supracitados, também estão contidos os rascunhos e a correspondência de Marx com a revolucionária russa Vera Ivanovna Zaslitch.

Entretanto, foi com a publicação da obra *Lutas de Classes na Rússia*, pela editora Boitempo, em 2013, que o leitor brasileiro pôde ter em mãos uma tradução mais precisa desse material; além disso, essa obra tem a virtude de apresentar a *Literatura de Refugiados*, importante compilado de textos de Friedrich Engels sobre o assunto em questão; por fim, e não menos importante, essa edição também é prefaciada pela introdução *Dialética revolucionária contra a ideologia burguesa de progresso*, escrita por Michael Löwy.

Não é do nosso interesse, tampouco aos objetivos deste texto em específico, propor uma espécie de “exegese” acerca dessa temática na obra de Marx – trabalho esse que foi desempenhado por outros intérpretes (a esse propósito, conferir o extenso trabalho de DIAS DE FARIA, 2017). Também não seria adequado tratar dessa temática sem expor, minimamente, a nossa interpretação. Entretanto, a inquietação que motivou a elaboração desse trabalho se deu a partir de alguns elementos apresentados pela *Introdução* de Michael Löwy na edição da obra *Lutas de Classes na Rússia*, em especial, a relação estabelecida pelo autor brasileiro/francês entre o

pensamento de Marx e o que ele entende por “romantismo”².

É importante mencionar que não se trata de propor uma crítica à totalidade das formulações desse autor, reconhecendo seu lócus de importância no campo do pensamento social crítico, mas sim – e nesse momento – às formulações que estão presentes nessa *Introdução*. Para além de Löwy, não podemos negar que esse texto se apresenta também como um esforço inicial de propor uma outra compreensão da relação entre Marx e o pensamento romântico, embora o objetivo em questão leve em conta uma abrangência mínima diante do modo pelo qual essa tradição apresenta não uma influência, mas sim, uma presença no decorrer da obra de Marx.

1. A sedução romântica ao marxismo

A publicação da obra *Lutas de classes na Rússia* pela Editora Boitempo, organizada por Michael Löwy, contém alguns dos textos mais importantes dos últimos anos de vida de Marx³, a saber, os rascunhos elaborados para confecção de uma carta em resposta a questionamentos da revolucionária russa Vera Ivanovna Zaslitch⁴. Adiante, voltaremos nossa atenção tanto para a carta de Vera Zaslitch, quanto para os rascunhos e a resposta de Marx. No momento, porém, analisaremos uma passagem da introdução de Michael Löwy – cujo título é *Dialética revolucionária contra a ideologia burguesa de “Progresso”* – à obra *Luta de Classes na Rússia*. Para Löwy, a partir dos textos de Marx sobre a Rússia é possível encontrar

uma dialética tipicamente romântico-revolucionária entre o passado e o futuro, inspirada pelos trabalhos sobre o comunismo primitivo de historiadores e antropólogos (românticos) como Georg Maurer e Lewis Morgan, frequentemente citados por Marx e Engels. (LÖWY; 2015, p.13)

² Uma primeira tentativa de estabelecer a crítica a essa relação se deu por meio do texto *Os perigos da sedução romântica ao marxismo*, publicado nos anais do evento Crítica da economia política e do direito (2018).

³ A primeira publicação dos rascunhos e das cartas está na obra *Dilemas do Socialismo: Marx, Engels e os Populistas Russos*, de 1982 sob organização de Rubem César Fernandes pela editora Paz e Terra. Recentemente, foi publicada também na recém-publicada *Marx e a via Russa*, de Teodor Shanin, que contém, dentre outros textos, os rascunhos e cartas de Marx a Zaslitch.

⁴ “Podemos dividir a organização da obra *Lutas de Classes na Rússia* em três partes: a primeira com a *Literatura de Refugiados V*, que reúne textos de Engels publicados em 1875 (...) A segunda parte da obra podemos atribuir à *Carta à redação da Otechestvenye Zapiski* – relevante revista de São Petersburgo alinhada aos populistas russos – de autoria de Karl Marx, com a intenção de ser enviada à redação da revista. (...) A terceira parte de *Lutas de Classe na Rússia* diz respeito ao debate de Marx com a revolucionária Vera Ivanovna Zaslitch, integrante do grupo revolucionário russo “Emancipação do Trabalho”. Na edição, o texto que antecede a discussão entre os revolucionários é uma introdução produzida por David Riazanov com o título “Vera Zaslitch e Karl Marx” (ÁLVARES, 2015).

Atentaremos às determinações postas nesse trecho de Löwy e as utilizaremos como fio condutor que guiará a exposição do presente trabalho. Contudo, para o devido entendimento dessa passagem de autoria do brasileiro/francês, é antes necessário compreender os pressupostos teóricos que o conduzem a conceber tal interpretação a partir dos rascunhos de Marx à Vera Zaslitch,

O primeiro passo é compreender a noção de “romântico” para esse autor. No ano de 1992 veio a público a obra *Révolte et Mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*, de autoria do sociólogo aqui em questão, Michael Löwy, juntamente com o linguista Robert Sayre⁵. Tal obra consagra a formação de um desenvolvimento teórico que acompanhava Löwy pelo menos desde a década de 70. Ela propõe uma interpretação mais abrangente do romantismo não o reduzindo a uma corrente literária-artística como também o apresentando como um movimento de resistência e reação ao modo de vida na sociedade capitalista moderna (LÖWY; SAYRE, 2015, p.38). Löwy e Sayre elaboraram uma extensa tipologia desse movimento, “variando da direita para a esquerda do espectro político” (LÖWY; SAYRE, 2015, p.85-86), distinguindo-o entre: 1) Romantismo Restitucionista; 2) Romantismo Conservador; 3) Romantismo Fascista; 4) Romantismo Resignado; 5) Romantismo Reformador; 6) e Romantismo Revolucionário e/ou Utópico⁶.

A peculiaridade dessa tipologia foi também estabelecer, no interior do romantismo “Revolucionário e/ou Utópico”, suas diversas tendências: a) Jacobino-democrática; b) Populista; c) Socialista utópico-humanista; d) Libertária; e) Marxista⁷.

Para Löwy (2015, p.112-113) – e Sayre, embora certamente essa é uma abordagem do sociólogo, afinal está presente em outras de suas obras precedentes – o que distingue o intitulado romantismo-revolucionário-marxista de outras correntes com sensibilidade romântica é, dentre outros aspectos, a preocupação central com alguns problemas essenciais do marxismo, a saber: “a luta de classes, o papel do proletariado como classe universal emancipadora, a possibilidade de utilizar as forças

⁵ As edições brasileiras são duas: em 1995 pela Paz e Terra; e em 2015 uma reimpressão pela Editora Boitempo.

⁶ Com exceção do tipo “Revolucionário e/ou Utópico”, o presente artigo não se aprofundará nas demais tendências, afinal, a análise do romantismo como um todo não é o objeto desse artigo. Para mais, vide: LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p.85-112.

⁷ Com exceção do tipo “Revolucionário e/ou Utópico”, o presente trabalho não pretende se aprofundar nas demais tendências do romantismo de Löwy e Sayre, afinal, a análise desse movimento como um todo não é o objeto desse trabalho. Para mais, vide: LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p.85-112.

produtivas modernas em uma economia socialista”. Assim, cita alguns autores que acredita terem compartilhado dessa abordagem romântica-revolucionária-marxista, dentre eles: E. P. Thompson, Raymond Williams, György Lukács, Ernest Bloch, Walter Benjamin, Marcuse, Lefebvre, e William Morris (esse que seria seu exemplo mais autêntico). Para além desses intelectuais, Löwy e Sayre dedicam todo um capítulo de *Revolta e Melancolia* a um suposto romantismo de Marx.

Os primeiros expoentes da tradição marxista consideraram a existência de um tríptico “amalgama original” que teria influenciado o pensamento de Marx. Para fins de compreensão – e somente para esse propósito – suponhamos⁸ que exista um amalgama no que se refere às assim chamadas “fontes do marxismo”. A literatura marxista, a partir de Kautsky em *As três fontes do marxismo* e posteriormente com Lênin em *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, atribuiu a três os pilares importantes que influenciaram o pensamento de Marx: o Idealismo Alemão, o Socialismo Utópico Francês e a Economia Política Inglesa. Para Michael Löwy, existe uma quarta fonte que teria influenciado o pensamento de Marx, o Romantismo⁹.

Essa influência do pensamento romântico teria ocorrido desde os primeiros trabalhos do mouro¹⁰, embora Löwy admita que “após converter-se à dialética hegeliana, ao materialismo e à filosofia da práxis (1840-1845), Marx rompe com esse primeiro romantismo juvenil” (2015, p.120). Até mesmo Löwy sabe muito bem que “no Manifesto Comunista (1848), Marx taxa de “reacionário” qualquer sonho de voltar ao artesanato ou a outros modos pré-capitalistas de produção” (p.120). Entretanto, independentemente dessa análise dos primeiros anos de produção teórica de Marx, Löwy ainda admite uma influência do pensamento romântico em Marx:

⁸ “Suponhamos”, pois, Chasin (1995) foi responsável por uma crítica certa a esse “amalgama de origem tríptico”.

⁹ Em *Revolta e Melancolia*, Löwy afirma que “o romantismo é uma das fontes esquecidas de Marx e Engels, uma fonte que talvez seja tão importante para o trabalho deles quanto o neo-hegelianismo alemão ou o materialismo francês” (2015, p.120-121). Além dessa passagem, Löwy afirma categoricamente em um vídeo que considera o Romantismo como a quarta fonte de Marx, Engels e do pensamento marxista. Vide: <https://www.youtube.com/watch?v=olT1Oho1srk>. Teodor Shanin também não escapa desse “amalgama” em apontar que, em sua visão, existe também uma quarta influência ao pensamento de Marx, mas, diferente de Löwy, Shanin se refere ao populismo russo (SHANIN, 2017, p.52).

¹⁰ Era comum àqueles próximos de Marx o tratarem como “mouro”. Em uma carta a Friedrich Theodor Cuno, o apelido foi comentado por Engels: “Jamais era chamado de Marx, tampouco de Karl, mas apenas Mouro, assim como cada um de nós tinha um apelido; onde terminavam os apelidos, terminava também a intimidade mais estreita. Mouro era seu apelido desde os tempos da universidade; e também na Nova Gazeta Renana foi sempre chamado assim. Se eu dirigisse a ele de outro modo, ele certamente acreditaria haver algum mal-entendido a ser esclarecido” (cf. Musto, 2018, p. 97).

Numa atitude tipicamente dialética, [Marx] vê o capitalismo como um sistema que transforma todo o progresso econômico em uma calamidade pública. É na análise das devastações sociais provocadas pela civilização capitalista – bem como em seu interesse pelas comunidades pré-capitalistas – que ele se junta, pelo menos em certa medida, à tradição romântica (LÖWY, 2015, p.120).

Seguindo a exposição do autor, Löwy apresenta alguns “críticos românticos” que teriam influenciado a obra de Marx, como o economista Sismondi; o populista russo Danielson; escritores como Dickens e Balzac; filósofos como Carlyle; e claro, não poderiam faltar os historiadores e antropólogos caracterizados de “românticos” por Löwy como os já supracitados George Maurer e Lewis Morgan. Todavia, o ponto central aos nossos propósitos é que, em sua introdução à *Lutas de Classes na Rússia*, o que Löwy associa àqueles escritos de Marx ao tratar da comuna rural russa com o pensamento romântico é exatamente o “seu interesse pelas comunidades pré-capitalistas”. Analisemos brevemente o desenvolvimento do interesse e dos estudos de Karl Marx sobre a Rússia a fim de que possamos compreender o sentido em que essas investigações foram realizadas. E, por fim, se é correto ou não atribuir a característica de romântico ao interesse de Marx pelas formas sociais que precederam o modo de produção capitalista.

2. Os perigos da sedução romântica ao marxismo

A seção IV do *Manifesto Comunista* é dedicada à “posição dos comunistas diante dos diversos partidos de oposição”. Naquele momento, os comunistas lutavam “pelos interesses e objetivos imediatos da classe operária”, mas, ao mesmo tempo, defendiam e representavam “no movimento atual, o futuro do movimento” (MARX; ENGELS, 2010, p.68-72). Assim, através do *Manifesto*, os comunistas se posicionaram de acordo com o contexto de alguns países da Europa, que se conformava como “um campo limitado do movimento proletário” da época: na França se aliaram ao partido social-democrata; na Suíça apoiaram os radicais; na Polônia os democratas revolucionários; e na Alemanha o partido comunista. Percebiam que a Rússia sequer foi mencionada nessa seção. Existe, entretanto, um motivo.

O prefácio à edição russa do *Manifesto Comunista* de 1882, assinado por Marx e Engels, é um documento especialmente interessante. Esse trabalho de apenas seis parágrafos, o último publicado por Marx em vida, constitui, para Kevin Anderson (2010, p.197), a única publicação de Marx que estava em consonância com os trabalhos que o velho mouro vinha desenvolvendo no decorrer da década de 70 e

início da década de 80 do Século XIX até sua morte sobre sociedades pré-capitalistas para além da Europa ocidental¹¹.

A Rússia passou por transformações significativas desde a publicação do *Manifesto* em 1848 até o prefácio à edição russa do *Manifesto*, já em 1882¹². Essas transformações foram ressaltadas pelo prefácio, que exprimia o fato de que, na época da publicação original do *Manifesto*, “a Rússia se constituía na última grande reserva da reação europeia”; era a Rússia um dos países que “proviam a Europa de matérias-primas, sendo ao mesmo tempo mercado para venda de seus produtos industriais” e, de uma maneira ou de outra, era pilar da ordem europeia vigente (MARX; ENGELS, 2010, p.73). Mas foi após a publicação do Tomo I de *O Capital* que a Rússia figurou como um elemento determinante na vida de Marx, não apenas pelo interesse teórico que aquele país de dimensões continentais possuía, como também um interesse político, afinal, Marx era o responsável dentro do Comitê Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores de estabelecer relações com esse país.

Teodor Shanin aponta para quatro eventos que marcam experiência política e intelectual para o pensamento de Marx no período pós publicação de *O Capital* (ou seja, após 1867): O primeiro, a Comuna de Paris, de 1871, que ofereceu uma lição dramática e um tipo de poder revolucionário nunca visto antes; segundo um grande avanço no campo da produção de conhecimento, que foi a descoberta da “pré-história”, que trouxe as sociedades “primitivas” para dentro de um espaço de estudos históricos e etnológicos; terceiro a ampliação do conhecimento das sociedades rurais

¹¹ Mesmo assim, com uma peculiaridade que não pode deixar de ser notada, como demonstra o japonês Haruki Wada: “o manuscrito do prefácio, marcado ‘Londres, 21 de fevereiro de 1881, foi rascunhado por Engels; Marx fez apenas uma correção mínima e colocou sua assinatura. Diante do fato de que o manuscrito que temos hoje tem uma passagem no fim que foi escrita uma vez, rasurada, e não reescrita, é possível vê-lo como uma cópia limpa que Engels transcreveu ainda de outro manuscrito. Todos esses fatores nos levam a concluir que Marx, que estava desanimado na época, pediu a Engels para fazer um rascunho e o assinou. Que Marx não ficou totalmente satisfeito com o resultado pode ser deduzido da carta que ele mandou a Lavrov com o manuscrito: ‘se esta peça, que é para a tradução do russo, for para ser publicada como está, em alemão, ainda precisa de toques finais em seu estilo’” (2017, p.116). Mesmo o único texto produzido por Marx como resultado das investigações finais de sua vida é dotado de uma complexidade quanto à sua produção. Em conversa particular com Marcello Musto, que estudou intensamente os aspectos teóricos e biográficos dos anos finais da vida de Marx (cf. Musto, 2018), o marxista italiano/canadense afirmou não corroborar com a interpretação de Wada, e me confidenciou que não encontrou, em nenhum momento durante suas investigações, indícios que pudessem endossar tal interpretação.

¹² Interessante adensar a esse ponto, o fato de que os estudos russos que Marx avançou até ali, “foram interrompidos por um tempo considerável pela Comuna de Paris e, depois da derrota, pela luta interna dentro da internacional. Foi só depois do congresso de Haia de setembro de 1872 que ele voltou à teoria e à questão russa” (WADA, 2017, p.84)

não capitalistas inseridas em um mundo capitalista; e quarto a Rússia e os russos deram a Marx uma potente combinação: a rica evidência sobre as comunidades rurais e a experiência revolucionária direta, tudo isso junto com a teoria e a prática do populismo revolucionário russo (SHANIN, 2017, p.31).

O desenvolvimento dos estudos de Marx sobre a Rússia se deu, concomitantemente, ao desenvolvimento do capitalismo naquele país.

Naquela época, ao passo em que Marx desenvolvia suas investigações, por volta de 3/5 das terras cultiváveis da Rússia europeia estavam nas mãos das comunas camponesas. Shanin (2017, p. 38-39) explica que o modo de funcionamento da divisão da propriedade nessas comunas era realizado da seguinte maneira: cada família detinha apenas um pequeno pedaço de terra, que concernia a uma casa e um jardim, além de seus animais e equipamentos. O uso da terra cultivável era atribuído para uma família pela comuna em termos de longo prazo, os prados eram redefinidos todo ano e com frequência eram trabalhados coletivamente. Já os pastos e florestas eram de uso comum. Muitos serviços vitais eram realizados coletivamente: o pastoreio da aldeia, as guardas locais, o cuidado com os órfãos, entre tantos outros. A divisão dos cargos era decidida através de uma assembleia dos chefes de família. Em grande parte dessas comunas, essa assembleia era também responsável por dividir, periodicamente, as terras cultiváveis entre as famílias¹³.

Durante toda a década de 70, bem como do início da década de 80 do Século XIX até sua morte, Marx investigou extensamente a literatura russa - sobretudo no que concerne à questão da propriedade comunal da terra. O próprio Marx relatou que em sua biblioteca continha aproximadamente 200 livros no idioma russo¹⁴, o que impressiona, considerando o fato de que no início do ano de 1870 Marx sequer tinha algum domínio sobre tal idioma. O ponto de partida para que Marx aprendesse russo foi a ocasião de que seu amigo Nicolai Danielson (1844-1918), importante populista russo e um dos principais expoentes do socialismo naquele país, o presenteou com a obra *A situação da classe operária na Rússia*, de autoria de Flerovsky, em outubro de 1869, inspirada na quase homônima obra de Engels de 1844. Relatos datam que em fevereiro do ano seguinte Marx já iniciara suas investigações sobre o livro russo. Em

¹³ Também sobre os aspectos locais da Rússia na segunda metade do século XX, cf. Siljak (2013).

¹⁴ “[após Marx retornar a] Londres, compila a lista dos ‘livros russos em minha estante’ – perto de 200 títulos” (SAYER, 2017, p.241).

carta a Engels no dia 10 de fevereiro de 1870, Marx afirma que “em qualquer circunstância, esse é o livro mais importante que apareceu desde o seu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*”, (MARX *apud* SAYER, 2017, p.211-212). Também em uma carta a Engels, nessa mesma época, a esposa de Marx mencionou que “ele começou a estudar russo como se fosse uma questão de vida ou morte”, e, assim, aliando “o útil ao agradável”, o modo pelo qual se deu o aprimoramento de Marx junto ao idioma foi através de leituras de autores que debatiam tais temas, como Herzen e principalmente Tchernichevski.

Na edição francesa de *O Capital*, algumas modificações ocorreram na exposição final da obra, provavelmente em função dessas novas leituras. Foi retirado, por exemplo, o “assim chamado” do título do capítulo 24 de *O Capital*, constando apenas o *Acumulação Primitiva*. Além disso, foi suprimida uma nota na qual Marx criticava Herzen, autor russo que se alinhava com as perspectivas do conhecido grupo Populistas Russos. Também, uma das passagens clássicas do capítulo 24 foi substituída. Onde se lia que:

A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica (MARX, 2013a, p.963)

Passou-se a ler:

No cerne do sistema capitalista está, portanto, a separação radical do produtor e dos seus meios de produção (...) A base de toda essa evolução é a expropriação dos camponeses. Isso só se realizou até sua forma final na Inglaterra (...), mas todos os outros países na Europa ocidental estão seguindo o mesmo movimento (MARX, 1872-1875; p.315).

Uma implicação óbvia dessa correção é que a forma inglesa de expropriação dos camponeses é aplicável apenas à Europa ocidental, ou seja, a Europa oriental e a Rússia poderiam ter um desenvolvimento diferente (WADA, 2017, p.88). No ano de 1877 veio a acontecer a guerra russo-turca, o que deu aos socialistas a esperança de que ela pudesse ser a alavanca para a revolução na Rússia. Essa expectativa pode ser notada, por exemplo, em uma carta que Marx enviou a Sorge, no dia 27 de setembro daquele ano, dizendo:

Essa crise é um novo momento decisivo na história da Europa. A Rússia – eu estudei a situação desse país com base em fontes oficiais

e não oficiais em russo – esteve por um longo período à beira da revolução. Todos os fatores para isso já estavam presentes (...) Se a mãe natureza não for extraordinariamente dura conosco, talvez nós possamos viver o suficiente para ver o dia maravilhoso da cerimônia. A revolução, neste tempo, começa do Leste, esse mesmo Leste que nós por tanto tempo consideramos como o apoio invencível da contrarrevolução (MARX, *apud* WADA, 2017, p.96).

Em fevereiro de 1881, Vera Zaslitch, populista russa ligada à ramificação Repartição Negra enviou a Marx uma carta cujo interesse estava em consonância com o desenvolvimento das pesquisas que o velho mouro desenvolvia. Zaslitch queria a análise de Marx sobre o destino da comuna rural russa e sobre “a teoria da necessidade histórica de que todos os países do mundo passem por todas as fases de produção capitalista” (ZASULITCH, 2013, p. 80). Marx, naquele mesmo mês, elaborou alguns extensos rascunhos como respostas a serem enviadas à Vera. Mas sua resposta definitiva, em contrapartida, se resumiu a uma pequena carta que tinha como cerne a noção de que a assim chamada “fatalidade histórica” desse processo “estava restrita aos países da Europa ocidental” e que os estudos que desenvolveu o convenceram de que “essa comuna é a alavanca da regeneração social na Rússia” (MARX, 2013b, p.114-115).

O entusiasmo de Löwy junto a essa carta, bem como os rascunhos que a antecederam, reside no fato de que, para o sociólogo brasileiro/francês, esses escritos, “significam uma ruptura profunda com qualquer interpretação unilinear, evolucionista, “etapista” e eurocêntrica do materialismo histórico” (LÖWY, 2013, p.9). Löwy continua:

a partir de 1877, eles sugerem, ainda que não de forma desenvolvida, uma perspectiva dialética, policêntrica, que admite uma multiplicidade de formas de transformação histórica, e, sobretudo, a possibilidade que as revoluções sociais modernas comecem na periferia do sistema capitalista e não, como afirmavam alguns de seus escritos anteriores, no centro¹⁵. E termina: “trata-se de uma verdadeira “virada” metodológica, política e estratégica”.

Ao tratar de Marx, parece-nos correto afirmar que esses textos estão em desacordo com uma interpretação “unilinear, evolucionista, etapista e eurocêntrica” do assim chamado materialismo histórico. Entretanto, isso não se configura como uma

¹⁵ Diante da constatação de que há pelo menos 50 anos a literatura marxista tem estabelecido contrapontos convincentes contra uma eventual perspectiva unilinear da história, tenho tomado como pressuposto a visão de uma multilinearidade da história no pensamento de Marx. Acredito que essa mudança de perspectiva expositiva não é só importante na medida em que reconhece a autenticidade de trabalhos previamente realizados, como também suprime a necessidade de apresentar, em todos os textos que tratam desse assunto, pelo menos um capítulo para demonstrar o óbvio ao leitor rigoroso de Marx.

novidade no pensamento de Marx. Já em 1857, cerca de 20 anos antes, o capítulo dos *Grundrisse* intitulado *Formas que precederam a produção capitalista* deixava essa abordagem implícita, e no capítulo *A assim chamada acumulação primitiva*, na citação que mencionamos a pouco, essa perspectiva aparece de maneira explícita¹⁶. É importante mencionar que Marx não mudou o seu juízo crítico sobre as comunas rurais da Rússia a partir dos novos trabalhos que a ele foram apresentados. Não há nenhum rompimento drástico – uma espécie de “inflexão” – no pensamento de Marx nos esboços preliminares da carta a Vera Zasulitch em relação a suas convicções anteriores (MUSTO, 2018, p.76-77; ÁLVARES, 2017; 2019). É tautológico que a leitura de novos autores e investigações abrem novos horizontes, não só para Marx, como também para qualquer autor¹⁷. Mas os elementos de novidade em relação ao passado dizem respeito, antes, à abertura teórica graças à qual Marx passou a considerar outras vias possíveis para a transição ao socialismo, vias que até então jamais haviam sido avaliadas ou, ao contrário, tinham sido consideradas irrealizáveis (MUSTO, 2018, p.77).

Sob a ótica de Sayer (1977, p.67), na esteira dessas interpretações, o que ocorreu, no decurso dos anos 1870, “não foi que Marx tivesse mudado de opinião sobre o caráter das comunas rurais nem que tivesse decidido que estas, na forma como existiam, poderiam tornar-se a base do socialismo”, ao contrário, “o que ele passou a considerar foi, antes, a possibilidade de as comunas serem revolucionadas não pelo capitalismo, mas pelo socialismo”, e assim, “com a intensificação da comunicação social e a modernização dos métodos de produção, o sistema de comunas rurais poderia ser incorporado numa sociedade socialista”. Mas voltemos, para retomarmos nosso fio

¹⁶ Por existir, somente no Brasil, mais de 80 anos de literatura marxista que lida com essa questão, não desviaremos de nosso propósito principal. Para um aprofundamento que representa “o ponto final” na discussão sobre Marx a um suposto etapismo da história, cf. Machado (2018). Para uma crítica à relação entre Marx e o evolucionismo social, cf. Álvares (2019).

