

ANUÁRIO LUKÁCS 2020

Norma Alcântara
Susana Jimenez
(Organizadoras)

Este Anuário chega num momento particularmente fúnebre e trágico da história humana. O caráter funéreo se dá não apenas pela coleção de corpos que a pandemia do coronavírus produziu no mundo, mas, também, por ela significar um exemplo sombrio da potencialidade destrutiva do sistema do capital. O caráter trágico reside no fato de que não apenas a pandemia poderia ter sido evitada (a medida que os riscos eram conhecidos e apontados pela comunidade científica há anos), mas que ela é consequência imediata da expansão, via agronegócio, do ímpeto irrefreável de extração de mais-trabalho sob a lógica do capital. Nesse sentido, o mais tenebroso é o reconhecimento de que esta não foi a única, nem será a última, das crises pandêmicas que a humanidade viverá enquanto permanecer a sociedade do capital. Esses últimos eventos reforçam a importância do legado teórico de Marx e de seus “continuadores” no esforço social de desmistificar, compreender e atuar sobre essa implacável realidade na direção de uma forma de sociabilidade humanamente rica e superior. Entendemos que o Instituto Lukács, nesse processo, é parte extremamente diminuta, porém persistente, e seu Anuário, um espaço aberto para a difusão e o fomento do debate teórico-revolucionário pautado por essa mesma direção.

Talvanes Eugênio Maceno

O Instituto Lukács postula que deve ser combatido o reformismo, que privilegia a luta de posições na ordem burguesa e elege o parlamento como o espaço preferencial de luta pela melhoria das condições de vida dos trabalhadores. Deve também ser combatido o cretinismo parlamentar que, entre outras coisas, refugia-se na pseudodistinção entre governo e Estado para defender o PT ou/e uma proposta de governo nacionalista e popular. Tanto o reformismo quanto o cretinismo parlamentar não vão além do horizonte de novos padrões de expropriação da riqueza social produzida pela classe operária. Contra o nacionalismo, sempre burguês, o Instituto Lukács defende o internacionalismo proletário.

O Instituto Lukács assume a defesa da superação radical do sistema do capital. A afirmação da centralidade do trabalho representa a recusa da centralidade da política e suas variantes – que não vão para além da democracia burguesa e da cidadania e limitam-se a inserir o indivíduo no universo da propriedade privada e do controle do capital sobre o trabalho.

O Instituto Lukács propugna o desenvolvimento da ontologia dialética e materialista, superadora das concepções fragmentadas da realidade, bem como das concepções transcendentais, religiosas e idealistas, que são as ideologias típicas de tempos de crise estrutural do capital.

(Trechos do Manifesto de fundação do Instituto Lukács).

Norma Alcântara
Susana Jimenez
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS 2020

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2020

© do autor

Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0

Diagramação: Talvanes Eugênio Maceno

Revisão: Talvanes Eugênio Maceno

Arte da capa: Luciano Accioly Lemos Moreira

Revisão da capa: Helena de Araújo Freres

Catálogo na fonte

Departamento de Tratamento Técnico do Instituto Lukács

Bibliotecária responsável: Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717

A636 Anuário Lukács 2020 / Susana Jimenez, Norma Alcântara, (organizadores); autores Georg Lukács ... [et al.]. – São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

216 p.

Inclui bibliografia.

Annual.

ISSN: 2525-3328.

1. Georg Lukács, 1885-1971. 2. Anuário. 3. Ontologia – Materialismo – Ciência. I. Jimenez, Susana, org. II. Alcântara, Norma, org.

CDU: 141.12 (058)

Norma Alcântara
Susana Jimenez
(Organizadoras)

ANUÁRIO LUKÁCS 2020

1ª edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2020

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre de Jesus Santos
Betania Moreira de Moraes
Bruno Gonçalves da Paixão
Dayane Silva Oliveira
Edlene Pimentel Santos
Emanoel Rodrigues Almeida
Fabio Cristovam Batista Paiva
Francisca Maurilene do Carmo
George Amaral Pereira
Gilmaisa Macedo da Costa
Helena de Araújo Freres
Jackline Rabelo
José Deribaldo Santos
Maria Cristina Soares Paniago
Maria das Dores Mendes Segundo
Maria Gorete Rodrigues de Amorim
Maria Lucia Paniago
Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda
Odair Michelli Junior
Rafael João M. de Albuquerque
Rosângela Melo
Ruth Maria de Paula Gonçalves
Susana Vasconcelos Jimenez
Talvanes Eugênio Maceno
Uelber Barbosa Silva
Victor Andrade Silva Leal
Yessenia Fallas Jiménez

Sumário

Prefácio

Talvanes Eugênio Maceno7

A exploração de classe como fundamento da opressão de gênero em Eleanor Leacock: o lugar da educação

Helena de Araújo Freres15

Karl Marx e seus “cadernos etnológicos”

Lucas Parreira Álvares33

Lukács e o caminho marxista ao conceito de “pessoa”

Guido Oldrini63

Lukács: trabalho e emancipação humana

Ivo Tonet83

Acerca da importância da distinção entre política e direito na obra madura de György Lukács

Vitor Sartori101

Lukács: vivência e reflexão da particularidade

J. Chasin133

Trabalho e conhecimento: desafios de uma ciência para o homem

Marcos Tadeu Del Roio157

O marxismo de Sartre

Sebastião Trogo169

**Fetichismo e reificação em Marx e Lukács: consciência,
cotidiano e subjetividade**

Pedro Gomes Barbosa179

**A propósito do “triunfo do realismo”: Tolstói e o olhar do
camponês**

Paula Alves Martins de Araújo201

PREFÁCIO

Este Anuário chega num momento particularmente fúnebre e trágico da história humana. O caráter funéreo se dá não apenas pela coleção de corpos que a pandemia do coronavírus produziu no mundo, mas, também, por ela significar um exemplo sombrio da potencialidade destrutiva do sistema do capital. O caráter trágico reside no fato de que não apenas a pandemia poderia ter sido evitada (na medida em que os riscos eram conhecidos e apontados pela comunidade científica há anos), mas que ela é consequência imediata da expansão via agronegócio do ímpeto irrefreável de extração de mais-trabalho sob a lógica do capital. Nesse sentido, o mais tenebroso é o reconhecimento de que esta não foi a única, nem será a última das crises pandêmicas que a humanidade viverá enquanto permanecer a sociedade do capital. Esses últimos eventos reforçam a importância do legado teórico de Marx e de seus “continuadores” no esforço social de desmistificar, compreender e atuar sobre essa implacável realidade na direção de uma forma de sociabilidade humanamente rica e superior. Entendemos que o Instituto Lukács é parte extremamente diminuta, porém persistente, nesse processo, e seu Anuário, um espaço aberto para a difusão e o fomento do debate teórico revolucionário pautado por essa mesma direção.

Para além dos aspectos mais funestos de 2020, neste ano completamos 125 anos de morte e, também, o bicentenário de nascimento do teórico e revolucionário Friedrich Engels. Sob essa divisa, o Instituto Lukács traz a público o seu novo Anuário, o sétimo da série iniciada em 2014. Nesse número consolidamos uma trajetória de publicação de artigos que já se constituiu numa tradição editorial da produção teórica de cunho marxista e lukacsiano no Brasil e em alguns países de língua espanhola. Assim

como as demais edições anteriores, o Anuário 2020 contém artigos sobre temáticas diversas, tendo como elemento de identidade entre eles a crítica radical fundamentada na tradição teórica inaugurada por Marx e por nosso aniversariante, e resgatada e aprofundada por Lukács.

A presença de Engels neste Anuário vai muito além da intrincada imbricação que ele possui na produção de Marx e que se apresenta de maneira subjacente, enquanto fundamentação teórica implícita, em qualquer investigação verdadeiramente marxista. Engels é, aqui, como o leitor poderá constatar, referência fundamental nos cinco primeiros artigos que compõem este Anuário.

Em *Lukács: trabalho e emancipação humana*, de Ivo Tonet, e em *Lukács e o caminho marxista ao conceito de “pessoa”*, de Guido Oldrini, sobretudo neste último, Engels aparece indissociado de Marx, referenciado sempre pelos autores no quase binômico *Marx e Engels*. Em que pesem as críticas que por diversas vezes formularia a Engels, especialmente pela sua contribuição, muitas vezes involuntária, para a deformação do pensamento marxiano na direção de uma interpretação economicista e teleológica da história que irá se hegemonizar no marxismo pós-Engels e contra o qual ele mesmo construiria sua *Ontologia*, Lukács jamais deixou de ter em alta conta a contribuição teórica de Engels.

Isso fica demonstrado na análise que Tonet e Oldrini fazem acerca da emancipação humana e do conceito de pessoa em *Lukács*, respectivamente. Embora o objetivo desses ensaios seja expor as categorias mencionadas no pensamento de Lukács, podemos verificar como a produção de Engels, seja em conjunto com Marx, seja individualmente, é imprescindível ao pensador húngaro no tratamento que ele dá tanto à emancipação humana quanto ao conceito de pessoa.

Em *A exploração de classe como fundamento da opressão de gênero em Eleanor Leacock: o lugar da educação*, de Helena de Araújo Freres, e em *Karl Marx e seus “Cadernos Etnológicos”*, de Lucas Parreira Álvares, Engels comparece como fundamento teórico decisivo naquilo que é um dos seus legados teóricos mais sólidos. Trata-se do seu estudo sobre a origem da família, da propriedade privada e do Estado, sintetizado no livro homônimo de 1884. Não obstante a caducidade das informações arqueológicas e etnográficas nas quais se apoiou Engels, o livro ainda é referência inescapável para os estudos sobre as comunidades primitivas e o aparecimento das sociedades de classes e dos elementos essenciais que as

caracterizam. Por isso, a antropóloga Eleanor Leacock parte de Engels em sua pesquisa sobre a origem da subordinação da mulher em relação ao homem, como demonstra Freres no artigo que abre este Anuário. Freres nos mostra como as teses fundamentais esboçadas por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, acerca da gênese da opressão sobre a mulher, são confirmadas pelas pesquisas posteriores de Leacock.

Por sua vez, Álvares, ao se debruçar sobre os “Cadernos Etnológicos” de Marx (isto é, sobre as anotações manuscritas a respeito de questões relacionadas à etnologia deixadas pelo pensador alemão, notas que foram *parcialmente* reunidas em livro por Lawrence Krader, de 1972), acaba por nos mostrar, como decorrência marginal de sua investigação, a relação intrínseca que possui a *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* com as descobertas de Lewis Morgan e as notas “etnológicas” deixadas por Marx, da qual parte Engels para escrever seu livro.

Por fim, no artigo *Acerca da importância da distinção entre política e Direito na obra madura de György Lukács*, de Vítor Sartori, fica registrada a importância de Engels na análise dos complexos sociais da política e do direito para Lukács, como demonstra Sartori em seu artigo.

Sartori, ao investigar a distinção entre política e direito no Lukács maduro, enfrenta a espinhosa tarefa de abordar um dos complexos sociais mais polêmicos do universo categorial tratado pelo filósofo húngaro, o da política. Com isso, o autor estimula o debate em torno de uma polêmica ainda não resolvida no plano da análise teórica de Lukács. Sartori estrutura sua posição na análise imanente dessa categoria na *Ontologia* de Lukács. Apoiando-se de modo rigoroso no filósofo magiar, o autor nos mostra como a política possui um grau de universalidade não comparável com a linguagem, por exemplo, cuja universalidade é evidenciada no fato de que ela é indissociável da existência social.

Todavia, por razões que ele desenvolve ao longo de seu texto, a política tem em si elementos de universalidade mais elevados que o direito, e que fazem com que, no seu entender, a política na forma como ela se manifesta na sociedade de classes não seja intrínseca a qualquer forma de socialidade humana. Diferentemente, o autor mostra como o direito, em Lukács, é um complexo particular de uma dada forma de sociabilidade, a sociedade de classes, na qual o Estado e sua burocracia legal tornam-se necessários para a reprodução social assentada na propriedade privada dos meios de produção. Apenas nestas condições – uma divisão do trabalho que

especializa um corpo legal de “juristas” e um Estado que torna legalmente oficiais os fatos emanados das determinações das relações econômicas – pôde surgir o direito enquanto complexo social.

Contribuidor póstumo frequente de nossos anuários, J. Chasin comparece mais uma vez neste novo volume. No artigo *Lukács: vivência e reflexão da particularidade*, ele aborda, em um texto que já se constitui num clássico, a problemática da particularidade em Lukács. Partindo das condições sócio-históricas que compõem o chão social no qual Lukács constitui seu percurso intelectual e que abriram o campo de possibilidades ao qual se agarra o filósofo húngaro para “socavar o universo das mediações, da dialética da particularidade”, o autor defende a tese, tanto vigorosa quanto polêmica, da particularidade como sendo, para Lukács, a esfera da concreção e de mediação entre singularidade e universalidade.

Chasin então nos mostra como o processo de apreensão do real só pode se constituir pela via da “reprodução intelectual da verdadeira concreticidade”, porquanto a concreção possuiria nas determinações da particularidade seu ponto médio e decorreria daí a importância que assume a dialética da particularidade em Lukács.

Em que pesem as discordâncias em relação à tese esboçada por Chasin (sobretudo a que aponta que a centralidade da particularidade em Lukács restringe-se apenas ao campo do reflexo estético), é justamente pela necessidade de expor o debate dessa rica problemática que republicamos esse texto. Trazer de volta ao cenário do debate teórico essa temática fundamental é, não apenas, contribuir para a compreensão da articulação entre singularidade, particularidade e generalidade no movimento real do ser-precisamente-assim, mas também corroborar para o entendimento do processo de reflexo desse real na consciência, objeto que aqui Chasin trata com a rigorosidade que lhe é peculiar. O texto investiga o processo intelectual de apreensão do real, opondo-se radicalmente aos esquemas formais e abstratos de reprodução da objetividade e à fixação da apreensão na esfera do imediatamente dado que se apresenta na dimensão da singularidade.

Em *Trabalho e conhecimento: desafios de uma ciência para o homem*, Del Roio trata da gênese e do processo do conhecimento, bem como do caráter heterogêneo que ele possui. O texto, originalmente uma palestra por ele apresentada, tem a facilidade do didatismo, sem, entretanto, deixar de ser categorialmente rigoroso. O autor nos presentia com uma síntese do desenvolvimento histórico e ontológico dessa categoria a partir do aparecimento do trabalho e

do ser social até a forma rebaixada e mistificada hoje predominante, ressaltando as alterações que esse complexo sofre a partir das transformações estruturais da sociabilidade ao longo da história. Nesse processo, a transição do feudalismo para o capitalismo representa uma inflexão importante no desenvolvimento do complexo do conhecimento ao emancipar o conhecimento científico – “ainda que dentro dos limites da nova forma social em gestação, aqueles impostos pelo mercado e pela propriedade privada do capital”.

Todavia, como nos mostra o autor, esse avanço no campo do conhecimento não significa uma apropriação universal e autêntica do conhecimento construído e possível. Ao contrário, como o leitor verá, Del Roio aponta o caráter cada vez mais particular e associado à destrutividade que o conhecimento no capitalismo vai adquirindo, sobretudo no atual quadro de crise estrutural do capital. Nessa quadra, o autor demonstra que apenas sob a égide de uma nova forma de sociabilidade pode o conhecimento reconfigurar o seu conteúdo e acesso na direção emancipadora.

O artigo seguinte, *O marxismo de Sartre*, de Sebastião Trogo, também é originalmente uma conferência*. Nele o autor apresenta as linhas essenciais do que seria a contribuição de Sartre ao marxismo. Tal intento o autor busca extrair da análise da categoria sartreana de *rareté* (*necessidade*) e do que em Sartre significa homem, relação social e classe social. Trogo demonstra como da *rareté* sartreana se desenvolve uma “constelação” de conceitos, como superação, totalização, história, negação, afirmação, contradição, dialética, exploração, ideologia, alienação, projeto, transcendência, liberdade e práxis.

À *rareté, necessidade*, estaria associado o caráter material do homem, todavia, uma materialidade que seria capaz de “*interiorizar* e de *transcender* a multiplicidade exterior”. A interiorização assumiria assim uma mediação fundamental nesse processo, uma vez que ela seria a forma particular e concreta pela qual o homem age sobre o mundo e pela qual ele sofre a ação de retorno do mundo sobre si. Não por acaso, de acordo com Trogo, esse conceito de *interioridade* constitui em Lukács um elemento decisivo de sua crítica a Sartre.

Com efeito, a categoria da *rareté* assumiria em Sartre a centralidade da qual se desenvolveria, no dizer do autor, “toda a

* Publicado em primeira mão pela extinta editora Ensaio, número 15/16, 1986.

antropologia sartreana”. Sua validade, para o pensador francês, vai além da realização material da abundância, na medida em que, mesmo que ela se realize, a carência persistiria na forma de uma “carência imaginária”, expressa na “carência de afeto” e na carência da “presença do outro”.

À parte as diferenças teóricas da análise sartreana, sinalizadas por Trogo, em relação à filosofia de Lukács, Engels e Marx, a escavação do marxismo de Sartre realizada pelo autor revela a importância e a atualidade do filósofo francês (e da crítica a ele) para a compreensão da dinâmica social na perspectiva de uma superação positiva.

Por sua vez, Pedro Gomes Barbosa, em seu artigo *Fetichismo e reificação em Marx e Lukács: consciência, cotidiano e subjetividade*, realiza uma minuciosa análise da categoria de fetichismo e da reificação a partir de *O Capital*, de Marx, e da seminal, e ao mesmo tempo polêmica, *História e Consciência de Classe*, de Lukács. Como sabemos, essa última obra se constitui de vários ensaios reunidos pelo filósofo húngaro. Desses, apenas dois eram totalmente inéditos. É especificamente sobre um deles, *A reificação e a consciência do proletariado*, que Barbosa se debruça.

Barbosa nos mostra como a reificação constitui uma manifestação em nível subjetivo da relação do homem com a mercadoria, todavia, não perde de vista a correta relação dessa manifestação com a determinação material centrada no processo objetivo de produção de valor sob o capital. Em outras palavras, o autor demonstra como o trabalho alienado e abstrato do sistema do capital origina o fetichismo e como este se manifesta na reificação do mundo. Nesse sentido, demonstra como o fetichismo e a reificação são fenômenos do modo de produção que universaliza a produção de mercadoria como forma de relação universal entre os indivíduos, uma vez que apenas no modo de produção capitalista o trabalho apareceria *completamente* subsumido à lei do valor. Advoga, portanto, que existem diferenças qualitativas fundamentais da mercadoria existente nos modos de produção pré-capitalistas daquele que se universaliza no capitalismo.

A partir da forma particular que assume o trabalho sob o capitalismo e do fetichismo e da reificação que se originam dessa forma, Barbosa aponta como se edifica não somente o mundo reificado, mas também a irracionalidade triunfante do pensamento burguês, a impossibilidade (desse ponto de vista) de se enxergar os fundamentos dessa reificação e a inviabilidade de pôr sob o

controle racional esse mundo, em que pese a exequibilidade de tal intento no nível da aparência.

Fechando esta edição, temos o artigo de Paula Alves Martins de Araújo, intitulado *A propósito do “triunfo do realismo”: Tolstói e o olhar do camponês*. A autora nos brindou na edição passada do Anuário com uma tradução inédita do prefácio de Lukács a *Guerra e Paz*, escrito em 1962, e também nos trouxe um texto de apresentação a esse prefácio. Ali a autora já perscrutava a relação de Lukács com Tolstói e, especialmente, com *Guerra e Paz* ao longo do extenso itinerário intelectual do filósofo húngaro. Desta feita, em sua nova contribuição, Araújo aprofunda a análise dessa relação, debruçando-se sobre o caráter fundamental da obra tolstoína aos olhos de Lukács, isto é, o realismo nela presente, perquirindo os elementos na obra de Tolstói que fazem com que ele se constitua num escritor “verdadeiramente realista” em um período de decadência ideológica da burguesia.

Para finalizar, ressaltamos que, como o leitor conferirá, compõem o nosso Anuário artigos recentes de autores experientes, artigos de novos pesquisadores e republicações de textos importantes para o debate teórico-revolucionário atual, porém pouco acessíveis contemporaneamente devido à raridade das revistas exclusivamente *físicas* (todas elas extintas), nas quais tais trabalhos foram originalmente publicados décadas atrás. Pensamos que desse modo o IL segue cumprindo o objetivo central inscrito em sua insígnia: *conhecimento para a emancipação humana*.

Talvanes Eugênio Maceno

A EXPLORAÇÃO DE CLASSE COMO FUNDAMENTO DA OPRESSÃO DE GÊNERO EM ELEANOR LEACOCK: O LUGAR DA EDUCAÇÃO

Helena de Araújo Freres*

Neste artigo, discute-se acerca do lugar que a educação ocupa no processo de opressão do homem sobre a mulher, pondo em relevo a sociedade do povo montagnais-naskapi da Península do Labrador, no Canadá. A organização social desse povo foi investigada pela antropóloga Eleanor Burke Leacock, estudos que lhe forneceram o conhecimento necessário para afirmar que, entre os montagnais, a opressão de gênero floresceu com a instauração das relações de classe operadas pelos colonizadores europeus. Seguindo a trilha deixada por Leacock, demonstra-se que, nesse projeto, a educação cumpriu um lugar significativo, pois, assentada numa base material fundada na desigualdade, pôde contribuir para acelerar a ruína de uma organização social que, antes da colonização europeia, não conhecia o domínio de uns sobre os outros.

Para investigar essa problemática nos limites de um artigo, faz-se necessária uma exposição das ideias de Leacock acerca da organização social dos montagnais-naskapi, que, antes da chegada dos colonizadores, era centrada na igualdade e no trabalho

* Dra. Em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Professora da Faculdade de Educação de Crateús (FAEC), da Universidade Federal do Ceará (UECE).

cooperativo e, depois, passou a ser assentada na desigualdade. A partir daí, uma breve exposição é feita sobre o trabalho como atividade central da vida humana, reiterando, com Leacock, a verdade dessa assertiva marxiana. No que se refere à educação, endossando a crítica desta antropóloga quanto ao papel da educação jesuítica no processo de aceleração do aniquilamento da base igualitária que alicerçava aquela organização social, discorre-se sobre o lugar da educação no processo de reprodução social, visto que esse complexo exerce importância fundamental na tarefa de influenciar os indivíduos para que ajam de acordo com as necessidades socialmente postas.

Iniciando a discussão, é preciso salientar que Leacock (2019: 37) – compreendendo que é clara “[...] a mensagem social transmitida àqueles acima ou abaixo deles [os pensadores individuais]”, de acordo com a qual “aqueles que sofrem opressão” devem “[...] ignorar o curso da história que prova o contrário e certificar-se de que assim padecem porque não têm habilidade, intenção ou desejo de se rebelar” – empreendeu uma árdua tarefa para tecer uma crítica contundente ao que ela chamou de mito da dominação masculina, comprovando, teórica e praticamente, que a dominação dos homens sobre as mulheres consiste em um mito milenarmente construído com a instauração da sociedade de classes. Esta antropóloga marxista estadunidense, cuja vida foi perpassada por um sentimento de inadequação no mundo pela sua condição de mulher – não por pertencer ao gênero feminino, mas porque a sociedade tem relegado à mulher um lugar inferior –, dedicou-se com seriedade à busca do entendimento acerca da base sobre a qual se ergue a dominação masculina sobre o gênero feminino. Considerando que esse problema afeta as mulheres cada vez mais cruelmente, a própria Leacock não pôde escapar em absoluto dessa condição socialmente construída. A vida cotidiana impôs a ela dificuldades para seguir a vida acadêmica, fato que a levou a se interessar cada vez mais pelo problema da opressão de gênero. Sua rebeldia demonstrada desde a infância levou-a aos estudos do marxismo, base filosófica que fundamentou sua investigação antropológica acerca do mito da dominação masculina.

Eleanor Burke Leacock, a mais importante antropóloga marxista estadunidense, interessou-se pela problemática da constituição do antagonismo de classes a partir de sua própria experiência pessoal adquirida quando era bolsista de uma renomada escola, a Dalton School, conhecendo desde cedo a opressão de gênero, sentida em sua própria pele por sua condição

de mulher. Quanto à compreensão de que as classes sociais constituem o fundamento dessa opressão, esta antropóloga buscou-a no marxismo. De posse desse referencial, Leacock desenvolveu várias pesquisas no campo da Antropologia, estabelecendo uma diferença marcadamente acentuada em relação aos antropólogos de seu tempo, a exemplo de Ruth Benedict, Margareth Mead e Lévi-Strauss, portanto, dentro e fora dos Estados Unidos. Incluiu nesses estudos Lewis Henry Morgan, que se dedicou ao estudo das sociedades primitivas do continente americano, a exemplo dos iroqueses, criticando seus limites ao mesmo tempo que apontava suas contribuições teóricas para a Antropologia. Leacock, em seus estudos transculturais, combinando a maternidade à atividade profissional (inclusive com uma renda menor do que a dos homens devido à sua condição de mulher), atividade essa que se ligava à Antropologia e ao ativismo político – o que, segundo ela mesma, ajudou-a a manter os pés no chão –, dedicou-se mais especificamente à opressão das mulheres cujo fundamento reside na exploração de classe, revelando que, ao contrário do que a sociedade considera, o domínio masculino – explicado sobre concepções falsas acerca de uma constituição biopsíquica feminina pretensamente frágil – nem sempre teve lugar na história, visto que a humanidade não se originou com base na exploração de classe. Considerando que a exploração de classe é produto histórico dos seres humanos, Leacock pôde desenvolver pesquisas que desvelam a própria gênese da opressão de gênero: o surgimento, na história, da cisão da humanidade em classes sociais antagônicas, obra dos próprios indivíduos.

Assim sendo, no afã de demonstrar a verdade desse processo, Leacock, em meio montagnais-naskapi, desenvolveu uma pesquisa acerca da organização social desse povo da Península do Labrador a qual revela que [1] o domínio do homem sobre a mulher é um mito historicamente construído; [2] a opressão de gênero é produto da sociedade dividida em classes, agudizado no capitalismo; [3] os povos do Labrador, antes da colonização europeia, desconheciam a exploração de classe e a opressão de gênero; [4] todas as formas de opressão foram essenciais à vitória do capitalismo, que espraiou seu domínio para outras regiões do globo, além da Europa, utilizando-se de todas as formas de violência física e psicológica; [5] a educação cumpriu papel importante no processo de formação de uma consciência alinhada com as necessidades dos colonizadores.

É importante registrar que esta autora, em seu livro *Mitos da dominação masculina*, traduzido para a língua portuguesa por Susana Jimenez, publicado pelo Instituto Lukács, faz menção a todas as formas de opressão, incluindo a racial e a que ela mesma chama de nacional (explicada, por exemplo, na problemática dos imigrantes, cujo fardo histórico se soma, para piorar sua condição, ao tratamento recebido nos países estrangeiros, qual seja, a de que esses imigrantes, que só possuem sua própria pele, seriam inimigos dos habitantes da “nação” e, desgraçadamente, dos próprios trabalhadores, inclusive). No que tange à opressão de gênero, é necessário reiterar o registro de Leacock, seguindo o caminho deixado por Engels, acerca da gênese da opressão sobre a mulher: essa forma de opressão, vale reiterar, não é um fardo apenas do nosso tempo histórico, mas reside há milhares de anos na história da humanidade, na cisão da sociedade em classes sociais antagônicas, aprofundando-se, como não poderia deixar de ser, com a chegada na história do modo de produção capitalista, acarretando em extensão e profundidade na generalização da opressão sob todas as formas para continentes fora da Europa.

No que tange especificamente ao objeto aqui levantado acerca do mito da dominação masculina sobre o gênero feminino, Leacock encontrou demonstrações históricas tanto de que sociedades igualitárias já tiveram lugar neste mundo quanto de que a dominação do homem sobre a mulher nem sempre existiu. Aliás, Leacock, partindo da obra engelseana (2012) acerca da origem da propriedade privada, da família e do estado, atestou, também na América, que a opressão de gênero tem como fundamento a exploração de classe. Dizendo de outra maneira, esta antropóloga estadunidense, fazendo da atividade política o solo sobre o qual ela pôde (como ela mesma escrevera no livro traduzido por Jimenez) manter os pés no chão, comprova na América, corroborando a assertiva de Engels, que esse mito, aquém da luz do entendimento por parte de homens e também de mulheres, esconde, na verdade, o fato de que a história da humanidade nem sempre reservou a estas últimas um lugar secundário no qual à sua condição feminina têm sido atribuídos adjetivos que sustentam ideologicamente a opressão imposta sobre elas: passivas, frágeis, dóceis, meigas, pacíficas. Esses adjetivos, de acordo com esta antropóloga, constituem uma premissa comum historicamente sustentada – e aceita – de que elas sempre foram subordinadas aos homens por causa dessa condição naturalmente dada e pretensamente coerente com sua constituição bio-psíquica. Tal premissa esconde outro

problema mais grave ainda: é que a noção de sexo frágil, introjetada nas consciências de todos os indivíduos, incluindo as consciências delas mesmas, sugere que a própria mulher teria aceitado essa condição naturalmente dada que lhe reservara o status de indivíduos inferiores aos homens e, o que é pior, contra essa condição nada seria possível fazer. Em outras palavras, a suposta “passividade” feminina constitui não somente um pretexto para explicar a opressão de gênero, mas representa, sobretudo, a justificativa ideológica necessária à exploração de classe para assegurar que, numa pretensa biologia ou psicologia feminina “naturalmente diferenciada”, as mulheres, por uma questão de necessidade, deveriam subordinar-se aos homens para manter sua própria vida. Leacock, todavia, contra toda sorte de mistificação, “[...] respondeu, invariavelmente, com um argumento construído sobre a base do método do materialismo histórico e arrematado por sólidas evidências etno-históricas” (Jimenez, 2019: 17): as “[...] generalizações sobre as mulheres são, na verdade, generalizações sobre os homens e sobre a sociedade humana em geral”. Por isso, “[...] o objetivo humanista de um mundo pacífico e cooperativo tornou-se uma necessidade urgente, se quisermos sobreviver como espécie”. É por esta razão que se torna assaz “[...] importante escolhermos acertadamente” (Leacock, 2019: 248). Se “[...] a humanidade tiver que sobreviver como espécie” acrescenta Jimenez (2019: 34), esse “mundo pacífico” só será alcançado “[...] no seio de uma sociedade fundada na cooperação, sem dominadores ou dominados de qualquer classe, gênero ou raça”.

Norteadada pela busca incessante para desvelar o que constitui a essência dessa problemática, Leacock dedicou-se com afinco às pesquisas antropológicas para corroborar a tese marxiana de que a humanidade constrói seu próprio mundo desta ou daquela forma sobre a base das condições objetivas historicamente postas. Influenciada por aquele referencial teórico que possibilita ao pesquisador ampliar as lentes para enxergar com o cérebro o que os olhos não mostram imediatamente, esta antropóloga estadunidense estudou muitas sociedades forrageiras, primordialmente a dos montagnais-naskapi, para demonstrar, com os “olhos” da ciência antropológica, que aquele mito acima mencionado constitui, na verdade, um espectro – ou mais um deles – que insiste em rondar as consciências dos indivíduos cindidos em classes sociais antagônicas, influenciando-os para agirem de acordo com as necessidades postas pelo antagonismo de classes.

Investigando os inuítes, nome que recebem atualmente os montagnais-naskapi, Leacock pôde demonstrar que a história daquele povo comprovara, na América do Norte, apesar da destruição imposta sobre eles pela colonização, o que Marx e Engels disseram acerca da natureza social do gênero humano fundada pela economia cuja atividade central é a produção da própria vida, ou seja, é o trabalho, atividade criadora e potencializadora da liberdade desse novo ser, qualitativamente distinto das esferas naturais. Sobre essa base construída por seu próprio criador, o mundo humano é edificado de acordo com necessidades socialmente postas e é sobre essa mesma base que valores e comportamentos são erguidos e constantemente soerguidos de acordo com as necessidades sociais.

Acerca dessa atividade onto-primária do ser social, Marx demonstrou há quase dois séculos que o ponto de partida da ontologia materialista é que a humanidade, para existir, deve produzir sua própria existência visando à satisfação de suas necessidades socialmente postas. É a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, ou seja, é a produção da própria vida material a substância social do primeiro ato histórico.

Reiterando a assertiva de Marx e de Engels, em sua obra *A Ideologia Alemã*, assertiva essa que fora claramente explicada em *O Capital*, por Marx, podemos salientar que o trabalho, na condição de atividade exclusivamente humana realizada dialeticamente na relação entre o homem e a natureza para a produção de coisas úteis à existência do gênero humano, comparece como categoria ineliminável do ser social, pois a produção da existência humana é condição fundamental de toda a história, simplesmente porque a humanidade precisa manter-se viva. Ou seja, para fazer história é preciso primeiramente existir. Dialeticamente, a produção da existência é um produto histórico, fruto da atividade dos homens cuja consciência desenvolve-se cada vez mais profundamente à medida que o trabalho se complexifica e chama à vida outros complexos sociais.

Preciso mencionar aqui aquela célebre citação de Marx proferida em *O Capital*, repetidamente mencionada para explicar a centralidade do trabalho no pensamento deste autor. Nas palavras de Marx (2004: 211), o trabalho é, “antes de tudo, [...] um processo [...] em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”. Os homens tornados sociais “[...] defronta[m]-se com a natureza como uma de suas forças”, pondo “[...] em movimento as forças naturais

de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos – a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana”. Assim sendo, o gênero humano, “[...] atuando sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza”. Subjugando as forças naturais, o novo ser tornado social pelo trabalho desenvolve suas potencialidades exclusivamente humanas.

Voltando ao Labrador, a organização social dos inuítes, denominação hodierna dos montagnais, constitui, como atestou Leacock, a demonstração cabal de que a humanidade tem a possibilidade historicamente posta de fincar seu mundo no atendimento de suas necessidades genuinamente humanas. A questão que se coloca acerca do porquê de essa história não girar em torno do seu verdadeiro sol exige como explicação a resposta marxiana ao problema: ainda vivemos na pré-história da humanidade e o “sol” aqui metaforicamente utilizado como sinônimo de uma sociedade autenticamente humana, de extrema necessidade à continuação da nossa existência biológica, permanece no horizonte com a possibilidade de vir a ser. Os inuítes/montagnais-naskapi, apesar de sua própria pré-história, trouxeram consigo, até a pré-história contemporânea, a clareza de que é perfeitamente possível de se tornar realidade a sociedade que ainda permanece no devir histórico.

No que toca às mulheres da sociedade igualitária dos montagnais-naskapi, ao contrário do tratamento que lhe é conferido pela sociedade de classes, tais mulheres não somente encontraram o esteio sobre o qual foi possível coletivamente construir relações de igualdade entre todos do bando, mas também edificaram um tratamento que, nos marcos daquela sociedade igualitária, jamais lhes permitiu ocupar o lugar de segunda classe, visto que se organizavam socialmente com base na produção coletiva, o fundamento da igualdade existente entre todos os membros do bando.

Essa demonstração histórica tornada concreta, Leacock foi buscá-la em registros de homens que ocuparam na história dos montagnais-naskapi o lugar de algoz, como o jesuíta francês Paul Le Jeune, chefe da missão jesuítica no Quebec de 1632 a 1639, que viveu por dois anos entre os montagnais-naskapi na península do Labrador, no início da década de 30 da primeira metade do século XVII. São as *Jesuit Relations*, uma obra editada em 1906, por Reuben Gold Thwaites, que contém os escritos de Le Jeune para informar à Companhia de Jesus que os “selvagens” viviam “livres

como potros” e, por isso mesmo, precisavam ser domados, tarefa que exigiria determinadas estratégias ideológicas, ancoradas nas necessidades de um mercado que começava a se espriar pelos quatro cantos do mundo. Quanto a nós, partindo da assertiva de Marx e de Engels posta no *Manifesto Comunista* de que a classe que assumiu o poder nos últimos três séculos criara seu próprio coveiro, podemos dizer que o coveiro criado por Le Jeune foi atestar a existência de uma sociedade organizada com base no trabalho cooperativo e na economia coletiva e, por isso mesmo, as relações estabelecidas entre homens e mulheres eram igualitárias, tratando-se, ainda, de uma sociedade em que crianças e velhos não padeciam do abandono e da solidão e onde não estava na pauta do dia que alguém fosse deixado para trás.

Utilizando-me, mais uma vez, das palavras de Jimenez (2019: 18), reitero que

[...] a pedra angular do arcabouço etnográfico e etno-histórico de Leacock, amplamente realçada pelos estudiosos de sua obra, é a reafirmação da experiência histórica do comunismo primitivo, qual seja, de uma sociedade igualitária e cooperativa, desatrelada da propriedade privada e da dominação de uns sobre os outros, mais particularmente, do homem sobre a mulher. Sobre essa extraordinária reivindicação das premissas de Marx e Engels, Leacock elucidou a emergência histórica da desigualdade sob o esteio da produção de mercadorias, ressaltando o dramático impacto do colonialismo capitalista nas relações entre os gêneros.

Quando tais relações igualitárias começaram a ser destruídas, os montagnais-naskapi conheceram, num grau sempre crescente, o gosto amargo de uma colonização que, além de destruir a economia baseada no atendimento das necessidades dos próprios indivíduos, pôs em ruína as relações igualitárias estabelecidas entre homens e mulheres, recaindo sobre estas um amargor mais acentuado. Neste caso, o fel é a opressão masculina cuja justificação ideológica encontrou lugar fictício numa natureza supostamente passiva e frágil. Dizendo de outro modo, a introdução, entre os montagnais-naskapi, da exploração de classe operada pela colonização branca originou e pôs em movimento a opressão de gênero. Com os montagnais-naskapi, Leacock pôde corroborar a tese de Engels de que a gênese da opressão do homem sobre a mulher reside na própria instauração da sociedade de classes fundada sobre a exploração do trabalho.

Com a instauração da exploração de classe no Labrador por meio da colonização branca, processo que durou séculos e para o qual o próprio Le Jeune contribuíra sobremaneira, os montagnais-

naskapi tiveram destruída sua organização social baseada na economia coletiva e na igualdade entre todos do bando. Portanto, a instauração da sociedade de classes, que arruinou a economia coletiva, é o fundamento da opressão de gênero. A opressão, explica a antropóloga, é inseparável da exploração de classe.

A partir dessa instauração, os montagnais-naskapi, caçadores da península do Labrador, passaram a se organizar com base na economia fundada no comércio de peles em que a captura de animais peleiros se dava por meio da criação de trilhas para armadilhagem. Leacock registra minuciosamente como esse processo não somente arruinou a economia coletiva, mas representou, sobretudo, transformações significativas nos comportamentos e nos valores dos montagnais-naskapi, colocando-os frente a frente não em relação ao colonizador, mas, infaustamente, em relação a eles mesmos, num processo lento e contínuo que assentou as bases sobre as quais aquele povo foi posto em lados antagônicos como inimigos mortais. Os montagnais-naskapi, por meio da educação jesuítica, aprenderam, em última instância, a ser inimigos uns dos outros, a oprimir o gênero feminino, a violentar fisicamente mulheres e crianças e sacrificar animais para extrair as peles com a única finalidade de comercializá-las (este último fato, por exemplo, ocasionou o aumento exponencial de matança de animais peleiros). A educação imposta a eles estava voltada a influenciá-los para que pudessem agir na sociedade de maneira completamente estranha aos seus genuínos valores. É, pois, sobre a problemática da educação que se centra esta pesquisa, interessando-me investigar o lugar desse complexo no processo de fragmentação da organização social dos montagnais-naskapi, particularmente no que concerne à opressão da mulher.

Voltando a essa problemática entre os montagnais-naskapi, a partir da qual Leacock afirma que essa opressão de gênero se origina na colonização europeia imposta sobre os povos do Labrador, esta antropóloga aponta que Le Jeune, para “civilizar” os montagnais-naskapi, passara a conviver com eles no Labrador com o objetivo de aprender sua língua e sua cultura. Consta nessa obra que este padre jesuíta se assustou com a naturalidade das relações entre homens e mulheres daquela sociedade, razão pela qual Le Jeune logo percebera que, devido à igualdade das relações estabelecidas entre os membros do bando, a conversão daquele povo à nova realidade seria impossível sem uma “domesticação” das mulheres. A solução encontrada pelo jesuíta Le Jeune para

resolver o obstáculo à colonização representado pela igualdade entre os povos do Labrador foi iniciar a colonização pela educação das crianças e pela opressão de mulheres, pois estas, ao contrário do que pensavam os jesuítas, não possuíam com os homens uma relação de inferioridade, convencendo-as de que elas seriam efetivamente inferiores aos homens. Na subjugação das mulheres, uma tarefa árdua que precisou de séculos de convencimento, até as crianças passaram a ser tratadas pelos montagnais-naskapi de forma estranha aos próprios membros do bando.

Em outras palavras, para colonizar os montagnais-naskapi, foi elaborado pelos jesuítas um enérgico receituário de convencimento partindo, dentre outras medidas (como, por exemplo, a imposição de outra estrutura familiar estranha à sua organização, com o rebaixamento do lugar da mulher na sociedade), da educação das crianças, tornando-as passíveis de ser educadas nos moldes da educação europeia. Leacock explica que os jesuítas, como demonstram os relatos de Le Jeune, tomaram como universal a organização social dos europeus, baseada na exploração de classe e na opressão das mulheres. Partindo dessa pretensa universalidade, estenderam-na sobre os montagnais-naskapi. Para convertê-los, tanto as meninas quanto os meninos deveriam ser educados de acordo com os princípios da colonização branca, incluindo os açoites, castigo que um montagnais-naskapi, antes da colonização, jamais seria capaz de cometer.

Na já mencionada *Jesuit Relations*, Paul Le Jeune dá um exemplo claro acerca desse ajustamento das consciências para que os membros do bando montagnais se tornassem inimigos uns dos outros. Leacock (2019: 84) revela a estratégia do padre Le Jeune para conseguir introjetar nos indivíduos o horror à “imundície” dos “selvagens”, tarefa que exigiria a construção de um prédio em Quebec. Diz o missionário:

Se tivéssemos um bom prédio em Quebec, nós conseguiríamos mais crianças através dos mesmos meios pelos quais nos desesperamos para adquiri-las. Sempre achamos que nos impedia de obtê-las. Será através desses próprios meios que eles se tornarão nossos alunos; pois, ao acomodarmos conosco alguns poucos deles que atrairão e reterão os outros, os pais, os quais não sabem o que é recusar algo às crianças, acabarão por deixá-los vir sem oposição. E como, nos primeiros poucos anos, gozarão de uma grande dose de liberdade, eles se acostumarão com nossa comida e nossas roupas e passarão a ter horror aos selvagens e a sua imundície.

Essa passagem das *Relations*, que fora explicitada por Leacock (2019: 89) em seu livro *Mitos da Dominação Masculina*, é clara quanto à brutalidade imposta sobre os montagnais. Com a justificativa de que a “imundície” dos “selvagens” consistia num obstáculo à “civilização”, os jesuítas introduziram gradativamente nas consciências das crianças o convencimento de que sua vida e sua cultura deveriam ser modificadas para atender à lógica do mercado e da fé católica.

Quanto à violência física, Leacock (2019: 89) apresenta um excerto das *Relations* no qual Le Jeune oferece um exemplo de que os castigos corporais precisavam fazer parte da educação jesuítica, quando as táticas de convencimento precisavam de um reforço mais enérgico:

Elas [as crianças] demonstravam um inacreditável estado de satisfação por terem abraçado a fé. Nós punimos os desobedientes, elas exclamavam. Uma menina que se recusou a ir para as redes de pesca, a mandado de seu pai, foi deixada dois dias sem comida como castigo por sua desobediência. Dois meninos que se atrasaram para as orações da manhã foram castigados com um punhado de cinzas quentes jogadas sobre suas cabeças, o que se fez acompanhar de ameaças de castigos mais rigorosos caso a ofensa se repetisse.

A antropóloga estadunidense aponta que o nível da violência calou fundo nas consciências dos montagnais, pois, de acordo com os padres, os convertidos estavam procedendo “com excessiva severidade”, e era preciso aprender que “[...] a mansidão exercia maior poder sobre as almas do que a força”. Mas os fiéis estavam dispostos a punir os erros de todos, “não importa[ndo] quão desprezível[is] fossem tais erros”. Agindo contra a fé, os “pecadores” precisavam “sofrer encarceramento e jejum”. “Isso amedrontou de tal modo ‘os fracos’ que ‘correu entre os descrentes a notícia de que os selvagens cristãos possuíam correntes e cordas prontas para prender os refratários’”. De acordo com Leacock (2019: 89), Le Jeune concluiu: “Alguns pagãos nos disseram que estavam correndo o risco de arruinar tudo e que os selvagens iriam matar uns aos outros. Tudo isso nos trouxe grande consolo, pois sentíamos prazer em ver a união dos cristãos; é muito mais fácil atenuar o fervor do que acendê-lo”.