¹⁷ “Por exemplo: é notório que a teoria do valor-trabalho de Marx ainda não estava constituída em sua obra *Miséria da filosofia* (1847), o que se concretizaria de maneira primorosa em *O capital* (1867) duas décadas depois. Mas será que é possível falar de uma “inflexão” no pensamento de Marx da publicação de *Miséria da filosofia* para *O capital*? Do ponto de vista do aperfeiçoamento das ideias econômicas de Marx, *Miséria da filosofia* constitui a primeira obra na qual Marx concebe “uma visão de conjunto das origens, do desenvolvimento, das contradições e da queda do regime capitalista” (MANDEL, 1968, p.55). A mudança de Marx para Londres poucos anos depois da publicação da *Miséria da filosofia* favoreceu demasiadamente suas investigações. Dentre outros motivos – como o próprio autor menciona no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* –, com a mudança para a capital inglesa, Marx teve acesso à “prodigiosa quantidade de materiais para a história da economia política acumulada no Museu Britânico” (MARX, 2008, p.51). Parece-me, portanto, que não há uma “inflexão” (“nova ótica, nova abordagem”) no pensamento de Marx de uma obra para outra” (ÁLVARES, 2017).

condutor, à interpretação levada a cabo por Michael Löwy.

Parece-nos que a proximidade com que Löwy associa o interesse de Marx junto as formas pré-capitalistas e ao pensamento romântico se dá através de um desarranjo que não se configura no desenvolvimento teórico de Marx. Esse “desarranjo”, que se constitui enquanto ponto central desse trabalho, se conforma da seguinte maneira: Löwy associa a “romantismo” o que Marx tratou sob o termo de “regeneração”. Marx afirma que a “regeneração” que levaria a Rússia ao “novo sistema para o qual tende a sociedade moderna, será uma reinvenção, em uma forma superior, de um tipo social arcaico” (MARX, 2013b, p.91). A citação é clara, mas é fundamental ressaltar que Marx não propõe um retorno ao modo arcaico de sociabilidade, mas sim, a uma reinvenção desse modo, principalmente no que concerne as suas características comuns.

Se não houvesse uma reinvenção superior desse modo, não se trataria de uma perspectiva revolucionária, afinal, como o próprio Marx (2011, p.28) menciona, “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do Século XIX pode colher a sua poesia”, embora Löwy tenha afirmado, em entrevista ao autor deste trabalho, que a revolução social deve colher sua poesia também no passado (cf. LÖWY, 2017). É verdade que essa passagem de Marx sobre a “poesia do futuro”, contida no *18 Brumário de Luís Bonaparte*, antecede algumas das principais experiências de tomada de poder do trabalhador, como por exemplo, a Comuna de Paris, que trouxe ensinamentos importantes para a tradição socialista¹⁸. Contudo, a revolução socialista não pode ser compreendida tal como se compreende uma hipótese (cf. BADIOU, 2012), o que, evidentemente, implicaria em uma visão teleológica da história.

A compreensão do romantismo em Löwy não parte do modo pelo qual esse movimento se conforma na realidade, mas sim de uma suposição ideal do que o autor acredita que esse movimento é.

O movimento romântico, em Löwy, aparece como um modelo sociológico acabado na medida em que, a partir dos pressupostos ideias deste, são incluídos, ou não, autores que estudam determinados assuntos ou que, em seus textos, apresentam determinadas influências que se aproximam da sua proposta de romantismo. É

¹⁸ No prefácio à edição alemã do Manifesto Comunista, assim como nos textos que compõem a coletânea Guerra Civil na França, Marx enfatiza a importância da Comuna de Paris, sobretudo por ter demonstrado que “não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir a seus próprios fins” (Marx; Engels, 2010, p. 72).

importante mencionar, nesse aspecto, como já salientava Marx e Engels (2010, p.119), que “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos”. Nunca foi e nunca poderia ser um infortúnio para a tradição marxista o interesse por formas sociais que precederam o modo de produção capitalista. Marx, mais do que qualquer outro, nos convidou a enxergar a história como indispensável para qualquer investigação que resulte em compreensões do movimento real. A proposição de Löwy, por outro lado, compreende que o interesse por investigações sobre formas sociais pré-capitalistas se calca no registro de um romantismo.

Ao considerar como prática romântica o mero interesse de investigação sobre formas sociais que precederam o modo de produção capitalista, Löwy abre o precedente para considerarmos não apenas que existe uma vertente romântica no pensamento de Marx como também, o próprio marxismo, que é caudatário dessa busca pela gênese do objeto ao rastrear o seu nexos interno, também sofreria esta influência romântica.

A antropologia, que até a década de 60 do século XX se caracterizava pelo “quê” pesquisar, a saber, povos e modos de vida não ocidentais, poderia ser considerada como um campo inteiramente dedicado às pretensões do romantismo. É verdade que houve uma intensa influência romântica na antropologia para com os interlocutores investigados, o que pode ser observado pelo título da obra-prima de Bronislaw Malinowski, que não se chama “Os trobriandeses da Nova-Guiné”, mas sim, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Todavia, desde sua origem a antropologia também esteve vinculada a contradições inerentes a sua própria existência (cf. ÁLVARES, 2018). Ainda que sejamos críticos ao modo como desenvolveu a história do pensamento antropológico, não podemos reduzi-la a uma teoria social.

Se a antropologia fosse reduzida ao romantismo, teríamos ainda mais elementos para demonstrar um afastamento de Marx da perspectiva romântica, afinal, Marx foi um autêntico crítico ao pensamento de Lewis Morgan, o pai da antropologia americana, que caracterizava a distinção entre formas sociais por elementos como cerâmica e a escrita, ao passo que, para Marx (2013a, p.257), o que as diferencia “não é ‘o que’ é produzido, mas ‘como’, ‘com que meios de trabalho’”. Ainda que tenha sido materialista, e mesmo que tenha tido a história como pressuposto teórico, Lewis

Morgan jamais foi adepto a uma “concepção materialista da história” – e, sejamos justos, Morgan também nunca aderiu uma concepção romântica de mundo.

Quando Löwy caracteriza toda a extensão dos movimentos que diferem e que se opõem à modernidade como “românticos”, ele se assemelha à ironia que Jorge Luis Borges (2000, p.76) traz ao mencionar a *enciclopédia chinesa do doutor Franz Kuhn*, um modo curioso de classificação dos animais que se dividiriam em categorias, dentre elas, “os que estão incluídos nessa classificação” e os “etcétera” (os que pertencem ao imperador, e os que de longe parecem moscas). Se toda crítica ao capitalismo é, portanto, uma crítica romântica, nenhuma crítica ao capitalismo é romântica, pois um conceito que serve caracterizar tudo, por óbvio, não se distingue de absolutamente nada.

Embora Marx constataste que Sismondi – o mais renomado dos economistas românticos clássicos – ou mesmo Carlyle tenham identificado contradições importantes no modo de produção capitalista, essas constatações não impossibilitaram que, no *Manifesto Comunista*, Marx tenha criticado especificamente o denominado “socialismo pequeno-burguês” especialmente através da figura de Sismondi. É interessante notar que na seção “literatura socialista e comunista” do *Manifesto*, o tópico que mais se assemelha à crítica romântica é esse mencionado, o “socialismo pequeno-burguês” – mesmo porque é o tópico em que o nome de Sismondi é citado. Porém a abrangência que Löwy deu a sua concepção de Romantismo faz com que o assim chamado “socialismo feudal”, também criticado por Marx, esteja incluído nas concepções de romantismo revolucionário do sociólogo brasileiro/francês, afinal, a partir da “velha fraseologia da restauração”, Marx e Engels (2010, p.59-60) apresentam que o surgimento do socialismo feudal se deu “em parte lamento, em parte pasquim; em parte ecos do passado, em parte ameaças ao futuro” e “se por vezes a sua crítica amarga, mordaz e espirituosa feriu a burguesia no coração, sua impotência absoluta em compreender a marcha da história moderna terminou sempre produzindo um efeito cômico”.

Ao tempo em que Löwy agrega o socialismo pequeno-burguês ao socialismo feudal como se ambos fizessem parte do assim chamado “romantismo revolucionário”, Marx e Engels, em uma seção do *Manifesto* na qual o intuito era exatamente criticar a literatura socialista, atribuiu a essas duas formas a alcunha de “socialismo reacionário”.

Marx produziu intermináveis passagens críticas ao romantismo. Nos limitaremos

a uma dos *Grundrisse*, passagem que é importante a Lukács para sua crítica ao anticapitalismo romântico. Marx diz que:

A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. (...) O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que *essa* individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. É tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original: da mesma forma, é ridícula a crença de que é preciso permanecer naquele completo esvaziamento. O ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim. (2011, p.164-165)

Quando Marx fala que “é tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original”, ele não está fazendo coro a uma crítica unicamente negativa às formas sociais que historicamente precederam o modo de produção capitalista. Em carta a Engels no dia 25 de março de 1868, por exemplo, Marx afirma que uma das reações à Revolução Francesa e ao Iluminismo foi olhar para dentro da era primitiva de cada povo, “e essa corresponde a uma tendência socialista”, ainda que não houvesse uma conexão consciente entre os ideais socialistas e as sociedades comunais da Europa (MARX, 2020).

É interessante notar que ao mesmo tempo em que Marx demonstra um certo entusiasmo com as descobertas realizadas acerca dessas formas sociais – o que motiva inclusive um aprofundamento dos estudos do velho mouro sobre essa questão nos anos seguintes verificado nos assim chamados *Cadernos Etnológicos*¹⁹ – em momento

¹⁹ Sob o título de *Ethnological Notebooks of Karl Marx* (1972), Lawrence Krader editou e publicou os cadernos em que Marx supostamente tratou de assuntos “etnológicos”. Porém, “dos quatro autores dos *Cadernos etnológicos*, Phear e Maine eram juristas de formação, inclusive fizeram carreira na área; já Lubbock é um dos percussores da produção de conhecimento arqueológico, sendo um dos responsáveis por conceber a arqueologia como uma disciplina científica; e Morgan, esse sim, mesmo tendo sua formação enquanto jurista, destinou sua carreira para os temas etnológicos. As notas desses quatro autores, na verdade, constituem aproximadamente apenas metade dos cadernos de Marx de 1879 a 1882 que contém informações sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Além dos editados por Krader (...) e nesse bojo incluo aqui também os *Cadernos Kovalevsky* (p.35) –, ainda constam anotações dos seguintes autores: o funcionário público colonial Robert Sewell e seus escritos sobre a história indiana; os historiadores e juristas alemães Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering e Rudolf Sohm sobre a formação do Estado, classe e gênero em Roma e na Europa medieval, o advogado britânico J.W.B. Money e seus estudos sobre a Indonésia; dentre outros trabalhos acerca do que hoje entendemos como antropologia física e paleontologia (Anderson, 2010, p.197-

algum ele as apresenta como um modelo a ser referenciado, ou seja, deixa implícito que atrás da montanha a se escalar não estaria nem o progressismo iluminista nem tampouco uma aclamação do passado – o que o afasta, novamente, de uma abordagem “romântica”.

Diante do exposto, embora preliminar, temos elementos o suficiente para afirmar que “romantismo-revolucionário” nada mais é que um oxímoro.

O que apresentamos aqui não é mais do que algumas palavras preliminares para compreender o distanciamento de Marx do pensamento com as proposições de Löwy acerca de seu romantismo. Desse modo, a compreensão das críticas e distanciamentos de Marx da concepção romântica é um trabalho ainda a ser feito. E será árduo a quem o realizar, afinal, suas considerações críticas partem desde seus textos de juventude, como *O manifesto filosófico da escola histórica de direito*, de 1842, até as formulações críticas que podem ser extraídas em suas últimas investigações. Mas, por hora, algumas observações já podem ser acumuladas.

Considerações finais

A Rússia esteve presente em três aspectos da vida final do pensamento de Marx: a primeira como fruto de investigações teóricas; a segunda como uma localidade na qual Marx era responsável por se corresponder dentro da Associação Internacional do Trabalho; e a terceira através da preocupação que Marx tinha com o modo pelo qual seus textos repercutiriam naquele país. Esse último aspecto é importante na medida em que na última carta em que trata da Rússia, em dezembro de 1882, ou seja, meses antes de sua morte, Marx (*apud* WADA, 2017, p.117) diz a sua filha Laura Lafargue: “algumas publicações russas recentes (...) mostram o grande avanço de minhas teorias nesse país. Em nenhum lugar meu êxito é mais agradável. Me dá satisfação saber que eu prejudico um poder que é, ao lado da Inglaterra, o verdadeiro baluarte da antiga sociedade”. O seu interesse pela Rússia, embora não estivesse investigando especificamente com essa questão, nos oferece provas de sua relação com o

198). É notória a intenção de Krader, como antropólogo, em selecionar os textos assim chamados ‘etnológicos’ de Marx para a edição que organizou. Entretanto, me parece que da mesma forma um jurista poderia ter selecionado textos e seu critério e organizado os “Cadernos jurídicos” de Marx, ou que um geólogo pudesse editar os “Cadernos paleontológicos”. A constatação é: apesar dos esforços de Krader (...) os anos finais da vida de Marx não foram destinados apenas aos estudos assim chamados ‘etnológicos’.” (Álvares, 2017). Para uma visão mais aprofundada e específica sobre os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx, *cf.* Álvares (2019).

pensamento romântico. Essas “provas”, por sua vez, denotam o afastamento de Marx dessa tradição crítica. Foi a partir dessa suposição que esse trabalho se originou.

A conclusão, nessa altura, já é evidente: ao ponto em que Löwy buscou aproximar a perspectiva romântica da obra de Marx, esse, em contrapartida, procurou se distanciar, em toda a extensão de sua obra, dessa perspectiva. Nesse aspecto, nenhuma outra evidência no que diz respeito à diferença de abordagem desses autores, fica tão bem expressa quanto nos textos em que Marx tratou da Rússia, e na interpretação que Michael Löwy faz desses textos de Marx.

Referências Bibliográficas

- ÁLVARES, Lucas Parreira. Críticas ao artigo “Marx na Floresta” de Jean Tible/Debate Margem à Esquerda. In: Blog da Boitempo. 04/12/2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>
- _____. Introdução às “Cartas de Março” de Marx e Engels. In: *Marx e o Marxismo*. Rio de Janeiro, 2020, no prelo.
- _____. *Flechas e Martelos: leituras de Marx e Engels da obra Ancient Society de Lewis Morgan*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, Dissertação de Mestrado, 2019.
- _____. “Lutas de Classes na Rússia, de Karl Marx e Friedrich Engels”. In: *Revista Insurgência*. Brasília: ano 1, v.1, n.2, 2016, p.569-575.
- _____. “Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]”. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p.87-117, dez. 2018. Anual. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/article/view/11953>
- ANDERSON, Kevin B. *Marx and the Margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- BADIOU, Alain. *A Hipótese Comunista*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, 152p.
- BORGES, Jorge Luis. “O idioma analítico de John Wilkins”. In: BORGES, J.L. *Outras inquisições*. (Tradução: Sérgio Molina) São Paulo: Globo, 2000. v. 2. p. 76.
- CHASIN, J. Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: Teixeira, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- LÖWY; Michael. Introdução: dialética revolucionária contra a ideologia burguesa do *Progresso*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013, p.9-16.
- _____. “Todas as revoluções colheram sua poesia tanto do passado como do futuro”. Entrevista a Lucas Parreira Álvares e Lorena Martoni de Freitas. In: **Revice**: Revista de Ciências do Estado, 2017, v.2, n.1, p.15-24.
- LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução: Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, 287p.
- MACHADO, Gustavo. *Marx e a História: das particularidades nacionais à universalidade*

- da revolução socialista*. São Paulo: Editora Sundermann, 2018, 477p.
- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, 211p.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, 287p.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política*. (Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011, 788p.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011, 174p.
- _____. *O Capital. Crítica da Economia Política*. Livro 1: o processo de produção do capital. (Tradução: Rubens Enderle) São Paulo: Boitempo, 2013a, 894p.
- _____. “Primeiro ao quarto esboços a carta a Vera Ivanivna Zaslitch”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013b, p.80-116.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Cartas de Março” (Tradução: Lucas Parreira Álvares). In: *Marx e o Marxismo*. Rio de Janeiro: 2020, no prelo.
- _____. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. (Trad. José Paulo Netto). São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Manifesto Comunista*. (Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings) São Paulo: Boitempo, 2010, 271p.
- MUSTO, Marcello. *O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. “Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx” [Parte I: o desenvolvimento de cada um e o de todos]”. In: *Práxis Comunal*. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 32-70.
- _____. “Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]”. In: *Práxis Comunal*. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 168-201.
- SAYER, Derek. “Marx depois de O Capital: uma nota biográfica (1867-1883)”. In: SHANIN, Teodor (Org.). *Marx Tardio e a Via Russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.203-246.
- SHANIN, Teodor. “O Último Marx: Deuses e Artesãos.” In: SHANIN, Teodor (Org.) *Marx Tardio e a Via Russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.25-74.
- SILJAK, Ana. *O Anjo da Vingança*. São Paulo: Editora Record, 2013, 445p.
- WADA, Haruki. “Marx e a Rússia Revolucionária.” In: SHANIN, Teodor (Org.) *Marx Tardio e a Via Russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.75-118.
- ZASULITCH, Vera. “Carta a Karl Marx”, 16 fev. 1881. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013, p.78-79.

Como citar:

ÁLVARES, Lucas Parreira. Romantismo ou Regeneração?. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. XX-XX; jul-dez, 2023.



O novo irracionalismo*

The New Irrationalism

John Bellamy Foster**

Mais de um século após o início da Grande Crise de 1914-1945, representada pela Primeira Guerra Mundial, a Grande Depressão e a Segunda Guerra Mundial, estamos vendo um súbito ressurgimento da guerra e do fascismo em todo o mundo. A economia mundial capitalista, como um todo, é agora caracterizada pelo aprofundamento da estagnação, pela financeirização e pela crescente desigualdade. Tudo isso é acompanhado pela probabilidade de homicídio planetário em uma forma dupla: holocausto nuclear e desestabilização climática. Nesse contexto perigoso, a própria noção de razão humana tem sido frequentemente posta em causa. Portanto, é necessário abordar, mais uma vez, a questão da relação do imperialismo, ou capitalismo monopolista, com a destruição da razão e as ramificações disso para as lutas de classe e anti-imperialistas contemporâneas.

Em 1953, Georg Lukács, cujo livro *História e Consciência de Classe*, de 1923, inspirou a tradição filosófica Marxista Ocidental, publicou sua obra magistral, *A Destruição da Razão*, a respeito da estreita relação do irracionalismo filosófico com o capitalismo, o imperialismo e o fascismo¹. A obra de Lukács provocou uma tempestade entre os teóricos da esquerda ocidental que buscavam se acomodar ao novo império americano. Em 1963, George Lichtheim, um autodenominado socialista que operava dentro da tradição geral do Marxismo Ocidental, embora se opusesse virulentamente ao marxismo soviético, escreveu um artigo para a *Encounter Magazine*, então

* Translated and reprinted by permission of Monthly Review magazine. (c) Monthly Review. All rights reserved. The New Irrationalism by John Bellamy Foster (February 2023, Volume 74, Number 9). Tradução de Lara Nora Portugal Penna. Revisão técnica de Elcemir Paço Cunha.

** Professor americano de sociologia da Universidade de Oregon e editor da Monthly Review. Escreve sobre economia política do capitalismo e crise econômica, ecologia e crise ecológica e teoria marxista.[4] Ele deu várias entrevistas, palestras e conferências convidadas, além de escrever comentários, artigos e livros sobre o assunto.

¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin: Aufbau-Verlang, 1953), Ed. Inglesa: *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980) [Ed. brasileira: Georg Lukács, *A Destruição da Razão*. Instituto Lukács, 2020].

secretamente financiada pela Agência Central de Inteligência {CIA, na sigla em inglês}***, no qual atacava veementemente *A Destruição da Razão e outras obras de Lukács. Lichtheim acusou Lukács de gerar um “desastre intelectual” com sua análise da virada histórica da razão para a irracionalidade na filosofia e literatura europeias, e da relação disso com a ascensão do fascismo e do novo imperialismo sob a hegemonia global dos EUA*².

Essa não foi a primeira vez, é claro, que Lukács foi submetido a condenações tão fortes por parte de figuras associadas ao Marxismo Ocidental. Theodor Adorno, um dos teóricos dominantes da Escola de Frankfurt, atacou Lukács em 1958, quando este ainda estava em prisão domiciliar por apoiar a revolução de 1956 na Hungria. Escrevendo no *Der Monat*, jornal criado pelo exército de ocupação dos Estados Unidos e financiado pela CIA, Adorno acusou Lukács de ser “reduutivo” e “não dialético”, de escrever como um “comissário cultural” e de estar “paralisado desde o início pela consciência de sua própria impotência”³.

No entanto, o ataque de 1963 a Lukács por Lichtheim na *Encounter* assumiu um significado adicional devido à sua condenação absoluta de *A Destruição da Razão, de Lukács. Nesta obra, Lukács mapeou a relação do irracionalismo filosófico – que surgiu pela primeira vez no continente europeu, particularmente na Alemanha, com a derrota das revoluções de 1848, e que se tornou uma força dominante perto do fim do século – com a ascensão do estágio imperialista do capitalismo. Para Lukács, o irracionalismo, incluindo sua coalescência final com o nazismo, não constituiu um desenvolvimento fortuito, mas, sim, um produto do próprio capitalismo. Lichtheim respondeu acusando Lukács de ter cometido um “crime intelectual” ao traçar ilegalmente uma conexão entre o irracionalismo filosófico (associado a pensadores como Arthur Schopenhauer,*

*** No texto, as inserções entre parênteses e colchetes são da autoria de Foster, e as inserções entre chaves são da tradutora e/ou do revisor.

² George Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, *Encounter* (May 1963): 74-79. Lichtheim estava revisando ostensivamente *The Meaning of Contemporary Realism* (London: Merlin Press, 1963), de Georg Lukács.

³ Rodney Livingston, Perry Anderson, e Francis Mulhern, “Presentation IV,” in Theodor Adorno, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, e Georg Lukács, *Aesthetics and Politics* (London: Verso, 1977), 142-150; Theodor Adorno, “Reconciliation Under Duress,” in Adorno, Benjamin, Brecht, e Lukács, *Aesthetics and Politics*, 152-154; István Mészáros, *The Power of Ideology* (New York: New York University Press, 1989), 118-119 [Ed. bras.: Mészáros, I. *O poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 181-182]. Adorno afirmou que “*A Destruição da Razão...* revelou muito claramente a destruição da razão do próprio” Lukács. Ele falsamente alegou que no livro “Nietzsche e Freud são simplesmente rotulados como Fascistas”, – apesar do fato de que Nietzsche é abordado por Lukács em termos do irracionalismo filosófico, o que não constitui em si mesmo fascismo, enquanto Freud mal é mencionado no livro, e, quando o é, não é de forma negativa. Adorno, “Reconciliation Under Duress”, 152.

Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Georges Sorel, Oswald Spengler, Martin Heidegger e Carl Schmitt) e a ascensão de Adolf Hitler⁴.

Lukács, de forma provocativa, iniciou seu livro afirmando que “o tema que se nos apresenta é, pois, este: o caminho seguido pela Alemanha, no terreno da filosofia, até chegar a Hitler”. Mas sua crítica era, de fato, muito mais ampla, vendo o irracionalismo como relacionado ao estágio imperialista do capitalismo de modo geral. Logo, o que mais indignou os críticos de Lukács no Ocidente no início dos anos 1960 foi sua sugestão de que o problema da destruição da razão não havia desaparecido com a derrota histórica do fascismo, mas que continuava nutrindo tendências reacionárias, ainda que mais veladamente, na nova era da Guerra Fria dominada pelo império dos EUA. “Os pesadelos de Franz Kafka”, acusou Lichtheim, foram tratados por Lukács como evidência do “caráter diabólico do mundo do capitalismo moderno”, agora representado pelos Estados Unidos⁵. No entanto, o argumento de Lukács a esse respeito era irrefutável. Assim, ele escreveu, em termos significativos ainda hoje:

A Constituição dos Estados Unidos foi desde o princípio, ao contrário da alemã, uma Constituição democrática, e a classe dominante havia conseguido ali, especialmente durante o período imperialista, consolidar as formas democráticas de tal modo que se pudesse assegurar, com os meios da legalidade democrática, uma ditadura do capital monopolista pelo menos tão vigorosa quanto a que Hitler havia conquistado com seus procedimentos tirânicos. As prerrogativas do presidente dos Estados Unidos, o poder de decisão da Suprema Corte em matéria constitucional (e depende sempre do capital monopolista que um problema seja ou não considerado como tal), o monopólio financeiro sobre a imprensa, o rádio etc., os enormes gastos eleitorais que impedem eficazmente a formação e o funcionamento de partidos democráticos reais, ao lado dos já tradicionais que representam o monopólio capitalista e, finalmente, o emprego de meios terroristas (o sistema de Lynch), tudo isso contribui para criar uma “democracia” que funciona dentro da normalidade, e que pode obter de fato, sem romper formalmente com a democracia, tudo aquilo a que Hitler aspirava. Acrescente-se a isso a base econômica incomparavelmente mais extensa e mais sólida do capitalismo monopolista nos Estados

⁴ Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 78-79; Lichtheim citado em Árpád Kadarkay, “Introduction: Philosophy and Politics,” in Georg Lukács, *The Lukács Reader*, ed. Árpád Kadarkay (Oxford: Blackwell, 1995), 215. Deve-se salientar que, ao passo que Kadarkay cita Lichtheim aqui e também em sua biografia de Lukács referindo-se à *Destruição da Razão* enquanto um “crime intelectual”, não é possível encontrar esta afirmação na página do volume da *Encounter* que Kadarkay cita nas duas ocasiões, e que outros citam por meio de Kadarkay. Entretanto, como Lichtheim claramente se refere, em outro volume da *Encounter*, ao trabalho de Lukács desse período como um “desastre intelectual” e uma “catástrofe intelectual”, o “crime intelectual” possui um toque de verdade.