Outro exemplo é apresentado por Leacock (2019: 89) para demonstrar quão mais profunda era a violência imposta sobre as mulheres pelos convertidos sob a tutela de Le Jeune e dos missionários. Nas palavras do padre jesuíta, “Um jovem cristão,

tomado de paixão, bateu em sua esposa que insolentemente o provocara”. Então o homem, arrependendo-se “de seu pecado”, fora à capela para que ele e sua mulher pedissem perdão a Deus, os quais foram repreendidos pelo padre, “especialmente a mulher, que era mais culpada do que o marido”.

O processo de introjeção da violência na vida dos montagnais constituiu um enorme problema para os colonizadores porque os montagnais-naskapi não castigavam as crianças, mas, como vimos, até essa questão os colonizadores buscaram resolver utilizando-se de castigos corporais vários, que foram acompanhados de uma manipulação ideológica sem precedentes, impostos sobre todos os membros do bando, mas com uma dimensão mais cruel que caía sobre as crianças e as mulheres. Estas, desde a mais tenra idade, aprendiam a ser meigas, dóceis, modestas e passíveis à obediência: eram educadas para serem submissas. O pior dessa história é que tais valores e comportamentos, completamente estranhos aos povos do Labrador, passaram a ser por eles incorporados com tamanha naturalidade que a violência contra mulheres e crianças passou a fazer parte das relações cotidianas estabelecidas, nas quais o homem alçou o lugar de “chefe” e, portanto, o responsável por prover a existência da família nuclear, problema que pesou sobre os ombros dos próprios homens e que, por isso mesmo, as mulheres, agora submissas a eles, foram transformadas num fardo.

Leacock (2019: 91) cita outro incidente relatado pelos jesuítas que “[...] indica a crescente distância entre os montagnais catequizados, com a conseqüente aceitação de castigos corporais, e os não convertidos”. Conta esta antropóloga que “Um jesuíta reuniu alguns ‘homens chefes’ e, após recomendar que dessem um fim à ‘conduta desordenada que ocasionalmente ocorria entre eles’, expressou espanto diante do fato de permitirem que uma jovem mulher batizada vivesse longe de seu marido”. Entretanto, o “[...] capitão responsável por ela explicou que ‘havia tentado de todas as maneiras fazer com que a dita mulher retornasse aos seus deveres e seus esforços haviam sido em vão; e que, não obstante, ele ainda faria outra tentativa’”. A estratégia de Le Jeune foi elaborar uma solução que ganhasse a aparência de uma decisão tomada pelos próprios índios “[...] diante da desobediência da mulher”, solução essa que exigiria a aplicação de medidas severas. “‘Bons conselhos’, diziam, ‘não a trouxeram à razão; a prisão conseguirá fazê-lo’”. Então, “Ordenaram que dois capitães a levassem a Quebec e... a metessem em um calabouço”. A pobre mulher conseguiu fugir,

“[...] mas eles a apanharam e a amarraram para levá-la de canoa até Quebec”.

A profundidade do grau de concordância dos índios com o fato ocorrido está expressa na passagem das *Relations* trazidas por Leacock (2019: 91):

Alguns rapazes pagãos, observando essa violência, que os selvagens abominavam e que fica mais remotamente distante de seus costumes do que o céu da terra, usaram de ameaças, declarando que matariam qualquer um que encostasse a mão na mulher. Mas o capitão e seu povo, que eram cristãos, responderam audaciosamente não haver qualquer coisa que eles não fizessem ou suportassem, no sentido de garantir obediência a Deus. Essa resolução silenciou os infiéis.

É óbvio que a colonização violentou por séculos os montagnais-naskapi até que a cultura do colonizador fosse completamente introjetada nas consciências dos membros do bando, afastando-os uns dos outros. Essa violência física e psicológica alçou um patamar de normalidade que foi contribuindo para minar as bases sociais igualitárias do bando montagnais-naskapi.

Acerca desse processo mediado pela educação, as questões que busco responder nesta pesquisa são as seguintes: que fenômeno é esse que leva os indivíduos a introjetar como seus os discursos de que a mulher seria uma criatura dócil e passiva e que possuiria uma natureza organicamente mansa? Como explicar o fato de a mulher, a criatura que se tornou oprimida, ter engolido o discurso que a sociedade machista e preconceituosa elaborou sobre ela? Como os montagnais-naskapi incorporaram como um valor o castigo às suas crianças? A resposta só pode mesmo ser encontrada na educação fundada pela exploração de classe que, por sua vez, destruiu a economia coletiva em nome dos interesses mercantis. E, no caso dos montagnais do Labrador, a educação fora acompanhada lado a lado com a colonização jesuítica, fato que acelerou sobremaneira o processo de dominação dos colonizadores com os quais os jesuítas estavam umbilicalmente ligados.

Eis mais um exemplo trazido por Leacock (2019: 88), nas palavras de Le Jeune, do processo violento imposto pela educação jesuítica ao povo do Labrador.

Sem que soubéssemos, os cristãos mais fanáticos reuniam-se durante o inverno para juntos discutirem sobre os meios de permanecer na fé. Um deles, ao fazer um discurso, declarou que

valorizava mais as orações do que a vida e que preferiria morrer do que delas abrir mão. Um outro disse que desejaria ser castigado caso traísse a palavra que ele havia confiado a Deus. Um terceiro reivindicou que, caísse ele em algum erro, deveria ser posto em uma prisão e obrigado a jejuar por quatro dias, sem comer ou beber. Os atos de justiça que eles viam ser praticados uma vez ou outra contra os delinquentes forneciam-lhes essas ideias.

Esses relatos demonstram que a educação jesuítica plantada no Labrador teve peso importante no desmoronamento da organização social dos montagnais. Entretanto, não pretendo afirmar que a educação ocuparia um lugar central na sociabilidade. Esse lugar jamais deixará de ser ocupado pelo trabalho, como tentei minimamente demonstrar. A centralidade do trabalho é uma questão tão verdadeira que o fundamento da ruína dos montagnais-naskapi foi a destruição do trabalho cooperativo como base da economia coletiva sobre o qual se originavam os valores e os comportamentos que mediavam as relações igualitárias. “O objeto nesse caso é, primeiramente, a produção material”, diz Marx nos *Grundrisse* (2011: 818), complementando na mesma obra que “Só o trabalho produz; ele é a única substância dos produtos como valores”. Portanto, o pressuposto basilar da teoria deste pensador é a transformação da natureza para a satisfação da necessidade ineliminável de produção da própria vida pelo trabalho, por meio do qual os homens se distinguem qualitativamente das esferas precedentes de ser. Ou seja, tendo o trabalho, gênese da humanidade do homem, como modelo de toda práxis, portanto, como atividade exclusivamente humana, os homens constroem tanto o mundo objetivo como seu próprio mundo interior, num processo cada vez mais complexo.

É sobre esse pressuposto basilar que é edificado o complexo da educação. Lukács (2013) revela que a função social da educação, complexo que nasce articulado com o trabalho, numa relação de dependência ontológica, de autonomia relativa e de determinação recíproca, foi instaurada para influenciar os indivíduos para que ajam de determinada forma socialmente posta.

Mas a educação cumpre outra função social: nascida por exigência da dialética entre objetivação e apropriação, este complexo possui como tarefa precípua transmitir aos indivíduos o patrimônio histórico produzido pela humanidade ao longo do tempo. Essa aquisição é extremamente necessária para a continuidade da história humana. Entendendo que, pelo trabalho, o homem sempre produz o novo, a ontologia marxiana aponta

também que essa produção do novo exige a apropriação, pelas gerações mais novas, do que produziram aqueles que vieram antes delas. Essa dialética entre objetivação e apropriação é fundamental para a articulação entre indivíduo e gênero humano. Tomando como referência as palavras de Marx, podemos dizer que essa apropriação é essencial para que cada indivíduo tome esse patrimônio como parte de si mesmo, ou seja, transforme as objetivações do gênero humano em órgãos de sua individualidade.

Essa dupla função precípua da atividade educativa tem seu nascedouro em momentos distintos da produção da vida cuja atividade central é o trabalho. Os valores nascem naquele momento denominado por Lukács como posição dos fins; os conhecimentos, da busca dos meios, gênese da ciência. Valores e conhecimentos, nascidos do trabalho, espriam-se pelas outras formas de práxis, por isso devem ser apropriados pelas novas gerações por meio do processo educativo para que este cumpra sua função específica no processo de reprodução social.

Influenciar os indivíduos para que ajam de determinada forma e produzir em cada indivíduo a humanidade por meio da apropriação da cultura humana são, como demonstra a ontologia marxiano-lukacsiana, duas tarefas precípua da educação, mas não constituem momentos idênticos. Embora entre si articulados, a influência produzida sobre os indivíduos pode ser acompanhada ou não da apropriação desse patrimônio.

Ocorre, porém, que, nas sociedades de classes, a classe explorada, que recebe o *quantum* de conhecimento necessário à perpetuação de sua exploração o mais colado possível ao cotidiano empobrecido, tem sido influenciada para agir da forma que interessa à sociedade cindida, mas com base na profunda negação desse patrimônio, pois o nível de apropriação antagonicamente diferenciado para cada classe atrela-se às necessidades postas pelas classes dominantes constituintes dessas sociedades; em ambas as classes, os indivíduos são influenciados para agir de acordo com as necessidades exigidas pela exploração de classe, tendo em vista a manutenção de cada classe no lugar que os indivíduos ocupam na hierarquia social.

Considerando, com Marx, que tudo no mundo dos homens é produto de sua mão e de seu cérebro, homens e mulheres não nascem constituídos de humanidade – ou de desumanidade. A essência humana é produto histórico. A humanidade produz seu mundo e a si mesma, num nível cada vez mais complexo, portanto, a atividade educativa é fundamental para a reprodução social

estando essa sociedade organizada sobre relações que são igualitárias ou esteja aparelhada, prática e teoricamente, para tornar os indivíduos inimigos uns dos outros. O trabalho comparece nessas duas formas de organização social como o fundamento da liberdade humana, numa sociedade igualitária, ou de sua prisão, nas sociedades de classes. Recuperando as palavras de Leacock, é preciso “escolhermos acertadamente”.

Em se tratando dos montagnais-naskapi, a educação imposta a eles pelos missionários jesuítas teve como finalidade influenciá-los de determinada forma para acomodar-se à lógica da colonização. O princípio basilar que sustenta a exploração e sua irmã-gêmea, a opressão de gênero, foi a transformação dos índios caçadores em armadilheiros, exigindo a instauração da família nuclear cujo chefe é um homem. Leacock explica que, nessas unidades familiares, mulheres e crianças passaram a ser economicamente dependentes do homem, fundando a opressão de gênero. Por meio de um processo de educação, os montagnais-naskapi foram ensinados a se odiar.

No que se refere particularmente à problemática da opressão de gênero e o lugar da educação nesse processo, reitero que me interessou investigar precisamente por que as mulheres montagnais-naskapi, que eram livres, passaram a adotar os valores e os comportamentos dos colonizadores. Além de exploradas, passaram a ser oprimidas, agudizando seu próprio sofrimento. A sociedade de classes promoveu a cisão dos membros do bando montagnais-naskapi confrontando-os como inimigos uns dos outros; mas, no que tange às mulheres, outro fenômeno se soma a essa questão basilar: passaram a ser submissas aos homens, aprenderam a ser subservientes. A educação jesuítica foi, pois, o ingrediente a mais que amargou profundamente a vida das mulheres montagnais-naskapi.

Leacock (2019: 88) afirma que “era essencial a todo o programa de Le Jeune a imposição da estrutura familiar europeia, com autoridade masculina, fidelidade feminina e eliminação do direito ao divórcio”. Esta antropóloga acrescenta que o jesuíta, “Repreendendo um homem acerca desse assunto”, então “disse-lhe que o homem ‘é o senhor e que, na França, mulheres não mandam em seus maridos’. A independência das mulheres montagnais representava um problema permanente para os jesuítas”. Mas, para essa questão, os missionários jesuítas encontraram a solução:

... É absolutamente necessário ensinar tanto às meninas quanto aos

meninos, e sobre isto nós nada ou muito pouco poderemos fazer, a menos que alguma boa família assuma o cuidado desse sexo; pois os meninos que nós teremos educado no conhecimento de Deus, quando desposarem jovens bárbaras ou mulheres acostumadas a vagarear pelas matas deverão, na condição de seus maridos, ser compelidos a segui-las, caíndo de volta na barbárie, ou a deixá-las, outro mal cheio de perigos (Thwaites apud Leacock, 2019: 85).

Num processo cada vez mais profundo de desmonte da organização social dos montagnais-naskapi, Leacock (2019: 96) acrescenta que, à medida que o comércio de peles

[...] corrompia os alicerces dos valores e da ética interpessoal dos montagnais-naskapi, o terrível flagelo das doenças epidêmicas, a escalada (ou a introdução) da guerra e o ilusório alívio da ansiedade oferecido pelo álcool também minavam a autoconfiança dos próprios montagnais-naskapi. Alfred Goldsworthy Bailey (1969) descreveu os efeitos desses desenvolvimentos em uma revisão dos conflitos entre os europeus e as culturas algonquinas orientais durante os séculos dezesseis e dezessete. O medo de doenças, particularmente da varíola, que assolaram a região ao longo da década após a chegada dos padres, foi igualado apenas ao medo dos iroqueses. O prolongado e intrincado processo de tortura dos prisioneiros iroqueses, do qual as mulheres participavam ainda com maior entusiasmo que os homens, representou uma sombria expressão de profundo medo e fúria. O álcool, que temporariamente exultava os espíritos, levou a brigas em torno do assentamento europeu; em 1664, há referência a um caso de estupro cometido sob a influência do álcool.

Para concluir, sem largar jamais a centralidade do trabalho, posso afirmar que a educação cumpre função precípua no processo de ajustamento das consciências às exigências sociais que, por sua vez, estão pautadas pelas relações sociais, que em nossa sociedade são relações de classe. Por outra via, pode também influenciar os indivíduos para olharem para o horizonte e enxergar, pelos “olhos” do conhecimento, que existe uma alternativa social para além da exploração de classe e, portanto, para além da opressão de gênero ou racial ou nacional. Mas esses “olhos” não nascem biologicamente prontos. Seguindo o caminho deixado por Marx, posso dizer que, por meio da apropriação das objetivações humanas, tais “olhos” precisam ser educados para enxergar que a humanidade tem nas suas próprias mãos a possibilidade histórica de se guiar pelo seu verdadeiro sol, entendendo que a tarefa primeira é suplantar a sociedade e, juntamente com ela, todas as ilusões por ela mesma criadas, a exemplo do mito da dominação masculina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LEACOCK, Eleanor Burke. *Posfácio*. In: ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

_____. *Mitos da dominação masculina: uma coletânea de artigos sobre as mulheres numa perspectiva transcultural*. [Tradução de Susana Jimenez]. São Paulo: Instituto Lukács, 2019

LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Civilização Brasileira, Livro 1, Tomo I, 2004.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UERJ, 2011.

Karl Marx e seus “Cadernos Etnológicos”

Lucas Parreira Álvares*

Introdução

Karl Marx não escreveu “*Cadernos Etnológicos*”. Bem, sejamos mais claros: isso não quer dizer que a conhecida obra organizada e editada por Lawrence Krader durante um período de mais de vinte anos, contendo anotações sobre textos de Morgan, Phear, Maine e Lubbock não seja uma produção teórica de Marx. A rigor, são de fato seus escritos. Entretanto, a forma como esses escritos foram apresentados ao público não é condizente com o modo pelo qual Marx os produziu. O objetivo deste artigo é compreender as especificidades dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx, texto que, embora invocado em certas discussões, ainda é desconhecido por grande parte das tradições marxista e antropológica¹.

Adentrando ao objetivo expresso, pretendemos situar o leitor dos “*Cadernos Etnológicos*” das armadilhas e dificuldades de sua interpretação, ambientar o contexto histórico no qual os textos que compõem esse volume foram escritos, revisar as principais leituras

* Mestre em Direito e Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Grupo de Pesquisa Marxologia e do Laboratório Crítico da História.

¹ Uma versão ampliada e detalhada sobre as temáticas desse artigo pode ser encontrada em Álvares (2019).

de tal obra, desnudar o processo editorial que culminou com a tradicional edição de Lawrence Krader em 1972, e criticar a até então “intocável” interpretação desse editor em função de uma aparente autoridade desse personagem para lidar com as propriedades contidas nesses espinhosos *Cadernos Etnológicos* de Marx.

As “tramas” do testamento: Marx, Engels e Morgan

Não que seja digno do enredo de um filme, mas entre o fim da década de 70 e o início da década de 80 do século XIX alguns desencontros e desacertos tiveram incidência na compreensão, por vezes nebulosa, da relação existente entre os pensamentos de Marx e Engels com os escritos do antropólogo estadunidense Lewis H. Morgan². Retornemos à origem dessa “trama” para entendermos porque boa parte da tradição crítica de pensamento enxergou semelhanças entre esses autores – a tal ponto em que acreditamos, por outro lado, que as diferenças são ainda mais evidentes.

Nos fins de 1879, Maksim Kovalevsky, amigo e correspondente russo de Marx, visitou a casa do mouro³ em Londres e levou consigo um livro de sua própria autoria e, com ele, presenteou seu anfitrião. Tratava-se da obra *Propriedade Comunal da Terra*⁴ que inclusive ia ao encontro das pesquisas que Marx desenvolveu naqueles anos em função de fornecer um maior subsídio a sua crítica da economia política a partir das novas descobertas e teorias que se apresentavam à época. Não era de se surpreender que Marx, baseado em seu hábito de fazer transcrições, notas marginais e

² Nossa opção por tratar Morgan como “antropólogo” não é unânime entre os expoentes desse campo de conhecimento. Porém, essa denominação é fruto de outra pesquisa (cf. Álvares, 2018) na qual defendemos que esse autor inaugura a Antropologia moderna através de suas investigações sobre os Iroqueses “onde, pela primeira vez, há uma ‘intenção antropológica’ expressa através de uma relação consciente entre teoria e investigações de campo”.

³ 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 (...) 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).

⁴ Do original *Obschinnoe Zemelvladenie*.

marcações em todos os livros que lia, havia levado adiante esse mesmo procedimento com a obra do sociólogo russo.

Entretanto, o que de fato nos interessa nessa visita é que além do próprio livro, Kovalevsky também emprestou a Marx uma obra que era conscientemente ainda pouco difundida na Europa em função de um suposto boicote por parte de economistas alemães e historiadores ingleses. Trata-se de *Ancient Society*, de autoria de Lewis Henry Morgan. Existem evidências de que apenas dois exemplares de *Ancient Society* estivessem em circulação no meio imediato em que Marx estava inserido: esse advindo de Kovalevsky, e outro que estaria em posse de Pyotr Lavrov, importante socialista russo que teria adquirido o livro em uma livraria londrina em suas viagens. Nos anos posteriores, não foram encontrados quaisquer vestígios da obra de Morgan nas dependências de Marx. Porém, de maneira também significativa, foram encontrados rascunhos que continham transcrições e comentários datados de 1880 a 1881 que Marx fizera, dentre diversos outros textos, de *Ancient Society*.

Em março de 1883, com o agravamento da situação de sua saúde que se estendia nos anos anteriores, Marx veio a falecer. A morte de Marx teria interrompido, segundo Engels (2019, p. 19), os planos de “expor os resultados das pesquisas de Morgan em conexão com os resultados de sua – e, em certa medida, posso dizer nossa – investigação materialista da história e, desse modo, evidenciar toda a sua importância”.

Embora não exista nenhuma evidência que comprove essa intenção de Marx, após a morte do mouro, Engels teve contato com os rascunhos que Marx havia feito a partir da obra *Ancient Society* de Lewis Morgan. A descoberta desses materiais deixou-o absolutamente entusiasmado e motivado a desenvolvê-los, embora no início de 1884 Engels ainda não estivesse convencido de que, a curto prazo, pudesse produzir uma obra sólida tendo aqueles rascunhos como matéria-prima. Ao se referir aos extratos deixados por Marx no sótão de sua residência, Engels disse em uma carta endereçada a Kautsky no dia 16 de fevereiro de 1884: “Se eu tivesse tempo de sobra, trabalharia o material, juntamente com as anotações de Marx, para o folheto da *Sozialdemokrat* ou para o *Neuzeit*, mas isso está fora de questão”⁵. Naquele momento, Engels

⁵ A tradução para o português desse e de outros trechos de cartas de Engels citadas neste texto nas quais o antropólogo estadunidense Lewis Morgan é mencionado são extraídos dos anexos de Álvares (2019).

tinha a sua disposição não a obra original de Lewis Morgan, mas sim os rascunhos deixados por Marx. Sobre as dificuldades de encontrar tal obra, nessa mesma carta Engels comentou que *Ancient Society* “é impresso nos Estados Unidos e eu encomendei há 5 semanas, mas não consigo me apoderar dele, embora o nome de uma empresa londrina figure na página de rosto como coeditora!”.

Alguns intérpretes acreditaram que, quando o conteúdo do livro do antropólogo estadunidense foi investigado por Engels, esse autor não teria tido contato com o livro original de Lewis Morgan, afinal, a obra *Ancient Society* era de difícil acesso na Europa durante aqueles anos – ou seja, era possível sugerir a hipótese de que Engels teria desenvolvido um estudo baseado apenas nos rascunhos deixados por Marx. Porém, em outra carta a Kautsky, essa datada de 24 de março de 1884, Engels conta em detalhes como teve acesso à obra de Morgan. Ao sugerir a seu correspondente a leitura de *Ancient Society*, bem como a encomenda deste livro através de uma versão original proveniente da própria editora estadunidense, Engels diz que “as poucas cópias impressas para a Inglaterra (...) parecem que estão esgotadas ou indisponíveis – recebi o meu de segunda mão e com alguma dificuldade”. Ou seja, em 24 de março daquele ano, Engels afirmou que já estava em posse da obra de Morgan, embora não tenha sido possível definir precisamente a data em que Engels recebeu o livro.

Entre os últimos dias daquele mês e 26 de maio daquele mesmo ano, ou seja, em aproximadamente dois meses, Engels, cotejando o exemplar de *Ancient Society* e os rascunhos que Marx havia feito dessa obra de Morgan, redigiu um manuscrito original a partir de seu sentimento de responsabilidade em produzir a resolução daquele “encontro” entre Marx e o evolucionista estadunidense. Como afirmou nessa última carta enviada a Kautsky, estava “em débito com Marx e por isso posso incorporar suas anotações”. Para Engels (2019, p. 19), esse seu manuscrito seria “a execução de um testamento”. Assim, em 1884, ou seja, no ano seguinte à morte de Marx, o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan*, de autoria de Friedrich Engels, adquiriu sua forma impressa e foi finalmente publicado.

Mas qual foi o motivo pelo qual a obra de Lewis Morgan teria realmente despertado tanto interesse aos autores do *Manifesto Comunista*? No prefácio de *A origem*, Engels (2019, p. 19) esboça uma resposta: “foi Morgan quem redescobriu na América do

Norte a concepção materialista da história descoberta por Marx quarenta anos antes e, ao comparar barbárie com civilização, foi levado por ela, no que diz respeito a seus pontos principais, aos mesmos resultados obtidos por Marx”.

As indefinições acerca do papel de Marx na produção dessa obra de Engels implicaram em uma série de interpretações inusitadas por parte da tradição marxista e antropológica subsequente. Como exemplo, podemos mencionar a conclusão de Hal Draper que acreditava que *A origem* foi o resultado de uma estreita colaboração anterior entre Marx e Engels e, por isso, deveria ser considerada uma obra em conjunto (Draper, 1970). Mesmo Eleanor Leacock, importante antropóloga marxista estadunidense, não fugiu dessa associação e afirmou que *A origem* representa, em essência, “o produto das ideias de ambos, Marx e Engels” (Leacock, 2019, p. 62). Além disso, a crença de que Morgan teria redescoberto a concepção materialista da história teve incidência na receptividade positiva de Morgan por parte da Antropologia soviética da primeira metade do século XX (cf. Tolstoy, 2017). Já segundo Norbert Rouland (2018, p. 94), “a reutilização pelos fundadores do marxismo das conclusões de Morgan foi tanto uma oportunidade como um infortúnio para este autor: por um lado, a curto prazo, contribuiu para a sua difusão; mas, a longo prazo, provocou seu descrédito – exagerado em certos pontos (...) – muitas vezes, através de Morgan, é o marxismo que se ataca”.

Quase 100 anos depois do início dessa “trama” aqui apresentada, os rascunhos de Marx à obra de Morgan foram finalmente publicados, o que possibilitou aos intérpretes levantarem diversas dúvidas que punham em questionamento as supostas conclusões sobre a relação entre as produções desses três autores. Após um processo editorial que durou mais de 20 anos, Lawrence Krader publicou em 1972 a obra *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Tal obra apresenta alguns “fichamentos” de Marx como consequência de leituras realizadas de quatro autores:

Sir John Lubbock – *The origin of civilization*, 1870;

Sir Henry Sumner Maine – *Lectures on the early history of institutions*, 1875;

Sir John Budd Phear – *The Aryan village in India and Ceylon*, 1880;

Lewis Henry Morgan – *Ancient Society*, 1877.

Mas como esses rascunhos, comentários e transcrições dos anos finais da vida de Marx se relacionam com a totalidade de sua

obra? E além disso, será que esse processo editorial levado a cabo por Lawrence Krader foi fiel às intenções de Marx?

Marx e seus rascunhos, fichamentos e notas marginais

Não é possível prever como uma obra qualquer será recebida e interpretada por seus leitores. Apresentar ao conhecimento público uma pesquisa, ou um texto literário, entre outras formas de publicações possíveis é uma atividade que desintegra o caráter anteriormente particular em que aquele escrito resguardava e o alça a um patamar de desimpedimento – e, por isso, torna-o franqueado.

No interior do acervo de obras que atualmente são entendidas como pertencentes ao legado de Marx, é possível observar textos de origens e gêneros distintos. A forma como os denominados *Cadernos Etnológicos* vieram a público não se assemelha nem um pouco ao modo como os leitores tomaram conhecimento, por exemplo, do livro 1 de *O Capital*, de *Miséria da Filosofia*, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, entre outros textos que foram publicados pelo próprio Marx ainda em vida. Também não se assemelha a textos que, embora não publicados, possuem certa coesão expositiva em seu conteúdo, como o livro 2 de *O Capital*, e os *Grundrisse*. O modo como os *Cadernos Etnológicos* estão constituídos em função de sua origem não se assemelha a outros gêneros de textos de Marx que não foram publicados, seja pela forma de uma carta enviada a algum de seus correspondentes, ou mesmo por escritos motivados por debates políticos, como *Crítica ao Programa de Gotha*, ou por encomenda de associações, como o *Manifesto Comunista*.

Para além da compreensão do gênero de um escrito, é fundamental que as motivações de sua origem também sejam levadas em consideração. Entender o contexto e o pretexto em que um texto foi escrito é uma prática essencial produtora de um subsídio importante àquele que pretende fazer uma investigação teórica. A título de exemplo, podemos inferir que não é de conhecimento geral o modo como foi escrito um texto que ainda hoje é uma das referências fundamentais nos manuais e nas apresentações do pensamento de Marx: referimo-nos às famosas *Teses sobre Feuerbach*.

Publicadas por Engels após a morte daquele que as escreveu, essas *Teses* são frequentemente citadas como um documento de

suma importância para a tradição marxista, sendo que a décima primeira delas é sempre lembrada: “os filósofos apenas interpretaram o mundo, a questão é transformá-lo” (Marx, 2007, p.535). O que pouco se sabe sobre essas *Teses* é que elas foram rabiscadas por Marx em um bloco de notas durante um debate com alguns jovens filósofos hegelianos no ano de 1845. Em nenhum momento posterior de sua obra Marx faz referência a essas *Teses* (cf. Heinrich, 2014). Não se trata aqui de menosprezar esse escrito, afinal, ele é fundamental para a tradição marxista. Porém, façamos um exercício elucidativo.

Imagine que você leitor esteja participando de um evento sindical, estudantil ou acadêmico – seja como ouvinte ou debatedor – e as anotações feitas por você durante aquela ocasião sejam publicadas postumamente à revelia de seu consentimento. Mesmo que aquele escrito possa ser de grande valia, como no caso das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, esse tipo de publicação não se assemelha a uma produção cujo autor intencionalmente tenha desenvolvido com o interesse de torná-la pública. Esse exercício serve apenas para nos assegurarmos de que a origem, o gênero, o pretexto e o contexto através do qual um texto é escrito, são informações preciosas para o trabalho do intérprete.

Os chamados *Cadernos Etnológicos* não desfrutam de um lugar de destaque no pensamento de Marx. A disposição dos cômodos da casa de Marx em Londres nos anos finais de sua vida contemplava, até certo ponto, a distinção entre seus textos publicados e seus materiais investigativos. Espalhadas em sua biblioteca, era possível observar algumas de suas obras clássicas publicadas, bem como edições dos jornais e revistas nas quais Marx foi correspondente. Embora a biblioteca de Marx reflita o resultado de sua produção, era no sótão de sua residência que se encontrava o “negativo” de suas intensas e ininterruptas produções teóricas no decorrer de sua vida. Os rascunhos que constituíram o que posteriormente foi denominado de *Cadernos Etnológicos* não eram encontrados, portanto, na mesma estante em que Marx guardava seus exemplares de *O Capital*. A especificidade desse texto ressoou também no modo como ele foi recebido – ou ignorado – por grande parte da tradição marxista.

Podemos elencar quatro argumentos que justificam uma falta de atenção devida, por parte da tradição de intérpretes de Marx, aos seus assim chamados *Cadernos Etnológicos*: 1) a constatação do distanciamento que a forma de “fichamentos” dos textos nesses *Cadernos* possuem em relação a outros escritos consagrados que

incidiram no modo como esse autor teve sua importância reconhecida; 2) sob modo como são concebidos, os chamados *Cadernos Etnológicos* integralmente vieram a público tardiamente, no ano de 1972, quando os textos ditos “basilares” do pensamento marxiano já dispunham de um lugar consolidado nas estantes de livros dos militantes, intérpretes, simpatizantes e críticos das obras de Marx; 3) certa indisposição, por parte de intérpretes marxistas, em investigar de modo original tal obra, aceitando fielmente as interpretações desenvolvidas pelo editor dos *Cadernos Etnológicos*, o antropólogo Lawrence Krader⁶; 4) a existência de características singulares que compõem o corpo desses *Cadernos*, impondo esforços morosos àqueles que se atreveram a investigá-los.

Quem se dedica a essa tarefa logo descobre o grau de dificuldade que é analisar os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx. Trata-se de um texto com sua mistura curiosa de inglês, alemão, francês, latim e grego, e um punhado de palavras e frases de muitas línguas não europeias, de Ojibwa ao sânscrito; abreviaturas cristalinas, frases incompletas e executadas, exclamações interpoladas; alusões eruditas à mitologia clássica; generosas doses de gíria e vulgaridade; ironia e investidas: “tudo isso, o volume possui muito, e eles não são ingredientes de leitura suave” (Rosemont, 1989, p. 201). Em sua *Da nota prévia à edição alemã*, o editor Lawrence Krader (2015, p. 232) também chamou a atenção para esse viés “poliglota” desses fichamentos de Marx – o que certamente dificultou bastante o trabalho de edição e que, conseqüentemente, dificulta a análise: “embora os livros extratados tivessem sido escritos em inglês, a sintaxe dos extratos é principalmente em alemão, raras vezes em inglês; o vocabulário é em parte em inglês, em parte alemão, o que exerceu influência sobre o conteúdo – e às vezes também sobre a forma – de uma série de expressões”.

Não bastassem as dificuldades impostas pelos diferentes idiomas a serem compreendidos, Marx inseriu diversos sinais gráficos nas margens e no corpo do texto de seus *Cadernos*, prática essa que não se distingue de outros intérpretes que não se rendem a rabiscar, anotar e grifar passagens das obras que leem. Assim, houve a necessidade, por parte dos editores e tradutores, em dar certa inteligibilidade a essas técnicas de leitura de Marx, atribuindo,

⁶ Nas duas últimas décadas, esse cenário mudou e estivemos diante de algumas importantes leituras originais dos *Cadernos Etnológicos* (cf. Gailey, 2006; Anderson, 2010; Álvares, 2019; Musto, 2018).

por exemplo, um caráter comum ao uso de parênteses e colchetes para a interposição de comentários ao texto dos autores estudados. Além desses sinais gráficos, Marx também se utilizava de marcação indiscriminada de traços verticais nas margens das transcrições com a finalidade de colocar em evidência certas passagens anotadas; interpelação através de pontos de exclamação (!) e interrogação (?) no decorrer de suas anotações; utilização de apêndices (> <) em algumas passagens de seus rascunhos; entre outras formas de intervenções conscientes que foram desenvolvidas no decorrer de seus escritos investigativos. Esses e outros elementos nos conduzem à compreensão de uma característica importante a ser ressaltada, embora nesse momento da exposição ela já apareça como óbvia: esses *Cadernos* de Marx, que se assemelham ao que conhecemos atualmente como “fichamentos”, devem ser encarados como materiais de pesquisa e não sob a forma expositiva de uma obra publicada.

Para além das especificidades linguísticas e das intervenções gráficas aos *Cadernos Etnológicos*, a situação da escrita de Marx e a degradação do material de seus fichamentos certamente impuseram dificuldades significativas àquele que desempenhou o árduo trabalho de edição desses textos. Essa característica reflete, de algum modo, o próprio tratamento dado por Marx aos livros que lia. Lafargue descreveu a relação que o mouro tinha com os livros, tratados não como objetos de luxo, mas como instrumentos de trabalho: “maltratava-os sem receio (...) dobrava as pontas das páginas, cobria as margens com sinais a lápis, sublinhava-os”. Além disso, Marx não tinha o costume de fazer anotações diretamente nos livros que lia, “mas, quando o autor divagava, não se furtava a pôr um ponto de exclamação ou interrogação”. Não é de se espantar, portanto que, a respeito de seus livros – o que também não diferia de seus cadernos – Marx dizia que “são meus escravos, e devem obedecer a minha vontade” (Lafargue, *apud* Musto, 2018, p.22). Nosso autor se considerava, portanto, uma “máquina condenada a devorar livros para, então, lançá-los fora, de forma modificada, na estrumeira da história” (Marx, *apud* Musto, 2018). A escrita rebuscada de Marx, comprovada pela difícil leitura de seus originais, dão indícios da situação precária que os manuscritos inacabados foram encontrados. Não é de surpreender que Marx não tenha conseguido um emprego em uma ferrovia na Alemanha em função da incompreensão, por parte daqueles que trabalhariam consigo, da sua letra.

Outra dificuldade imposta durante a interpretação desses *Cadernos* refere-se à distinção daquilo que é uma composição textual de Morgan e o que é uma inferência de Marx. Em alguns momentos, Marx não enfatiza nem distingue, em seus fichamentos, o que era uma formulação própria e o que era uma transcrição ao texto de Morgan. Dessa forma, algumas passagens foram sutilmente modificadas e essa alteração torna-se perceptível somente na medida em que é desenvolvida uma comparação rigorosa entre *Ancient Society* e os *Cadernos Etnológicos* de Marx. Para fins de exemplo, vejamos uma citação presente no texto de Lewis Morgan na qual o autor refere-se ao surgimento de um cargo entre os iroqueses responsável pela função de general – ou *Hos-gä-ä-geh'-da-go-wä*, o “grande soldado da guerra” – da confederação iroquesa. Em sua obra, Morgan diz o seguinte:

“A introdução deste cargo, como elemento permanente de governo, foi um grande acontecimento na história do progresso humano.”
(Morgan, 1980, 175).

Já Marx, em seus *Cadernos*, faz uma sutil modificação que altera drasticamente o propósito da passagem:

“A introdução deste cargo, como elemento permanente de governo, foi um acontecimento desastroso⁷ na história do progresso humano”⁸
(Marx, 1972, p. 173).

Embora a estrutura da frase se mantenha, Marx se impõe ao texto de Morgan. O intérprete que não estabelece essa comparação pode incorrer em dois equívocos: o primeiro deles, a crença de que o conteúdo dessa passagem era uma formulação teórica de Morgan, afinal, não havia uma interferência de Marx no texto que fosse capaz de dizer: “essa frase foi modificada por mim!”; exatamente pelo fato de que Marx jamais imaginaria – e possivelmente reprovava o fato de – que seus cadernos de fichamentos seriam publicados aproximadamente 90 anos após a escrita dos mesmos; o segundo equívoco que o intérprete pode incorrer é a crença de que o material presente nos rascunhos de Marx é essencialmente uma formulação marxiana. Esse é um perigo que podemos ser conduzidos a acreditar se antes não distinguirmos o que realmente é uma interpelação de Marx ao texto de Morgan e o que é efetivamente uma transcrição de *Ancient Society*. De toda forma, há uma necessidade de que o intérprete conheça o trabalho desenvolvido pelo editor da obra e o compare

⁷ Marcação nossa.

⁸ Do original “D. introduction of this office as a permanent feature verhängnisvoll event in human history”.

com as passagens originais. A crença irrestrita no trabalho do editor, deixando que o processo editorial passe por despercebido pela investigação, pode nos levar a conclusões desprovidas das objetividades postas no texto em questão.

São várias as transcrições sumárias que Marx faz do texto do antropólogo estadunidense; assim como existem comentários importantes de Marx à obra de Morgan que foram ignorados por Engels na escrita de *A origem*. Seria correto, portanto, julgar como uma formulação teórica de Marx passagens que foram visivelmente transcritas da obra de Morgan? Seria também correto julgar como uma opinião pertencente ao mouro aquilo que foi dito por Engels em nome de Marx?

Em um ordenamento cronológico, podemos sugerir o seguinte: 1) o trabalho de Morgan foi o que propiciou toda a “trama” e a discussão investigada; 2) foi a partir do trabalho de Morgan que Marx produziu seus fichamentos; 3) foi a partir desses fichamentos de Marx e em comparação com o original de Morgan que Engels escreveu *A origem*.

Se os *Cadernos* de Marx publicados por Krader estão sequencialmente corretos, indícios dão conta de que o mouro subverteu consideravelmente a ordem da exposição de Lewis Morgan em *Ancient Society*: Marx estabeleceu a sua própria sequência, reordenando a seu modo os capítulos apresentados pelo antropólogo estadunidense. Para fins de compreensão, inicialmente veremos a ordem dos capítulos apresentada no próprio livro de Morgan e, em sequência, a sucessão desses capítulos nos *Cadernos* de Marx. Morgan divide *Ancient Society* da seguinte forma⁹:

“PRIMEIRA PARTE: O desenvolvimento da inteligência através das invenções e descobertas

SEGUNDA PARTE: O desenvolvimento da ideia de governo

TERCEIRA PARTE: O desenvolvimento da ideia de família

QUARTA PARTE: O desenvolvimento da ideia de propriedade”

Já na exposição dos chamados *Cadernos Etnológicos*, a ordem dos rascunhos de Marx em relação à obra *Ancient Society* de Lewis Morgan é a seguinte:

“PRIMEIRA PARTE: O desenvolvimento da inteligência através das invenções e descobertas

⁹ Omitimos nesse artigo os subcapítulos. Para uma análise mais aprofundada, que leve em conta cada detalhe desses índices, conferir Álvares (2019).

TERCEIRA PARTE: O desenvolvimento da ideia de família
QUARTA PARTE: O desenvolvimento da ideia de propriedade
SEGUNDA PARTE: O desenvolvimento da ideia de governo”

Marx realoca a “Segunda Parte” para o final do texto, fazendo, com isso, com que a “Terceira e Quarta Parte” fossem antecipadas. Compreendamos também a ordem sequencial da exposição de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Engels divide sua obra da seguinte forma:

- I: Estágios pré-históricos de cultura
- II: A família
- III: A gens iroquesa
- IV: A gens grega
- V: Gênese do Estado Ateniense
- VI: A gens e o Estado em Roma
- VII: A gens entre os celtas e entre os germanos
- VIII: A formação do Estado entre os germanos
- IX: Barbárie e Civilização

O primeiro capítulo de Engels, “Estágios pré-históricos de cultura” remete diretamente ao também primeiro capítulo de Morgan – “Os períodos étnicos” – da Primeira Parte – fichado por Marx. É interessante notar que o desenvolvimento da exposição de Engels não seguiu a ordem estabelecida em *Ancient Society*, mas sim, o reordenamento que Marx fez do livro de Morgan, ou seja, após tratar dos “Estágios Pré-Históricos de Cultura”, Engels trata das temáticas que envolvem as formas de família e, em seguida, discute as questões relativas às diferentes “comunidades gentílicas”¹⁰ e as formações de Estados. Por fim, Engels conclui seu texto com um capítulo absolutamente original, “Barbárie e Civilização”, cujo interesse foi pesquisar “as condições econômicas gerais que na fase superior da barbárie minavam a organização gentílica da sociedade, e acabaram por fazê-la desaparecer, com a entrada em cena da civilização” (Engels, 2019, p. 147). Esse último capítulo revela um distanciamento da abordagem de Engels em relação às pretensões estabelecidas e apresentadas em *Ancient Society* por Lewis Morgan.

¹⁰ A utilização do termo “comunidades gentílicas” – ou “gens” – por Engels é uma consequência da leitura de Morgan. As unidades mínimas de organização dos antigos romanos eram conhecidas como “gens”, e Morgan padroniza essa nomenclatura para se referir também aos gregos e aos iroqueses – denominação essa que, atualmente encontra-se em desuso, afinal, as unidades mínimas de organização dos povos ameríndios normalmente são tratadas como “clãs”.

Por se tratarem de três textos com estatutos teóricos distintos, cada um teve que ser compreendido a partir de suas especificidades. Contudo, mesmo com suas especificidades, há um cordão umbilical que une esses três textos investigados: eles são partes que formam um mesmo quebra-cabeça. Embora possuam suas especificidades, só podem ser realmente compreendidos em interação uns com os outros.

Essa afirmação pode fazer mais sentido quando tratamos da relação explícita entre os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels. Mas o modo como a Antropologia social se desenvolveu, nos leva a considerar que *Ancient Society* de Morgan também só pode ser plenamente compreendida se em sua leitura estiverem pressupostos os rascunhos de Marx e a apropriação deles por Engels.

Uma leitura de *Ancient Society* apartada dos *Cadernos Etnológicos* e de *A Origem* pode parecer suficiente para a compreensão do pensamento de Morgan. Um leitor qualquer que se detém à obra *Ancient Society* é capaz de compreender: seu emblemático esquema de divisão dos três momentos da cultura humana – Selvageria, Barbárie e Civilização; sua opção teórica pelas condições materiais de subsistência; suas formulações precursoras acerca das gêneses dos estados; a vinculação entre a propriedade, laços de parentesco e sucessões hereditárias; e as contradições entre os sistemas de consanguinidade e as formas de família. Todas as informações, cada uma delas com suas características, podem ser obtidas por meio de uma simples leitura da obra de Morgan.

Entretanto, essa leitura seria suficiente se a obra *Ancient Society* estivesse alheia à história do pensamento antropológico. O entendimento das formulações morganianas seria suficiente para a compreensão de *Ancient Society* se o modo como a história do pensamento antropológico se desenvolveu não estivesse vinculado à suposta relação existente entre a obra do antropólogo estadunidense e as leituras de Marx e Engels. A história tratou de vinculá-las, e só através de uma análise que leve em consideração essas interações, podemos desvendar as mediações postas entre as peças deste quebra-cabeça. Eis a articulação que mantém esses textos unidos por um mesmo cordão umbilical.

Tendo investigado as especificidades dos chamados *Cadernos Etnológicos*, as armadilhas de sua leitura, as determinações que compuseram seu contexto, e sua relação com as obras de Morgan

e Engels, é momento de compreendermos como esse texto se articula com a totalidade da obra de Marx.