⁵ Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 76. Apesar da impressão deixada por Lichtheim, Lukács não aludiu a “pesadelos de Kafka” em seu livro. As temidas citações em torno da frase mencionada são do próprio Lichtheim, já que Lukács não fez tal declaração.

Unidos⁶.

Nestas circunstâncias, o irracionalismo e os “pontos culminantes do desprezo cínico pelo homem”, insistia Lukács, eram “uma consequência ideológica necessária da estrutura e das possibilidades de ação do imperialismo americano”⁷. Esta afirmação chocante a respeito da existência de uma continuidade na relação entre imperialismo e irracionalismo, estendendo-se ao longo de um século inteiro, desde o fim do século XIX, passando pelo fascismo e continuando no novo império da OTAN dominado pelos Estados Unidos, foi fortemente rejeitada na época por muitos dos associados a tradição filosófica do Marxismo Ocidental. Foi sobretudo isso, portanto, que levou à quase completa rejeição da obra posterior de Lukács (depois de *História e Consciência de Classe*, de 1923) pelos pensadores de esquerda que trabalhavam em conjunto com o novo liberalismo pós-Segunda Guerra Mundial.

Entretanto, *A Destruição da Razão* não foi objeto de uma crítica sistemática por parte de seus opositores, o que teria significado confrontar as questões cruciais que o livro levantava. Em vez disso, a obra foi rejeitada de forma difamatória pela esquerda Ocidental, segundo a qual constituía uma “perversão deliberada da verdade”, uma “diatribe de 700 páginas” e um “tratado estalinista”⁸. Como um comentador observou recentemente, “a sua recepção poderia ser resumida por algumas sentenças de morte” emitidas contra a obra por importantes Marxistas Ocidentais⁹.

Ainda assim, era inegável a dimensão do empreendimento representado por *A Destruição da Razão* enquanto uma crítica das principais tradições do irracionalismo ocidental feita pelo, então, mais estimado filósofo marxista do mundo. Em vez de tratar os vários sistemas de pensamento irracionalistas de meados do século XIX a meados do século XX como se tivessem simplesmente caído do céu, Lukács relacionou-os com os desenvolvimentos históricos e materiais dos quais emergiram. Nesse caso, o seu argumento baseou-se, em última análise, em *Imperialismo, estágio superior do*

⁶ Lukács, *The Destruction of Reason*, 770 [Ed. bras.: p. 667].

⁷ Lukács, *The Destruction of Reason*, 792-93 [Ed. bras.: p. 686].

⁸ Árápad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought and Politics* (Oxford: Blackwell, 1991), 421-423; Lichtheim, “An Intellectual Disaster”, 76.

⁹ Enzo Traverso, “Dialectic of Irrationalism,” introdução in *Georg Lukács, The Destruction of Reason* (London: Verso, 2021), 10. A introdução de Traverso à recém reimpressa edição da Verso de *A Destruição da Razão* leva adiante, ao invés de romper com, esses ataques iniciais feitos por marxistas ocidentais ao livro, fazendo com que sua introdução seja, em grande medida, uma anti-introdução, mais característica da época inicial da Guerra Fria.

capitalismo, de V. I. Lênin¹⁰. O irracionalismo foi, portanto, identificado, como em Lênin, principalmente com as condições histórico-materiais da era do capitalismo monopolista, a divisão do mundo inteiro entre as grandes potências e as lutas geopolíticas pela hegemonia e por esferas de influência. Isto manifestou-se numa rivalidade econômico-colonial entre vários Estados capitalistas, colorindo todo o contexto histórico no qual emergiu o novo estágio imperialista do capitalismo.

Hoje em dia, essa realidade material fundamental persiste em muitos aspectos, mas foi de tal forma modificada sob o império global dos EUA que se pode dizer que surgiu uma nova fase, a do *imperialismo tardio*, que remonta ao fim da Segunda Guerra Mundial, incorporando-se imediatamente à Guerra Fria e perpetuando-se, após um breve interregno, na Nova Guerra Fria dos nossos dias. O imperialismo tardio, neste sentido, corresponde cronologicamente ao fim da Segunda Guerra Mundial, à emergência da era nuclear e ao início da Época do Antropoceno da história geológica, que marcou o advento da crise ecológica planetária. A consolidação do capital monopolista global (mais recentemente do capital monopolista-financeiro) e a luta dos Estados Unidos – apoiado pelo imperialismo coletivo da tríade Estados Unidos/Canadá, Europa e Japão – pela supremacia global em um mundo unipolar correspondem a essa fase do imperialismo tardio¹¹.

Para a própria esquerda ocidental, a história do imperialismo tardio tem sido marcada, sobretudo, pela derrota das revoltas de 1968, seguida pelo desaparecimento das sociedades de tipo soviético após 1989, o que teve como uma de suas principais consequências o colapso da social-democracia ocidental. Tais acontecimentos colocaram o conjunto da esquerda ocidental em uma posição enfraquecida, definida, em última análise, pela sua subordinação geral aos parâmetros mais amplos do projeto imperialista centrado nos Estados Unidos e pela sua recusa em alinhar-se com a luta anti-imperialista, garantindo, assim, a sua irrelevância revolucionária¹².

¹⁰ V. I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939) [Ed. bras.: Lênin, V. I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021]. O argumento de Lênin não foi diretamente analisado no livro de Lukács, mas, contudo, constituiu a base concreta de todo o argumento, já que o imperialismo, nos termos de Lênin, foi um ponto de referência constante.

¹¹ Sobre imperialismo tardio, ver John Bellamy Foster, "Late Imperialism," *Monthly Review* 71, no. 3 (July-August 2019): 1-19; Zhun Xu, "The Ideology of Late Imperialism," *Monthly Review* 72, no. 10 (March 2021): 1-20. Sobre o imperialismo coletivo da tríade, ver Samir Amin, "Contemporary Imperialism," *Monthly Review* 67, no. 3 (July-August 2015): 23-36.

¹² Ver Xu, "The Ideology of Late Imperialism"; Paweł Wargan, "NATO and the Long War on the Third

Nesse ponto, é essencial reconhecer que o principal campo de batalha do império americano ao longo de todo esse período, que remonta ao fim da Segunda Guerra Mundial, tem sido o Sul Global. As guerras e intervenções militares – principalmente instigadas por Washington – têm sido quase incessantes em resposta a revoluções e lutas de libertação nacional, a maioria das quais inspiradas pelo marxismo, que ocorreram ao longo do período neocolonial/pós-colonial. Embora o desenvolvimento econômico tenha emergido nas últimas décadas em algumas partes do Terceiro Mundo, a intensidade da exploração/expropriação das economias da periferia do sistema, no seu conjunto, aumentou sob o capital monopolista-financeiro globalizado, por meio da arbitragem global do trabalho* e da peonagem por dívida, com o resultado de que a polarização do sistema mundial entre países ricos e pobres também aumentou. A atual luta imperial ou Nova Guerra Fria iniciada por Washington, destinada a assegurar o mundo unipolar liderado pelos EUA, continua centrada no controle do Sul Global, o que hoje também exige o enfraquecimento fatal das grandes potências euroasiáticas Rússia e China, que ameaçam uma ordem multipolar rival, contestando o sistema unipolar dos EUA.

Nesse clima perigoso e destrutivo do imperialismo tardio, o irracionalismo passou a desempenhar um papel crescente na constelação do pensamento. Inicialmente, isso assumiu a forma relativamente branda de um pós-modernismo e pós-estruturalismo desconstrutivistas, que, na obra de pensadores como Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, puseram de lado todas as grandes narrativas históricas, ao mesmo tempo que abraçaram um anti-humanismo filosófico que emanava principalmente de Heidegger. Em contraste, as novas *filosofias da imanência* – associadas ao pós-humanismo, ao novo materialismo vitalista, à teoria do ator-rede e à ontologia orientada para o objeto – constituem um irracionalismo mais profundo, representado por figuras supostamente de esquerda como Gilles Deleuze, Félix Guattari, Bruno Latour, Jane Bennett e Timothy Morton. Estes pensadores recorrem diretamente a uma linhagem intelectual irracionalista e antimodernista que remonta ao antimodernismo reacionário de Nietzsche, Bergson e Heidegger. O filósofo lacaniano-

World,” *Monthly Review* 74, no. 8 (January 2023): 16-32.

* O sentido geral da expressão “global labor arbitrage” é a busca que as empresas empreendem no mercado mundial para obter vantagens baseadas no diferencial de preço da força de trabalho entre diferentes regiões do planeta por meio, por exemplo, de subcontratações, migração de trabalhadores sob contratos especiais de trabalho entre outros expedientes.

hegeliano Slavoj Žižek acabou por tomar partido pela tradição anti-humanista proveniente do heideggerianismo de esquerda, o que gerou em sua obra um carnaval de irracionalismo. Todas essas várias tendências estão associadas ao ceticismo, ao niilismo e a uma perspectiva pessimista de fim do mundo.

Escrevendo sobre “O Sistema Irracional” no capítulo final de *Capitalismo Monopolista* (1966), Paul A. Baran e Paul M. Sweezy exploraram a destruição da razão que tinha passado a impregnar todos os aspectos do capitalismo monopolista, desde a irracionalidade do sistema econômico até à sua destrutividade elementar da vida social. Apontaram, assim, para “a contradição entre a crescente racionalidade dos métodos de produção da sociedade e as organizações que os encerram, de um lado, e a inalterada *elementaridade* [e irracionalidade] no funcionamento e percepção do todo, de outro”¹³. “O ponto crucial dos pontos cruciais” do “insight marxiano”, escreveu Baran numa carta a Sweezy, era que a força motriz da revolução de classes era sempre “a identidade dos interesses e necessidades materiais de uma classe com... a crítica por meio da RAZÃO à irracionalidade existente”¹⁴. O irracionalismo na cultura burguesa tinha, portanto, como principal objetivo separar qualquer classe potencialmente revolucionária do domínio da crítica racional, substituindo-a pelo instinto, pelo mito e pelo contínuo *vômito da razão*, como no Homem Subterrâneo de Fiódor Dostoiévski (em *Notas do Subterrâneo*)¹⁵. Tudo isso estava ligado material e ideologicamente ao imperialismo, à barbárie e ao fascismo.

Na concepção de Baran, as análises que perseguiram a razão uma vez divorciada de conexões com a realidade material e a classe assumiam uma forma puramente “ideacional”. Disso resultou que a defesa da razão – não em um sentido puramente ideacional, mas ligada às forças materiais reais indicadas – era uma parte indispensável da luta socialista; uma parte que era mais importante do que nunca na era irracional do capitalismo monopolista e do imperialismo. Por isso, expor a dialética do

¹³ Paul A. Baran e Paul M. Sweezy, *Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1966), 338, 341 [Ed. bras.: Baran, P.; Sweezy, P. *Capitalismo Monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 337].

¹⁴ Paul A. Baran to Paul M. Sweezy, February 03, 1957 in Paul A. Baran and Paul M. Sweezy, *The Age of Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 2017), 154.

¹⁵ Fyodor Dostoevsky, *Notes from Underground* (New York: Vintage, 1993), 13; Paul A. Baran, *The Longer View* (New York: Monthly Review Press, 1969), 104. A frase “vômito da razão” é extraída da interpretação de Baran sobre a rejeição pelo Homem do Subsolo das “leis da natureza” e “duas vezes dois é quatro”, por meio da qual o protagonista da novela de Dostoevsky, segundo Baran, “vomita razão”.

irracionalismo e do imperialismo que se desenrola no nosso tempo – uma época em que o desenvolvimento das forças produtivas já não serve para disfarçar a destrutividade do sistema capitalista global que agora ameaça toda a humanidade – tem de ser um objetivo primordial da esquerda.

O irracionalismo na história

O irracionalismo no final do século XIX e início do século XX foi uma corrente bem conhecida da filosofia europeia, inspirando-se numa ênfase na vontade de vida/vontade de poder, nos instintos, na intuição, nos mitos e nos princípios da filosofia da vida*, bem como em um profundo pessimismo social – em oposição à anterior ênfase iluminista no materialismo, na razão, na ciência e no progresso. A corrente assumiu a forma de um movimento profundamente reacionário que era virulentamente anti-humanista, antidemocrático, anticientífico, antissocialista e antidialético, bem como, frequentemente, racista e misógino. Algumas das principais figuras da virada irracionalista no período 1848-1932 incluíam Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche, Sorel, Spengler, Bergson, Heidegger e Schmitt¹⁶. Tal irracionalismo filosófico representava a generalização intelectual de influências históricas mais amplas em ocorrência na sociedade dominante. Por isso, muitas vezes faltam relações de causalidade diretas entre tal corrente e os movimentos reacionários. No entanto, é inegável a conexão geral entre essas tendências ideais e a eventual emergência do fascismo, e particularmente do nazismo, na Europa. Sorel professou a sua admiração por Benito Mussolini¹⁷. Heidegger e Schmitt foram ideólogos e funcionários nazistas. Ninguém menos do que Hitler capturou o espírito da irracionalidade presente à época, quando declarou: “Estamos no fim da Idade da Razão... Surge uma nova era de explicação mágica do mundo, uma explicação baseada na vontade, em vez de no conhecimento. Não há verdade, nem no sentido moral nem

* Na tradução para o inglês de *A destruição da razão, Lebensphilosophie* recebeu o equivalente *vitalism*. Para acompanhar o sentido empregado por Lukács, adotou-se preferencialmente *filosofia da vida*, conforme edição brasileira. O mesmo se aplica a *filósofo da vida* para *vitalist* e variantes. Em alguns casos, nos quais Foster estabelece um diálogo com o chamado “novo materialismo” e remete ao sentido da atribuição de “poderes vitais” à totalidade dos seres, foi mantido *vitalismo* e variantes. No entanto, Foster emprega os termos sem diferenciação.

¹⁶ Sobre irracionalismo, ver Lukács, *A Destruição da Razão*; Herbert Aptheker, “Imperialism and Irrationalism,” *Telos* 4 (1969): 168-75; Étienne Balibar, “Irrationalism and Marxism,” *New Left Review* I:107 (January-February 1978): 3-18; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 7, Part II, *Modern Philosophy: Schopenhauer a Nietzsche* (Garden City, New York: Doubleday, 1963); “Irrationalism,” [Encyclopedia] Britannica, sem data, britannica.com.

¹⁷ James H. Meisel, “A Premature Fascist? Sorel and Mussolini,” *The Western Political Quarterly* 3, no. 1 (March 1950): 26; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York: Vintage, 1958), 162.

no científico”¹⁸.

Ao abordar o problema do irracionalismo em uma perspectiva marxista, Lukács, em *A Destruição da Razão*, traçou as suas raízes históricas na derrota das revoluções burguesas de 1848, seguida pela emergência do estágio imperialista do capitalismo no último quarto do século XIX, que conduziu à Primeira e Segunda Guerras Mundiais. “A própria razão”, argumentou, “não é algo que paira acima do desenvolvimento social de modo partidário e neutro; pelo contrário, ela reflete sempre a racionalidade (ou irracionalidade) concreta de uma dada situação social, de uma dada direção do desenvolvimento histórico e, ao lhe dar clareza conceitual, promove ou retarda esse desenvolvimento”¹⁹. Trata-se da crítica imanente, baseada no escrutínio das moventes condições históricas, que constitui a essência do método dialético marxiano na análise do desenvolvimento do pensamento.

Para Lukács, Schopenhauer foi o criador da “modalidade puramente burguesa do irracionalismo”²⁰. A sua *magnum opus*, *O Mundo como Vontade e Representação*, publicada em 1819, foi dirigida contra a filosofia hegeliana. Schopenhauer tentou opor o seu idealismo subjetivo da vontade ao idealismo objetivo da razão de G. W. F. Hegel. Ao fazê-lo, chegou até a programar, na década de 1820, as suas conferências em Berlim em oposição às de Hegel, mas em vão, pois foi incapaz de atrair audiência. Foi apenas com a derrota das revoluções de 1848 na Alemanha que o clima geral se alterou a seu favor. A este ponto, a burguesia alemã modificou seu alinhamento intelectual, deixando Hegel e Ludwig Feuerbach e passando a Schopenhauer, que, na última década de sua vida, alcançou uma aclamação generalizada²¹.

A genialidade de Schopenhauer, segundo Lukács, consistiu em ter sido o pioneiro do método da “apologética indireta”, mais tarde aperfeiçoado por Nietzsche. As anteriores apologéticas da ordem burguesa haviam procurado defendê-la diretamente, apesar de suas múltiplas contradições. Já no novo método de Schopenhauer da apologética indireta, o lado mau do capitalismo (e até mesmo as suas contradições)

¹⁸ Hitler citado por Herman Raushning, *Gespräche mit Hitler* (New York: Europa Verlag, 1940), 210, traduzido em Gerald Holton, “Can Science Be at the Centre of Modern Culture?”, *Public Understanding of Science* 2 (1993): 302. Para uma tradução ligeiramente diferente, ver Herman Raushning, *Voice of Destruction* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1940), 222-223.

¹⁹ Lukács, *The Destruction of Reason*, 5 [Ed. bras.: p. 11].

²⁰ Lukács, *The Destruction of Reason*, 192 [Ed. bras.: p. 172].

²¹ Copleston, *Schopenhauer to Nietzsche*, 27; Lukács, *The Destruction of Reason*, 193-198 [Ed. bras.: pp. 173-178].

podia ser trazido à tona. Estes elementos nunca eram atribuídos ao sistema capitalista, mas, sim, ao egoísmo, aos instintos e à vontade, percebendo a existência humana, em termos profundamente pessimistas, como um processo de autodissolução conduzido por vícios²². O conceito de Schopenhauer de vontade, ou vontade de vida, atribuído por ele à toda a existência, tomava, assim, a forma de um egoísmo cósmico. Ao reduzir tudo, em última instância, à pura vontade, a filosofia de Schopenhauer, escreveu Lukács, “antropomorfiza a natureza em seu todo”. A vontade, para Schopenhauer, englobava as coisas-em-si (*numenon*) de Immanuel Kant, para além da percepção humana. “Tenho de reconhecer”, declarou Schopenhauer, [que a vontade] “Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano; se ambas diferem {vontade e objetividade}, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece”²³

A noção de vontade de Schopenhauer foi, talvez, mais bem revelada pela sua resposta à famosa afirmação de Baruch Spinoza de que uma pedra em queda, se fosse consciente, pensaria que era dotada de livre-arbítrio e que o seu impulso era um produto da sua própria vontade – um argumento concebido para refutar a noção de livre-arbítrio. Schopenhauer inverteu o sentido dado por Spinoza e declarou: “A pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo. O que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, segundo essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como vontade”²⁴. Para Schopenhauer, o “materialismo vulgar” simplesmente negava a imanência dessas “forças vitais” que eram idênticas à vontade de vida, para além das quais não existia “nada”²⁵.

O fim do século XIX foi um período associado, em parte, ao crescimento do

²² Lukács, *The Destruction of Reason*, 204-208 [Ed. bras.: pp. 181-185].

²³ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3 (London: Trübner, 1883), 164 [Ed. bras.: Schopenhauer, A. O mundo como vontade e representação. São Paulo: Editora UNESP, 2005, pp. 168-9]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 225 [Ed. bras.: p. 198]. A atribuição de Schopenhauer da vontade à toda a existência pareceria menos fantástica a seus leitores, em seus dias, do que é o caso hoje. Como notou criticamente o grande geólogo Georges Curvier no seu famoso “Preliminary Discourse” em seu *Researches on Fossil Bones*, de 1812, alguns cientistas do início do século XIX, incluindo o mineralogista Eugène Patron, atribuíram a “mais elementar molécula... um instinto, uma vontade” *Georges Curvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes*, ed. Martin J. S. Rudwick (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 201.

²⁴ “From Baruch Spinoza’s ‘Letter to G. H. Schuller’ (1674),” Explanitia (blog), October 3, 2018, explanitia.wordpress.com; Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3, 164 [Ed. bras.: p. 187]. Lukács, *The Destruction of Reason*, 225-27 [Ed. bras.: pp. 198-200].

²⁵ Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vol. 3, 159, 165-166, 531-532 [Ed. bras.: p. 163, pp. 170-173, pp. 537-538]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 225 [Ed. bras.: p. 198].

neokantismo na filosofia, começando com a obra *The History of Materialism and Critique of Its Present Importance* (1866), de Friedrich Lange, que procurou derrubar todas as tendências materialistas – particularmente, o materialismo histórico de Karl Marx²⁶. Porém, ainda mais influente e voltado a nova era imperialista foi o irracionalismo enquanto tendência filosófica geral. O principal seguidor de Schopenhauer (para além de Nietzsche, sobre quem exerceu uma influência considerável), e uma figura dominante do irracionalismo filosófico no fim do século XIX, foi Eduard von Hartmann, com o seu enorme volume, *The Philosophy of the Unconscious* (1869). Pensador mais eclético do que Schopenhauer, Hartmann professava reunir o otimismo de Hegel com o pessimismo de Schopenhauer. Mas foi o profundo pessimismo e irracionalismo da obra de Hartmann que mais impressionou os leitores da época, marcado especialmente pela sua noção de *suicídio cósmico*.

Na visão de Hartmann, este era o melhor dos mundos possíveis, mas a não existência era superior à existência. Consequentemente, ele acreditava que, em algum momento, a vontade, ou “Espírito Inconsciente”, ficaria tão envolta na espécie humana “no auge de seu desenvolvimento” que levaria a um suicídio cósmico, levando a um “fim temporal” todo o processo mundial, resultando no “último dia”. A este ponto, “a negação humana da vontade” iria “aniquilar toda a volição atual do mundo sem resíduos e faria desaparecer todo o cosmos em um só golpe pela retirada da volição, a única que lhe dá existência”. O fim da humanidade não tomaria a forma de um “apocalipse” tradicional, vindo de fora, mas emanaria do *suicídio da vontade*, estendendo-se ao universo como um todo²⁷.

Nietzsche morreu em 1900. A data era significativa, uma vez que, na visão de Lukács, Nietzsche foi o “fundador do irracionalismo no período imperialista”, que estava, então, apenas a começar. O estágio imperialista ou monopolista do capitalismo, na teoria marxista, começou no último quarto do século XIX, mas, em termos da vida e da obra de Nietzsche, apenas eram visíveis “os germes e princípios daquilo que estava por vir” a esse respeito. A genialidade de Nietzsche consistiu em, instintivamente, antecipar o que estava por vir, e em desenvolver o método do

²⁶ Friedrich Lange, *The History of Materialism* (New York: Humanities Press, 1950).

²⁷ Eduard von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, vol. 3 (London: Kegan, Paul, Trench, and Trübner, 1893) 131-36; Copleston, *Schopenhauer to Nietzsche*, 57-59; Thomas Moynihan, *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction* (Falmouth, UK: Urbanomic Media, 2020), 273-78; Lukács, *The Destruction of Reason*, 409 [Ed. bras.: p. 356]; Frederick C. Beiser, *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 158-216.

irracionalismo para a nova era do império a partir de análises cuja “forma mistificadora” tornava-se ainda mais obscura pelo uso frequente de aforismos. É isso que explica a natureza hipnotizante do estilo literário de Nietzsche, que era ao mesmo tempo um meio de aperfeiçoar a apologética indireta²⁸. Tudo em Nietzsche é apresentado de forma nebulosa, de modo que, ao mesmo tempo em que o todo da orientação político-social de sua filosofia não é posto em dúvida, também originam-se discussões intermináveis decorrentes do seu carácter mítico, convidando a imitadores e estabelecendo a forma dominante pela qual o irracionalismo filosófico é levado a cabo até hoje.

Resumindo a caracterização principal da filosofia de Nietzsche, Lukács escreveu:

Quanto mais ficcional e subjetiva for a origem de um conceito, tanto mais elevado seu status, tanto mais será visto como “verdadeiro” dentro da hierarquia mítica. O ser, por mais imperceptíveis que sejam os traços de sua relação com a realidade existente independentemente da nossa consciência, deve ser necessariamente substituído pelo devir (que é uma representação). O ser, entretanto, depois de depurado de todas essas impurezas, concebido como pura ficção, como puro produto da Vontade de Poder, também pode se tornar, para Nietzsche, uma categoria superior ao devir enquanto expressão da pseudo-objetividade intuitiva do mito. A função particular dessa determinação do devir e do ser, em Nietzsche, serve para preservar a pseudo-historicidade indispensável à sua apologética indireta e, ao mesmo tempo, para superá-la, para confirmar, filosoficamente, o fato de que o devir da história não pode produzir nada de novo e para além do capitalismo²⁹.

No entanto, apesar de todo o brilhantismo – e mesmo atração – da filosofia de Nietzsche, o seu carácter sistematicamente reacionário e irracionalista não pode ser negado. No final de seu *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer tinha declarado que a vontade de viver era tudo, para além da qual não havia nada. Nietzsche, em uma passagem sobre Schopenhauer, pronunciou-se de forma célebre: “*Este mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso”³⁰.

Em *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche, em oposição ao marxismo, escreveu:

A vida é *essencialmente* uma apropriação, uma violação, uma sujeição

²⁸ Lukács, *The Destruction of Reason*, 309, 319-21 [Ed. bras.: p. 280, pp. 300-304].