O lugar dos *Cadernos Etnológicos* na obra de Marx

A Fundação Internacional Marx-Engels (IMES)¹¹ foi inaugurada em 1990 com o objetivo de dar continuidade ao projeto MEGA¹² iniciado em Moscou e em Berlim na década de 1970 e possui como finalidade a organização e consequente publicação das obras completas de Marx e Engels nos idiomas originais em que foram escritas. A atual estrutura da MEGA – que atualmente é conhecida como MEGA2 – se divide em quatro seções, cada uma delas correspondendo a um gênero de produção desses autores. São elas:

1) A primeira seção consiste em obras filosóficas, econômicas, históricas e políticas; escritos, artigos e discursos de Marx e Engels, bem como etapas preliminares tradicionais e edições posteriores, incluindo as traduções desenvolvidas por esses autores – com exceção de *O Capital* e textos relacionados;

2) A segunda seção preenche a lacuna deixada pela primeira ao apresentar a obra-prima de Marx, *O Capital*, em suas edições autorizadas, incluindo traduções e todas as obras e manuscritos diretamente relacionados a esse trabalho;

3) A terceira seção do projeto MEGA compreende a seleção e publicação de todas as correspondências de Marx e Engels, escritas por eles ou a eles endereçadas;

4) Por fim, a quarta seção é a que corresponde à organização dos rascunhos, transcrições e notas e marginais que foram produzidas por Marx e Engels. Esses rascunhos contemplam, dentre outras variedades, trechos de livros, tabelas cronológicas e referências bibliográficas¹³.

Os *Cadernos Etnológicos* não constituem uma produção apresentada por Marx ao público, longe disso. Eles nada mais são que materiais constitutivos do desenvolvimento da pesquisa que

¹¹ Do original *Internationale Marx-Engels-Stiftung*.

¹² Do original *Marx-Engels-Gesamtausgabe*.

¹³ As informações apreendidas para essa passagem foram retiradas do site oficial da MEGA, no qual é possível obter mais informações sobre cada uma das seções. O link para acesso ao site é: mega.bbaw.de.

esse autor vinha realizando. Essa constatação não tem como interesse menosprezar esses textos; ao contrário, um dos propósitos deste artigo visa exatamente uma valorização dos materiais contidos nesses *Cadernos*. Todavia, é importante situarmos o leitor das características que compõem esse gênero textual que iremos investigar em relação à totalidade da obra de Marx. É claro, esse formato de texto baseado em “fichamentos”, transcrições e notas marginais é mais comum dentro da produção teórica do mouro do que se possa imaginar – como os *Cadernos de Paris*, *Cadernos de Londres*, as *Teses sobre Feuerbach*, os *Rascunhos à Vera Zasulitch*, etc.

A título de elucidação, e para melhor compreendermos onde se situam os *Cadernos Etnológicos*, utilizaremos como referência alguns dos cadernos de Marx do ano de 1876 até 1883, ano de sua morte: em 1876 Marx escreve, dentre outros assuntos, sobre história da tecnologia, fisiologia, história da propriedade da terra, história do Direito, história da Rússia, da Inglaterra e da Grécia; de 1877 a 1879 nos cadernos de Marx constam excertos e notas sobre economia política, especialmente bancária e financeira, além de cadernos que tratam de aritmética comercial; já nos anos finais de sua vida, a partir de 1879, Marx continua seus estudos sobre a história da propriedade da terra, e, além desse tema, seus cadernos dão conta de alguns outros assuntos, como agricultura russa e francesa e etnologia.

Isso, além do fato de que do fim de 1881 até o fim de 1882, Marx escreve nada menos do que aproximadamente mil e setecentas páginas nas quais desenvolve uma extensa cronologia da história do mundo, cobrindo eventos desde o primeiro século antes de Cristo até meados do século XVII, concentrando-se, em particular, na origem do Estado Moderno, no desenvolvimento do capitalismo, nas lutas da burguesia pelo poder político e na importância da reforma protestante nesse contexto – esses cadernos são pouco mencionados pela tradição marxista, mas nas poucas vezes em que são tratados, o fazem sob o título de *Notas Cronológicas de Marx*. As principais fontes de Marx para suas *Notas Cronológicas* foram Schosses, Botta, Cobbett, David Hume, Nicolau Maquiavel, Karamzin, De Segur e R. H. Green. (Sayer, 2017, p. 241-242). Segundo Marcello Musto (2019, p. 104-105), “Marx preparou, de fato, uma cronologia comentada, na qual relacionou, ano após ano, os principais acontecimentos políticos, sociais e econômicos da história mundial”, com a intenção de “confrontar as bases de sua concepção com os acontecimentos reais que

haviam marcado a história da humanidade”. A abrangência dessas *Notas* é surpreendentemente ampla, indo muito além da história da Europa e cobrindo muitas outras partes do mundo. Segundo Krätke (2018), o foco de Marx nesse estudo apoia a interpretação de que o autor de *O Capital* ficou fascinado pelo longo processo de criação dos estados modernos e do sistema de estados europeu, um dos pré-requisitos cruciais da ascensão do capitalismo moderno na Europa¹⁴.

Já nos é evidente, portanto, que a seção da MEGA que corresponde à investigação aqui levada a cabo, é a seção 4, afinal, os denominados *Cadernos Etnológicos* de Marx não constituem uma produção definitiva e levada a público assim como *Miséria da Filosofia* ou o livro 1 de *O Capital*. São, em contrapartida, materiais que nosso autor desenvolveu sob a forma de rascunhos, transcrições e notas marginais. A obra de Marx, conforme elucidada Heinrich (2014, p. 31), é um gigantesco conjunto de trabalhos teóricos fragmentados, não consiste apenas de trabalhos não publicados e não terminados; o próprio programa de pesquisa de Marx permaneceu, em grande medida, incompleto.

Reduzindo ainda mais a abordagem temporal, podemos dizer que as investigações que Marx desenvolveu e que, como produto resultaram nos textos que Lawrence Krader editou e publicou como *Cadernos Etnológicos*, foram iniciadas em dezembro de 1880 – conforme assinalam Derek Sayer (2017, p. 239) e Krader (2015, p. 328-329) – e terminaram nos fins de 1882. Na organização de Krader, como já mencionamos, figuram textos de Morgan, Maine, Phear e Lubbock. Entretanto, mesmo se quiséssemos evidenciar os “aspectos etnológicos” presente nos textos dos autores estudados por Marx, a seleção de Krader ainda seria notadamente insuficiente.

Os textos presentes nos chamados *Cadernos Etnológicos* contêm apenas cerca de metade dos rascunhos de Marx entre 1879 e 1882 sobre as sociedades não ocidentais e pré-capitalistas¹⁵. Alguns

¹⁴ Há uma previsão de que essas *Notas Cronológicas de Marx* sejam publicadas no Volume IV/29 da MEGA. De toda forma, as informações mais seguras sobre esses rascunhos ainda pouco conhecidos podem ser encontradas no supracitado artigo “Marx and World History”, de autoria de Michael Krätke (cf. 2018).

¹⁵ Marx e o marxismo já foram bastante criticados pela utilização do termo “pré-capitalistas” para se referir a formas sociais comunais. Contudo, fazia sentido para Marx o uso da expressão “pré-capitalistas” da mesma forma que um crítico literário poderia falar em formas “pré-românticas”, caso o movimento artístico

editores e intérpretes de Marx a serviço da MEGA têm sido os responsáveis pela organização de um volume que condensa esses aspectos “etnológicos” investigados por Marx. Esse material demonstra que Marx investigou: a história da Índia; da América do Sul e Central; cultura romana; sociedades comunais da Indonésia, na Índia e no Ceilão; habitantes de cavernas na região da Grã-Bretanha; o Direito em formas sociais comunais; finanças do Egito Antigo; entre outras questões.

É evidente, nessa altura da exposição, que não é possível referendar a hipótese de que há, nos anos finais da vida de Marx, um interesse específico nas questões “etnológicas”. Além disso, também já podemos inferir que a edição dos *Cadernos Etnológicos* de Marx, organizados por Lawrence Krader é muito aquém da dimensão dos trabalhos elaborados pelo mouro nos anos finais de sua vida.

Dito isso, podemos concluir que “Marx não escreveu os assim chamados *Cadernos Etnológicos*”, e sim, que – embora possa parecer óbvio – Marx escreveu o caderno B146, e o caderno B150, através dos quais Lawrence Krader extraiu as passagens que julgou ter relação com os estudos intitulados “etnológicos” e publicou-as sob o formato de uma compilação de textos. É fundamental chamar a atenção para esse fato na medida em que não é porque Marx tinha “interesse nas temáticas etnológicas” que foi necessário a ele a leitura de *Ancient Society* de Lewis Morgan, e sim, porque a obra de Morgan trazia novidades às suas investigações que Marx leu o trabalho de um autor cujo campo de conhecimento é o âmbito da “etnologia”.

Mas isso não quer dizer que o editor dos *Cadernos Etnológicos* não soubesse desse fato. Na verdade, é quem provavelmente teve maior conhecimento dessas vicissitudes. Krader, em sua *Introdução* aos cadernos de leitura de Marx, apresenta detalhadamente o índice que o próprio Marx elaborou na contracapa dos cadernos

de sua análise seja aquele que comportou Goya, William Blake ou Sismondi. O uso da expressão “formas pré-capitalistas”, por Marx, não subjugava as formas sociais precedentes. Da mesma forma que um crítico literário, ao se utilizar do termo “movimentos pré-românticos” não menospreza o Barroco do alto-renascimento nem tampouco os mosaicos do período bizantino. Contudo, tanto os movimentos pré-românticos quanto as formas pré-capitalistas antecederam o romantismo e o capitalismo sob um viés histórico-cronológico. Eis a razão do critério do marco temporal empregado por Marx, assim como do nosso crítico literário ilustrativo (Álvares, 2020).

B146 e B150. Quanto ao primeiro caderno, o B146, Marx elaborou o seguinte índice:

- 1) Lewis Morgan, *Ancient Society*, Londres, 1877 (pp. 1-98).
- 2) J.W.B. Money, *Java etc.* 2 vols, Londres, 1861 (pp. 99-127).
- 3) Sir. J. Phear, *The Aryan village*, in *India & Ceylon*, 1880 (pp. 128-155)
- 4) Dr. Rudolph Sohm, *Fränkisches Recht u. römisches Recht*, etc. (pp. 155-159)
- 5) Sir Henry Summer Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875 (p. 160)¹⁶

Já no que se refere ao caderno B150, não foi produzido um índice tal como no anterior. Entretanto, Krader (2015, p. 336) chama a atenção para o fato de que os rascunhos de Marx a Lubbock ocupam as oito primeiras páginas deste caderno, e em seguida, há algumas páginas vazias – da 9 à 11. A página 12 leva o título “Egipty” e contém uma referência bibliográfica a “Mr. Wilfrid Scawen Blunt, a member of the Diplomatic Service, not very long ago a British Consul in Egypt”¹⁷. Da página 12 à 19, o caderno traz um artigo de M.G. Mulhall, *Egyptian Finance*, publicado na *The Contemporary Review*, outubro de 1882. Em seguida 5 páginas vazias sem numeração. Em grande parte, as páginas seguintes foram cortadas do caderno. Frente à primeira página do caderno encontram-se duas notas bibliográficas de Marx: Watson y Kaye, *The People of India*, II, 6 tomos, Londres, 1868-1872; e Tomkin y Lemon, *Comentarios of Gajus* – sem mais informações.

Há um motivo pelo qual essas informações aparecem no corpo do presente texto em detrimento à exposição de Krader onde tais informações aparecem em nota de rodapé: acreditamos que elas são essenciais para a compreensão do lugar dos chamados *Cadernos Etnológicos* nos trabalhos finais da vida de Marx.

Sobre essa discussão, nossa hipótese é que, diante da complexidade e da variedade das investigações nos anos finais de

¹⁶ Engels (*apud* Krader, 2015, p. 235), posteriormente, acrescenta um item nesse índice: “6. Hospitalier, *Les principales applications de l’électricité*, p. 198. Além disso, Krader (2015, p. 235) chama a atenção para o fato de que “a página 144 foi saltada na paginação” e que “o caderno B146 contém 316 páginas em linha, das quais Marx paginou 260, deixando 59 sem escrever e 56 sem numerar”.

¹⁷ “Sr. Wilfrid Scawen Blunt, um membro do serviço diplomático que foi cônsul britânico no Egito há não muito tempo atrás” (Tradução livre). O trabalho referido se intitula “The Egyptian Revolution: a personal narrative”, em *The Nineteenth Century*, de 12 de setembro de 1882, pp. 324-326.

sua vida, não podemos concluir que as investigações “etnológicas” ocupam um lugar de centralidade em seus interesses de estudos. Ao contrário, a segunda metade do século XIX representou um grande salto quanto aos materiais e informações acerca de formas sociais que precederam o modo de produção capitalista. Todavia os estudos que Marx desenvolve naquela época não tinham como intenção um deslocamento de sua crítica à economia política, mas sim, uma constatação e um aprimoramento dessa crítica, através de materiais que proporcionam uma melhor compreensão das sociedades comunais bem como do processo de transição dessas formas para sociedades baseadas em outros modos de produção. Portanto, os anos finais da vida de Marx não representam uma ruptura diante de suas investigações anteriores, mas sim, uma continuidade.

Quando investigamos esses textos, não ficamos diante de “um outro Marx” (Tible, 2017), nem tampouco de um Marx “romântico”¹⁸ (Löwy; Sayre, 2015). Na verdade, é possível constataremos diversos momentos das décadas anteriores em que Marx tratou de formas sociais não capitalistas e que serviram de amparo a seus desenvolvimentos teóricos posteriores¹⁹. Porém, a relevância desse trabalho minucioso com datas e siglas se dá a partir da necessidade de uma contestação rigorosa de quatro “hipóteses” inicialmente elaboradas por Lawrence Krader e referendadas por vários autores da tradição marxista.

Os *Cadernos Etnológicos* e a herança de Lawrence Krader

¹⁸ Para a crítica à noção de “um outro Marx”, conferir Álvares (2017). Para críticas às aproximações entre o pensamento de Marx e uma concepção romântica de mundo, conferir Sartori (2018; 2019) e Álvares (2021).

¹⁹ A lista de autores é extensa, mas podemos citar algumas leituras de Marx que ilustram essa nossa constatação: *Du Culte des Dieux Fétiches*, de Charles de Brosses, que através das religiões tribais serviu de inspiração para a teorização de Marx sobre o “fetichismo da mercadoria” – Marx leu essa obra em 1842; *História da Conquista do México e História da Conquista do Peru*, de William H. Prescott, que tratou de fundamentos das civilizações mexicanas e andinas – Marx leu essa obra em 1851; *O ser humano na história*, de Adolph Bastian, etnólogo que pretendeu apresentar a psicologia em termos de ciências naturais – Marx leu essa obra em 1861. Estes são apenas alguns exemplos que demonstram que o interesse de Marx com essas formas sociais e seu contato com materiais dessa temática não se resumem aos anos finais de sua vida.

Embora Lawrence Krader não tenha sido um teórico que se consagrou no *mainstream* do marxismo do século XX, ele constantemente é lembrado pelo seu trabalho de edição dos referidos *Cadernos Etnológicos* de Marx. Além de seu papel editorial, Krader também elaborou algumas hipóteses acerca do texto por ele editado. Antes de apresentarmos tais hipóteses, é importante mencionarmos as motivações que deram forma ao processo editorial, por Krader, dos *Cadernos Etnológicos* de Marx.

O leitor que se defronta com uma cópia original da obra organizada por Krader surpreende-se com uma pequena frase escrita após o expediente do livro: “Dedicado à memória de Karl Korsch”. Que se trata de uma menção a um teórico importante para a tradição marxista do século XX, nenhum intérprete questiona. O que poucos sabem é da influência real de Korsch na formação daquele jovem antropólogo e de sua importância direta para o trabalho de edição de Krader desses *Cadernos* marxianos.

No ano de 1938, baseado ainda na leitura de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Korsch demonstrou certo interesse por essa “trama” que envolve Marx, Engels e Morgan em seu texto biográfico/interpretativo intitulado *Karl Marx*. Segundo Korsch (1938, s/p), Marx e Engels “aceitaram a suposição, apoiados pelos principais investigadores da época, de uma forma comunista sem classes que precede toda a sociedade até agora conhecida”, mas ponderou: “eles, no entanto, não aceitaram cegamente as implicações especulativas da nova teoria, mas usaram os fatos históricos trazidos por Morgan e outros exploradores da sociedade antiga como um desafio crítico adicional às ‘verdades eternas’ dos aspectos mais fundamentais da teoria da sociedade dominada pelas classes existentes”.

O primeiro contato dos leitores com as anotações de Marx a respeito de *Ancient Society*, através de um texto publicado, foi possibilitado pela edição russa de 1945 que se delimitou apenas às 98 páginas do “fichamento” marxiano da obra do antropólogo estadunidense. Em função do seu domínio do russo, Korsch teve contato com esses rascunhos de Marx ainda em 1949. Enquanto passava o verão em Seattle naquele mesmo ano, o renomado marxista alemão conheceu Lawrence Krader e sugeriu a esse então jovem antropólogo que fizesse a tradução “definitiva” para o inglês desses rascunhos de Marx a Morgan, o que seria um projeto

“valioso e desafiador”²⁰. A respeito dessa sugestão de Korsch, vejamos as próprias palavras escritas por Krader em sua autobiografia: “colocamos em nossas mãos a edição (...) das anotações de Marx sobre Morgan, *Ancient Society*; Korsch colocou na minha mente a ideia de que uma edição em inglês dessas notas seria uma boa ideia. Eu disse a ele que o aceitaria em algum momento futuro”. Indo além da sugestão de Korsch, três anos mais tarde Lawrence Krader iniciaria o grande projeto editorial de sua vida, que só seria finalmente publicado 20 anos depois, em 1972.

Com a tradução destes *Cadernos Etnológicos* de Marx, o antropólogo Lawrence Krader acrescentou à obra final uma extensa introdução com o intuito de ambientar o leitor aos assuntos ali apresentados. Nesse texto, podemos notar um Krader que se desloca da condição de editor e se transforma em intérprete dos próprios *Cadernos* que apresenta. Tendo em vista seus textos interpretativos, pretendemos confrontar algumas de suas conclusões. A primeira delas diz respeito à equivocada constatação – que de tão referendada é comum que passe por despercebido – de que “Marx foi um etnólogo”.

Em sua *Introdução* aos *Cadernos Etnológicos*, ao analisar os anos finais da vida do mouro, Krader (2015, p. 238-239) diz: “Marx se ocupou tão intensa e continuamente de obras de etnologia naqueles anos que é possível supor que ele pretendia escrever algo nesse terreno”. Mas ainda assim, Krader pondera: “por outro lado, não está claro qual o tipo de exposição que Marx escolheria para seu trabalho”, e questiona: “ele estava planejando escrever um livro de etnologia, ou estava planejando um trabalho sobre outro assunto, em que uma parte seria formada pelos resultados de suas obras etnológicas?” e conclui: “não se pode responder conclusivamente, a obra carecia de uma figura precisa”. Entretanto o próprio Krader parece supor uma resposta conclusiva ao objetivo de Marx em outro de seus textos, cujo título também respalda a constatação mencionada anteriormente: *Marx como etnólogo*. Nesse texto, Krader (1973, p. 20) diz que: “Pode-se dizer que somente me ative a uma vaga insinuação do objetivo que Marx pretendia alcançar (...) a redação de um tratado completo sobre etnologia”.

²⁰ Os dados biográficos de Krader podem ser acessados na página de seu Instituto póstumo, “The Lawrence Krader Research Project”:

<http://lawrencekrader.com/node/3> .

São várias as passagens em que Krader trata do interesse de Marx em seus últimos estudos como um interesse pela etnologia. Alguns dos intérpretes dos *Cadernos Etnológicos* (Patterson, 2014; Rosemont, 1989; Shaw, 1984; Tible, 2013) parecem se inclinar a uma concordância com as afirmações de Krader de que não só o que Marx desenvolveu com aqueles cadernos era um trabalho de etnologia como também que o mouro, ao se interessar por essas questões, conseqüentemente se tornava um etnólogo.

Os editores de Marx sempre intervieram em seus textos. Tal constatação fica ainda mais evidente quando nos referimos a textos cujo estatuto teórico corresponda ao formato inacabado. Em grande parte, os editores tentaram criar algo como um produto final, ou seja, tentaram finalizar o que não foi finalizado por Marx (Heinrich, 2013). É notória a intenção de Krader, como antropólogo, em selecionar os textos “etnológicos” de Marx para a edição que organizou. Entretanto, parece-nos que da mesma forma – embora sob esse olhar possa aparentar inapropriado – um jurista poderia ter selecionado textos e seu critério e organizado os “Cadernos jurídicos” de Marx, ou que um paleontólogo pudesse editar os “Cadernos paleontológicos”. A constatação, finalmente, é que: apesar dos esforços de Krader, que foram referendados por autores da tradição, os anos finais da vida de Marx não foram destinados apenas aos estudos assim chamados “etnológicos” (Álvares, 2017), e mesmo que uma temática afim pudesse ter sido a mola propulsora dessa organização, Marx transcreveu, rascunhou e comentou, como já demonstramos, outros textos passíveis de serem classificados como pertencentes à grande área que Krader, sob seus pressupostos e suas intenções, denominou de “etnologia”.

Até onde se sabe, nenhum estudioso de Marx expoente das ciências exatas acredita que esse autor, no fim de sua vida, era um matemático, ainda que a teórica Sofya Yanovskaya tenha publicado na Rússia, ainda na década de 60 do século XX, uma edição de centenas de páginas de manuscritos matemáticos de Marx datados da primeira metade de 1881. Assim como os *Cadernos Etnológicos*, os *Manuscritos Matemáticos* de Marx são de difícil compreensão. Alguns textos são apontamentos de Marx sobre cálculo diferencial, e outros tantos são meras transcrições que Marx fizera de outros expoentes desse campo de conhecimento (Yanovskaya, 1983, p. 7). Nesses *Manuscritos*, Marx concentrou sua atenção principalmente nas teorias matemáticas de Isaac Newton e Leibniz que haviam inventado, cada qual em seu contexto, o cálculo diferencial e o

cálculo integral, que são as duas partes que compõem o cálculo infinitesimal (Musto, 2018, p. 44).

O paralelo entre os *Cadernos Etnológicos* e os *Manuscritos Matemáticos* torna-se importante aos nossos propósitos pois demonstram não só a versatilidade desse autor – que inclusive naquela mesma época dedicava-se ao estudo de química orgânica em suas horas vagas – como também a complexidade de interpretação das eventuais pretensões de Marx nos anos finais de sua vida. Assim como Krader afirmou que Marx pretendia fazer um tratado de etnologia, Alcouffe (1985, p. 20), por sua vez, disse que Marx pretendia fazer um tratado de matemática. Não nos parece que nenhuma dessas interpretações precipitadas e desprovidas de evidências materiais que as comprovem sejam satisfatórias.

Outra formulação de Krader que pretendemos contestar é a de que os *Cadernos Etnológicos* podem fornecer materiais para que se torne possível vislumbrar elementos para uma revolução socialista.

Segundo Krader (2015, p. 245), “no âmbito da perspectiva antropológica se coloca a questão teórica: como é possível o socialismo?” e sugere que, para a resolução dessa questão, “os extratos e comentários de Marx e as obras de Morgan e Maine são nesse contexto de vital importância”. Essa colocação de Krader também surtiu efeito na tradição de intérpretes que o sucederam, como podemos observar no momento em que Tible (2017, p. 36) cita Rosemont ao dizer que “os relatos sobre os iroqueses deram-lhe [a Marx] uma vívida atenção sobre a atualidade dos povos indígenas, e talvez até um vislumbre da possibilidade de tais povos darem suas próprias contribuições à luta global pela emancipação humana”.

Marx estava diante do que se tinha de mais sofisticado da “produção etnológica” de seu tempo e, conseqüentemente, os relatos sobre os iroqueses deram-lhe um vislumbre detalhado sobre a organização social e as dinâmicas de parentesco de uma sociedade comunal. Aliado a outras formas sociais com as quais teve contato teórico, como a organização comunal Inca, as Markas germânicas e a Comuna russa, Marx pôde situar diversas formas sociais no interior de sua investigação crítica ao modo de produção capitalista. As informações obtidas do povo iroquês somam-se, desse modo, às anteriores. Entretanto, não existe nenhum elemento presente nos *Cadernos Etnológicos* de Marx que sustente a possibilidade – afinal a interpretação é precedida por um “talvez” – de que os relatos sobre os Iroqueses lhe conduziram a um

“vislumbre da possibilidade de tais povos darem suas contribuições à luta global pela emancipação humana”. Isso não significa que estejamos tomando uma posição contrária a essa possibilidade, afinal, somos entusiastas de que esses povos deem suas contribuições. Contudo, nossa investigação aprofundada sobre os *Cadernos Etnológicos* de Marx não fornece elementos para a existência de uma relação de causalidade entre essa “possibilidade” e as determinações contidas em suas palavras. Isso, por uma razão simples: os apontamentos “etnológicos” de Marx, embora dotados de elementos preciosos de investigação, nada mais são do que transcrições, rascunhos e notas aos autores por ele investigados – o que, a propósito, já é muito. Não nos parece viável compreender que Marx, em seus cadernos de pesquisa que subsidiavam sua crítica à economia política, teria feito tais postulações especulativas.

Por fim, a última formulação de Krader que pretendemos confrontar é a de que, através da análise dos *Cadernos Etnológicos* é possível encontrar ideias evolucionistas no pensamento de Marx.

Observemos com atenção as passagens de Krader: “o objeto desses cadernos de leituras (...) são obras de seus contemporâneos. Tratam-se de evolucionistas decididos, que na década de 1870 prosseguiram a linha teórica de Charles Darwin” (Krader, 2015, p. 231); “todos os etnólogos de que Marx se ocupa nesses cadernos de apontamentos, eram evolucionistas. Mas vejam bem, nem todos os etnólogos de então eram evolucionistas, de modo que a seleção de Marx de quem ler e extrair era por si só significativa” (Krader, 2015, p. 247).

Primeiramente, nem todos esses autores eram “etnólogos”. Dos quatro autores dos *Cadernos Etnológicos*, Phear e Maine eram juristas de formação, inclusive fizeram carreira na área; Lubbock foi um dos precursores 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 (Alvares, 2017). O fato de que tais autores sejam evolucionistas, não significa que Marx tenha selecionado apenas evolucionistas para transcrever e comentar – e mesmo se tivesse, essa opção não acarretaria em uma adesão de Marx às teorias desses autores. Krader parece ter se esquecido de que, na verdade, quem selecionou esses autores foi o próprio Krader quando se dispôs a editar os chamados *Cadernos Etnológicos*, e não Marx quando produziu os seus cadernos de leitura. Como já vimos, no próprio caderno B146 é possível comprovar a existência de

extratos de outros teóricos, como por exemplo J. W. B. Money e Dr. Sohm, esses, distantes das preocupações que orbitavam a perspectiva evolucionista.

Se Krader considera Marx como um teórico que por vezes tomou ideias evolucionistas justificando essa afirmação com base nos autores que foram alvo de investigações por parte do mouro, o que podemos inferir do interesse demonstrado por Marx no fim da década de 60 do século XIX pelo naturalista francês Georges Cuvier, a quem Krader (2015, p. 249), nas páginas seguintes, se referiu como um dos mais importantes teóricos do “pensamento antievolucionista”? Parece-nos que, a rigor, o mero interesse por autores evolucionistas não é suficiente para que se faça uma ilação através de uma relação de causalidade atribuindo a Marx uma inadequada filiação a essa tradição. Até mesmo porque Marx não fez *tabula-rasa* do conhecimento previamente existente, e se defrontou com autores pertencentes a distintas tradições teóricas, desde alguns com quem demonstrou certa concordância e respeito – como Tchernichevski – até outros com os quais não fez questão de esconder seu mais sincero desprezo – como Karl Vogt. É claro, a leitura de Marx dos textos de Sismondi não fez dele um romântico, muito antes pelo contrário.

Como editor, trabalho esse que se desenvolveu ao longo de duas décadas, os esforços de Krader foram importantes por fornecer aos intérpretes de Marx uma vastidão de textos que eram ainda pouco conhecidos. Porém, avaliamos as opções de Krader durante seu trabalho de edição como problemáticas ao induzirem o leitor a acreditar na existência de um “Marx etnólogo” a partir da simplificação da compreensão dos anos finais da vida de Marx como se esse teórico estivesse interessado apenas em alguns textos de autores que dialogavam com o campo da etnologia. O curioso é que, já nos 2000, surgiu o “The Lawrence Krader Research Project” (LKRK), uma espécie de Instituto coordenado por seus antigos orientandos e amigos docentes que tem, por intenção, a defesa do legado póstumo de Krader. O interesse das publicações do Instituto não são apenas as obras originais e inacabadas de Lawrence Krader como também todo o processo de investigação que esse antropólogo desenvolvia – dentre esses, os *Cadernos Etnológicos*. Assim sendo, o LKRK publicou os “rascunhos dos rascunhos”, ou seja, as anotações de Krader durante o processo de edição dos *Cadernos Etnológicos* de Marx. Desse modo foi possível notar que, sob a pretensão de dar uma maior inteligibilidade a esses rascunhos do mouro, Krader interferiu no texto suprimindo alguns

termos, acrescentando outros e impondo sinais gráficos à escrita original de Marx. Essa opção editorial do antropólogo possivelmente será confrontada no momento em que a MEGA publicar os originais de Marx sobre esses autores previamente apresentados nos assim denominados *Cadernos Etnológicos*.

De toda forma, a organização e publicação dos *Cadernos Etnológicos* de Marx foi uma das principais novidades a respeito da obra desse autor na segunda metade do século XX. A tradição marxista – principalmente antropológica, que pouco investigou esses *Cadernos Etnológicos* – ainda deve muito a Krader; por outro lado, avaliamos o desempenho de Krader como intérprete dos próprios *Cadernos* por ele editados como extremamente problemático por: forçar uma suposição teórica na qual Marx poderia ser compreendido como um etnólogo; estabelecer uma aproximação entre Marx e a tradição evolucionista por meio de uma ilação injustificável; e pelas “hipóteses” que desenvolveu sobre as “temáticas antropológicas” na obra de Marx a partir da autoridade que adquiriu por ter sido o editor desses *Cadernos*.

O problema central da interpretação de Krader é que suas formulações foram respaldadas por autores de renome no interior da própria tradição marxista do século XX, como E. P. Thompson e Raya Dunayevskaya e, assim, os anos finais de produção teórica de Marx foram comprometidos por uma análise que em grande medida não corresponde à magnitude das investigações que desenvolvia²¹. Mesmo os intérpretes desses *Cadernos* que não endossaram as interpretações de Krader, também se mantiveram acríticos a grande parte de suas considerações. Por isso acreditamos fundamentalmente na importância da compreensão de onde, em que momento, e em que sentido os *Cadernos Etnológicos* situam-se na obra de Marx. Se por um lado essa nossa investida propõe-se como uma crítica à interpretação de Krader desses *Cadernos*, ela também apresenta, em essência, nossa própria interpretação.

Em seu texto autobiográfico, Krader diz ter lido todos os trabalhos de Marx publicados em seu tempo, e pôde afirmar categoricamente: “Não conheço ninguém que tenha lido criticamente e dominado a obra de Marx [mais] do que eu. Korsch o conhecia bem; porém ele leu Marx com olhos diferentes e com

²¹ Para uma compreensão mais aprofundada do que a de Krader, conferir *Marx Tardio e a Via Russa*, organização de Teodor Shanin (2017), e *O Velho Marx*, de Marcello Musto (2018).

um propósito diferente do meu”²². E qual seria essa distinção entre as leituras de Krader e Korsch? Nosso antropólogo faz questão de responder: “ele [Korsch] era um revolucionário marxista, eu não sou. Ele leu Marx dogmaticamente; eu critico a teoria do valor de Marx”. Não é de se surpreender que nosso pretensioso editor/intérprete tenha abandonado, nas décadas posteriores, qualquer tipo de investigação condizente o com legado marxiano. Porém, os estudos do antropólogo das abordagens marxianas foram relevantes aos seus propósitos pessoais. Em suas próprias palavras, “Para meu projeto maior, a ‘Teoria da Noesis’ [?], o estudo de Hegel e Marx foi um passo necessário... negativamente concluí que Marx, apesar de seu vasto conhecimento filosófico e sólida preparação, não tinha teoria da mente e da consciência; a teoria idealista de Hegel sobre esses assuntos era apenas de interesse histórico, e isso me deu um alvo para criticar”.

Bem, a partir das considerações de Krader, e do papel que Hegel e Marx desempenharam na história, cabe a vocês leitores a ingrata missão de decidir quais as formulações teóricas que são ainda relevantes para pensar a realidade efetiva: se são as contribuições de Hegel e Marx ou a “Teoria da Noesis” de Lawrence Krader.

Considerações Finais

Esse artigo fornece alguns indícios resultantes de uma investigação mais aprofundada sobre os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx²³. Vimos as intempéries para a leitura desse texto de Marx; a articulação entre os autores (Marx, Engels e Morgan) envolvidos na “trama” que os ditos *Cadernos Etnológicos* inaugura; exploramos também as informações constitutivas do processo editorial dos intitulados *Cadernos Etnológicos* de Marx levado a cabo por Lawrence Krader; além de criticarmos as próprias formulações desse antropólogo enquanto intérprete dos textos que editou.

Os *Cadernos Etnológicos* devem ser compreendidos conforme suas especificidades: materiais de investigação de Marx, não uma exposição acabada. Seu leitor fica diante de questões relativas à

²² Essa e as passagens seguintes acerca das informações biográficas de Krader podem ser verificadas no site de seu Instituto:

<http://lawrencekrader.com/node/3> .

²³ Para um contato com uma versão ampliada e mais detalhada dessas questões, conferir Álvares (2019).

proibição do incesto, ao totemismo, à herança e sucessão em sociedades pré-capitalistas, à organização social em formas sociais igualitárias, à propriedade comunal e à origem do Estado. Todas essas temáticas, compreendidas seriamente ao levar em conta as limitações desses *Cadernos*, podem contribuir não só para um entendimento dos anos finais da vida de Marx, como também para um melhor entendimento e trato à outras formas de sociabilidade.

Esse artigo é também um convite para um retorno ao próprio Marx. No entanto, a tradição marxista não pode se resumir aos *Cadernos Etnológicos* como fim último de sua compreensão de formas sociais comunais. Em seus rascunhos à Vera Zaslitch, tendo em conta o processo predatório da acumulação originária de capital, Marx (2013) afirmou que “a história da decadência das comunidades primitivas ainda está para ser escrita”. Todavia, é necessário também o entendimento de que diversas formas comunais de sociabilidade ainda coexistem frente ao modo de produção capitalista. Essa história também está para ser escrita, não aos moldes do “estranhamento antropológico da realidade”, mas sim, levando a sério as determinações objetivas da história em movimento.

Referências Bibliográficas

ALCOUFFE, Alain. Les manuscrits mathématiques de Karl Marx. Paris: Economica, 1985, 102p.

ÁLVARES, Lucas Parreira. Clastres diante de Marx. In: Antropolíticas, 2020, (no prelo).

ÁLVARES, Lucas Parreira. Críticas ao artigo “Marx na Floresta” de Jean Tible/Debate Margem à Esquerda. In: Blog da Boitempo. 04/12/2017. 2017b. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>

ÁLVARES, Lucas Parreira. Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, 2019, 231p.

ÁLVARES, Lucas Parreira. 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>

ÁLVARES, Lucas Parreira. Romantismo ou Regeneração? Marx e as comunas rurais da Rússia. In: Verinotio, 2021 (no prelo).

ANDERSON, Kevin B. Marx and the Margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan (Tradução: Nélcio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial, 2019, 192p.

DRAPER, Hal. Marx and Engels on Women's Liberation. International Socialism (1st series), [No.44](#), July/August 1970, pp.20-29.

GAILEY, Christine. Community, State and Questions of Social Evolution in Karl Marx's Ethnological Notebooks. In: SOLWAY (Org.), The Politics of Egalitarianism. New York: Berghahn Books, 2006, pp. 31-55.

HEINRICH, Michael. Os Invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. (Tradução: Leonardo Marques) Crítica Marxista, Campinas, v. 1, n. 38, p.29-40, out. 2014. Semestral.

HEINRICH, Michael. Curador das obras de Marx e Engels, Michael Heinrich fala à carta maior. 2013, Carta Maior, Youtube, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MpW2hRvb_70

KORSCH, Karl. Karl Marx. 1938. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/korsch/1938/karl-marx/index.htm>. Acesso em: 12 maio 2019.

KRADER, Lawrence. Introducción: los cuadernos de lectura. In: MARX, Karl. Escritos Sobre la Comunidad Ancestral. La Paz: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.

KRADER, Lawrence. Marx como etnólogo. Nueva Antropología, Ciudad de Mexico: v. 1, n. 2, p.3-21, out. 1975. Semestral.

KRÄTKE, Michael R. Marx and World History. In: Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IRSH), 63 (01), 2018, pp. 91-125.

KRÄTKE, Michael R. Marx and World History. In: Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IRSH), 63 (01), 2018, pp. 91-125.

LEACOCK, Eleanor Burke. Mitos da Dominação Masculina: Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural (Tradução: Susana Vasconcelos Jimenez). São Paulo: Instituto Lukács, 2019, 416p.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade. Tradução: Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, 287p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Mortorano). São Paulo: Boitempo, 2007, 614p.

MARX, Karl. The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Org. Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972, 454p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Lutas de Classes na Rússia (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2013b. 164p.

MORGAN, Lewis Henry. A Sociedade Primitiva I (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3Ed., 1980, 331p.

MUSTO, Marcello. O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883) (Tradução: Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo Editorial, 2018, 158p.

ROSEMONT, Franklin. Karl Marx and the Iroquois. Arsenal: Black Swan Press, 1989, p.200-213.

ROULAND, Norbert. A antropologia jurídica de Marx e Engels (Tradução de Lucas Parreira Álvares). In: Revice – Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.3, n.2, p. 94-96, jun./dez.2018.

PATTERSON, Thomas C. Karl Marx, antropólogo (Tradução: Henry Tantaleán). Ediciones Lectulandia, 2014, 277p.

SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte I]. In: Práxis Comunal, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 33-70, jan./dez. 2018.

SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II]. In: Práxis Comunal, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 169-201, jan./dez. 2019.

SAYER, Derek. Marx depois de O Capital: uma nota biográfica (1867-1883). In: SHANIN, Teodor. Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo (Tradução: Lemto-UFF). São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.203-246.

TIBLE, Jean. Marx na floresta. Margem esquerda: revista da Boitempo, São Paulo, n. 29, p.34-43, set. 2017. Semestral.

TIBLE, Jean. Marx Selvagem. São Paulo: Annablume, 2013, 242p.

SHAW, Willian H. Marx and Morgan. In: History and Theory. Wesleyan: v. 3., n.2, p.215-228, may. 1984

TOLSTOY, Paul. Lewis Morgan e o Pensamento Antropológico Soviético (Tradução: Lucas Parreira Álvares). Disponível em: <<http://passapalavra.info/2017/11/117006>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

YANOVSKAYA, Sofya. Preface to the 1968 Russian Edition. In: MARX, Karl. Mathematical Manuscripts. London: New Park Publication, 1983, 280p.

Lukács e o Caminho Marxista ao Conceito de “Pessoa”*

Guido Oldrini**

O que se segue não tem outro objetivo a não ser o de valer como ponto de partida ou indicações para uma reflexão ulterior. Não se deve procurar aqui um retrato do grande filósofo marxista húngaro Georg Lukács (segundo penso, o mais significativo marxista do século XX, depois de Lenin); nem, muito menos, um tratamento aprofundado, exaustivo, do tema acima indicado. Ambas as coisas exigiriam não apenas outra amplitude, mas ainda outras sondagens, confrontos, esclarecimentos etc., além daqueles que aqui são possíveis. Tomara que *Marxismo Oggi* abrigue em suas páginas, muito breve, abordagens bem mais amplas dos elementos iniciais aqui oferecidos.

I

Não creio que seja preciso, de modo algum, ser economista, estudioso do direito, politicólogo ou simplesmente historiador das ideias em sentido estrito, para perceber a novidade da situação em que nos encontramos hoje. Estamos assistindo a um embaralhamento sem precedentes das relações de força mundiais, e também do modo como os confrontos entre as classes repercutem na fisionomia e nas escolhas ideológicas dos partidos,

* Este artigo foi publicado na revista *Marxismo Oggi*, ano VI, nº 1 (*Nuova Serie*); 1993, pp. 131-150. Tradução: Ivo Tonet. Em 1995, foi também publicado na Revista *Práxis*, N.o. 3 (NE).

** Professor de Filosofia da Universidade de Bologna, Itália. Foi membro do *Comitato di Direzione* da revista *Marxismo Oggi* e do Conselho Consultivo da Revista *Práxis*.

dos movimentos de massa, dos reagrupamentos sociais. Se nos ativermos apenas ao lado econômico-jurídico-político do problema, não há dúvida de que a situação atual não pode ser comparada, em novidade e qualidade, com qualquer outra do nosso século (exceção feita para os êxitos da Revolução de Outubro). Se, no entanto, ocuparmo-nos – como será o caso aqui – do aspecto relativo à cultura, e particularmente à cultura marxista, penso, então, que a situação atual apresenta analogias marcantes com aquela da época do marxismo da II Internacional: refiro-me – para ficar claro – às disputas do fim do século passado acerca da “crise do marxismo” e ao surgimento, entre os líderes oficiais dos partidos socialdemocratas europeus de então, como também entre muitos intelectuais filo-socialistas, de tendências revisionistas, cético-relativistas, liquidacionistas da posição dos clássicos do marxismo, aos quais se contrapunham, do lado oposto – formando o último baluarte de resistência e de defesa do marxismo autêntico –, apenas figuras politicamente marginais, muitas vezes em rota de colisão aberta com o partido, como na Alemanha a figura de Franz Mehring e na Itália a de Antonio Labriola. Talvez me engane, mas parece-me que hoje está delineando-se na cultura uma situação muito parecida com aquela de então; e que está reduzindo-se cada vez mais o número dos intelectuais marxistas realmente convictos da importância da questão da identidade da teoria marxista.

Creio que não há fato, fenômeno ou sintoma de involução mais grave para uma formação econômico-social, uma organização partidária, uma tendência de pensamento, uma cultura, do que perder o sentido das próprias origens e da própria identidade. Quem tenha um mínimo de sensibilidade para o processo histórico deve ter ficado muito surpreso ao ver como em 89, por ocasião das comemorações do bicentenário da Revolução Francesa, grande parte da historiografia burguesa – intérprete das necessidades e do modo de sentir atual da sociedade burguesa – jogou ao mar sem grandes preocupações, cancelando-a com uma penada ou refutando-a expressamente, a violência revolucionária que está nas origens dessa mesma sociedade, sua gênese a partir de uma revolução violenta; como esqueceu e abandonou o fato de que a gestação do novo, de qualquer novidade social (aí compreendida aquela da qual ela, anteriormente, se proclamara representante e mais ainda força promotora e impulsionadora), nunca pode ser um fenômeno socialmente indolor. Não que se renegue hoje a estrutura da sociedade que emergiu das lutas da Grande

Revolução, dado que essa nada mais é do que a própria sociedade burguesa: mas grande parte da historiografia burguesa atual gostaria de ter os resultados da revolução sem a revolução, enquanto são minimizadas, postas de lado, condenadas como erradas ou supérfluas, ou até inteiramente ignoradas, as origens revolucionárias da própria classe e da própria sociedade. É difícil imaginar uma subversão historiográfica mais vergonhosa, um esquecimento mais culpável. Isto é muito pior quando esse fenômeno de perda da identidade se refere não à classe dominante, mas àquela que se opõe e que deveria fazer da perspectiva subversiva e revolucionária o seu ponto forte e do marxismo o seu método cotidiano de trabalho. Neste momento, o marxismo corre o risco, entre os que são de oposição, de sofrer o mesmo esquecimento que as tradições do pensamento burguês progressista entre as classes dominantes. Certamente a conjuntura lhe é muito desfavorável. Apesar de acostumado, desde muito tempo a ser escarneado, atacado de todos os lados, combatido de todas as formas, declarado sempre de novo em crise ou em liquidação, nunca se viu, como depois das reviravoltas acontecidas em escala mundial em 89, coberto com uma tal nuvem de zombarias, afrontas e pedidos de falência. Certamente, nada de propriamente novo, também nesse aspecto. Quando muito, a diferença, relativamente a antes, está em que agora os que lhe caem em cima não são apenas os inimigos declarados, os adversários de classe. Também democratas sinceros, também simpatizantes ou ex-simpatizantes, também pensadores progressistas de várias extrações começam a demonstrar dúvidas, a expressar reservas; tomando como ponto de partida fatos políticos concretos, por exemplo o colapso da URSS e dos estados socialistas (por outro lado, um socialismo que pouco ou mesmo nada tinha a ver com os princípios marxistas da organização da sociedade), sai-se à caça de correções e cruzamentos que possam eliminar os presumidos “defeitos”, as presumidas “insuficiências” da doutrina, sobretudo no que se refere à teoria da ética e, como consequência, à posição que o indivíduo ocupa na sociedade.