²⁹ Lukács, *The Destruction of Reason*, 388-89 [Ed. bras.: p. 344].

³⁰ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage, 1967), 550 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 513].

de tudo aquilo que é estranho e fraco, significa opressão, rigor, imposição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento... [se] represente um corpo vivo e não um corpo moribundo... essa deverá ser a vontade de dominação, desejará crescer, aumentar, atrair, adquirir predomínio – não já pela moralidade ou imortalidade, mas unicamente porque *vive* e porque a vida *é* a vontade de potência. Mas em nenhum outro ponto além disso a consciência dos europeus é geralmente mais esquivada a toda sugestão, desvanece-se, assim, até mesmo sob roupagens científicas, de um estado social vindouro que não terá o “caráter da fruição”^{*} – ouço isso, como se alguém promettesse inventar uma vida que devesse abster-se das funções orgânicas. A “fruição” não é um indício, o caráter de uma sociedade corrupta ou imperfeita e primitiva; isto é uma parte íntima da essência de tudo aquilo que vive, porque não é uma função orgânica, uma consequência da verdadeira vontade de dominar, que não é outra coisa que a vontade de viver³¹.

Aqui, Nietzsche mistura a *apropriação* – que, na teoria política clássica e na obra de pensadores tão diversos quanto John Locke, Hegel e Marx, significava o processo de aquisição de propriedade (e que, para Marx, envolvia, em última análise, a produção) – com a *exploração* efetiva. Não obstante, no emprego de Nietzsche, exploração não era diferente de *expropriação* (isto é, apropriação sem equivalente ou reciprocidade). Assim, como em um truque de mágica, a apropriação, que é a base da vida, passa a ser equiparada à exploração/expropriação, que não é essencial à existência, fechando, assim, qualquer noção de um futuro igualitário ou humano. Além disso, Nietzsche acaba por fundamentar a sua visão num determinismo biológico, que, como nos diz, constitui a “essência” da “vontade de poder”. Deste modo, o seu essencialismo em relação à natureza humana difere do de Thomas Hobbes apenas na medida em que este último, no contexto histórico do século XVII, era um pensador progressista ao invés de regressivo³².

Os escritos de Nietzsche exibem ataques intermináveis ao socialismo e até mesmo à democracia. “O socialismo”, escreveu ele, era “a *tiranía* pensada até as últimas consequências dos mais miúdos, dos mais tolos, dos mais superficiais, dos invejosos,

* Na edição brasileira, *exploitation* ganhou o sentido de “aproveitamento” e “fruição”, e *exploitative aspect* o de “caráter da fruição” – o que prejudica o argumento de Foster, uma vez que, no parágrafo seguinte, o autor retoma o termo *exploitation*, no sentido de “exploração”. Optamos por seguir a edição brasileira, mas fazer a ressalva.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1966), 203 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras (edição de bolso), 2005, pp. 194-5].

³² Lukács, *The Destruction of Reason*, 361 [Ed. bras.: p. 331]. Sobre Hobbes, ver István Mészáros, *Beyond Leviathan* (New York: Monthly Review Press, 2022), 42-44 [Ed. bras.: Mészáros, I. *Para Além do Leviatã*. São Paulo: Boitempo, 2021, pp. 74-77].

dos setenta e cinco por cento atores – é de fato a conclusão das “ideias modernas”^{33**}. Em uma deturpação do darwinismo, do qual se apropriou na forma de um mero clichê a partir das linhas do darwinismo social, o autor argumentou que, em vez da sobrevivência dos mais aptos, a sociedade europeia era caracterizada pela sobrevivência dos inadequados. Segundo esse ponto de vista, as massas medíocres ou “animais de rebanho”, fortalecidos por constituírem a maioria, estavam a tomar conta da sociedade, retirando desta seus elementos mais “nobres”, de modo que eram, justamente, os espíritos nobres que precisavam ser protegidos por meio da força³⁴. Nietzsche escreveu que “mesmo sendo verdade que os gregos sucumbiram por causa da escravidão, não é menos verdade que nós sucumbiremos pela *falta* de escravidão”. Detestando a sociedade burguesa, mas detestando ainda mais a democracia e o socialismo, Nietzsche declarou: “Fantasmas como os da dignidade do homem, da dignidade do trabalho, são os produtos miseráveis da escravidão que se esconde de si mesma”³⁵.

A sociedade moderna, para Nietzsche, interferiu na hierarquia natural das raças: “a nossa Europa é em nossos dias teatro de uma tentativa insensatamente repentina de mistura radical ... de raças”³⁶. Isso exigiu a reafirmação da “raça superior”, que ele descreveu em termos “arianos”, como ligada à “besta germânica loira” que se encontra “no centro de toda raça nobre”. Em contraste, “hoje é até evidente, estes “heróis” da baixeza e do ódio, estes resíduos da escravidão europeia e não europeia, principalmente da população pre-ária, representam o *retrocesso* da humanidade!”³⁷.

Regozijando-se com a derrota da Comuna de Paris, Nietzsche referiu-se a ela como a “forma social mais primitiva”, uma vez que representava os interesses do

³³ Nietzsche, *The Will to Power*, 25, 77 [Ed. bras.: pp. 43-44, pp. 87-88]. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 118 [Ed. bras.: p. 117].

** Esta citação está maior do que a usada originalmente por Foster para que seja possível seguir a edição brasileira sem prejudicar o argumento do autor.

³⁴ Nietzsche, *The Will to Power*, 33, 78, 364-65, 397-98 [Ed. bras.: pp. 50-1, pp. 88-9, pp. 346-8, pp. 376-8]; Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 110-11, 115 [Ed. bras.: pp. 110-11, p. 115]; Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997), 41 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 46-7].

³⁵ Nietzsche quoted in Lukács, *The Destruction of Reason*, 327 [Ed. bras.: p. 286].

³⁶ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 111 [Ed. bras.: p. 127].

³⁷ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 23-24, 33 [Ed. bras.: Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, pp. 43-4, pp. 55-6]. Estranhamente, Deleuze vê a concepção de Super-Homem de Nietzsche como o triunfo final deste sobre a dialética de Hegel. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 147-94 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, pp. 123-161].

rebanho. Preocupava-se com o destino trágico que aguardava a “raça dominadora e conquistadora dos ruivos ários” na era democrática e socialista. Essa “humanidade ariana” conquistadora era caracterizada como originalmente loira e “nobre, pura, verdadeira”, em oposição aos anteriores “habitantes nativos de cor morena e cabelos negros” da Europa e de outros lugares³⁸. Em *A Vontade de Poder*, ele declarou abertamente: “A grande maioria dos homens não tem direito à vida e serve apenas para desconcertar os eleitos de nossa raça. Ainda não concedo esse direito aos incapazes. Existem até povos incapazes” – sem o direito de existir³⁹.

Na noção de Nietzsche de “eterno retorno”, os espíritos “nobres” e a raça superior voltariam a experimentar o triunfo da vontade nas oscilações cíclicas da história. No entanto, o eterno retorno significava uma falta de progresso geral, de modo que o resultado cumulativo era “O Nada (‘o que não tem sentido’) eterno!”. Embora Nietzsche quisesse superar o niilismo através do super-homem como a personificação da vontade de poder, foi ao niilismo que tudo sempre retornou eternamente, uma vez que o genuíno progresso foi excluído⁴⁰.

A filosofia da vida ou *Lebensphilosophie*, foi, na concepção de Lukács, a filosofia dominante de todo o período imperialista na Alemanha. Entretanto, a filosofia da vida teve seu maior representante desse período na obra de Bergson, na França. A filosofia de Bergson baseava-se em duas formas de consciência: o intelecto e a intuição. O intelecto relacionava-se com o mundo mecânico da ciência natural, e a intuição com a metafísica e, portanto, com o reino da filosofia. Ele acreditava que, ao olhar para o íntimo do reino intuitivo, era possível resolver problemas tais como o caráter do tempo e da evolução, de maneiras que complementavam – senão indo além delas – a ciência e a razão. Assim, ele desafiou, como colocou Lukács, “a objetividade e a verdade do conhecimento das ciências da natureza”, criando uma “contraposição abstrata e brusca entre racionalidade e intuição irracional”⁴¹.

³⁸ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 14-15 [Ed. bras.: pp. 37-38]; Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 41 [Ed. bras.: pp. 52-53].

³⁹ Esta tradução segue a de Michael Scarpitti, “The Perils of Translation, or Doing Justice to the Text,” 38, academia.edu. A tradução de Kaufman de *The Will to Power* omite as duas últimas sentenças. Nietzsche, *The Will to Power*, 467 {as duas sentenças referidas por Foster também foram omitidas na edição brasileira}. Ver também Ronald Beiner, *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 4, 137.

⁴⁰ Lukács, *The Destruction of Reason*, 392 [Ed. bras.: p. 347]; Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 198. [Ed. bras.: p. 164].

⁴¹ Lukács, *The Destruction of Reason*, 25, 403 [Ed. bras.: pp. 27-28, p. 351].

Os dois conceitos mais importantes de Bergson foram os de tempo, enquanto *duração* subjetiva, e o *élan vital*, ou impulso vital. Com base nesses conceitos, ele propôs uma espécie de terceira via na filosofia, que existiria fora do materialismo mecanicista e do idealismo/teleologia. “O *tempo*”, afirmou, “*ou é invenção ou não é nada*”. No momento em que confrontamos a “*duração*, vemos que ela significa criação”. Nossas próprias vidas nos deram as pistas para desvendar o segredo do tempo, ou a capacidade de perdurar, já que a duração “pode não ser o apanágio da própria matéria, mas da Vida que nada à contracorrente dela”⁴². O *élan vital* era o impulso criador da vida, iluminando a matéria, o que explicava a evolução. Sobre tais bases essencialmente místicas, Bergson prosseguiu para desafiar a teoria de Charles Darwin que tratava a evolução enquanto seleção natural, bem como a concepção de espaço-tempo de Albert Einstein por não conseguir capturar as bases subjetivas, intuitivas e criativas da existência.

Bergson nasceu em 1859, ano da publicação de *A Origem das Espécies* de Darwin, mas nunca pôde aceitar a teoria da seleção natural de Darwin, argumentando que a ciência natural era inadequada nessa área e que deveria haver algum impulso vital e criativo, um *élan vital* cósmico subjacente a toda evolução. Utilizando argumentos que agora são empregados pelos defensores do Design Inteligente – por exemplo, que a evolução do olho não pode ser explicada pela seleção natural – ele atribuiu a “evolução criadora” a um poder vital independente da matéria e da organização⁴³.

Os ataques de Bergson à teoria darwiniana da seleção natural e à razão em geral fizeram com que E. Ray Lankester, protegido de Darwin e Thomas Huxley, amigo íntimo de Marx e o principal biólogo britânico de sua época, se rebelasse contra a apresentação de Bergson da “intuição como guia verdadeiro e do intelecto como guia errôneo”. Ao avaliar a contribuição de Bergson, Lankester, um materialista rigoroso, escreveu: “Para o estudioso das aberrações e monstruosidades da mente do homem, as obras de M[onsieur] Bergson sempre serão documentos de valor”, análogo ao interesse que “um colecionador pode manifestar em uma curiosa espécie de

⁴² Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Henry Holt, 1911), 340-342 [Ed. bras.: Bergson, H. *A Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 367-369].

⁴³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 9, *Maine de Biran to Sartre; Part I: The Revolution to Henri Bergson* (New York: Doubleday, 1974), 216-223. Sobre a relação entre o argumento de Bergson a respeito do olho e o dos teóricos do *design* inteligente, ver John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *Critique of Intelligent Design* (New York: Monthly Review Press), 14-15, 158-61.

besouro”⁴⁴. (Os biólogos socialistas, subsequentemente, transcenderam o debate entre mecanicistas e vitalistas por meio da dialética materialista, o que constituiu uma importante contribuição para a ciência.)⁴⁵.

Bergson ficou escandalizado com a teoria da relatividade de Einstein, que interpretava o tempo (ou o espaço-tempo) em termos físicos e que ganhava reconhecimento gradualmente. Em um famoso confronto em abril de 1922, Bergson argumentou, em oposição a Einstein, que uma noção física do tempo professada pelo intelecto era inadequada e que o tempo só poderia ser plenamente compreendido quando abordado, também, subjetiva e intuitivamente, em termos de duração. Einstein respondeu que “o tempo dos filósofos [que confunde tempo psíquico e tempo físico] não existe, resta apenas um tempo psicológico que difere do tempo dos físicos”. Para Einstein, nem o *élan vital* de Bergson nem a sua *duração* tinham qualquer significado em termos de ciência física⁴⁶.

Para Lukács, não existe nenhuma “filosofia ‘inocente’”. Isto se aplica claramente ao caso de Heidegger, apesar de seu aspecto rarefeito⁴⁷. Na obra-prima de Heidegger *O Ser e O Tempo*, de 1927, a consideração dos *seres* individuais é minimizada na busca pela “ontologia fundamental” do *Ser* metafísico. O autor propôs que o Ser pode ser abordado com base em uma análise existencial focalizada no *Dasein*, isto é, na existência humana, que, como explicou mais tarde, pode ser concebida como o *habitar* e performar o papel de “pastor do Ser”. Logo, embora o Ser, para Heidegger, não possa ser apreendido diretamente, ele pode ser parcialmente revelado fenomenológica e existencialmente por meio do escrutínio do *Dasein* no contexto de seu “tornar-se-com” o mundo⁴⁸. Todas as filosofias anteriores, desde Platão até à era moderna, foram consideradas por Heidegger como superficiais e estritamente metafísicas, na medida

⁴⁴ Ray Lankester, Preface in Hugh S. R. Elliot, *Modern Science and the Illusions of Professor Bergson* (New York: Longmans, Green, and Co., 1912), vii-xvii.

⁴⁵ Ver B. Sadoski, “The ‘Physical’ and ‘Biological’ in the Process of Organic Evolution,” in Nikolai Bukharin *et. al.*, *Science at the Crossroads* (London: Frank Cass and Co., 1971), 69-80; Joseph Needham, *Time: The Refreshing River* (London: Georg Allen and Unwin, 1943), 241-246.

⁴⁶ Bergson, *Creative Evolution*, 342 [Ed. Bras.: p. 369]; Jimena Canales, *The Physicist and the Philosopher* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 46-47; “Einstein vs. Bergson: The Struggle for Time,” Faena Aleph, faena.com.

⁴⁷ Lukács, *The Destruction of Reason*, 5, 496 [Ed. Bras.: p. 10, p. 434].

⁴⁸ Martin Heidegger, *Basic Writings* (New York: HarperCollins, 1993), 53-57, 234 [Ed. bras.: “O primado ontológico da questão do ser” in Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 34-38; Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, p. 24]; Michael Wheeler, “Martin Heidegger,” Enciclopédia de filosofia de Stanford, 12 de outubro de 2011, plato.stanford.edu.

em que não se centravam no problema ontológico fundamental do Ser⁴⁹. Uma consequência da filosofia de Heidegger foi a descentralização do ego consciente (transcendental) e o deslocamento da filosofia das questões de relações sujeito-objeto para autenticidade e inautenticidade⁵⁰.

Dado que a apreensão do Ser em si é o eixo principal da analítica existencial de Heidegger, poder-se-ia pensar que ela não teria muita relação com a política e a ética. No entanto, os elementos reacionários, irracionistas e de tendências da filosofia da vida de Heidegger, embora não estivessem presentes na superfície, revelaram-se de diversas maneiras, exibindo a verdadeira natureza de sua lógica irracionista. Isso ocorreu não apenas em seu período oficialmente nazista, mas também em seu trabalho posterior, no pós-guerra, e, seguramente, estava implícito no todo de sua posição filosófica desde o início. Desse modo, em suas palestras publicadas sobre *Ser e Verdade*, apresentadas na Universidade de Freiburg no inverno de 1933-1934, logo após sua adesão ao Partido Nazista e apenas alguns anos após a publicação de *O Ser e o Tempo*, Heidegger declarou:

Inimigo é quem e todo aquele de quem sai e provém ameaça para a presença do povo e sua integridade. O inimigo não precisa ser externo e o inimigo externo nem sempre é o mais perigoso. Pode parecer não haver a presença de um inimigo. Então, a exigência fundamental é identificar o inimigo, colocá-lo à luz *ou até iluminá-lo*, a fim de dar-se e acontecer o estar contra e resistir ao inimigo e a presença não se tornar obtusa... [O desafio é] {que} muitas vezes é bem mais difícil e longo espreitar-se o inimigo como inimigo, levá-lo a desenvolver-se, não se deixar enganar em nada, manter-se de prontidão, cultivar e aumentar contínua vigilância e desencadear o ataque em ampla escala, *visando ao completo aniquilamento*⁵¹.

Os papéis de Heidegger como funcionário do Partido Nazista, ideólogo e, durante seus anos como reitor da Universidade de Freiburg, o mais proeminente acadêmico apoiador de Hitler são, agora, bem conhecidos. Ajudou a instituir o *Gleichschaltung*, ou sistema de uniformização, dentro da academia alemã, desempenhando um papel de liderança na purificação da universidade de colegas e alunos que falharam em obedecer aos ditames do regime nazista. Ele também

⁴⁹ Heidegger abriu uma exceção a alguns filósofos pré-Socráticos, particularmente Heráclito.

⁵⁰ Richard Wolin, *Labyrinths* (Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995), 184 [Tradução livre]. Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, 20-21, 26-27 [Ed. bras.: Lukács, G. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada-editora de Brasília, 1969, pp. 38-39, pp. 48-49].

⁵¹ Martin Heidegger, *Being and Truth* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 73 (italics added) [Ed. Bras.: Heidegger, M. *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 104-5 (ênfase adicionada)]; Beiner, *Dangerous Minds*, 4-5, 137.

trabalhou em estreita colaboração com o teórico jurídico [Karl] Schmitt, o principal autor do notório *Führerprinzip*, promovendo a ideologia nazista e presidindo a queima simbólica de livros⁵². Sua *Introdução à Metafísica*, de 1935, não apenas prestou uma homenagem ao nazismo, mas também apresentou um argumento ao triunfo do “*Volk* [povo] histórico... e assim à história do Ocidente”, acionando “novas energias espirituais”. Em uma conversa com Karl Löwith em Heidelberg em 1936, Heidegger concordou “sem reservas” com a sugestão de que seu “partidarismo pelo nacional-socialismo estava na essência de sua filosofia”⁵³.

Heidegger frequentemente elogiava Mussolini e Hitler, apresentando Nietzsche como um precursor de ambos os líderes fascistas. No livro de Heidegger sobre Friedrich Schelling, uma longa frase da palestra original foi omitida na edição de 1971, mas foi posteriormente reinserida a pedido do próprio Heidegger. Dizia: “Como é notório, ambos os homens na Europa os quais inauguraram, ao modo nacional-político de seus respectivos povos, os contramovimentos [*Gegenbewegungen*] ao niilismo, nomeadamente Mussolini e Hitler, foram por sua vez, cada qual a sua maneira, essencialmente determinados por Nietzsche; sem que com isso o autêntico domínio metafísico de Nietzsche tenha se constituído”. Heidegger explicou em suas palestras que Nietzsche havia demonstrado que a democracia leva a “uma forma degenerada de niilismo” e, portanto, demandava um movimento mais autêntico do *Povo*. Em um curso sobre lógica em 1934, Heidegger declarou que “Negros são homens, mas não possuem história... A natureza não possui história... Quando a hélice de um avião gira, nada realmente ‘acontece’. Por outro lado, quando este avião leva Hitler à Mussolini, então a história acontece”⁵⁴. “A falsa cultura” da civilização Ocidental, ele explicou, só será suplantada pelo “mundo espiritual” do *Povo* baseado na “mais profunda preservação das forças da terra e do sangue”⁵⁵.

Em seus infames *Black Notebooks* (um diário filosófico que Heidegger solicitou a inclusão no final de sua *Collected Works*), ele deu repetidas evidências de seu

⁵² Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935* (New Haven: Yale University Press, 2009), 39-58 [Ed bras.: Faye, E. *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2015, pp. 103-136]; Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993); Richard Wolin, *Labyrinths*, 103-22.

⁵³ Citações de Heidegger de Wolin, *Labyrinths*, 126, 138. Ver também Wolin, *The Heidegger Controversy*, 30.

⁵⁴ Briner, *Dangerous Minds*, 105-8; Wolin, *Labyrinths*, 134-35.

⁵⁵ Heidegger citado em Wolin, *Labyrinths*, 131.

profundo antissemitismo. Assim, ele atribuiu as falhas da modernidade e do racionalismo ocidental ao “judaísmo mundial”, um termo usado no *Mein Kampf* de Hitler que se referia a uma conspiração judaica de dominação mundial. “O judaísmo mundial”, escreveu Heidegger nos *Black Notebooks*, “é inapreensível em todos os lugares [por causa de seu domínio do pensamento racionalista] e não precisa se envolver em ação militar enquanto continua a desenvolver sua influência, ao passo que nós [Alemanha nazista na Segunda Guerra Mundial] somos deixados para sacrificar o melhor sangue do melhor de nosso povo”⁵⁶. Após a publicação dos *Black Notebooks*, o estudioso de Heidegger Tom Rockmore observou que “parece cada vez mais claro que a filosofia de Heidegger, sua virada para o nacional-socialismo e seu antissemitismo não são nem independentes nem separáveis, mas, sim, inseparavelmente ligados”⁵⁷.

Está claro que Heidegger nunca se afastou, ou mesmo pretendeu se distanciar, de suas visões extremamente reacionárias, que sustentavam todo o seu esforço filosófico. Em sua famosa *Carta sobre o humanismo*, publicada em 1947, ele promoveu um ataque sistemático ao humanismo, depreciando pensadores do Iluminismo alemão como Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Schiller. Ao contrário do pós-humanismo de hoje, no entanto, Heidegger estava, sobretudo, preocupado em negar a noção de seres humanos como seres primariamente materiais ou corpóreos, portadores de uma “*racionalidade animal*”. Para Heidegger, a verdade reside na analítica existencial do *Dasein*, concebendo a existência humana real como uma aproximação do Ser. Na sua habitual linguagem velada, Heidegger anunciou um “destino” ainda por vir, baseado numa historicidade “mais primordial” – mais próxima do *Dasein* – “do que o humanismo”. O humanismo, que ele identificava com o racionalismo, devia ser sempre combatido, “porque ele não instaura a *humanitas* do ser humano numa posição suficientemente alta” ao promover a *ôntica empirista* de meros seres individuais e materiais, em oposição à ontologia fundamental do Ser, na qual o ego consciente é descentrado⁵⁸. Heidegger insinuou que, devido à linguagem, que ele via como o centro do *Dasein*, havia uma relação próxima entre a antiga cultura

⁵⁶ Philip Oltermann, “Heidegger’s ‘Black Notebooks’ Reveal Antisemitism at the Core of His Philosophy,” *Guardian*, 12 de março de 2014.

⁵⁷ Tom Rockmore, “Heidegger After Trawny,” in *Heidegger’s Black Notebooks*, ed. Andrew J. Mitchell and Peter Trawny (New York: Columbia University Press, 2017), 152.

⁵⁸ Heidegger, *Basic Writings*, 225, 234, 241-247 [Ed. bras.: Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, p. 33]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 833-836 [Ed. bras.: pp. 721-724].

grega e a alemã (no sentido do que era geralmente concebido como a linha Ariana) que tornava a Alemanha única na promoção da autêntica historicidade do Ocidente⁵⁹.

Em sua *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger reconheceu o poder da crítica de Marx à alienação, antes de proceder à crítica do materialismo ingênuo e de reduzir a teoria da alienação de Marx à questão da tecnologia. Como Lukács afirmou, não havia dúvidas sobre o que Heidegger apontava, que claramente via "o marxismo como o inimigo fundamental de que se trata de combater"⁶⁰.

O retorno do irracionalismo

Lukács identificou o desenvolvimento do irracionalismo com o estágio imperialista do capitalismo. Este foi concebido, em primeiro lugar economicamente, na linha de Lênin e Rosa Luxemburgo, como um sistema de capitalismo monopolista caracterizado em termos de rivalidade inter-imperialista e de guerra na luta pelas colônias e esferas de influência. Mas foi sobretudo Lênin, segundo Lukács, quem traduziu a concepção econômica do imperialismo em uma "articulação concreta (...) do imperialismo com todas as questões políticas do presente", centradas na política de classes e nos alinhamentos entre nações⁶¹. Além disso, Lênin reconheceu que os acordos de paz no estágio imperialista "só podem ser, *inevitavelmente*, "tréguas" entre guerras", no âmbito de uma luta geopolítica mais ampla, inerente ao capitalismo monopolista⁶². Os aspectos políticos do imperialismo permeavam, assim, a cultura de nações inteiras, gerando aquilo a que Raymond Williams, em outro contexto, chamaria de "estruturas de sentimento"⁶³. Foi isso que levou à interface do imperialismo com o irracionalismo na história da Europa de 1870-1945.

O imperialismo tardio, com início em 1945, pode ser visto como dividido em três períodos:

(1) A Guerra Fria imediata, de 1945 a 1991, na qual os Estados Unidos, enquanto potência hegemônica da economia mundial capitalista, procurou dominar o Sul Global engajado em revoltas anticoloniais ao mesmo tempo em que travava uma luta global

⁵⁹ Wheeler, "Martin Heidegger".

⁶⁰ Heidegger, *Basic Writings*, 243-244 [Ed. bras.: Heidegger, M. Carta sobre o humanismo. *Revista Centauro*, 2005, pp. 47-48]; Lukács, *The Destruction of Reason*, 836-837 [Ed. bras.: pp. 721-722].

⁶¹ Georg Lukács, *Lenin* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1971), 41-43 [Ed. bras.: Lukács, G. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Boitempo Editorial, 2012, p. 61].

⁶² Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, 119 [Ed. bras.: Lênin, V. I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021, pp. 260-1].

⁶³ Raymond Williams, *The Long Revolution* (Cardigan, UK: Parthian, 2012), 69.

contra a União Soviética e a China.

(2) O período de 1991 a 2008, no qual Washington tentou consolidar um mundo unipolar permanente no vazio deixado pela remoção da União Soviética da cena mundial e pela abertura da China à economia mundial.

(3) De 2008 (a Grande Crise Financeira) até à atualidade, marcada pela reemergência da China e da Rússia como grandes potências e pela designação oficial de Washington desses dois países como seus principais inimigos, conduzindo a uma Nova Guerra Fria, marcada pelo conflito entre o mundo unipolar centrado nos EUA e uma ordem mundial multipolar emergente.

Durante todo este tempo, a esquerda ocidental ocupou uma posição enfraquecida no seio do capitalismo monopolista a nível interno, ao mesmo tempo em que adotou uma abordagem ambígua do imperialismo a nível externo, com o consequente arrefecimento da luta de classes. Além disso, sofreu uma grande derrota em 1968. Com o advento da Nova Guerra Fria, veio à luz do dia a guerra híbrida do imperialismo coletivo da tríade contra o Sul Global, incluindo as principais economias emergentes.

Nessas circunstâncias, o irracionalismo burguês passou a definir o clima intelectual dominante do imperialismo tardio, refletindo uma contínua destruição da razão. Hoje é amplamente reconhecido que o pensamento reacionário alemão, associado à “ligação Nietzsche-Heidegger-Carl Schmitt”, junto ao renascimento do bergsonismo, está presente nas obras de pós-marxistas, pós-modernistas e pós-humanistas, de Derrida a Deleuze e Latour⁶⁴. Nas palavras de Keti Chukhrov, um “fascínio pela negatividade e pelo niilismo”, característico das filosofias irracionalistas do final do século XIX e início do século XX, pode ser visto na obra de Deleuze “e Guatarri ou na distopia aceleracionista e nas teorias pós-humanistas do presente”⁶⁵.

Em *Nietzsche e a Filosofia*, de Deleuze, nos é dito que o caráter “resolutamente antidialético” do pensamento de Nietzsche, os seus conceitos de “vontade de poder”, do “eterno retorno” e do sonho do Super-Homem representaram um triunfo sobre a dialética de Hegel, conduzindo à “identidade criativa do poder e do querer” como a

⁶⁴ Wolin, *Labyrinths*, 1.

⁶⁵ Keti Chukhrov, *Practicing the Good* (Minneapolis: e-flux/University of Minnesota Press, 2020), 20.

consumação da vontade de poder⁶⁶. Há um “elo secreto” que liga vários pensadores que se opõem à filosofia de Estado. Este elo secreto, nos diz Deleuze, inclui Spinoza (reinterpretado como um vitalista) Nietzsche e Bergson, que devem ser vistos como filósofos da imanência, representantes de uma tradição “nômade” oposta não só ao racionalismo europeu em geral, mas, também, diretamente oposta a Hegel e Marx⁶⁷. A posição de Bergson em seu debate com Einstein é defendida por Deleuze no seu livro de 1966, *Bergsonismo*, em um esforço para privilegiar, mais uma vez, a noção subjetiva e intuitiva do tempo, separada da física e também do tempo histórico⁶⁸.

São muitas as reviravoltas irracionalistas e reacionárias a que assistimos no seio do que continua a ser suposto como uma análise de esquerda. Como observa Chukhrov:

Em *Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari consideram o capital monstruoso, mas, ao mesmo tempo, um terreno desejável a partir do qual a subversão e o seu potencial emancipatório podem surgir. [No entanto,] a aceitação da contemporaneidade capitalista viciosa é inevitável, dada a condição da impossibilidade da sua sublimação.... Um aspecto muito importante desta aberração reside no seguinte: a corrente capitalista subjacente a essas teorias emancipatórias e críticas funciona não como um programa para sair do capitalismo, mas, antes, como a *radicalização da impossibilidade dessa saída*⁶⁹.

Esse deslumbramento com a impossibilidade de saída pode ser visto no principal confronto de Deleuze e Guattari com Marx. No início da sua influente obra de 1972, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, os autores propõem uma relação “indústria-natureza” que resulta em “esferas relativamente autônomas que se chamam produção, distribuição e consumo”. Essas esferas separadas, afirmam, foram demonstradas por Marx como sendo apenas um produto da divisão capitalista do trabalho e da falsa consciência que ela produziu. Mas a partir daí, eles saltaram para a proposição trans-histórica:

Há menos ainda a distinção homem-natureza: a essência humana da natureza e a essência natural do homem [frase de Marx] se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do

⁶⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8-10, 198 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, pp. 7-8, p. 89].

⁶⁷ Gilles Deleuze, “I Have Nothing to Admit,” *Semiotexte* 2, no. 3 (1977), 112; Brian Massumi, introdução in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), x [Ed. bras.: Deleuze, G; Guattari, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995].

⁶⁸ Gilles Deleuze, *Bergsonism* (New York: Zone Books, 1991), 79-85 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, pp. 75-82].

⁶⁹ Chukhrov, *Practicing the Good*, 20.

homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem e pelo homem... Homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro... mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto⁷⁰.

Com base nisso, a natureza e a humanidade são vistas como uma unidade ideal inescapável – o que Marx, que segue citado na passagem, chamou de “a essência humana da natureza e a essência natural do homem”. Esse é o resultado inevitável da indústria, enquanto fenômeno abstrato e trans-histórico, que, em vez de ser concebida como alienada sob o capitalismo, tal como em Marx, é concebida como o meio direto e imediato de unificação da natureza e da humanidade. Todo o conceito de alienação, ou o auto-estranhamento da humanidade, como a realidade material central do capitalismo (que Marx tinha apresentado como uma “falha” trágica a ser superada), é, assim, eliminado logo de partida⁷¹. Natureza e humanidade, para Deleuze e Guattari, são “uma realidade essencial”, gerada pela indústria tratada em abstrato.

Tendo, efetivamente, eliminado o fenômeno histórico da alienação, Deleuze e Guattari passam imediatamente à caracterização da produção como um “princípio imanente” das máquinas desejantes, causando uma *esquizofrenia* universal. A “esquizofrenia”, neste sentido, é definida como “o universo das máquinas desejantes produtoras e reprodutoras, [representando] a universal produção primária como “realidade essencial do homem e da natureza””⁷². A alienação em Marx, resultante de relações sociais estranhadas, é, assim, substituída por um sistema universal de máquinas desejantes, ou um “inconsciente maquínico”, que produz uma realidade esquizofrênica mais vasta, da qual o capitalismo é uma mera manifestação. Essa realidade esquizofrênica-desejante situa-se no plano da imanência, ultrapassando a própria humanidade⁷³. Somos, assim, confrontados com um universo de energia libidinal, de forças vitais e de impulsos por desejos maquinários dos quais não há fuga possível⁷⁴. O irracionalismo reacionário de Nietzsche triunfa sobre a práxis

⁷⁰ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 3-5 [Ed. bras.: Deleuze, G; Guattari, F. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 15].

⁷¹ Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), 349-50 (citado de acordo com Deleuze e Guattari, op. cit.), 398-99 [Ed. bras.: op. cit., p. 15, nota 4].

⁷² Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 5 [Ed. Bras.: p. 16].

⁷³ Félix Guattari, *The Machinic Unconscious* (Los Angeles: Semiotext(e), 2011); Karl Marx e Frederick Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Monthly Review Press, 1964), 1 [Ed. Bras.: Marx, K. Engels, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 39].

⁷⁴ Na filosofia vitalista de Deleuze, as essências são imanentes em coisas móveis e materiais e, portanto,

revolucionária de Marx.

Uma inversão semelhante pode ser vista em Derrida, na famosa obra *Espectros de Marx*, revelada mais uma vez em relação a Marx. Nesta e em outras obras, Derrida desenvolveu uma perspectiva pós-estruturalista associada a um heideggerianismo de esquerda. A reação pública imediata a *Espectros de Marx*, escrito pouco depois do desaparecimento da União Soviética, foi a de que se tratava de uma reafirmação de Marx. No entanto, isso ocorreu sob a forma de uma apologética indireta que sublinhava “a espectrologia de Marx”. Derrida centrou-se na famosa frase de abertura do *Manifesto Comunista*, em que Marx e Engels escreveram: “Um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo”⁷⁵. O marxismo, argumentou, continuava a rondar a Europa, ainda que apenas num sentido fantasmagórico, pelo qual desempenhava um papel indispensável na continuidade do desafio ao monolito capitalista. No entanto, o Marx de Derrida – ou o Marx que ele desejava reter – era, nas palavras de Richard Wolin, um “Marx tornado heideggeriano”, empobrecido pela noção de que o principal inimigo é agora simplesmente a modernidade tecno-científica. Aqui, os “preconceitos ontológicos do anti-humanismo filosófico, uma herança heideggeriana”, excluem toda a substância da teoria de Marx, incluindo as forças sociais subjacentes à práxis revolucionária. De fato, “a espectrologia de Marx”, explicou Derrida, não se limitou ao próprio Marx, “mas pisca e cintila por debaixo dos nomes próprios de Marx, Freud e Heidegger”. Assim, Marx continua a assombrar o capitalismo, não simplesmente como a aparição de si mesmo, mas também como o fantasma de Heidegger, cujo “pensamento epocal... cancela a historicidade”⁷⁶.

As novas filosofias da imanência produziram, assim, todo o tipo de teorias aparentemente radicais, mas, na realidade, reacionárias. Isso é evidente nos tratamentos pós-humanistas da crise ecológica, particularmente na forma do que é chamado de “novo materialismo”. Muito disso é informado pela reapropriação questionável de Spinoza por Deleuze como um teórico vitalista, principalmente através do conceito de *conatus* do primeiro, que é interpretado como que imputando

vistas como distintas do essencialismo no sentido de ideias fixas e transcendententes.

⁷⁵ Jacques Derrida, *Specters of Marx* (London: Routledge, 1994), 219-20 [Ed. bras.: Derrida, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 18]. Se o livro de Derrida *Spectres of Marx* almeja desconstruir a práxis marxiana, outros trabalhos usaram a metáfora do espectro de Marx para reconstruir uma práxis revolucionária. Ver especialmente China Miéville, *A Spectre Haunting: On the Communist Manifesto* (Bloomsbury: Head of Zeus, 2022).

⁷⁶ Derrida, *Specters of Marx*, 93, 219 [Ed. bras.: pp. 104-5, p. 232]; Wolin, *Labyrinths*, 238-39.

intenções, consciência e até alegria aos próprios objetos, por exemplo, uma pedra⁷⁷. Isso abriu caminho a uma onda de novas obras vitalistas (o chamado “novo materialismo”) de figuras como Bennett e Morton, muitas vezes em nome da ecologia, nas quais o resultado é um animismo universal. Nesta visão, um pedaço de carvão, um micróbio, o conjunto de dinossauros de plástico de Adorno, uma pedra etc., são todos tratados como se possuíssem “poderes vitais”, sendo colocados no mesmo plano ontológico da humanidade⁷⁸. Tal como Schopenhauer (em sua resposta a Spinoza), Bennett argumenta que uma pedra em queda, se fosse consciente, teria razão em pensar que tinha vontade e que se movia por esta própria vontade⁷⁹. O resultado é a demolição de quaisquer distinções significativas entre a natureza humana e a não-humana.

Uma estratégia comum encontrada em Latour, Bennett e Morton é negar a famosa crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria, pondo-a simplesmente de pernas para o ar ao apresentar todas as coisas/objetos como agentes ou atores vitais. Isto equivale a uma universalização do fetichismo da mercadoria e da reificação (a coisificação do mundo) e, por conseguinte, à diminuição de qualquer noção de sujeito humano. Isso constitui a eliminação da concepção clássica de *crítica*⁸⁰.

A conhecida rejeição de Latour ao “moderno” procurou negar, à maneira da esquerda heideggeriana, toda a validade dos conceitos de natureza e humanidade, apresentando-os como uma falsa dualidade introduzida pela modernidade iluminista. Fez desta rejeição do dualismo natureza-sociedade o coração da sua “ecologia política”, que substituiu os atores humanos por conjuntos de “atuantes”⁸¹. Mas quando, tardiamente, sentiu a necessidade de considerar a verdadeira emergência ecológica planetária representada pela nova época do Antropoceno na história geológica, Latour

⁷⁷ Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin, 1996), 75 (III, prop. 6); “From Baruch Spinoza’s ‘Letter to G. H. Schuller’ (1674)”; Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (San Francisco: City Lights, 1988), 97-104 [Ed. bras.: Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2019, 3a ed, pp. 119-123].

⁷⁸ Jane Bennet, *Vibrant Matter* (Durham: Duke University Press, 2010), xiv-xv, 1-4; Timothy Morton, *Humankind* (London: Verso, 2019), 33, 55, 61-63, 71, 97, 166-71. Ver John Bellamy Foster, “Marx’s Critique of Enlightenment Humanism,” *Monthly Review* 74, no. 8 (January 2023): 1-15.

⁷⁹ Bennet, *Vibrant Matter*, 1-4.

⁸⁰ Foster, “Marx’s Critique of Enlightenment Humanism,” 10-12.

⁸¹ Bruno Latour, *The Politics of Nature* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004), 75-80 [Ed bras.: Latour, B. *Políticas da natureza*. Bauru: EDUSC, 2004, pp. 137-148]. Bruno Latour, *Reassembling the Social* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 54-55 [Ed bras.: Latour, B. *Reagregando o social*. Salvador-Bauru: UFBA-EDUSC, 2012, pp. 82-83]; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993) [Ed. bras.: Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994].

viu-se desprovido de todos os pontos de referência – uma vez que até a ecologia tinha sido posta em causa na sua filosofia – e retornou a conceitos mistificadores como Gaia e aquilo a que chamou *Earthbound* (uma reformulação e personificação da noção de terrestre). Mais importante ainda, dada a natureza da destruição planetária, foi confrontado com a questão de como conceber isso do ponto de vista da ordem política. Logo, recorreu à obra de Schmitt *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, escrita na Alemanha nazista. A obra de Schmitt procurava enraizar o direito na terra (não no sentido de ecologia, mas sim de territorialização), concebendo-o como a base do estado de guerra permanente que fundamentava o direito internacional⁸².

A avaliação feita por Lukács do Schmitt deste período é, naturalmente, muito mais dura do que a feita por Latour. O teórico jurídico nazista Schmitt, argumenta Lukács, tinha-se adaptado rapidamente ao novo clima imperial após a queda do Terceiro Reich. “A ele – Schmitt – é indiferente que a ditadura *sans phrase* do monopolismo capitalista seja assegurada por Hitler, por Eisenhower ou por um novo imperialismo alemão”⁸³.

Ainda assim, baseando a sua análise em Schmitt, Latour nos diz que a resposta está em um “novo estado de guerra” em nome do *Earthbound*. Termina o seu *Diante de Gaia*, de 2015, elogiando o espírito de Cristóvão Colombo⁸⁴. Apesar das suas críticas aos “modernos”, Latour aliou-se, pelo menos durante algum tempo, aos ultracomodernistas capitalistas do *Breakthrough Institute*, pedindo às pessoas que “amem os vossos monstros [Frankenstein]”⁸⁵.

O irracionalismo está, agora, completamente na moda novamente. É evidente uma nova “radicalização da impossibilidade de... saída”, uma vez que o mundo do imperialismo tardio enfrenta duas formas de extermínio: a guerra nuclear e a emergência ecológica planetária. Em uma conferência e um livro que abordaram o antissemitismo e o nazismo nos *Black Notebooks* de Heidegger, representando um

⁸² Bruno Latour, *Facing Gaia* (Cambridge: Polity, 2017), 220-54, 285-92 [Ed. bras.: Latour, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. Ubu editora, 2020. pp. 257-300, pp. 335-43, pp. 257-300]; Bruno Latour, *Down to Earth* (Cambridge: Polity, 2018).

⁸³ Lukács, *The Destruction of Reason*, 839-840 [Ed. bras.: pp. 726-727].

⁸⁴ Latour, *Facing Gaia*, 285-92 [Ed. bras.: pp. 335-343].

⁸⁵ Bruno Latour, “Love Your Monsters,” Breakthrough Institute, February 14, 2012, org. Latour deu um passo mais progressista e menos irracionalista em seu último livro pós-humanista, mas não foi um passo radical. Ver Bruno Latour e Nikolaj Schultz, *On the Emergence of an Ecological Class* (London: Polity, 2022).

esforço desesperado para salvar de alguma forma a filosofia de Heidegger, apesar das revelações de que o nazismo era parte integrante de toda a sua perspectiva, foi dada ao filósofo lacaniano-hegeliano Žižek a palavra final, sem dúvida devido à sua reputação de pensador de esquerda. Žižek procurou defender a importância de Heidegger para a filosofia, apesar do seu nazismo, com base na importância da sua ontologia fundamental da “diferença ontológica”, ou a relação dos seres com o Ser, a partir da qual a análise de Heidegger do *Dasein* e a sua desconstrução do ego consciente tinham surgido. Isso, então, é tomado como separável das especificidades da trajetória política de Heidegger. Mesmo que não tenha se afastado dos seus pontos de vista de extrema-direita, que não tenha repudiado o seu passado nazista, Heidegger, nos dizem, continua a ser louvável pela fundamental ontologia do seu *Ser e Tempo* e pelas suas críticas à civilização científico-tecnológica, vistas como distinguíveis da sua cumplicidade com o Terceiro Reich⁸⁶.

Na obra de Žižek *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*, Heidegger é elogiado ainda mais fortemente. Não só Heidegger é, em tal obra, apresentado como uma figura que opera “contra a corrente” dentro de uma prática “estranhamente próxima do comunismo”, como também nos é dito que o Heidegger “de meados da década de 1930”, quando era membro do Partido Nazista, pode ser visto como “um futuro comunista” – mesmo que ele próprio nunca tenha chegado a esse destino. O nazismo de Heidegger, declara Žižek apologeticamente, “não foi um simples erro, mas antes um ‘passo certo na direção errada’”. Assim, “Heidegger não pode ser simplesmente descartado como um *völkisch* reacionário alemão”. No seu período nazista, Heidegger, postula Žižek, abria “possibilidades que apontam... para uma política emancipatória radical”. Para esclarecer, isso foi escrito antes da publicação dos *Black Notebooks* – embora bem depois de muitos dos escritos nazistas de Heidegger terem aparecido. Mas, como vimos, os *Black Notebooks*, com o seu virulento antissemitismo, pouco fizeram para alterar a defesa geral que Žižek faz da filosofia de Heidegger⁸⁷.

A lealdade de Žižek ao projeto anti-humanista de Heidegger é evidente na sua

⁸⁶ Slavoj Žižek, “The Persistence of Ontological Difference,” in *Heidegger's Black Notebooks*, ed. Mitchell and Trawny, 186-200.

⁸⁷ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2013), 6, 878-879 [Ed. bras.: Žižek, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 629, pp. 632-633].

atual posição pós-humanista, na qual argumenta (ao mesmo tempo em que elogia Bennett) que a natureza e a ecologia, bem como a humanidade, já não são categorias significativas. Nesta perspectiva, até mesmo a defesa indígena da terra deve ser menosprezada. Em um artigo centrado na discussão do conceito de ruptura metabólica de Marx, Žižek respondeu ao apelo do presidente boliviano Evo Morales, socialista e indígena, por uma defesa da Mãe Terra, com o gracejo de que “a isto somos tentados a acrescentar que, se há uma coisa boa no capitalismo, é que, sob ele, a Mãe Terra já não existe”. O que se pretendia dizer com isto, como em grande parte dos escritos de Žižek, não ficou imediatamente claro, mas se encaixa nas suas outras declarações, refletindo um desdém semelhante pelos problemas ecológicos e uma apologética indireta do sistema, como a sua declaração de que “a ecologia é um novo ópio para as massas”⁸⁸.

De fato, tanto a desnaturalização da natureza quanto a desumanização da humanidade estão embutidas na perspectiva anti-humanista geral de Žižek, que se conforma com o princípio da radicalização da impossibilidade de saída. Assim, ele declara, em tom niilista: “O poder da cultura humana não é apenas construir um universo simbólico autônomo além do que experimentamos como natureza, para produzir novos objetos naturais “não naturais” que materializam o conhecimento humano. Nós não apenas “simbolizamos a natureza”; nós [também], por assim dizer, a desnaturalizamos por dentro... A única maneira de enfrentar os desafios ecológicos é aceitar totalmente a radical desnaturalização da natureza”. Mas isso também implica na radical desumanização da humanidade, uma vez que, como ele também afirma: “Só há seres humanos na medida em que existe uma natureza inumana impenetrável (a 'terra' de Heidegger)”. O problema de todas as discussões sobre o “enraizamento da humanidade na natureza” e as análises da ruptura metabólica, afirma, é que tendem a regredir para uma “ontologia geral dialético-materialista”, referindo-se ao naturalismo dialético de Engels e Lênin.

De acordo com a abordagem idiossincrática, idealista e irracionalista do próprio Žižek ao “materialismo dialético”, que pretende “regressar de Marx a Hegel e decretar

⁸⁸ Slavoj Žižek, “Ecology Against Mother Nature,” Verso Blog, May 26, 2015; Slavoj Žižek, “Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium for the Masses,” 2007, lacan.com; Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Toward a New Foundation of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2016), 7-12. Embora crítico do novo materialismo, Žižek simpatiza com a perspectiva virulentamente anti-humanista e antirrealista daquele.

uma 'inversão materialista' do próprio Marx” através do puro idealismo, tanto o naturalismo-materialismo quanto o humanismo crítico devem ser rejeitados, em conformidade geral com o heideggerianismo de esquerda⁸⁹. A realidade material cede, assim, o lugar ao Real abstrato. Essas visões conduzem a um afastamento de qualquer práxis significativa, a um profundo pessimismo e a uma dialética do irracionalismo. Sem nunca abordar seriamente a crise ecológica global ou a luta de classes contra o capitalismo, necessária para evitar a ultrapassagem dos pontos de ruptura planetários, Žižek declara alegremente que “Temos de assumir a catástrofe como o nosso destino”⁹⁰.

Tal irracionalismo em relação à crise ambiental do capitalismo também é evidente na resposta de Žižek à atual ameaça crescente de um conflito nuclear entre a OTAN e a Rússia no contexto da Guerra da Ucrânia. De fato, assistimos hoje a uma nova destruição da razão, produto de um anti-humanismo confuso misturado com fervor nacionalista. Isso é evidente na insistência de Žižek para que a OTAN continue a apoiar a guerra na Ucrânia e se afaste das negociações de paz, apesar dos perigos crescentes de uma disputa {*exchange*} termonuclear global que quase certamente aniquilaria toda a humanidade, simplesmente para “salvar a pele”. Outros, como Noam Chomsky, que levantaram a questão da relação com a crescente ameaça exterminadora global, são erroneamente descartados por Žižek como apoiadores da Rússia de Putin. Em vez disso, ele apela a uma OTAN global mais forte, capaz de combater tanto a Rússia quanto a China. Nos é dito que a mesma “lógica” que governa a insistência da Rússia

⁸⁹ Slavoj Žižek, “Where Is the Rift?: Marx, Lacan, Capitalism, and Ecology,” *Los Angeles Review of Books* 20 (January 2020); Žižek, *Less than Nothing*, 207. Žižek afirma que existem quatro formas relevantes de materialismo hoje: (1) o materialismo vulgar reducionista (psicologia cognitiva, neo-Darwinismo), (2) o ateísmo (Christopher Hitchens), (3) o materialismo discursivo (Michel Foucault), e o (4) “novo materialismo” (Deleuze). O Marxismo é excluído da lista deliberadamente. A única rota para um “materialismo dialético” viável, ele alega, contra Engels e Lênin, é por meio do “materialismo sem materialismo”, via idealismo hegeliano levado a seus limites e reinterpretado por Jacques Lacan e Heidegger. A “nova fundação do materialismo dialético”, de Žižek, enquanto uma filosofia niilista do “menos que nada”, encontra sua justificação final não em Hegel ou Marx, mas em Heidegger. Slavoj Žižek, *Absolute Recoil*, 5-7, 413-414.

⁹⁰ Žižek, *Less Than Nothing*, 983-984, 207; Žižek, *Absolute Recoil*, 31, 107. Žižek apresenta a projeção da catástrofe como nosso destino enquanto uma “solução radical”, em termos de uma jogada filosófica. Contudo, a projeção não pode ser vista nem como “radical”, nem como uma “solução”, mas, sim, simplesmente como uma projeção do suicídio cósmico como destino, dado que, em sua análise, não é feita nenhuma tentativa de apontar um caminho de lutar contra esse “destino”. Para uma crítica da abordagem idiossincrática e idealista de Žižek’s à dialética, ver Adrian Johnston, *A New Dialectical Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism* (New York: Columbia University Press, 2018); ver também Adrian Johnston, “Materialism without Materialism: Slavoj Žižek and the Disappearance of Matter,” in *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, ed. Agon Hamza e Frank Ruda (London: Palgrave Macmillan, 2016), 3-22. Como aponta Johnston, a obra de Žižek constitui uma “traição, em vez de uma reinvenção, do materialismo dialético” Johnston, “Materialism without Materialism,” 11.

para que a Ucrânia não seja integrada na OTAN e para que as armas nucleares não sejam colocadas em solo ucraniano, o que representaria uma “crise existencial para o Estado russo... dita que a Ucrânia também deve ter armas [fornecidas, neste caso, pelo Ocidente] – e mesmo armas nucleares – para alcançar paridade militar” com a Rússia⁹¹.