Como, numa determinada época, a socialdemocracia europeia (sobretudo, mas não apenas, a austríaca), perseguia a utopia de “completar o marxismo por meio da ética kantiana, do mesmo modo hoje se olha cada vez com maior aceitação, por parte da esquerda, para pensadores da “ética do discurso” (Apel, Habermas etc.) ou da hermenêutica (“reflexão ética” em Paul Ricoeur), como aqueles cujos princípios, devidamente integrados com outros (por

exemplo, “princípio de solidariedade”, exigência da “satisfação ótima das necessidades e dos interesses de todos” etc), contribuiriam, juntos, para corrigir o marxismo e lançar as bases de uma autêntica democracia: sem, no entanto, levar minimamente em conta o fato de que esses princípios e pressupostos, na medida em que têm suas raízes nas relações de exploração capitalista, não têm nenhum significado, nada mais fazem do que reproduzir de maneira mais refinada as ilusões burguesas de sempre a respeito da “universalidade” da “democracia” (da democracia burguesa) e por isso conduzem de novo os democratas autênticos, os comunistas, a um beco sem saída; de modo mais geral, sem refletir que a “ética do discurso”, muito antes de funcionar como uma crítica do marxismo, deve, ela mesma, ser submetida a uma crítica do ponto de vista marxista. Isso o “marxismo pode, sabe e deve fazer, servindo-se das suas próprias armas, das suas próprias ideias. Nós nos situamos entre aqueles que sustentam como irrenunciável o princípio – mantido sempre firmemente por aqueles que se mantiveram fiéis ao ensinamento de Marx e Engels, desde Labriola até Gramsci, desde Lênin até Lukács – segundo o qual o marxismo “é independente de qualquer outra corrente filosófica, é autossuficiente”: ou seja, é uma doutrina autônoma, completa em si mesma, que, como escreve Gramsci, “contém em si todos os elementos fundamentais para construir não só uma concepção de mundo total e integral, uma filosofia e uma teoria totais das ciências naturais, mas também para dar vida a uma organização prática da sociedade, ou seja, para se tornar uma total e integral civilização”.

É evidente, nessas palavras – embora de modo implícito -, a referência a Labriola, a retomada das suas ideias: “Considerar que a filosofia da praxis (isso é, o marxismo) não é uma estrutura de pensamento completamente autônoma e independente, oposta a todas as filosofias e religiões tradicionais, significa, na verdade, não ter cortado os vínculos com o velho mundo, senão mais ainda ter capitulado. A filosofia da praxis não tem necessidade de apoios heterogêneos, ela é tão forte e capaz de produzir novas verdades que o velho mundo recorre a ela para encher o seu arsenal com armas mais modernas e eficazes”¹.

Desse ponto de vista, a *boutade* que anda hoje tão em voga também na esquerda de que “Marx não era marxista” acaba sendo

¹ GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*. Torino, Einaudi, 1976, II, p. I 434. Aos cuidados de V. Gerratana.

uma frase insípida, para não dizer uma estupidez, que contrasta com os esforços, o método e a atividade realizada pôr Marx durante toda a sua vida, e por isso é sumariamente rejeitada. Mas atenção (para evitar equívocos): autonomia e auto-suficiência não querem dizer, de modo nenhum, fechamento para o exterior, cegueira ante o novo, presunção dogmática. Muito pelo contrário. Certa vez Labriola reagiu duramente contra as afirmações de desprezo de Plekhanov em relação ao revisionista Bernstein, por parecer-se com aquele tipo de pessoas que acham que o marxismo é uma espécie de “onisciência”. Ora, o marxismo não é e não quer ser isso, pelo menos não aos olhos de Labriola (e de Gramsci, Lenin, Lukács). Para ele, o marxismo não forma um corpus de doutrinas acabadas e definidas de uma vez por todas, mas um modelo flexível e em contínuo desenvolvimento, uma doutrina *in fieri*, móvel, dinâmica, concreta, centrada em coisas e não em palavras (menos ainda, como é moda, hoje, em uma **filosofia da linguagem qualquer**): uma doutrina capaz de adequar-se – sem nunca abrir mão dos seus princípios – às exigências históricas que volta e meia aparecem e se afirmam na realidade. Essa maneira de pensar é testemunhada plenamente pelas palavras que se leem no chamado “terceiro ensaio” de Labriola, “Falando de Socialismo e Filosofia” (*Carta a Sorel*, 15/09/1897), perspicaz e antecipador alerta contra os perigos do “escolasticismo”: “Já se produz escolasticismo em nome de Marx. De fato, a maior dificuldade para entender e continuar o materialismo histórico não está na apreensão dos aspectos formais do marxismo, mas na apropriação das coisas nas quais aquelas formas estão inseridas; daquelas coisas que Marx, ele mesmo descobriu e elaborou, e das muitíssimas outras, que cabe a nós conhecer e elaborar diretamente”².

II

Nenhuma ética moderna é possível sem um vínculo com o conceito de “pessoa”; assim como, correlativamente, não há e não pode haver qualquer conceito real de “pessoa” que não adquira a sua validade a partir de uma teoria mais geral da ética. A sociedade burguesa se vincula à herança das conquistas da Revolução Francesa acerca dos “direitos do homem e do cidadão”; o marxismo, por sua vez, à herança das conquistas da sociedade burguesa. Que falte, em Marx e Engels, uma teoria acabada da ética, uma ética desenvolvida como doutrina (como também uma

² LABRIOLA, A. *Saggi sul Materialismo Storico*. Roma, Riuniti, 1964, p. 265. Aos cuidados V. Gerratana e A. Guerra.

teoria do direito, da lógica, da arte etc); que eles nunca tenham podido dar passos concretos no sentido da definição e da solução dos problemas desse campo; que o próprio conceito de “pessoa” permaneça para eles apenas como um horizonte, como uma espécie de conceito limite do comunismo em construção, – nada disto contradiz ou desmente o que foi dito acima. Somente razões históricas contingentes, só preocupações e tarefas de vários/tipos (especialmente científicas, para Marx, e políticas, para Engels), ou até, caso se queira, uma justificada prudência, impediram-lhes de chegar a conclusões claras e definidas nesse campo. Pretendeu-se interpretar, e talvez não sem razão, a “relutância dos criadores do socialismo científico em tratar a fundo os problemas éticos”, como uma reação contra as pretensões do socialismo utópico que, “sob o signo da beatificação religiosa do mundo”, terminava – assim se afirmava – por antecipar a “ordem social futura mais como postulado ético do que como resultado de uma superação científica do modo de produção capitalista”³: reação, portanto, pelo menos em parte historicamente justificada, mas com a inevitável consequência de que permanecia a lacuna na doutrina marxista.

O maior esforço para preenchê-la é feito no século XX por Lukács. E verdade que também ele não deixou, ao morrer, uma

³ Assim é referido, citando H. J. Sandkuehler, (Prefácio de *Marxismo e Ética. Testi sul Dibattito intorno al “Socialismo Kantiano”, 1896-1911*; Milão, Feltrinelli, 1975, p. 19; ed. it., aos cuidados de E. Agazzi), que fornece também, logo em seguida, resumidas indicações bibliográficas acerca dos progressos realizados nos estudos sobre a ética nos países socialistas. Posteriormente, deve ser assinalada a coletânea de escritos de vários autores soviéticos - embora muito marcada pelos limites dogmáticos da era brezneviana - *Ethik. Philosophisch-ethische Forschungen in der Sowjetunion*; Berlim, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1976, p. 389; aos cuidados de A. G. Gartschew e R. Miller (na qual, em geral, não se vai muito além do slogan continuamente repetido e que cito do ensaio de A. A. Gussejnov: “A moral comunista é uma moral do humanismo e do espírito coletivo”, p. 119); o amplo ensaio de A. Heller; “A Herança da Ética Marxista: in: *Stória del marxismo*; Turim, Einaudi, I 978-82, IV, pp 483-509; a monografia - em geral muito crítica a respeito de toda a tradição do marxismo clássico - de A. G. Szabó; *Marxismus és Etika. Toerténeti-kritikai Tanulmány*; Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, pp. 191; e o fasc. “*Ethique et Politique*” de *Actuel Marx*, n° 10, 1991 (especialmente pelo ensaio sobre Lukács, de N. Tertulian, cit. na nota 5, e pela resenha de S. Petruciani, *Marx and Morality. Le Débat Anglo-saxon sur Marx; l’Ethique et la Justice*, pp. 147-167: embora esse debate tenha muito pouco a ver com a teoria marxiana).

ética acabada, um esboço completo da ética do ponto de vista do marxismo. A ética no entanto, tem, ao longo de toda a sua carreira – tanto na vida como na teoria – um papel, central. Podemos chegar até ao paradoxo de dizer que esse filósofo, que jamais escreveu uma ética, é um “filósofo da ética” por definição, um pensador que produz sempre teoria ética, mesmo quando fala de qualquer outra coisa. Não por acaso, um dos textos mais bonitos e significativos de Agnes Heller (da primeira Heller, ainda fiel discípula de Lukács) tinha como ponto de partida e título exatamente esse fato, de que ela via nele a típica encarnação e realização da “missão moral do filósofo”⁴. Essa relação privilegiada de Lukács com a ética encontra plena confirmação nos modos de ver dos intérpretes atuais⁵. Os poucos que se ocuparam até aqui

⁴ A. Heller; “Die Moralische Sendung des Philosophen”; in: *Festschrift zum Achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*; Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1965, pp. 352-353. Aos cuidados de F. Benseler.

⁵ Infelizmente, não é muito copiosa a literatura crítica relativa, até o momento. Uma coisa pobre, apesar do título pretensioso, é o livro de G. Witschel; *Ethische Probleme der Philosophie von Georg Lukács. Elemente einer Nichtgeschriebenen Ethik*; Bonn, Bouvier, 1981. Equivocado e pouco confiável é também aquele de E. Joós; *Lukács Last Autocriticism: the “Ontology”*; Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983 (sobre o conceito de pessoa, mas reduzido simplesmente ao “conceito cristão”, cfr. o cap VI, p. 104 sgg.). Indicações, análises e confrontos são fornecidos por M. Almási “Lukacs - the Moral Philosopher”; in: *The New Hungarian Quarterly*, XXVI, nº 99. 1985, pp. 26-35; C. Mezei; “Zum Spaetwerk von Georg Lukács”; in: *Doxan*, nº 4. 1985, pp. 31-41; e “Lukács Gyorgy Filozófiai Etikájához”; in: *Világosság* nº 11; 1985 pp. 679-685; R. Dannemann: *Das Prinzip Verdünglichung. Studien zur Philosophie Georg Lukács*; Frankfurt, Sendler, 1987, pp. 189 sgg.; e “Georg Lukács’ Kritik der Gesellschaftlichen Vernunft, Krise des Marxismus und Marxistische Ontologie”; *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, XL; 1992, pp. 163-174; T. Szabó; “Il Concetto di Persona nel Tardo Lukács”; in: *Persona e Diritto (Atas do Encontro de Udine, 1988)*; Udine, Ed. Missio, 1990, pp. 91-103; aos cuidados de D. Castellano (onde, no entanto, é exagerada a “convergência entre Sartre e o Lukács tardio”); e “Homem Autêntico e Alienação em Lukács”; *Calendário del Popolo*. XLVII, 1991, nº 540; pp. 14 552-5). São fundamentais para os nossos problemas os muitos e todos importantes ensaios de N. Tertulian sobre a *Onotologia* (os principais deles reunidos no volume *Lukács. La Rinascita de l’Ontologia*; Roma, Rinuti, 1986, mas veja-se também “La Pensée du Dernier Lukács”; in: *Critique*, nº 517-518; 1990, pp 594-616, e “Lukács e L’Ontologia”, in: *Coscienza Storica*, I; 1991, pp. 103-11), Le Grand Projet de l’Ethique”, no fasc. *Ethique et Politique*, Atuel Marx; cit, pp. 81-96. Os trabalhos gerais, já citados, de A. G. Szabó (*Marxismus es Etika*, pp. 66 sgg., 101 sgg.) e A. Heller (*L’Eredità dell’Etica Marxiana*, pp. 502 sgg.) fazem

seriamente dessa questão, são unânimes em afirmar que a reflexão sobre a ética é um dos temas recorrentes no pensamento de Lukács desde a época da sua juventude, e mencionam – a título de exemplo e de prova – o diálogo pré-marxista sobre a *Pobreza de Espírito* (1911), o assim chamado Manuscrito Dostoiévskij (redigido entre 1914 e 1915), as cartas a Paul Ernst do triênio 1915-17 (onde há referências às suas “conferências sobre a ética” em Heidelberg), o ensaio sobre o *Bolchevismo como Problema Moral* (composto em 1918, imediatamente antes da sua passagem ao comunismo) e aquele, quando já marxista, sobre *Tática e Ética* (1919).

O interesse de Lukács pela ética continua sem solução de continuidade – embora de modo geral latente – ao longo dos anos seguintes. Reunindo, há alguns anos, em um pequeno volume com o título *A Responsabilidade Social do Filósofo*, três ensaios lukacsianos de datas diversas acerca de temas éticos, a curadora Vittoria Franco ressaltava, com razão, o homônimo inédito (datável do período depois de 1956 ou dos primeiríssimos anos sessenta), que tem o mesmo argumento central, mas ao qual muitos outros poderiam ser acrescentados, tanto anteriores como posteriores: penso não apenas nas amplas seções sobre a ética na grande *Estética* (1963), mas mesmo antes – como indicativo da ininterrupta continuidade dos interesses éticos de Lukács – na sua conferência de Milão, de dezembro de 1947, *As Tarefas da Filosofia Marxista na Nova Democracia* (onde já se coloca abertamente o problema de uma ética marxista e se afirma que “a ética é uma parte, uma fase da praxis humana no seu conjunto”) e na sua intervenção no

ambos referência aos interesses éticos do Lukács pré-marxista e protomarxista, sem, no entanto, nunca - incompreensivelmente - relacioná-los com aqueles da maturidade (que Heller critica, todavia, em outro lugar). Na Itália, tem relevância especial as contribuições de V. Franco (“G. Lukács: L’Ontologia come Pressuposto dell’Etica”; in: *Problemi della Transizione*, n° 4; 1984, pp. 56-69; “*Ética e Ontologia em Lukács*”. in: *Critica Marxista*, XXIV, n° 4; 1985, pp. 35-42; “Introduzione” à sua ed. de Lukács, *La Responsabilità Sociale del Filosofo*; Lucca, Pacini Fazzi, 1988, pp. 5-11) e aqueles de C. Preve (*La Filosofia Imperfetta. Una Proposta di Ricostruzione del Marxismo Contemporaneo*; Milão, Angeli, 1984, pp. 216 sgg.; *La Passione Durevole*; Milão, Vangelista, 1989, pp. 134 sgg.; “Un’Ontologia Materialista al Servizio di un’Etica Comunista”, in: *Filosofia e Prassi. Attualità e Rilettura Critica di Gyorgy Lukács e Ernst Bloch*; Milão, Ed. Diffusioni 84, 1989, pp. 33-65; aos cuidados de R. Musillami, onde também se deve ler, de V. Franco, o ensaio - já aparecido em *Marx Centouno*, n° 4; 1986, pp. 9-25 - “Lukács e Habermas: um Confronto sull’Etica”, pp. 289-98).

encontro dos intelectuais sobre a paz mundial, em Wroclaw, em 1948, que, embora com um conteúdo mais próximo dos temas ideológicos que constituirão, daí a pouco, o centro de *A Destruição da Razão*⁶ (1954), tem um título semelhante ao do inédito publicado por Vittoria Franco, ou seja, *Sobre a Responsabilidade dos Intelectuais*.

Por fim, como já se sabe, esse itinerário culmina nas obras, ontológicas da sua maturidade tardia: em *Para uma Ontologia do Ser Social* (texto que o autor tinha originariamente pensado como um simples capítulo introdutório à ética e que depois foi ampliando-se desmesuradamente até ocupar dois grossos volumes, tendo sido publicado apenas postumamente), nos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social* (redigidos apressadamente, à guisa de síntese, durante a última parte da sua vida) e, finalmente, naquilo que o prefaciador da edição italiana dos *Prolegômenos*, Nicolas Tertulian (talvez o maior conhecedor mundial de Lukács, em todo caso o mais sério, o mais preparado, o mais confiável e o mais sutil), quis chamar “o grande projeto da Ética”. Projeto escrito numa série de folhas inéditas conservadas no Arquivo Lukács de Budapest, que infelizmente assim permanecem, mas que permeiam mesmo os últimos escritos de Lukács: tanto é que quem percorrer as páginas conclusivas dos *Prolegômenos* encontrará repetidas notas ao pé de página, nas quais o autor anuncia ter como projeto, após o término da *Ontologia*, “uma teoria histórico-social das atividades humanas”⁷, ou seja, exatamente uma ética marxista.

III

Ética e ontologia formam em Lukács um complexo absolutamente unitário, com uma gênese unitária. A pergunta de caráter histórico que se deve fazer (e que – como logo veremos – não tem de modo algum um caráter erudito, mas tem uma relação íntima com as consequências teóricas que daí derivam) é, portanto, esta: a partir de quando? Quando surge e se torna concreta, pela primeira vez, em Lukács, do ponto de vista marxista, essa unitariedade problemática? Caso se tome em consideração as datas externas, os objetivos expressos, a terminologia específica que ele emprega, deve-se chegar à conclusão de que Lukács começa a

⁶ Edição inédita em português e com tradução direta do alemão publicada em 2020 pelo Instituto Lukács. (NE).

⁷ LUKÁCS, G. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale. Questioni di Principio di un'Ontologia Oggi Divenuta Possibile*. Milão, Guerini e Ass., 1990, p. 322n (mas cfr. também pp. 345 e 348n).

ocupar-se de ética e de ontologia em sentido marxista só muito tarde, após a conclusão da grande *Estética*, e desse modo mais ou menos a partir do segundo semestre de 1960. No entanto, se olharmos a coisa com mais profundidade e retroativamente, se refizermos a história remota do processo que – somente muito mais tarde – deu origem à *Ontologia* (entendida como análise do fundamento do ser ineliminavelmente presente em todas as relações que se criam, mesmo no mais elevado, na vida social e espiritual do homem), então a perspectiva muda sensivelmente; uma vez que a gênese remota dos interesses ontológicos de Lukács está essencialmente vinculada à mudança que se dá nele durante a sua primeira estadia em Moscou, entre 1930 e 1931, após a tomada de contato com os *Manuscritos Económico-filosóficos* do jovem Marx e com os *Cadernos Filosóficos* de Lênin, e da consequente rejeição do caráter teórico ainda hegelianizante de *História e Consciência de Classe*.

Não tendo aqui a possibilidade de entrar no mérito da questão, da qual já tratei variada e detalhadamente em outras ocasiões⁸, limitar-me-ei apenas a realçar este traço decisivo: daí por diante, guiada pelos delineamentos de Marx e Lênin, a reflexão de Lukács terá sempre como eixo fundamental o conceito de “objetividade” como propriedade material primária – inderivável, independente da consciência – de todos os seres e de todas as relações entre o que existe. Não surpreende de modo nenhum que Lukács se refira à “impressão transtornadora” que aquelas páginas marxianas produziram nele; uma vez que os acentos críticos anti-hegelianos de Marx a respeito da objetividade (por exemplo, “Um ente não-objetivo é um não-ente”, ou então: “O ente objetivo age objetivamente, e não poderia agir objetivamente se a objetividade não fosse uma determinação substancial sua”) mudam *in toto* a sua relação com o marxismo como teoria, como concepção geral do mundo, constituindo ainda, e não por acaso, o ponto de partida e

⁸ Sintetizo aqui, na sequência, e retomo em parte algumas argumentações dos meus ensaios “Le Basi Teoretiche del Lukács della Maturità”; in: *Il marxismo della maturità di Lukács*; Nápolis, Prismi, 1983, pp. 65-90; “Ciovane Lukács o Lukács Maturo?”; in: *Gyorgy Lukács nel Centenario della Nascita*, 1985; Urbino, Quattro Venti, 1986, pp. 19-32; aos cuidados de D. Losurdo, P. Salvucci e L. Sichirillo; “Il Supporto Ontológico dell’Estetica di Lukács”; in: *Rivista di Storia della Filosofia*, XLII; 1987, pp. 709-19; “La Forma Culturale della Militanza di Lukács”; in: *Marxismo oggi*, II, n. 3; 1988, pp. 19-26 (depois em *Filosofia e Prassi*, cit., pp. 117-134); “Gramsci e Lukács Avversari del Marxismo della II Internazionale”; in: *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, LXX; 1991, pp. 178-194.

percorrendo, como um fio vermelho, tanto a *Ontologia* como os *Prolegômenos*.

Desse ponto de vista, pode-se tranquilamente afirmar, sem medo de ser desmentido, que toda a pesquisa de Lukács posterior aos anos trinta – incluídas as implicações no campo estético e ontológico (portanto, também ético) – sofre a influência do contragolpe teórico que ela lhe imprime. As novidades aparecem imediatamente, desde os grandes ensaios críticos da década de trinta sobre a teoria da literatura e da estética, onde, não por acaso, ele chega a um ajuste de contas definitivo com as tradições da socialdemocracia alemã, desde Lassalle até Mehring, e com o marxismo da II Internacional em geral. Tomemos, por exemplo, o seu importante ensaio sobre Mehring, de 1933⁹. Nele Lukács expõe determinados temas teóricos de fundamental importância, dos quais nunca mais se afastará, começando com aquele do necessário fundamento material de toda ontologia. Realçando os limites e os “efeitos perniciosos” sobre o movimento operário do “objetivismo” de caráter economicista, que dominava a maior parte dos teóricos da II Internacional, ele também vê e percebe muito bem, na esteira de Lênin, a superioridade teórica (tanto filosófica como política) de Mehring relativamente a Lassalle e seus continuadores; e cita com aprovação – embora relativa, não isenta de reservas, pelas razões que logo veremos – o seguinte trecho de Mehring: “Feuerbach rompeu completamente com toda espécie de filosofia; ‘minha filosofia não é uma filosofia’, costumava dizer. A natureza existe independentemente de qualquer filosofia; ela forma a base a partir da qual os homens, eles mesmos produzidos pela natureza, emergiram. Nada existe fora da natureza e do homem. Até aqui Marx e Engels estavam plenamente de acordo; não lhes passava pela cabeça afirmar: o homem não vive na natureza, mas na sociedade. No entanto, afirmaram isto: ‘o homem não vive **apenas** na natureza, mas **também** na sociedade”.