Aqui vemos o “suicídio cósmico” de Hartmann como a manifestação suprema do intelecto e da vontade que reemerge subitamente em nosso tempo. Mais uma vez, o irracionalismo, cultivado nos mais altos níveis intelectuais, que dominou as perspectivas do Ocidente no início da Primeira Guerra Mundial, atua para sufocar todas as alternativas racionais. Apoiar de forma acrítica os objetivos da tríade imperial Estados Unidos/Canadá, Europa e Japão, ou apoiar uma OTAN global no contexto do imperialismo tardio, é identificar-se com a irracional *vontade de poder* no centro imperial da economia mundial, conduzindo ou ao eterno retorno da exploração/expropriação, ou ao suicídio cósmico de Hartmann.

Hoje, a Razão exige que tanto a exploração quanto a expropriação, bem como as associadas tendências exterminadoras de nosso tempo, sejam ultrapassadas. Isto só pode ser realizado, como observou Baran na década de 1960, com base na “identidade dos interesses *materiais* de uma classe [ou forças sociais baseadas em classes] com... a crítica da Razão à irracionalidade existente”. A fonte de tal identidade de “interesses materiais com uma classe” atualmente reside, principalmente, no Sul Global, e com aqueles movimentos revolucionários que, por toda a parte, procuram derrubar todo o sistema capitalista-colonial-imperialista, para o bem da humanidade e da Terra.

Como citar:

FOSTER, John Bellamy. O novo irracionalismo. Tradução por Lara Nora Portugal Penna. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 383-413, 2023.

⁹¹ Slavoj Žižek, “The Ukraine Safari,” Project Syndicate, October 13-2022; Slavoj Žižek, “Pacifism Is the Wrong Response to the War in Ukraine,” Guardian, June 21 2022; “Ukraine and the Third World,” Kurtay Academics, March 4, 2022, kurtayacademics.com; Jonathan Cook, “A Lemming Leading the Lemmings: Slavoj Žižek and the Terminal Crisis of the Anti-War Left,” MintPress News, June 23, 2022. Sobre os riscos nucleares da Nova Guerra Fria, ver John Bellamy Foster, John Ross, e Deborah Venezia, *Washington's New Cold War* (New York: Monthly Review Press, 2022).



Itinerário e encontros com Marcuse, Lukács, Adorno¹ por Nicolas Tertulian

Mikaï Dinu Gheorghiu: *Nicolas Tertulian, você é um dos maiores conhecedores da obra de Georg Lukács. Poderia lembrar em primeiro lugar sobre suas atividades, ainda quando estava na Romênia, que o levaram a se interessar por sua obra [de Lukács]?*

TERTULIAN: No verão de 1969, o ministro da Educação nacional, Miron Constantinescu, decidiu fundar um Centro de Estética na Faculdade de Filosofia da Universidade de Bucareste. Uma vaga para professor titular e duas para assistente foram abertas para concurso. O Centro fazia parte do Departamento de Estética, cujo diretor era Ion Ianoși. Eu me apresentei para o concurso e, uma vez sendo candidato único, fui contratado sem nenhuma dificuldade para o cargo de professor titular. Foi-me pedido que ministrasse aos membros do departamento e aos estudantes uma aula tratando sobre “o problema do estilo”, temática à qual eu já havia dedicado diversos artigos. No decorrer dos meus oito anos como professor, eu organizei dois colóquios científicos, durante os quais apresentei palestras sobre a estética de Schopenhauer — o texto dessa palestra foi publicado em 1977 na minha obra *Experiență, artă, gândire*² [Experiência, arte, pensamento] — e sobre “Antropomorfização e desantropomorfização”, cujo texto foi retomado em meu livro *Critică, estetică, filozofie* [Crítica, estética, filosofia], publicado em 1972. Em 1972, eu defendi minha tese de doutorado no Instituto de Filosofia da Academia, sobre o tema *Benedetto Croce e Georg Lukács — ou sobre as relações entre estética e filosofia*, publicada no mesmo

¹Tradução feita a partir da edição em francês publicada em TERTULIAN, N. Itinéraire et rencontres avec Marcuse, Lukács, Adorno. [Entrevista concedida a] Mihaï Dinu Gheorghiu. Tradução para o francês de Lucie Guesnier. *Revue Actuel Marx*, Paris, v. 65, 2019, p. 135-148. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2019-1-page-135.htm>. Tradução para o português de Gabriella Segantini (mestranda em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)). Revisão técnica por Ester Vaisman (Professora Titular aposentada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)).

² As obras cujos nomes aparecem em francês ou na língua original não possuem ainda tradução para o português. Tomamos a liberdade de fazer a tradução livre dos títulos, que aparecem entre colchetes depois do título em língua estrangeira (N.T.)

ano sob o título *Critică, estetică, filozofie*.

Durante os anos 1974-1975, ministrei um curso de estética e sociologia da literatura para os estudantes da Faculdade de Filosofia. Tive a sorte de desfrutar de uma audiência de ótima qualidade durante o curso. Eram todos excelentes estudantes, o mais notável dentre eles foi certamente George Voicu, que dedicou sua monografia de conclusão de curso a Lucien Goldmann e, mais tarde, publicou alguns livros muito valiosos, dos quais um dentre eles é uma impactante radiografia crítica dedicada a Nae Ionescu, o mentor da “nova geração”³. Um outro aluno, Râpeanu, demonstrou reais qualidades de sociólogo. Para minha enorme surpresa, minha proposta de prosseguir com esse curso no ano seguinte foi recusada. A decisão partiu de um militante do Partido cuja função era exercer um controle ideológico na Faculdade de Filosofia. Eu pedi explicações a Petre Constantin, secretário da Propaganda na Prefeitura de Bucareste, sobre os motivos da interdição que acabava de ser anunciada. A resposta que me deu soou como um veredito: “Você não tem aprovação do Partido para ministrar esse curso”. Esse conflito teve lugar durante o outono de 1975. Lutei em vão para obter o direito de continuar a partilhar com meus alunos os resultados de minhas pesquisas na área de estética e de sociologia literária: eu havia publicado alguns livros e uma tese de doutorado cujos temas tratavam dessas temáticas, eu havia participado do Congresso Internacional de Estética de Upsala (1968), com uma palestra que constava nos Anais do Congresso, assim como no Congresso de Bucareste (1972), no qual, na qualidade de relator, eu havia sintetizado oito a dez comunicações. Mas foi uma causa perdida. Petre Constantin tomou nota de todos os meus argumentos e até mesmo me prometeu — não sem ironia — que leria minhas obras. Mas manteve-se firme em sua posição. Dois anos mais tarde, em 1977, foi-me anunciado que eu deveria deixar a Universidade, pois a vaga que eu ocupava até então seria suprimida. Em troca, ofereciam-me como única alternativa um cargo de

³ A Nova Geração romena (Geração de 1927, também conhecida como geração Criterion, embora existam distinções entre a geração Criterion e a Nova Geração) era composta por jovens intelectuais progressistas romenos, unidos por amizade e curiosidade intelectual. Apesar das tendências inicialmente progressistas do grupo, principalmente em 1932-33, diversos membros da Nova Geração foram atraídos pelo fascismo da *Garda de Fier* (Guarda de Ferro, também conhecida como Legião do Arcanjo Miguel) fundada em 1927 por Corneliu Cordreanu, gerando distensões internas e o eventual rompimento da geração Criterion. Exemplo disso foi o a hostilidade entre Mihail Sebastian e seu amigo Mircea Eliade, ambos integrantes da Nova Geração, em razão do envolvimento deste com a extrema-direita e de suas simpatias pela Guarda de Ferro e por Cordreanu. Os jovens da Nova Geração foram profundamente influenciados por Nae Ionescu, conhecido antissemita e apoiador da Legião do Arcanjo de São Miguel. (CALINESCU, M. *The 1927 generation in Romania: Friendships and Ideological Choices (Mihail Segastian, Mircea Eliade, Nae Ionescu, Eugène Ionescu, E. M. Cioran)*, 2002). (N.T.)

pesquisador em um dos institutos da Academia (a saber, o Instituto de História da Arte, seção de teatro).

M.D.G.: *A área de pesquisa foi utilizada pelas sociedades que operam sob o regime do “socialismo real” como isolamento dos elementos indesejáveis, que o regime gostaria de excluir do contato com os estudantes. Você estava nessa situação?*

TERTULIAN: Lutei ferozmente para salvar o meu cargo na universidade, pois eu estava profundamente convencido de que a supressão de uma vaga preenchida por meio de concurso era um ato totalmente ilegal, mas eu lutava contra moinhos de vento. Fui várias vezes recebido em audiência, por Paul Niculescu-Mizil, ministro da Educação Nacional, depois por Suzana Gâdea, ministra do Ensino Superior. Fui também recebido pelo diretor de gabinete de Cornel Burtică, então secretário da Propaganda no Comitê Central e enviei uma mensagem a Olivie Clătici, secretária do Centro Universitário de Bucareste. Mas, toda vez, recebi invariavelmente a mesma resposta, que era um pretexto que permitia justificar meu afastamento da universidade. Eu até mesmo apelei ao reitor Ciucu, que também, participou dessa farsa. O motivo invocado se baseava na declaração de Ion Ianoși, diretor do Departamento de Estética, que atestava que a carga horária disponível do curso era insuficiente para permitir a continuidade de minhas atividades. É necessário destacar que estética não era lecionada somente na Faculdade de Filosofia, mas também em diversas Faculdades de Filologia: a Faculdade de Língua e Literatura romena e a Faculdade de Línguas Estrangeiras. Toda argumentação montada pelos meus adversários não teria jamais resistido sem a participação ativa de Ianoși.

Durante o período em que eu fui objeto de medidas vexatórias e discriminatórias que me afastavam de minhas atividades universitárias habituais, qualificando-me como *persona non grata* na Universidade, paradoxalmente, eu recebi do exterior convites para participar de colóquios de estética, assim como de conferências, nas quais eu apresentaria os resultados de minhas investigações. Assim, em 1975, eu realizei uma conferência introdutória em um colóquio internacional de estética em Amersfoort (Holanda) “sobre a autonomia e heteronomia da arte”. No princípio do ano de 1977, depois do terrível terremoto que atingiu o centro do país, recebi um telegrama do Japão que me havia sido endereçado por Tomonobu Imamichi, diretor do Instituto de Estética de Tóquio (nós nos tínhamos conhecido em Upsala). Ele me colocou a par das notícias sobre as consequências do terremoto e, ao mesmo

tempo, me convidou para participar de um colóquio internacional de filosofia da arte, para o qual Paul Ricœur havia sido também convidado, assim como o esteta Helmuth Kuhn, de Munique. Mencionei um “paradoxo”: de fato, quando fui recebido pelo secretário Cornel Burtică, ele queria me assegurar que eu receberia sem dificuldades meu visto para o Japão, salientando, ao mesmo tempo, que minha saída da universidade seria irreversível, e que dali em diante seria inútil levantar de novo a questão no futuro. Anos mais tarde, me deparei com um livro de Mihail Pelin, um personagem de caráter duvidoso que teve acesso aos dossiês da *Securitate*⁴. Ali descobri um relatório da *Securitate* endereçado ao Comitê Central, no qual uma discussão em nosso apartamento da Rua Știrbei Vodă foi relatada, em que minha esposa e eu próprio havíamos mencionado a possibilidade de juntar-nos ao movimento de solidariedade à Carta 77 tcheca⁵. Compreendi então o que se ocultava por trás da decisão de minha expulsão da universidade.

Foi-me então arranjado sem dificuldade o visto para Tóquio, do qual me beneficiei muito, pois graças ao convite de Imamichi, passei um mês na capital do Japão, onde participei de seminários e apresentei uma palestra intitulada *Critică și valoare* [Crítica e valor] em um colóquio organizado pelo próprio Imamichi; uma síntese dessas atividades se encontra no texto *Interferența culturilor* [A Interferência de Culturas], reproduzido no meu livro *Perspective contemporane* [Perspectiva contemporânea] Nesse período, fui então definitivamente afastado do ensino universitário. Meu encontro com Paul Ricœur (em Tóquio eu assisti à sua conferência “Psicanálise e hermenêutica”) me foi de grande ajuda: ele publicou na *Revue*

⁴ *Departamentul Securității Statului*, a polícia secreta romena, criada em 1948 com ajuda da unidade de contrainteligência do *Narodniy Komissariat Vnutrennikh Del* (Comissariado do Povo de Assuntos Internos ou NKVD) segundo o modelo soviético. A *Securitate* foi uma das maiores (proporcionalmente à população romena) e mais brutais dentre as polícias secretas do chamado Bloco Socialista. O D.S.S. foi dissolvido depois da deposição Nicolae Ceaușescu em 1989 e suas atividades foram transferidas para outras instituições. (DELETANT, D. The Securitate Legacy in Romania. In. WILLIAMS, K. & DELETANT, D. Security Intelligence Services in New Democracies: The Czech Republic, Slovakia and Romania. Londres: Palgrave Macmillan, 2001. pp. 159-210) (N.T.)

⁵ A *Charta 77* (Carta 77) foi uma declaração demandando aos dirigentes comunistas da República Socialista da Checoslováquia o respeito não só às leis do país, mas também os princípios de direitos humanos declarados nos Acordos de Helsínquia, dos quais o governo checo era parte. A Carta 77 foi publicada em janeiro de 1977 e foi assinada por 241 personalidades da vida cultural da Checoslováquia, incluindo o futuro presidente da República Checa, Václav Havel, proeminente figura na chamada Revolução de Veludo. A divulgação da Carta 77 e [a]os signatários da declaração sofreram forte retaliação do regime tcheco. (TAMKIN, E. In Charter 77, Czech Dissidents Charted New Territory. Foreign Policy. 3 fev. 2017. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2017/02/03/in-charter-77-czech-dissidents-charted-new-territory/>. Acesso em: 14 de junho de 2023. Charter 77. Economic and Political Weekly, v. 12, n. 21, 21 mai. 1977, pp. 831-833. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4365612>. Acesso em: 14 de junho de 2023) (N.T.)

métaphysique et de morale, da qual ele era o diretor, um texto sobre a *Ontologia*⁶ de Lukács que eu havia-lhe confiado em Tóquio, e mais tarde ele apoiou minhas tentativas para conseguir um cargo de professor na França⁷.

M. D. G.: *Você teve a oportunidade de encontrar personalidades tais como Jean Starobinski, Gaëtan Picon e Herbert Marcuse. Poderia nos falar sobre as impressões que foram deixadas por eles em tais encontros?*

TERTULIAN: Certo dia, Georges Schlocker, um amigo suíço crítico de teatro, cuja mãe era de origem romena, conseguiu para mim uma viagem à Suíça. Em Zurique, fui ao famoso alfarrábio de Theos Pinkus, que era um bom amigo de Lukács e de Ernst Bloch (que conheci mais tarde em sua casa em Tübingen). À ocasião desse périplo na Suíça eu também conheci Konrad Farner, um eminente crítico de arte, grande conhecedor da arte moderna, autor de uma coletânea de textos prefaciada por Lukács, publicado nas Edições Luchterhand. Foi ainda em Zurique que conheci Hans Heinz Holz, um discípulo de Ernst Bloch, importante especialista da obra de Leibniz e formidável dialético, que eu encontraria de novo mais tarde, por ocasião de diversos colóquios.

O acontecimento central dessa viagem à Suíça, que se desenrolou na segunda metade dos anos 1960, foi o encontro com Jean Starobinski em Genebra. Personalidade proeminente na crítica literária francesa, Starobinski presidia os Encontros Internacionais de Genebra, inaugurados em 1946, aos quais ele regularmente me convidou a participar entre 1969 e 1979.

Starobinski me presenteou com sua obra *La Relation critique* [A relação crítica], na qual os princípios de seu método de análise crítica de obras literárias foram expostos com clareza e refinamento exemplares. Seu magistral estudo sobre Leo Spitzer e a crítica estilística particularmente chamaram minha atenção, dado que eu mesmo dediquei um ensaio sobre o assunto em dois números da *Viața românească* (2-3, 1957). Por ocasião de uma discussão com Starobinski, eu expressei meu desejo de conhecer seu ponto de vista acerca da crítica sociológica de Lucien Goldmann (aquilo que o autor da notável obra sobre Pascal e Racine, *Le Dieu Caché*⁸ [Deus

⁶ A *Ontologia* foi publicada no Brasil em dois volumes sob o título *Para uma ontologia do ser social*. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Editora Boitempo.

⁷ Esse texto foi publicado em português como TERTULIAN, N. György Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia Contemporânea. In. VAISMAN, E. & VEDDA, M. (org.). *Lukács - Estética e Ontologia*. São Paulo: Alameda, 2014. pp. 15-76

⁸ Referência ao *deus absconditus* de Blaise Pascal. (N.T.)

abscôndito], chamou de “estruturalismo genético”). Compreendi então o teor de suas reservas em relação ao “sociologismo” de Goldmann. Eu partilharia em grande parte suas reservas, que o próprio Lukács havia também expressado, como eu iria descobri-lo mais tarde. Quis então saber mais sobre seu ponto de vista em relação à *Estética* [*A peculiaridade do estético*] de Lukács, pois eu sabia que ele havia lido. Starobinski me confidenciou que estava em desacordo com o juízo negativo do esteta marxista sobre a psicanálise freudiana. Aliás, o último tomo de sua obra *La relation critique* foi, nesse sentido, dedicada à fecundidade da psicanálise para a compreensão da literatura.

M.D.G.: *Seu encontro com Gaëtan Picon foi tão proveitoso como foi o com Starobinski?*

TERTULIAN: Visitei Picon na segunda metade dos anos 1960, em seu gabinete de trabalho do Ministério da Cultura em Paris (sendo próximo de André Malraux, o ministro o havia nomeado Diretor Geral das Artes e das Letras). Na metade dos anos 1960, escrevi um artigo publicado na *Viața românească* que tratava de seu livro *O escritor e sua sombra*⁹. Nessa obra, Picon pretendia dissociar os “juízos de existência” dos “juízos de valor”, sua tese foi a seguinte: as obras literárias, em sua especificidade estética, são objeto de juízos de valor (elas são “valores”), de modo que todos os sistemas da estética (de Hegel a Taine e de Volkelt a Uitz) consideram-nas como “existências”, ocultando assim sua dimensão propriamente estética, que apenas o verdadeiro ato crítico pode atingir. Picon se situava assim na linhagem da tradição crítica impressionista francesa, manifestando ao mesmo tempo um certo conhecimento dos trabalhos da estética sistemática, que ele fundamentalmente rejeitava. No artigo que escrevi sobre seu livro, defendi a estética filosófica, embora não conhecesse ainda os textos de estética de referência, como aqueles de Ingarden ou de Dufrenne, por exemplo.

Durante minha discussão com Picon, fiz referência à *Estética* de Lukács, e, em seguida, o crítico francês, diretor de estudos da *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, convidou-me a expor as principais ideias da estética lukácsiana em seu seminário da EHESS. No decorrer do inverno de 1970-1971, aproveitei, assim, por três meses, o convite. Era a primeira vez que eu entrava em contrato com essa instituição, que depois iria me oferecer a possibilidade de instalar-me na França. É ao finado Gaëtan Picon (falecido em 1976) que eu devo esse primeiro passo decisivo.

⁹ PICON, G. *O escritor e sua sombra*. São Paulo: Editora Edusp, 1969.

Graças a Jean de Beer, fiquei hospedado, por toda a duração da minha estada parisiense, em um quarto no apartamento do PEN-club francês. Foi ali que eu redigi minuciosamente minha intervenção, que eu iria também apresentar em outro seminário da EHESS, o de sociologia literária, conduzido por Jacques Leenhardt, o sucessor de Lucien Goldmann. Para minha enorme surpresa, Gaëtan Picon, tomando a palavra para comentar minha intervenção, insistiu especialmente no conceito de mimesis e nos valores heurísticos. Sua assistente, Geneviève Bollème, mostrou-se particularmente sensível à influência de Vico sobre Lukács e aos elogios que este fazia à grande obra do pensador italiano, *Ciência Nova*¹⁰. Picon mencionou o livro de Lukács dedicado ao romance histórico, no qual ele via um exemplo, por excelência, dos métodos do esteta húngaro.

M.D.G.: *Gostaríamos de saber como você conheceu Herbert Marcuse, e o que o levou a editar, em 1977 na Romênia, um volume reunindo seus escritos filosóficos nas edições Editura Politică.*

TERTULIAN: Conheci Herbert Marcuse em 1966 durante o Fórum d'Alpbach, em uma estância dos Alpes do Tyrol, onde anualmente, durante o verão, ocorriam os encontros internacionais, reunindo participantes do Leste e do Oeste. A Áustria era o centro do debate Leste-Oeste e, junto de D. R. Popescu, havíamos participado do Fórum de Alpbach na qualidade de delegados da União de Escritores¹¹. Foi nesse contexto que encontrei Hans Mayer, historiador e literato, que havia deixado a República Democrática da Alemanha em 1963 para se instalar na Alemanha Federal, assim como George Steiner, a quem eu iria encontrar de novo alguns anos mais tarde em Genebra, onde ele ensinava literatura comparada na Universidade. Herbert Marcuse, professor em São Diego, na Califórnia, havia sido convidado a apresentar um seminário dedicado ao seu primeiro livro sobre Hegel, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* [A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade], escrito a partir de sua tese de doutorado orientada por Heidegger e publicado em 1932 (ainda que

¹⁰ VICO, G. *Ciência Nova*. São Paulo: Editora Ícone, 2017

¹¹ A *Uniunea Scriitorilor din România* é uma associação profissional de escritores romenos fundada em março de 1949 pela República Socialista da Romênia. A União foi criada pelo regime romeno para substituir a antiga *Societatea Scriitorilor Români* (Sociedade de Escritores Romenos) (Disponível em: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Writers%27_Union_of_Romania. Acesso em: 10 de junho de 2023) (N.T.)

pareça que o autor de *Ser e Tempo*¹² não tenha na realidade verdadeiramente orientado esse trabalho).

O seminário de Marcuse em Alpbach era frequentado, principalmente, por jovens universitários da Alemanha Ocidental. Eu tive a oportunidade de conversar com Marcuse no terraço do hotel onde os convidados do Fórum se hospedavam, bem como de abordar com ele a *Estética* de Lukács, que o filósofo americano parecia conhecer. Marcuse disse-me que tinha um projeto de elaborar, por sua vez, uma síntese de suas reflexões estéticas, depois da publicação de seu livro *O Homem unidimensional*¹³ (obra que não conhecia ainda seu sucesso planetário, mas que, dois anos mais tarde, o tornaria famoso). Ele estava, contudo, insatisfeito com o hábito dos autores de tratados de estética de elaborar uma teoria diferente para cada tipo de arte. Lukács não era exceção, muito pelo contrário: na *Estética*, ele não somente tinha dividido seu tratado em diversos estudos sobre a música, a arquitetura e o cinema, mas ele analisava também as artes decorativas e mesmo a jardinagem! Marcuse realizaria seu projeto, publicando em 1977 não um tratado ou “sistema” de estética, mas um ensaio intitulado *A dimensão estética*¹⁴, situado nos antípodas da estética marxista normativa (nisso, ele se aproximava de Adorno).

Eu revi Marcuse alguns anos mais tarde, em 1969, nos “Encontros internacionais de Genebra”, onde o filósofo, já famoso (ele havia se tornado o ídolo das estudantes contestadores de maio de 1968), havia sido convidado a proferir, junto com Paul Ricœur, Raymond Aron, o cardeal Daniélou e Ignacy Sachs, uma das conferências do programa “a liberdade e a ordem social”. No dia de sua conferência, eu lhe telefonei no hotel onde estava hospedado (Hotel des Bergues, conhecido por ter sido o hotel favorito de Nicolae Titulescu, personagem central da democracia romena do entre guerras), e sugeri uma entrevista, durante a qual eu tencionava propor-lhe algumas questões acerca dos fundamentos filosóficos de seu pensamento. Ele me encontrou no dia seguinte no hotel e eu pude, de certa forma, satisfazer minha curiosidade em relação à síntese original que ele havia feito em seu magistral *Eros e civilização*¹⁵ entre a filosofia de Marx e a metapsicologia de Freud. De volta à Romênia, publiquei na *Gazeta literara* [A gazeta literária] uma resenha e um comentário sobre

¹² HEIDDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

¹³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Editora EdiPro, 2015.

¹⁴ MARCUSE, H. *A dimensão estética*. São Paulo: Edições 70, 2007.

¹⁵ MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2017

os encontros de Genebra, retomado também em meu livro *Critică, estetică, filozofie* e, mais recentemente, em uma nova versão, no volume *Pourquoi Lukács*.

A edição em língua romena dos textos filosóficos (*Scierior filosofice*) de Herbert Marcuse, na qual eu escrevi uma ampla biografia intelectual, foi recebido como um acontecimento editorial: depois de 1989, Editura Trei publicou a tradução de *Eros e civilização*, a fim de continuar o que havia sido iniciado em 1977.

Autor de um livro extremamente severo intitulado *O Marxismo Soviético*¹⁶, Marcuse era muito malvisto pelos ideólogos stalinistas e neostalinistas. Na Romênia, Marcuse não era apreciado, particularmente no seio da Escola do partido “Stefan Gheorghiu”. Os representantes do establishment se mostravam ostensivamente indispostos com sua tendência libertária, assim como pelo poderoso caráter emancipador de seus escritos.

M.D.G. *Você teceu estreitas relações com Georg Lukács, frequentou sua casa em Budapeste e dedicou a ele diversos livros e estudos publicados em Bucareste, Paris, Roma, São Paulo. Você dedicou a ele uma grande parte de sua tese de doutorado em 1972. Quais lembranças você guarda da personalidade daquele que, em seus escritos — culminando com a Estética ou a Ontologia do ser social, sem esquecer dos memoráveis Teoria do Romance¹⁷ (1916) e História e Consciência de Classe¹⁸ (1923) — profundamente marcou o pensamento do século?*

TERTULIAN: É necessário sublinhar o papel do notável germanista italiano Cesare Cases na minha aproximação com Lukács. Conheci Cases em Roma em 1965, onde eu havia sido convidado por Giancarlo Vigorelli. Ele se mostrou sensível à minha curiosidade apaixonada por nosso mestre comum e escreveu uma carta ele sugerindo calorosamente que me conhecesse, sobretudo porque eu passaria por Budapeste no caminho de volta. Lukács, que muito estimava Cases e que tinha grande respeito por suas qualidades humanas e intelectuais, recebeu-me em sua casa durante minha escala em Budapeste imediatamente depois de minha ligação telefônica. A partir desse momento, todos os anos, quando chegava na capital húngara, eu era recebido para uma conversa de algumas horas com o velho filósofo, durante as quais, discutíamos suas obras e minhas interpretações diversas. Eu ouço ainda hoje a voz grave e

¹⁶ MARCUSE, H. *O Marxismo Soviético*. [S.l.]: Editora Saga, 1969

¹⁷ LUKÁCS, G. *Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2009

¹⁸ LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

profunda daquele que atendia o telefone para responder às minhas ligações: “*Ah! Es ist schön, dass Sie gekommen sind!*” [Ah! Que bom que você veio!]. Aconselhado por Lukács, eu também conheci seus discípulos: Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Markus, os membros da “Escola de Budapeste”, dentre os quais alguns, depois de 1989, e sem dúvida mesmo antes, foram progressivamente se afastando de sua herança espiritual. Lukács insistia que eu redigisse minha tese de doutorado sobre sua estética. Infelizmente, eu a terminei a defendi após sua morte (em junho de 1971). Contudo, meu primeiro trabalho de síntese sobre sua obra (antes da publicação da *Ontologia*) foi publicada em 1969. Tratava-se de uma introdução a uma seleção de seus estudos de história literária, publicada na *Edições Univers* e traduzida do húngaro no periódico *Kortars* (um fragmento) e em versão integral no periódico *Magyar Filozofiai Szemle* (3-4, 1970). Na França, o texto foi publicado no periódico *L’Homme et la Société* no número de abril de 1971¹⁹. Lukács o leu em sua versão em húngaro e durante minha última visita, em março de 1971 (ele faleceu em junho do mesmo ano), fez questão de dizer, quando nos cumprimentávamos, que meu estudo situava com justiça a virada na evolução filosófica e política de seu ensaio *Tática e Ética*, publicado em 1919.

As conversas com Lukács eram sempre um verdadeiro festim intelectual e, como observaria o poeta Stephan Spender em um texto publicado no periódico *Encounter*, *Depois de uma visita à casa de Lukács*, sua voz soava como a de um “milionário do saber”, possuído por “*die Bildung*”, um demônio da “cultura”, como certa vez constatou Thomas Mann em seu texto de homenagem publicado por ocasião do septuagésimo aniversário do crítico e filósofo.

Conversávamos em francês, mas durante uma visita que fiz com minha esposa, Georgeta Horodincă, em um certo momento ele interrompeu seu inesgotável discurso e, pedindo licença a Georgeta, continuou sua exposição em alemão, língua na qual ele escrevia, julgando que assim poderia expressar suas ideias filosóficas de maneira mais adequada.

Seu ponto de vista sobre seus contemporâneos muito me interessava, sobretudo aqueles da Escola de Frankfurt, como Adorno ou Marcuse, bem como sua opinião sobre Martin Heidegger, e particularmente sobre a possível influência de seu

¹⁹ Esse texto foi publicado no Brasil como capítulo do livro *Georg Lukács: Etapas de seu pensamento estético*, São Paulo, Editora Unesp, 2003, pp 23-65 (N.T.)

famoso livro *História e consciência de classe* (recentemente traduzido em romeno por uma editora de Cluj) sobre os principais escritos do filósofo alemão: *Ser e tempo* (de a tese favorita Lucien Goldmann). Eu me interessava também pela evolução de suas opiniões sobre Sartre e Merleau-Ponty etc.

Um dia, em uma conversa com Lukács, mencionei as posições de Adorno. Eu tinha em mente o ataque virulento do pensador da Escola de Frankfurt em seu famoso texto *Erpresste Versöhnung* [*Uma reconciliação extorquida*] contra as teses de Lukács expostas em seu opúsculo *Significado presente do realismo crítico* (1957). Discutindo a obra de Beckett, celebrada por Adorno *urbi et orbi*, mas ao mesmo tempo alvo principal das críticas de Lukács (ele visava sobretudo o romance *Molloy*²⁰), referi a afirmação de Adorno em relação ao caráter “objetivo-polêmico” dos personagens beckettianos. O semblante de Lukács se tornou grave e ele murmurou: “mas onde ele vê a polêmica?”. Na *Estética*, há uma passagem muito eloquente que traduzia a expressão de seu próprio ponto de vista, em que Lukács opõe *O Processo*²¹ de Kafka, dessa vez objeto de um vibrante elogio, ao romance de Beckett citado acima, rejeitado por ele. Permita-me citar essa passagem, que a literatura crítica dedicada ao ponto de vista de Lukács sobre a obra de Kafka frequentemente omite a menção: [“Isto distingue [...] *O processo* de Kafka do *Molloy* de Beckett; em *O processo*, o incógnito absoluto do homem particular aparece como uma anormalidade indignante, evocadora de indignação, da existência humana, ou seja, ainda que negativamente, sobre a base do destino e a sorte da espécie, enquanto Beckett se instala auto satisfeito na particularidade fetichizada e absolutizada”]²². Nas páginas finais de *Um dia na vida de Ivan Denissovich*²³, o estudo elogioso dedicado ao livro de Soljenitsyne, Lukács retorna à oposição que ele estabeleceu entre Kafka e Beckett (em um outro contexto, ele estabelecerá uma filiação ideal — e surpreendente! — entre Swift e Kafka), em oposição total com a posição de Adorno, que, no estudo da peça de Beckett, *Fim de Partida*²⁴, afirma que existe uma continuidade entre Kafka e Beckett.

M.D.G.: *Como evoluíram as relações entre Adorno e Lukács?*

²⁰ BECKETT, S. *Molloy*. São Paulo: Editora Biblioteca Azul, 2014.

²¹ KAFKA, F. *O Processo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

²² A tradução desse trecho foi feita utilizando como referência a edição espanhola, cf. LUKÁCS, G. *Estética I: la particularidad de lo estético. Tomo 2: problemas de la mimesis*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1966 (N.T.)

²³ SOLJENITSYNE, A. *Um dia na vida de Ivan Denissovich*. São Paulo: Editora Siciliano, 1995.

²⁴ BECKETT, S. *Fim de Partida*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2010.

TERTULIAN: É possivelmente a ocasião para eu mencionar que Adorno, na juventude, considerava Lukács como o pensador mais influente (por muito tempo, ele não faltava com elogios em relação à *Teoria do Romance e História e consciência de classe*). Com os anos, as coisas mudaram. Um pequeno episódio poderia ilustrar essa virada de opinião. Na Itália, eu procurava o livro de um ensaísta e filósofo, Tito Perlini, intitulado *Utopia e prospettiva in György Lukács [Utopia e perspectiva em György Lukács]*, publicado em 1968. Eu o comprei com a ideia de presenteá-lo a Lukács, pensando que poderia interessá-lo. Com efeito, ao folheá-lo, ele modestamente exclamou: “uma obra tão grande sobre mim!”. Contudo, ao saber por meio de Cases que Perlini havia sido discípulo e admirador de Adorno, ele se retratou: “nesse caso, não há muito o que se esperar!”. De qualquer forma, ele não conhecia suficientemente italiano para lê-lo.

M.D.G.: *Sei que você teve oportunidade de conhecer Adorno. Você abordou com ele a questão de suas relações com Lukács?*

TERTULIAN: No outono de 1966, depois de ter participado das excelentes jornadas *Teilhard de Chardin* em Vézelay²⁵, aproveitei minha viagem ao Ocidente para ir à Alemanha Federal e conhecer a famosa Feira do Livro de Frankfurt, uma verdadeira revelação para um jovem filósofo como eu, proveniente do outro lado da cortina de ferro. Mas Frankfurt era também a sede do Instituto de pesquisa social fundado por Horkheimer e Adorno. Reuni coragem e telefonei à sede do Instituto para solicitar uma reunião com Adorno. Foi-me concedido o encontro e, no dia seguinte, fui recebido pelo autor da *Dialética negativa*²⁶, trabalho de síntese filosófica cuja publicação havia sido anunciada concomitantemente à Feira do Livro.

M.D.G.: *Como se passou a discussão com Adorno?*

²⁵ Organizadas nos anos 1960 pela Associação Teilhard de Chardin, as *joursées* Teilhard de Chardin ocorriam na cidade de Vézelay na França e propunham aos participantes o estudo e discussão da obra do padre jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin. Esses eventos atraíam um grupo dos mais variados de franceses e estrangeiros (sobretudo estrangeiros provenientes do outro lado da Cortina de Ferro, como o próprio Tertulian), contando com a presença de clérigos católicos de diversas ordens (jesuítas, dominicanos, franciscanos, carmelitas,...), de teólogos protestantes, judeus e ortodoxos, bem como de marxistas e cientistas de diversos campos. (MADAULE, J. Des conférenciers hongrois et polonais soulignent l'intérêt de l'œuvre de Teilhard pour les catholiques vivant derrière le rideau de fer. *Le Monde*, 20 set. 1963. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/1963/09/20/des-conferenciers-hongrois-et-polonais-soulignent-l-interet-de-l-uvre-de-teilhard-pour-les-catholiques-vivant-derriere-le-rideau-de-fer_2204067_1819218.html) (N.T.)

²⁶ ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009

TERTULIAN: Em razão de meu atraso, a discussão durou menos tempo do que eu teria desejado... Eu estava hospedado em Darmstadt e Frankfurt havia sido tomada de assalto por visitantes, e avalei mal a duração do trajeto de trem entre Darmstadt e Frankfurt... Adorno imediatamente chamou atenção para minha falta de pontualidade. Entrei então imediatamente *in media res*: seus embates com Lukács. Eu me permiti perguntar se a publicação de seu texto fortemente polêmico *Uma conciliação extorquida* (publicado pela primeira vez em 1958 em um periódico de Berlim Ocidental *Der Monat*) havia sido oportuna. Lukács havia retornado à Budapeste em 1957, depois de sua deportação de seis meses com Imre Nagy para Snagov, na Romênia. Foi então alvo de ataques por parte do establishment stalinista por ter participado do círculo Petöfi e do governo insurgente de Nagy, como ministro da Cultura. Adorno respondeu que o conflito com o filósofo marxista tinha sido provocado pelo próprio Lukács, que o havia mencionado em um texto publicado em 1956 sob o título *A luta entre o progresso e a reação na cultura contemporânea*²⁷. Essa havia sido a primeira vez, que eu saiba, que Lukács mencionava Adorno, que ele definia como “importante crítico e teórico alemão”, adicionando: “um campeão (*ein Vorkämpfer*) da música decadente”. Pode-se compreender que tal formulação pudesse ter provocado uma reação violenta da parte de Adorno. Foi a isso que ele se referia na resposta que me deu. Na verdade, em sua palestra, Lukács fez referência a um texto de Adorno do volume *Dissonanzen* (1956), intitulado *Das Altern der neuen Musik* [o envelhecimento da nova música], que ele usava de argumento em prol de sua tese acerca do esgotamento presumido dos recursos da vanguarda. Adorno estava verdadeiramente pouco disposto a conceder qualquer crédito às formulações de Lukács do tipo “música vanguardista decadente”, que situavam desde o início Schönberg no centro dessa corrente, de igual modo que ele [Adorno] recusava seu argumento sobre a decadência (“envelhecimento”) da música de vanguarda.

Quando perguntei se ele conhecia a *Estética* de Lukács, obra que sintetizava a evolução mais recente da visão estética do filósofo húngaro (os dois volumes foram publicados em 1963 pelas edições Luchterhand na Alemanha Federal), Adorno respondeu ter tomado conhecimento do livro. Pareceu-lhe ser de fato uma grande obra do autor, mas, estando assoberbado pela redação da *Dialética negativa*, obra que o

²⁷ Publicado em português na coletânea COUTINHO, C. & NETTO, J. (org.). *György Lukács, socialismo e democratização – escritos políticos (1956-1971)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

havia completamente absorvido no decorrer dos últimos anos, ele não tinha tido tempo de mergulhar meticulosamente na *Estética* lukácsiana.

Eu teria apreciado saber mais sobre a *Dialética negativa*, essa síntese de sua evolução filosófica, mas o pouco tempo que nos restava não me permitiu satisfazer minha curiosidade.

Mais tarde, na minha casa, comecei a estudar atentamente a *Dialética negativa*. Nesse meio tempo, sua obra póstuma *Teoria Estética* (1970)²⁸ foi publicada: foi o primeiro estudo publicado na Romênia sobre os escritos fundamentais de um dos fundadores da Escola de Frankfurt. Mais tarde, na França, eu iria publicar em 1983 no periódico *L'Homme et la société* um artigo intitulado *Réflexions sur la Dialectique négative* [Reflexões sobre a Dialética Negativa], que atrairia a atenção de Jean-François Lyotard, ele próprio interessado pela obra filosófica de Adorno.

Como revela sua correspondência, Lukács, de sua parte também, postergou a leitura da *Dialética negativa*, que lhe havia sido recomendada por Agnes Heller. Por volta do fim do ano de 1969, por ocasião de minha visita anual, eu descobri, não sem surpresa, que ele havia decidido ler esse livro. Digo “surpresa” porque, apesar de sua idade avançada (ele acabava de completar 84 anos), ele não recuou diante da leitura desse texto árduo e às vezes muito entediante. “Adorno nega aquilo que constitui a essência do ato livre: a escolha de caráter alternativo”, confiou-me Lukács. Quando lhe perguntei onde se manifestava uma tal recusa da alternativa, Lukács tirou da estante de sua biblioteca o volume e indicou a manifestação dessa recusa adorniana da alternativa na página 233, em uma nota de rodapé. Em uma das páginas seguintes, na qual Adorno analisava “a morte depois de Auschwitz”, ele anotou uma só palavra: Semprún. Lukács opunha ao pessimismo abissal de Adorno o exemplo de Semprún, *A grande viagem*²⁹, no qual, a atitude corajosa do herói confrontada com a situação limite de sua deportação para os campos de concentração, era edificante aos seus olhos (contrariamente a Cesare Cases, que não partilhava de seu entusiasmo). Relembrei esse episódio de minha visita a Lukács em uma página de meu artigo *Correspondance inédite de Georg Lukács* [Correspondência inédita de Georg Lukács], publicado no periódico austríaco *Neues Forum*, depois na França no periódico *Europe*.

Sobre minha apreciação mais global sobre Lukács, eu remeto à obra

²⁸ ADORNO, T. *Teoria Estética*. São Paulo: Edições 70, 2008.

²⁹ SEMPRÚN, J. *A Grande Viagem*. Rio de Janeiro: Editora Bloch, 1973.

recentemente publicada em francês *Pourquoi Lukács?*³⁰

Como citar:

GHEORGHIU, Mikai Dinu. Itinerário e encontros com Marcuse, Lukács, Adorno
Entrevista com Nicolas Tertulian. *Verinotio*. Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 414-428;
jul-dez, 2023.

³⁰ Edição brasileira Tertulian, N. *Por que Lukács?* Tradução de Juarez Torres Duayer. São Paulo: Boitempo editorial, 2023.

RESENHA

Os porquês de “Por que Lukács?”

Gabriella Segantini*

TERTULIAN, Nicolas. *Por que Lukács?*. Tradução de Juez Torres Duayer; revisão técnica de Ester Vaisman. São Paulo: Editora Boitempo, 2023. 351 p.

Em “Por que Lukács?”, Nicolas Tertulian nos oferece, a partir de sua autobiografia intelectual, fundamental estudo retrospectivo de sua frutífera relação com a obra e o pensamento do filósofo húngaro György Lukács. O livro trata em toda sua extensão dessa provocativa questão que lhe dá nome: “por que Lukács?”, esclarecendo ao leitor as razões pelas quais Tertulian se dedicou tanto à obra e ao pensamento de Lukács, trabalhando arduamente em prol de sua divulgação, bem como da recuperação de Lukács e sua filosofia do ostracismo intelectual do qual foi alvo nos países do Leste Europeu. *Por que Lukács?* dedica-se também à recuperação das razões pelas quais a obra de Lukács ocuparia (e ainda ocupa) lugar de relevância no contexto do marxismo, oferecendo-nos um poderoso antídoto contra a degeneração e vulgarização sofrida pelo marxismo nas mãos dos regimes do assim chamado socialismo real. Tertulian nos mostra ainda algumas das razões pelas quais Lukács foi durante sua vida (e até mesmo na morte) tão vilipendiado no Leste acusado tanto de revisionismo e dissidência, e no Oeste de dogmatismo exacerbado e de conciliação e capitulação em relação ao stalinismo.

Respondendo à questão que tem por título, o livro de Tertulian acaba por elaborar um retrato essencial da vida intelectual nos países do Leste submetidos ao chamado ‘socialismo real’. As experiências de Tertulian na Romênia oferecem um relato de primeira mão sobre a vida nos países do “socialismo real” (dentre os quais a

* Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: gabriella.segantini.souza@gmail.com.

Romênia é um caso especial e eloquente dos efeitos da deturpação staliniana das ideias de Marx), assim como o fazem as experiências de Lukács nos países do Leste incluindo a própria União Soviética. Narrando as vexações e perseguições sofridas por ele na Romênia e por Lukács na Hungria e na União Soviética, Tertulian mostra a situação de intelectuais que buscavam o verdadeiro Marx em meio à maré montante do “marxismo” oficial — uma situação que era, como dizia Lukács, semelhante à dos primeiros cristãos de Roma, forçados a viver nas catacumbas.

A narrativa biográfica de Tertulian nos conta sobre o seu percurso da Romênia desde o fascismo de 1938 a 1944, o começo do regime ‘socialista’ romeno até a virada nacionalista entre as décadas de 60 e 70 da ditadura de Ceaușescu (1965-1989). Durante o período fascista na Romênia, Tertulian, de família judaica em um país de fortes tradições antissemitas, foi forçado a usar a estrela amarela e a abandonar seus estudos no liceu. Em poucos anos, o *pogrom* de Iasi (cidade natal de Tertulian) levou à morte de mais de 10 mil judeus, condensando “os traços mais sórdidos e repugnantes de uma conduta e de uma mentalidade forjadas durante os anos de propaganda nacionalista” (Tertulian, 2023, p. 28). Testemunha desses acontecimentos brutais, Tertulian conta como ficaria marcado por esses eventos pelo resto da vida, nunca tendo deixado de buscar as razões que possibilitaram a barbárie fascista. Trata-se inclusive uma das origens da atração do romeno pelo pensamento de Lukács, pois viu em Lukács um dos intelectuais europeus que mais se dedicou a compreender e elucidar as origens ideológicas do nacional-socialismo e do fascismo de forma geral.

O fim da ditadura de Ion Antonescu e o começo da instalação no poder do Partido Comunista foram recebidos, inicialmente, com alívio por grande parte dos romenos. Depois de anos de sofrimento sob o fascismo, a população via o comunismo, que seria implementado com a ajuda da URSS, como uma fagulha de esperança e um rompimento com o passado fascista. É extremamente evocativa a passagem em que Tertulian conta sobre o alívio que ele e o pai sentiram quando, no agosto de 1944, viram a retirada dos soldados alemães e a chegada dos soviéticos. Um verdadeiro e potente impulso democrático animava os romenos depois de anos de opressão fascista, mas logo esse impulso seria confiscado pelo Partido Comunista.

Embora alguns romenos tenham se alinhado com o comunismo por puro oportunismo, grande parte da intelectualidade romena da época via com real esperança as ilusões comunistas da época. Como diz Tertulian de forma eloquente “o

fato de um ideal emancipador e universal ter sido desviado não retira nada nem da força de atração desse ideal nem das motivações daqueles que dentre nós sinceramente aderiram à causa da esquerda” (Tertulian, 2023, p. 30), sobretudo porque na época não se sabia a extensão do abismo que separava as práticas dos regimes do “socialismo real” e os ideais que declaravam serem os seus. Naquela época, os romenos desconheciam o *gulag*, a censura e a natureza repressiva e policial da vida sob o stalinismo — eram o extremo oposto daquilo que fora propugnado pelo marxismo.

No final da década de 40, Tertulian decidiu se dedicar à causa do proletariado, fazendo, segundo ele, a escolha “filosófica e ideológica” de se dedicar ao estudo de Marx e seus continuadores — entretanto, no plano político, optou por não se engajar no Partido ou na Juventude Comunista. Mas foi também nessa mesma época que ia se tornando óbvia a pressão do stalinismo sobre os intelectuais romenos, bem como a distância crescente entre “as práticas do partido e o espírito da doutrina da qual ele usurpou o nome” (Tertulian, 2023, p. 34). Foram sendo cada vez mais endurecidas a vigilância e a repressão do partido, a qual se voltara inclusive contra seus próprios partidários: militantes, intelectuais e combatentes comunistas que tiveram atuação durante a guerra foram perseguidos e reprimidos por divergências mínimas com o Partido, ou até mesmo por divergências inexistentes. Tertulian nota ainda o marcado antissemitismo das diretivas do Partido quanto aos professores das universidades, tomando medidas para melhorar a “composição nacional” do corpo docente, substituindo por “arianos puros” aqueles que eram de origem judaica.

Era dolorosamente evidente como o “espírito vivo do pensamento de Marx, seu caráter crítico, desmistificador e emancipador” (Tertulian, 2023, p. 50) foi progressivamente abandonado pelo regime romeno da época, afinal, a natureza do pensamento marxiano não só era estranha às orientações do Partido romeno, como também lhe causava receios de várias ordens. Toda a prática do regime “comunista” romeno constituía uma afronta absurda ao pensamento de Marx, que era totalmente contrário à censura, à autocracia e ao despotismo do Estado (e ao próprio Estado, na verdade).

À medida que essa dissonância entre as práticas do partido romeno e o pensamento marxiano ficava cada vez mais clara, também se tornava mais evidente a importância de autores como Lukács para aqueles que, mergulhados nas vulgarizações

e distorções do marxismo oficial do Leste, buscavam o ‘verdadeiro Marx’. Nesse sentido, Tertulian aponta como seu encontro com a obra de Lukács, que se dedicava justamente a esse projeto, não foi de forma alguma fortuito: o jovem intelectual romeno encontrou o filósofo húngaro quando buscava um “verdadeiro filósofo marxista” (Tertulian, 2023, p. 24), aquele que poderia fazê-lo sair da “pobreza intelectual que caracterizava as interpretações tão triunfalistas quanto simplistas de um pensamento que eu imaginava vivo de outra forma” (Tertulian, 2023, p. 24). Foi movido por esse desejo que Tertulian encontrou Lukács em 1954, nele conhecendo um Marx diferente daquele do “camarada Stálin, das resoluções do camarada Zhdanov ou das brochuras do esteta Kamenev” (Tertulian, 2023, p. 24), além de um marxismo que realmente propunha um real projeto de emancipação universal, em contraposição àquele socialismo “real” que sufocava o indivíduo sob o aparelho burocrático. Encontrar a obra de Lukács na década de 50 teve então sobre Tertulian um efeito que o romeno descreve como catártico, enchendo-lhe de entusiasmo.

Passados alguns anos, quando em 1964 Nicolae Ceaușescu assume o leme do regime romeno, convertendo-o em um nacionalismo linha dura que combinava com as antigas práticas stalinistas como a glorificação do “ideal comunista” e do Partido. Como nota Tertulian, apesar do fato de que o regime se reivindicasse comunista, não era possível deixar de notar a clara continuidade entre o regime de Ceaușescu com práticas da antiga extrema direita romena nacionalista, tendo em vista o apelo ao orgulho nacional e o antissemitismo que marcaram esse período terrível da história romena. O “comunismo” de Ceaușescu mostrava-se ainda mais distante do marxismo, dado seu desprezo por todo e qualquer tipo de pensamento crítico. Em razão disso, qualquer um que buscasse no próprio Marx ou em pensadores verdadeiramente marxistas soluções para a prática social romena tornava-se objeto de desconfiança e de desprezo dos ideólogos oficiais.

No período de virada nacionalista, é interessante notar a grande receptividade de parte dos intelectuais romenos ao pensamento de Heidegger, apontada por Tertulian no capítulo dedicado ao “caldeirão” ideológico romeno. Vivia-se na Romênia, na segunda metade do século XX, um clima de nacionalismo exacerbado e de proliferação de tendências de restauração, fazendo renascer ideologias conservadoras do passado romeno em um contexto de marginalização e rejeição do pensamento crítico. Tertulian sublinha a sinergia que havia naquele momento entre o “comunismo

nacional” romeno e os intelectuais que há tempos nutriam desconfiança em relação ao ocidente, de modo que a “megalomania nacionalista do regime” (Tertulian, 2023, p. 195) encontrou ali amplo substrato intelectual. Nesse contexto, o pensamento heideggeriano e sua crítica à modernidade ocidental, ao “frenesi da técnica e da razão instrumental” (Tertulian, 2023, p. 192) floresceu e certos intelectuais romenos passaram a buscar no “culto heideggeriano do Ser a salvação diante das anomalias e das malformações da civilização ocidental” (Tertulian, 2023, p. 192).

Em meio a isso, no pensamento de intelectuais como Theodor Adorno, Jean-Paul Sartre e, principalmente, Lukács, Tertulian via um poderoso antídoto contra tanto o “marxismo” distorcido do partido, quanto à tendência que se observava de rejeição da “análise lúcida das contradições da sociedade” (Tertulian, 2023, p. 191) em prol de uma “ressurreição das ideologias conservadoras, cuja moeda corrente era a crítica romântica da modernidade, com seu cortejo de representações religiosas e místicas” (Tertulian, 2023, p. 191). Em razão disso, dedicava-se à divulgação do pensamento desses autores na Romênia, tanto por meio de traduções quanto de cursos que ministrava na Faculdade de Filosofia da Universidade de Budapeste. Esse projeto de divulgação foi recebido com grande satisfação por Lukács, com quem Tertulian desenvolveu forte amizade, tendo o autor húngaro expressado em uma carta ao jovem romeno seu grande contentamento com a dedicação de Tertulian em divulgar sua obra e seu pensamento para o público romeno.

O fato de Tertulian ter conseguido publicar diversas obras de Lukács na Romênia de Ceaușescu pode parecer contraditório, mas, ironicamente, foi possibilitado justamente pela própria política do regime romeno. Buscando afirmar o nacionalismo e a independência da Romênia em relação à linha da URSS, o regime era marcado por certa tolerância na política editorial, a fim de mostrar a aparência de trilhar em um caminho distinto dos países do Pacto da Varsóvia, assegurando, assim, sua desejada “autonomia nacional”, e, o mesmo tempo, não perder o controle absoluto sobre o país, por meio de uma “ditadura do mais puro tipo neostaliniano” (Tertulian, 2023, p. 48). Todavia, ainda que a obra de Lukács fosse recebida entre os ideólogos oficiais com silêncio e desprezo, Tertulian obteve grande sucesso na publicação de várias obras de Lukács, como *O romance histórico*, *A teoria do romance*, *Para uma ontologia do ser social* e *A peculiaridade do estético*. Entretanto, não havia como defender um pensamento que não só se opusesse ao marxismo stalinista, mas também ao

nacionalismo que se expandia, sem sofrer consequências. Foi assim que em 1977 Tertulian foi ilegalmente expulso da Faculdade de Filosofia de Bucareste. E essa não seria a última vez que sofreria com as práticas do regime, sendo que até mesmo depois de Tertulian ter deixado definitivamente a Romênia pela França no começo da década de 1980, ele se viu alvo das vexações do regime de Ceaușescu (sua esposa e o filhos foram impedidos de se juntarem a ele em Paris por mais de um ano).

Além de se aproveitar da relativa abertura da Romênia para divulgar o pensamento de Lukács, Tertulian conseguiu também ter contato pessoal com autores que marcariam a história intelectual do século XX, como Theodor Adorno, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse e Pierre Bourdieu. Nesses encontros, Lukács e sua obra estavam sempre presentes nas discussões — às vezes inclusive para grande incômodo de alguns dos interlocutores de Tertulian, como Heidegger (o alemão não conseguiu esconder não só sua aversão a Lukács, mas também a Adorno e a todo pensamento dialético) —, fornecendo-nos prova da controversa recepção da obra de Lukács no Oeste. Para esses encontros, Tertulian dedica vários capítulos de *Por que Lukács?*, nos quais trata de seus contatos pessoais com esses os autores e alguns aspectos de suas obras. Contudo, esses capítulos servem sobretudo para tratar das relações desses autores com Lukács e das diversas discussões e controvérsias relacionadas à obra do filósofo húngaro, esclarecendo diversos pontos e equívocos surgidos sobre o seu pensamento. Tertulian argumenta que muitas das controvérsias em torno das posições de Lukács decorrem do fato de que seus críticos não se preocuparam em se debruçar com profundidade sobre a sua obra madura, com destaque para a *A peculiaridade do Estético* ou *Para uma Ontologia do ser social*, a fim de compreender os fundamentos filosóficos sobre os quais se assentavam as considerações do autor húngaro. Em função disso, Tertulian se propõe em *Por que Lukács?* em esclarecer alguns pontos desses debates.

Tertulian trata, por exemplo, de algumas controvérsias relacionadas a *A destruição da razão*, dadas as críticas contidas na obra a vários autores importantes da tradição filosófica alemã. As teses de Lukács em *A destruição da Razão* foram extremamente mal-recebidas por autores como Theodor Adorno e Leszek Kołakowski, indispostos com o fato de Lukács relacionar a obra de autores como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, ou Scheler a um pensamento que, se levado aos extremos, chegaria ao nacional-socialismo. Por exemplo, Adorno

escreveu em seu ensaio *Erpreßte Versöhnung* [Uma reconciliação extorquida] que Lukács, o “dialético oficial” teria de forma não dialética agrupado todas as tendências irracionistas da história recente sob a categoria de reação e fascismo, afirmando que o que *A destruição da Razão* marcava era a destruição da razão de Lukács¹.

Até mesmo um autor mais próximo da orientação de Lukács como Ernst Bloch expressava reservas em relação a *A destruição da razão*, eis que fora muito ligado à filosofia de Schelling na juventude, e influenciado por Nicolai Hartmann, que era grande tributário de Schelling e Schopenhauer. Em uma carta a Lukács, Bloch indagava ironicamente se haveria realmente “um caminho que leve diretamente da ‘intuição intelectual’ a Hitler?” (Bloch *apud* Tertulian, 2023, p. 89), pois isso conferiria à “latrina hitleriana” um brilho desmerecido².

Tertulian traz ainda como o apelo à “razão” que Lukács traz em *A destruição da razão* atraiu muitas críticas que acusavam o filósofo húngaro de ‘logocentrismo’ e dogmatismo (isso sem falar naqueles que viram na obra uma homenagem a Stalin...). Mas como Tertulian bem nota, diversas dessas críticas e acusações derivavam-se do fato de que a razão da qual Lukács trata em *A destruição da razão* estaria implícita na obra, devendo ser buscada em obras como *O jovem Hegel*, *Para uma ontologia do ser social* e na *Estética* a fim de compreender os fundamentos ontológicos do que Lukács trata por “razão” (algo que diversos de seus críticos não fizeram). O autor romeno esclarece que longe de trazer ‘razão’ como o ‘entendimento’ kantiano, sendo que “razão” ou “racionalidade” na obra de Lukács possuem fundamento “na coesão ou na coerência das categorias, [...] em seu encadeamento rigoroso” (Tertulian, 2023, p. 94) — categorias como *Daseinsformen*, *Existenzbestimmungen* [formas de ser, determinações de existência], como colocado por Marx e reiterado por Lukács. Como esclarece o autor romeno, ao contrário do que vários dos críticos de *A destruição da razão* colocavam, Lukács não era um absolutista da razão, não submetia “o devir do real ao tribunal da razão” (Tertulian, 2023, p. 94) — expressão que Tertulian empresta

¹ Am krassesten wohl manifestierte sich in dem Buch ›Die Zerstörung der Vernunft‹ die von Lukács' eigener. Höchst undialektisch rechnete darin der approbierte Dialektiker alle irrationalistischen Strömungen der neueren Philosophie in einem Aufwaschen der Reaktion und dem Faschismus zu, ohne sich viel dabei aufzuhalten, daß in diesen Strömungen, gegenüber dem akademischen Idealismus, der Gedanke auch gegen eben jene Verdinglichung von Dasein und Denken sich sträubte, deren Kritik Lukács' eigene Sache war. (Adorno, 1973, pp. 153-154)

²Von der "intellektuellen Anschauung" geht ein gerader Weg zu Hitler? Three cheers for the little difference. Und kommt damit nicht ein höchst ungemässes Glänzen an die Fahne, besser in das Aborthaua Hitler? (Bloch, E. 1984. pp. 139-140)

de Heidegger —, na medida que Lukács ancora a razão em seu “único fundamento incontestável: o ser na multiplicidade de suas determinações” (Tertulian, 2023, p. 96).

Como lembra Tertulian, a questão do romantismo em Lukács também gerou muita controvérsia, dado que reconstruindo as origens da ideologia nacional-socialista em *A destruição da razão*, o autor húngaro atribuía ao romantismo e à sua crítica regressiva à modernidade papel central. Acerca disso, Tertulian traz importantes aspectos da crítica do autor aos românticos, como a crítica lukácsiana uso hipertrófico desse nome e as especificidades do romantismo para Lukács, aspectos que são a origem de muitas das críticas equivocadas feitas a Lukács. Tertulian aponta como Lukács recusa a abordagem que situa o romantismo no conflito entre razão e sentimento ou no privilégio da imaginação sobre o entendimento, situando-o de forma histórica.

As posições estéticas lukácsianas costumavam gerar forte desaprovação, sobretudo pela sua rejeição das obras de vanguarda, bem como da defesa de Lukács do grande realismo clássico. Por exemplo, em 1964, George Steiner escreveu um artigo sobre a Estética no qual fala em um suposto isolamento de Lukács com a arte moderna, uma crítica que Lukács mesmo contestou, afinal o autor húngaro diversas vezes argumentou sobre a permanência do ‘grande realismo’ em vários autores de seu tempo. Tratando dessas controvérsias, Tertulian traz como várias das posições estéticas de Lukács que tanto atraíram críticas de filósofos e artistas eram muito mais nuançadas do que foi atribuído, sugerindo que ao invés de serem indícios de um dogmatismo ultrapassado da parte de Lukács, seriam posições fundamentadas em uma compreensão da história que possui lógica e coerência.

É conhecida também a controvérsia entre Lukács e Adorno sobre as vanguardas, eis que nelas Lukács via uma forte regressão em relação aos autores realistas do século XIX, marcada por uma perda de substância humana, ao passo que o fundador da Escola de Frankfurt apreciava enormemente, por exemplo, as inovações de forma do teatro de Strindberg em detrimento do teatro de Górkis³. Mas como conta Tertulian de uma ocasião em que discutiam algumas obras literárias, Lukács se dizia “o menos

³ Daß Strindberg die bürgerlich-emanzipatorischen Intentionen Ibsens repressiv auf den Kopf stellte, ist evident. Andererseits sind seine formalen Innovationen, die Auflösung des dramatischen Realismus und die Rekonstruktion traumhafter Erfahrung, objektiv kritisch. Den Übergang der Gesellschaft zum Grauen bezeugen sie authentischer als die tapfersten Anklagen Gorkis. (Adorno, 1970, p. 353)

lukácsiano de todos os seus discípulos” (Lukács *apud*. Tertulian, 2023, p. 252), importando para ele os critérios do julgamento estético e as questões de princípio, isto é, a conexão entre a estrutura estética das obras e a “visão de mundo” que lhes subjazem, não tanto suas visões quanto a obras específicas ou autores, as quais estaria sempre ponto a mudar.

Tertulian também trata de uma das principais controvérsias envolvendo Lukács, a saber, suas relações com o stalinismo. O autor romeno trata das acusações dos muitos críticos de Lukács que denunciavam a obra madura do filósofo húngaro como stalinista, algo que marca principalmente os críticos trotskistas de Lukács, que pareciam nunca terem conseguido processar as duras críticas lukácsianas à corrente fundada por Trotski. Tertulian ilustra suas considerações com as críticas de Isaac Deutscher a Lukács, que tratava o período posterior à publicação de *História e Consciência de Classe* como uma renúncia de Lukács de suas posições revolucionárias da juventude e uma submissão, ainda que sutilmente, aos “cânones do ‘stalinismo’” (Tertulian, 2023, p. 103). O autor da biografia de Trotski via ainda no apreço de Lukács à obra de Mann uma evidência da “estética conservadora” de Lukács e seu compromisso com os valores burgueses, bem como um alinhamento à linha staliniana de conciliação com as forças burguesas, reduzindo-o a “um grande crítico literário staliniano” (Tertulian, 2023, p. 103), ignorando completamente como a defesa de Lukács do “grande realismo” se opunha diretamente às práticas stalinianas de manipulação da arte, bem como a forma como Lukács foi atacado e isolado pelos ideólogos soviéticos da política cultural staliniana.

Tertulian também desafia a tese de Michel Löwy segundo a qual o elogio prestado por Lukács ao “realismo hegeliano” na contraposição entre Fichte e Hegel — em que o primeiro se mantém confinado nas ilusões jacobinas de seu primeiro período, ao passo que o segundo avança em direção à uma “reconciliação com a realidade”, a fim de enfrentar a realidade pós-revolucionária da sociedade burguesa, ao invés de manter a nostalgia pela restauração da polis grega que marcou seu período de Berna — indicaria uma reconciliação por parte do autor húngaro em relação à realidade do stalinismo, uma conciliação com a prosaica realidade pós-revolucionária (cf. LÖWY, 1998, pp. 235-236). O filósofo romeno contesta fortemente a ideia desses autores segundo a qual o distanciamento de Lukács em relação ao utopismo que marcou *História e Consciência de Classe* e sua assimilação do “realismo hegeliano” não significou uma submissão à realidade do Termidor staliniano.

Tertulian rechaça ainda a ideia de que *O Jovem Hegel* seria uma alegoria para o caminho de Lukács na Rússia de Stalin, vindo na apologia lukácsiana ao realismo de Hegel, isto é, sua reconciliação com o Termidor pós-revolucionário, uma tentativa de legitimar o alinhamento de Lukács ao Termidor staliniano. Essa foi a posição defendida por Lucien Goldmann, que via no elogio de Lukács ao napoleonismo de Hegel uma justificativa implícita da ditadura de Stalin. Tertulian busca mostrar como que, apesar do apoio de Lukács em 1926 à via staliniana em detrimento à de Trotsky, um abismo separa o pensamento lukácsiano e os esquemas do marxismo stalinista, remarcando no que concerne as análises de Hegel feitas por Lukács, Tertulian indaga “qual staliniano teria sido capaz de uma reflexão tão fina sobre a ‘tragédia na ética’” (Tertulian, 2023, p. 224). O autor de *Por que Lukács?* nota ainda como durante a publicação de *O jovem Hegel*, Hegel já havia sido anatemizado por Zhdanov por supostamente representar a reação da aristocracia contra o espírito da Revolução Francesa, representando em sua forma mais pura o stalinismo e sua tendência de manipulação da filosofia como instrumento de propaganda manipular. Há de fato passagens em *O Jovem Hegel* com menções positivas a Stalin, como Tertulian não pôde deixar de trazer, mas elas devem ser lidas como meras concessões de caráter ‘protocolar’ ao regime, sendo que uma leitura minimamente atenta da obra de Lukács sobre Hegel mostra como ela se situa na antípoda dos dogmas oficiais do stalinismo.

Tertulian trata ainda sobre o famoso “Caso Naphta”, emblemático da imagem que se pintava de Lukács no Ocidente. O “Caso Naphta” refere-se à tese de alguns intérpretes segundo a qual Lukács teria servido de modelo para Thomas Mann criar Léo Naphta em *A montanha mágica*, tentando traçar uma relação direta entre as teorias de Naphta, que misturavam desde doutrina comunista ao pensamento místico medieval. Autores como Yvon Bourdet consideravam que Naphta personificaria uma conjunção entre o intelectual comunista de tipo “leninista-staliniano” subserviente aos dogmas de seu partido e o fanático medieval, proponente da submissão do pensamento à Igreja e aos dogmas religiosos (cf. Bourdet, 1972). Transformando Lukács no modelo a partir do qual Mann criou Naphta, fazia-se um retrato de Lukács a partir de Naphta, pintando o húngaro como “um protótipo do intelectual sectário, fanático, porta-voz por excelência de uma doutrina totalitária” (Tertulian, 2023, p. 76). Tertulian considerava que essa aproximação fazia parte da “guerra fria” contra Lukács e seu pensamento, possuindo um caráter ideológico disfarçado, não só se transformando Lukács em um símbolo do “descaminho totalitário do pensamento”

(Tertulian, 2023, p. 76), mas também totalmente ignorando o humanismo de influência hegeliana e marxista que eram fundamentais para o pensamento de Lukács.

À essa aproximação inclusive o próprio Thomas Mann se opôs duramente quando tomou conhecimento do fato de que havia se tornado comum entre seus intérpretes ver em Naphta um retrato de Lukács, inclusive porque o escritor alemão possuía grande apreço pelo filósofo húngaro. Depois de ler um artigo de Georg Gerster defendendo a suposta filiação Naphta-Lukács, Mann teria se irritado a ponto de considerar escrever uma réplica, desaprovando de forma absoluta o uso de seu livro para pintar tal retrato de Lukács. Contudo, ainda que o próprio Mann desaprovasse a ideia de uma filiação entre Lukács e Naphta, essa leitura continuou se proliferando enquanto a verdadeira relação entre Mann e Lukács ficou oculta⁴.

Ao longo de todo o livro, Tertulian busca se contrapor àqueles que acusavam Lukács de conformismo e de capitulação diante dos dogmas do partido, mostrando como as últimas obras de Lukács dedicavam-se à uma crítica contínua às distorção e simplificação do pensamento marxiano. Por exemplo, as famosas autocríticas de Lukács sobre a obra da juventude e seu afastamento em relação a *História e Consciência de Classe* — muito exploradas pelos críticos e detratores do húngaro —, Tertulian mostra que, como o próprio Lukács esclareceu, o filósofo húngaro foi movido por uma “necessidade tática” de não se deixar ser acusado pelos partidários do regime oficial por seus erros, em uma concessão necessária da parte de um intelectual para que pudesse continuar a exercer suas atividades na “longa noite” staliniana e poder prosseguir com seu combate dentro do movimento. Entretanto, Lukács também afirmou que foi com sinceridade e sem hipocrisia alguma que se afastou das teses desenvolvidas na juventude e do que considerava como os maiores erros filosóficos ali contidos.

Não podemos nos esquecer ainda dos impactos da participação de Lukács nos eventos de 1956 na Hungria. Além de ter sido preso por sua participação no movimento de 56, principalmente em razão de suas conferências e suas intervenções no Círculo Petoffi, nas quais Lukács fazia duras críticas ao stalinismo e à desvirtuação

⁴ Por exemplo, os textos de Daniel Bell sobre Lukács, que tiveram grande audiência nos Estados Unidos, na Inglaterra e na França, tentavam iluminar Lukács a partir de Naphta, no intento de mostrar que a “dialética perversa”, o fanatismo, o obscurantismo de Naphta tinham sua origem na fisionomia de Lukács (cf. Kadarkay, 1991).

do marxismo pelo partido, Lukács foi vítima de um severo ostracismo intelectual e político. Lukács se tornou o “símbolo do destino reservado a um pensamento autenticamente marxista pela burocracia reinante nos partidos comunistas no poder” (Tertulian, 2023, p. 44) e a simples menção ao nome do intelectual húngaro provocava comentários virulentos por parte dos ideólogos oficiais, inclusive alguns expressando descontentamento em relação ao fato de Lukács não ter sido executado por sua participação no movimento húngaro de 56. Lukács havia se tornado a personificação do espírito do círculo Petoffi e foi considerado o grande iniciador das contestações ideológicas ao partido, de tal modo que se tornou objeto de todo o rancor e medo que o levante húngaro havia gerado nos dirigentes partidários do leste europeu. Evidência disso é como pela simples associação com Lukács, Tertulian tornou-se também alvo da ira que tinham os marxistas stalinianos pelo filósofo húngaro.

Em virtude dessas tensões com a ideologia reinante no Leste, Lukács foi tachado de “dissidente”, assim como os outros (poucos) intelectuais que, como ele, “buscavam no pensamento de Marx o fermento da resistência contra o que aparecia como um desvio patológico de seu pensamento” (Tertulian, 2023, p. 23). É interessante notar que, como bem coloca Tertulian, nenhum desses intelectuais eram realmente dissidentes, ao menos não no sentido clássico do termo, vez que não questionavam o pensamento de Marx em si, apenas a interpretação que lhe foi dada pelos regimes do ‘socialismo real’, preconizando a crítica dos esquematismos reducionistas do stalinismo e uma reforma radical do pensamento corrente em prol de uma reflexão mais profunda e fiel à teoria marxiana.

Apesar dos vários tormentos que afetaram sua vida, desde a prisão e exílio até o ostracismo acadêmico, mencionados aqui apenas *en passant*, podemos dizer que, parafraseando o filósofo húngaro, Lukács sempre viveu sob a recusa de continuar a contribuir com sua própria alienação, ainda que isso significasse para ele um fim trágico. Como escreveu Lukács, citando Lutero, a József Révai, seu ex-discípulo que se tornou seu promotor no “caso Lukács”, “Hier steh ich, ich kann nicht anders” [*Aqui estou eu. Não posso agir de outra maneira*] (Lukács apud Tertulian, 2023, p. 325).

Fato é que, como Tertulian aponta, nos vários textos de Lukács publicados depois de 56 (data do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e do Relatório Kruschev) era marcante como o autor húngaro expressava a necessidade imprescindível para uma regeneração do socialismo de um acerto de contas

intransigente com o stalinismo, projeto ao qual Lukács dedicou os últimos dez anos de sua vida. Lukács “estava convencido de que, sem tal esclarecimento destinado a especificar as categorias que estruturaram esse pensamento, a esquerda se encontraria desarmada nos grandes confrontos ideológicos da época” (Tertulian, 2023, p. 322). A *Ontologia* e a *Estética* são produtos desse projeto lukácsiano, inspirado pela convicção de que o pensamento marxiano não se confinava na economia ou em uma teoria da sociedade, possuindo uma vocação universal. Esses textos são marcados pelo rompimento de Lukács com o marxismo stalinista e seus esquemas deterministas e teleológicos, no que Tertulian se refere por um “retorno à grande tradição do pensamento especulativo” (Tertulian, 2023, p. 55).

A renovada interpretação de Marx de Lukács traz o gênero humano em sua historicidade e em sua universalidade como único sujeito da história, desmitologizando o proletariado como o sujeito-objeto idêntico da história trazido em *História e Consciência de Classe* e indo contra o sectarismo do marxismo oficial de sua época. Tertulian nota ainda como o “último Lukács” tampouco não hesitou em buscar contribuições a seu pensamento nos trabalhos de intelectuais não marxistas, como Nicolai Hartmann, Arnold Gehler, Werner Jaeger, Charles Wright Mills, David Riesman, William H. Whyte e John Galbraith, indo em sentido oposto à arrogante (e suposta) autossuficiência do pensamento stalinista e zhdanovista.

Por exemplo, ainda que não poupasse críticas ao pensamento de Hartmann⁵, Lukács amparou-se no antiteleologismo de Hartmann na busca de desmistificar o necessitarismo e providencialismo do marxismo oficial, que tomava o socialismo não como uma possibilidade, mas como momento inevitável da história humana, além de combater o monolitismo staliniano, que assumia a via soviética como absoluta. Assim, com Lukács, Tertulian afirma que o marxismo do século XX deixa de ser uma “simples ideologia de legitimação, destinada a justificar a política dos partidos no poder” (Tertulian, 2023, p. 59) para se afirmar como “uma ontologia crítica, chamada a interrogar as relações complexas entre a economia, direito, política e ética, o estatuto da ideologia, a dialética da alienação e da desalienação” (Tertulian, 2023, p. 60).

Assim, em *Por que Lukács?* — e, em verdade de todo o trabalho fundamental desenvolvido por Nicolas Tertulian de trazer o pensamento de Lukács das sombras em

⁵ Ver o capítulo II do volume I *Para uma Ontologia do ser social*.

que foi jogado por seus críticos e detratores, a fim de mostrar Lukács em sua verdadeira feição intelectual — temos um livro importante para aqueles que desejam conhecer a obra de Lukács sem os preconceitos que circundam a obra do autor húngaro.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. “Erpreßte Versöhnung”. In. *Notes zur Literatur 2*. Frankfurt am Main: Editora Suhkamp, 1973
- ADORNO, T. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Editora Suhkamp, 1970
- BLOCH, E. & LUKÁCS, G. *Ernst Bloch und Georg Lukács: Dokumenten zum 100. Geburtstag*. Budapeste: Archivum Lukács, 1984
- BOURDET, Y. *Figures de Lukács*. Paris: Éditions Anthropos, 1972
- KADARKAY, A. *Georg Lukács: life, thought and politics*. Cambridge, Oxford: Editora Basil Blackwell, 1991
- KOLAKOWSKI, L. *Main currents of marxism: its origins, growth and dissolution*. Volume III: The Breakdown. Oxford: Clarendon Press, 1978
- LÖWY, M. *A Evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo: Editora Cortez, 1998
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*. Volume I. São Paulo: Editora Boitempo, 2012
- TERTULIAN, N. *Por que Lukács?* São Paulo: Editora Boitempo, 2023

Como citar:

SEGANTINI, Gabriella. Os porquês de “Por que Lukács?”, *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, pp. 429-442; jul-dez, 2023.

Verinotio

NOVA FASE

Volume 28.2

dossiê Arte: prática e crítica



Marx reivindica a organização da cabeça regida pelo mundo, mas não o mundo das notas ou manchas empíricas, e sim como todo existente e significativo por si porque é (não discutimos aqui a questão da gênese). O pensamento deixa de falar sobre si mesmo para falar sobre as coisas, ou seja, deixa que as coisas “falem” e “façam” o pensamento, pois este, em Marx, é histórica e socialmente constituído, como aludimos acima. Nesse sentido, a razão é transcendida pelo mundo, condiciona a visão sobre ele, porque é condicionada antes pelo próprio mundo. Ou melhor, nesse processo, ora transcende, ora é transcendida – condiciona por ter sido condicionada, isto é, quando o faz, já o faz como resultado. Atente-se que, para Marx, qualquer disjunção aqui é uma forma de renúncia da razão histórica e das formas pelas quais ela pode ser edificada.

Num mundo inamovível e onde graça a inamovibilidade, esta desobrigação conforta, um reconforto utópico subjetivo. Em outras palavras, quando o mundo aparece incapaz de se mexer, a única coisa que se agita é o espírito. Aqui o espírito volta a ser a revolução do mundo, tal como os neo-hegelianos