“Essa é a base da gênese do materialismo histórico, que Marx e Engels fundaram “exatamente para compreender o homem enquanto produto da sociedade”, “como chave para a avaliação da história da sociedade humana”. O trecho de Mehring, citado por Lukács, termina assim: “O materialismo histórico representava um progresso decisivo era relação a qualquer forma de materialismo

⁹ LUKÁCS, G. *Contributi alla Storia dell'Estetica*. Milão, Feltrinelli, 1957, pp. 351-449. Trad: de E. Picco. (As citações de Mehring que seguem se encontram nas pp. 391-392 e 399).

que existira até então, e por isso Marx e Engels assumiram uma postura crítica face a todas as fases precedentes do materialismo. Mas, apesar disso, ou até por causa disso, não realizaram uma ruptura com ele”.

No entanto, se é e continuará a ser até o fim, também no marxismo de Lukács, um ponto irrenunciável o de que não existe ontologia de nenhum tipo – nem mesmo uma ontologia do ser social – que não tenha suas raízes numa base material objetiva, Lukács também ergue, desde então, a bandeira do princípio da necessária unitariedade no método de tratamento das duas esferas, ontológico-material e ontológico-social, contra as pretensões daquele dualismo metodológico que leva Mehring a defender “a clara e integral separação entre os **métodos** de investigação próprios da ciência da sociedade e da ciência da natureza”: “materialismo histórico”, no primeiro caso, “materialismo mecanicista”, no segundo.

A unitariedade metodológica funciona como chave decisiva da construção da ontologia. E ela está de acordo com a essência própria do materialismo histórico, ou seja, com a posição de Marx e Engels, expressa na *Ideologia Alemã*, segundo a qual não existe – em última instância – mais do que uma só ciência, a “ciência unitária da história”, isto é, a historicidade: (processualidade) como princípio de qualquer forma de ser (de toda objetividade). A processualidade do ser não conhece exceções nem rupturas. Em nível do social, não existem processos econômicos “materiais” separados daqueles “puramente” do pensamento. Quanto mais a sociedade se socializa, tanto mais os dois processos “estão indissolivelmente entrelaçados entre eles”, exibem a “sua incindível coexistência”. “Para a totalidade do ser social, a coexistência – sendo o motor histórico – permanece o fato ontológico fundamental”, afirma Lukács nos *Prolegômenos*. Já havia escrito na *Ontologia*: “Quando a realidade é pensada com coerência até o fundo e é concebida nos termos dialéticos marxianos, não se pode sustentar uma bipartição em esferas rigidamente contrapostas estrutural e dinamicamente”¹⁰.

E claro que isto não anula, de modo algum, pelo contrário reforça, a especificidade de cada uma das esferas do ser, especialmente da esfera do ser social: nela há um tipo de objetividade inteiramente diferente daquele da física (ser

¹⁰ Idem. *Para a Ontologia do Ser Social*. Roma, Riuniti, 1976-81, II, 2, p. 363. Aos cuidados de A. Scarponi. *Prolegômenos*. Cit., p. 331.

inorgânico) e da biologia (ser orgânico), uma vez que, com toda razão, chamamos de “objetividade” (no caso concreto, objetividade social), o resultado dos atos de objetivação dos homens enquanto entes objetivos ativos, cujas escolhas, cujas posições teleológicas, cujas decisões e causações fundadas em alternativas se tornam componentes constitutivos essenciais do próprio resultado, sem tirar, com isso, do “fator objetivo” a prioridade ontológica que lhe compete. “É claro, com efeito” – diz Lukács “que exatamente no ser social, exatamente porque nele, pela primeira vez, o sujeito emerge como existente, como iniciador de processos irreversíveis, jamais se sublinhará com suficiente ênfase a prioridade ontológica do fator objetivo”¹¹.

O que foi dito acima deve ser pesado atentamente. Seria um erro grave ver na tendência objetivística do Lukács maduro um recuo ou uma concessão, uma tendência à “conciliação com a realidade”. Para ele, o papel da consciência jamais é diminuído, ele jamais perde a confiança no momento da subjetividade. O princípio ontológico da dependência de uma determinada esfera do real de outro (do espiritual, por exemplo, em relação ao material, ou do social em relação ao econômico) não põe obstáculos a nem impede a autonomia da esfera em si mesma. Ontologicamente, com certeza, a consciência sempre depende da esfera a partir da qual é gerada e da qual deriva; isso é um pressuposto necessário de qualquer concepção materialista do mundo. Mas o problema da gênese e da constituição ontológica das esferas (quase, que completamente esquecido até por um ontólogo sério como Nicolai Hartmann, por isso mesmo criticado com dureza por Lukács) não pode ser confundido com o problema axiológico do valor. Não somente a consciência não figura em Lukács como um simples epifenômeno do organismo, ou o mundo criado pelas objetivações humanas como um epifenômeno do momento econômico, mas toda a esfera do social, com suas objetivações, pertence, por essência, a uma esfera diferente e superior do ser, dotado de leis próprias, irreduzíveis àquelas próprias da estrutura econômico-material. Nenhuma passagem entre as duas esferas acontece mecanicamente. Nem mesmo o desenvolvimento econômico mais acentuado produz por si mesmo a passagem a uma formação social superior; e muito

¹¹ Idem. *Para a Ontologia do Ser Social*. Roma, Riuniti, 1976-81, II, 2, p. 363. Aos cuidados de A. Scarponi. *Prolegômenos*. Cit., p. 331.

menos cria por si as capacidades humanas que correspondem ao ideal ou às necessidades de uma nova sociedade.

Podemos, portanto, concluir: quanto mais se ascende na escala do ser, tanto mais os complexos categoriais e as interrelações entre os complexos se tornam intrincados. O confronto aberto por Lukács contra a posição teórica de Mehring, a discussão e a crítica, levada a fundo, dos seus princípios, tornam-se muito instrutivos também desse ponto de vista. Enquanto se permanecer nas posições dualísticas, anti-ontológicas, do marxismo da II Internacional, é impossível chegar a uma compreensão adequada da dialética da vida prática, das leis do que Gramsci chama, com Hegel, de “sociedade civil, e o Lukács tardio de “ontologia social”, ou seja, a esfera das objetivações humanas superiores, como a ética e a política.

“Uma vez que – e são ainda palavras dirigidas por Lukács contra a confusão eclética de idealismo e de sociologia mecanicista presente em Mehring – quanto mais idealista é uma concepção da história, quanto menos ela parte da dialética concretamente localizada na base material, tanto mais se vê obrigada a tecer 'construções' que, na sua efetivação prática, só podem ter um caráter mecanicista-esquemático”¹².

IV

Nada confirma melhor o peso das consequências para Lukács, depois dos anos trinta, da absorção da teoria materialista marxiana da objetividade, do que os desenvolvimentos teóricos da *Ontologia*. É exatamente graças a essa base, a esse enraizamento firme da teoria no terreno ontológico, que ele pode dar importantes passos em frente também no sentido do esclarecimento dos problemas éticos (embora, como sabemos, nunca tenha conseguido, completar a sua ética) e pode, nesse âmbito, indicar persuasivamente o caminho marxista para o conceito de “pessoa”. Todos os intérpretes mais sérios reconhecem isso, hoje¹³. A possibilidade de fundar uma ética marxista, coerente com os princípios de Marx, só acontece em Lukács no quadro da ontologia da maturidade tardia; ou – como afirma Vittoria Franco – “só a posição ontológica acabada da maturidade lhe permite elaborar uma concepção ética coerentemente imanente”. *Keine Ethik ohne Ontologie* (Nenhuma ética sem ontologia), escreve ele mesmo à

¹² Idem. *Contributi alla Storia dell'Estetica*. C cit., p. 416.

¹³ Veja-se, de modo especial, os ensaios de Tertulian e de V. Franco citados na nota 5??? (nos quais nos baseamos para o que segue imediatamente).

guisa de programa geral de trabalho nas *Notas Sobre a Ética*¹⁴ do Arquivo de Budapest; uma vez que – e estas são palavras do ensaio inédito *sobre a Responsabilidade Social do Filósofo* publicado por Vittoria Franco – “qualquer que seja o ponto de partida ideológico e metodológico da ética, suas sínteses mergulham sempre necessariamente no desenvolvimento histórico-social da humanidade”. Nem mesmo aqui, portanto, Lukács descuida daquelas interrelações dialéticas entre o todo e as partes (estabelecidas com base no método marxista desde os anos trinta), sem as quais é impossível compreender qualquer coisa a respeito do conceito de “responsabilidade” em sentido ético. Como se lê ainda no inédito acima citado: “A generalidade eticamente profícua, que ilumina a responsabilidade, só pode ser encontrada se considerarmos a ação singular como momento movido de um agir histórico-social na sua concreta e também movida totalidade e continuidade”¹⁵.

Aí também está a chave para a compreensão do caminho marxista para o conceito de “pessoa”, da forma pela qual ele vem derivando, na *Ontologia* e nos *Prolegômenos*, da afirmação “de que a personalidade, com toda a sua problemática, é uma categoria social”. Deve-se prestar atenção, antes de mais nada, ao aparato categorial, alcançado em grande parte pela filosofia clássica alemã, do qual se serve Lukács na construção da sua ontologia. As modernas tendências hermenêuticas, as modernas “filosofias da diferença”, não menos do que as “éticas do discurso” (formas típicas de “ética sem ontologia”), distorcem, falsificam e de qualquer maneira, empobrecem aquele aparato, Lukács, ao contrário, enriquece-o: acolhe-o, conserva-o e, ao mesmo tempo, supera-o, realizando assim uma verdadeira e própria *Aufhebung* (em sentido hegeliano) do pensamento clássico. Gostaria de mostrar aqui, sinteticamente, as linhas desse processo, evidenciando os traços que mostram o quanto a sua orientação, na ética, afasta-se daquela das duas maiores doutrinas éticas dominantes no século dezanove, ou seja:

1) da ética do liberalismo abstrato, apoiada no indivíduo, como por exemplo aquela que – ressuscitando quase sem variações tantas ilusões românticas do passado, de Benjamin Constant a Meinecke – cultiva ainda hoje Raif Dahrendorf, teórico do

¹⁴ Edição inédita bilíngue (português e alemão), com tradução direta do alemão publicada em 2014 pelo Instituto Lukács. (NE).

¹⁵ LUKÁCS, C *La Responsabilità Sociale del Filosofo*. Cit., pp. 61 e 66.

“liberalismo ativo”, quando afirma: “O elemento moral do liberalismo é a convicção de que é o indivíduo que conta, a defesa da sua incolumidade, o desenvolvimento das suas possibilidades, suas **chances** de vida. Os grupos, as organizações, as instituições não são, enquanto tais, fins em si mesmos, mas, ao contrário, meios que têm como objetivo o desenvolvimento individual. Do mesmo modo, o indivíduo singular, com as suas motivações e os seus interesses, é a força propulsora do desenvolvimento da sociedade. Essa última deve criar espaços para a ação dos indivíduos, liberando suas energias”¹⁶. O defeito dessa doutrina não está tanto no inchamento hipertrofiado da função e da relevância do indivíduo, quanto na falta de fundamentação filosófica da categoria da “individualidade”;

2) da ética ou das éticas de caráter antropológico-existencial (Heidegger, Jaspers, o primeiro Sartre), que tendem também a fetichizar a individualidade, elevando os traços específicos, temporalmente condicionados, do presente desenvolvimento social do homem “a categorias ontológicas intemporalmente fundamentais da sua relação com o mundo”¹⁷.

Retomando o caráter das conexões dialéticas que as categorias de universalidade, particularidade e individualidade têm na lógica de Hegel (para o qual eu aqui posso apenas chamar a atenção e não certamente tratar de modo extenso), Lukács prova, com Marx, exatamente o oposto: ou seja, que a individualidade não pode, de modo algum, ser concebida como um *prius* abstrato, um dado imediato, como um ponto de partida ou – para usar as palavras do próprio Lukács – como uma forma originária fundamental, de certa maneira antropológica, do ser-homem¹⁸; ela é, muito mais,

¹⁶ DAHRENDORF, R. *La Libertà che Cambia*. Roma-Bari, Laterza, 1980. p. 56. Trecho citado também por M. Reale, “Parzialità e Democrazia: il Caso Dahrendorf”: in: *Critica Marxista*, XXVIII, n. 2; 1990, p. 37; o qual, ao comentá-lo, sublinha, com razão, o tradicionalismo. Como ele, “repete módulos absolutamente clássicos”: “O trecho poderia ter saído inteiro da pena (elegante) de Benjamin Constant”. Quanto às ilusões individualistas de F. Meinecke, cfr. especialmente o seu ensaio de 1918, “Persoenlichkeit und Geschichtliche Welt”; in: antologia *Lo Storicismo Tedesco*; Turim, Utet, 1977, pp. 889-919; aos cuidados de P. Rossi.

¹⁷ Cfr. a parte III (sobre “O impasse da moral existencialista”), de G. Lukács, *Existencialismo ou marxismo?*; Paris, Nagel, 1961, pp. 111-236; *Per L’Ontologia dell’Essere Sociale*; cit., II, 2, pp. 614-615; e o trecho, de onde cito, dos, *Prolegômenos*; cit., p. 66.

¹⁸ LUKÁCS, G. *Prolegômenos*. Cit., p. 55.

aquele “por si” que se origina gradualmente mediante atos conscientes e escolhas alternativas ao longo do processo objetivo do desenvolvimento do ser social. O homem não é imediatamente personalidade, indivíduo por natureza (como pretende o jusnaturalismo), mas se o torna na medida em que se eleva para além do seu egoísmo particularista. É o próprio processo histórico, o desenvolvimento social, que torna possível “o modo ontológico da individualidade”¹⁹, a qual, então, longe de preceder, faz parte da estrutura global da realidade como uma derivação última de um longo, e complicado processo de mediação, como um resultado de transformações objetivas: confirmando a justeza daquilo que foi dito antes a respeito da prioridade ontológica sempre reconhecida pelo Lukács maduro da categoria da objetividade. Como realça oportunamente Tertulian, aquilo que Max Weber lhe reprovava como uma mudança, uma traição das suas posições éticas de juventude, “era, em realidade, em Lukács, um esforço inestimável para integrar o absoluto na realidade, para enraizar a moral na história – um projeto que ele procurará realizar durante toda a sua vida (...) A personalidade não é um epifenômeno do ambiente, um simples produto do determinismo (tese de Taine), nem uma força autárquica que surgiria e se afirmaria para além da totalidade social (...) Segundo Lukács, a sociedade é consubstancial à natureza dos indivíduos que agem sempre dentro de um conjunto de condições concretas objetivando-se e exteriorizando-se ao mesmo tempo”²⁰.

Eis aí o traço insuperável que diferencia a ética (marxista) de Lukács de qualquer outra forma de ética (burguesa) dos séculos dezoito e dezenove. É verdade que já na lógica de Hegel aparece a série conceptual universalidade-particularidade-individualidade, com a resolução dialética (e superação) dos dois primeiros momentos no terceiro; mas Hegel, por causa da fraqueza de fundo da sua concepção ontológica, da sua tendência a uma ontologia logicizada, das suas perturbações idealistas, vê-se sempre substancialmente impedido Ou fechado à compreensão da natureza objetiva das categorias (incluindo a individualidade) como algo derivado do ser. Não por acaso, a própria terminologia é diferente. Enquanto Hegel se serve, para indicar a individualidade,

¹⁹ Idem. p. 320.

²⁰ TERTULIAN, N. *Le Grand'Projet de L'Ethique*. Cit., pp. 88 e 94; com a observação acerca da impossibilidade de dissociar na Ontologia, “o momento da exteriorização (die *Entausserung*, a expressão da interioridade) daquele da objetivação (*Vergegenstaendlichkeit*, a materialização no tecido social) do ato humano”.

do termo *Einzel(n)heit*, Lukács usa esse último termo mais para a particularidade do indivíduo singular, falando assim, por exemplo, de “transformação da singularidade em individualidade” (*Verwandlung der Einzelheit in Individualität*), e usa então, sistematicamente, para a personalidade, outro termo de origem latina, não hegeliano, *Persoenlichkeit*. (Como fundamento da seção jurídica da *Filosofia do Direito de Hegel*, certamente estão os conceitos de *Person* e *Persoenlichkeit*, mas eles nada mais exprimem do que a simples abstração da vontade em si mesma, à qual Hegel não confere nenhum peso em relação à gênese da figura do indivíduo concreto da “pessoa”, na sociedade).

Como sempre, as variações terminológicas comportam também uma mudança no sentido da coisa. Aquilo que Lukács indica como “pessoa” é o resultado de uma dialética social que atinge as bases reais da vida do indivíduo e se relaciona com a estrutura econômica, as condições, as relações de classe etc., em resumo com o “campo de manobra histórico-social concreto”²¹, no interior do qual aquela vida se desenvolve. Evidentemente, nem todas as formações histórico-sociais favorecem da mesma maneira o desenvolvimento da personalidade. Hoje, quando tantos equívocos cercam o uso, desprovido de critérios, do termo “democracia”, seria bom voltar ao grande escrito lukácsiano de 68 sobre a democratização (*Demokratisierung Heute und Morgen*)²², cuja primeira parte, com o título “A democracia burguesa como falsa alternativa para uma reforma do socialismo”, critica a fundo, impiedosamente, com uma veemência não menor do que aquela de Lenin no cap. V de *Estado e Revolução*, as ilusões e mistificações “democráticas” da sociedade capitalista: uma sociedade onde os conceitos de “individualidade” e “pessoa”, “liberdade” e “igualdade”, modelados pelo mercado, longe de favorecerem a democracia, apresentam-se como fetiches de um sistema de

²¹ Cfr. G. Lukács- *Per L'Ontologia...*; cit., II, 2, pp. 569-572; *Prolegômenos*, cit., pp. 69-70, 188 e 203. Numa carta dele, de 06/01/68, publicada agora (*Ist der Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*; Budapest, Georg-Lukács-Archiv/T-Twins Verlag, 1991, p. 66; aos cuidados de Gyorgy I. Mezei), ele explica ainda mais precisamente: “Deste modo, o que nos chamamos de personalidade humana é uma forma social mais complexa do singular (*Einzelnen*) e se pode demonstrar historicamente como a partir da simples singularidade (*Einzelheit*) o homem foi desenvolvendo-se, no ser social, como individualidade (*individualität*)”.

²² LUKÁCS, G. *L'Uomo e la Democrazia*. Roma, Lucarini, 1987. Aos cuidados de A. Scarponi.

manipulação universal, ampliado até abarcar a esfera do consumo (as próprias páginas finais da *Ontologia* alertam contra o “fetiche ideológico”, da “liberdade”, vendido como valor chave, salvação e solução para todas as questões da vida). Aqui, sem que o homem sequer tenha consciência, a sua verdadeira individualidade, por meio da manipulação, é restringida, destorcida, falsificada; ela está submetida, cada vez mais, a um consenso conseguido com meios capciosos (publicidade etc.), dos quais se vale o capitalismo, enquanto diminuem correlativamente as capacidades subjetivas de resistência do indivíduo singular. Por isso, à pergunta se a democracia burguesa pode funcionar como uma alternativa às degenerações do socialismo, Lukács dá como resposta, com razão, “um sonoro, decidido não! Jamais”! Ele argumenta e explica o seu “não” assim: “A democracia hodierna – culminação atual de um desenvolvimento secular – é a democracia de um imperialismo manipulado, cujo domínio se baseia na manipulação (...) Não é por acaso que a relação conjuntamente econômica, social e humano-individual do estranhamento, cuja primeira teoria foi formulada por Marx há quase um século e meio, e que no século XIX parecia desaparecer completamente devido ao desenvolvimento material, tenha se tornado, hoje, um problema sócio-humano universal (...) Isso mostra que as características da existência humana no capitalismo, evidenciadas por Marx, dominam substancialmente, ainda que sob outras formas fenomênicas, com força maior, quer extensiva quer intensivamente, toda a vida dos homens. Por isso, o capitalismo atual não constitui a superação, mas a potencialização, a difusão e o aprofundamento da problematicidade ligada à sua natureza até o momento”²³.

Muito mais imperiosa e exigente, diante desse vazio, desse sistema universal de manipulação travestido de “democracia”, torna-se a tarefa do marxismo. É muito mais meritório, no terreno ético, o esforço construtivo das grandes obras da maturidade de Lukács: mesmo que seja preciso ter sempre presente que nelas são delineados apenas os fundamentos ontológicos extremamente gerais do caminho marxista para o conceito de “pessoa”, ficando devolvida ao marxismo hodierno a tarefa (entre tantas outras às quais é chamado e impelido pelas necessidades do presente, de acordo com a advertência acima lembrada de Labriola) de fincar pé

²³ Idem, pp. 39, 45-50. Minha concordância é total com o ponto de vista expresso sobre essa questão por Martinelli, M.; in: “I Filosoti e il Socialismo: Gyorgy Lukács”; in: *Marx Centouno, VIII, n 8*; 1992, pp. 124-34.

naqueles princípios, de elaborá-los coerentemente e de desenvolvê-los de forma o mais sistematicamente, possível, no quadro geral de uma ética marxista.

LUKÁCS: TRABALHO E EMANCIPAÇÃO HUMANA*

Ivo Tonet

1. Marx e a centralidade do trabalho

Que o trabalho tenha uma posição central no pensamento de Marx parece-nos indiscutível, embora isso não seja, de modo nenhum, consensual entre os próprios marxistas.

Não é nossa intenção examinar, aqui, os argumentos daqueles que discordam da afirmativa acima. O que nos importa, aqui, num primeiro momento, é esclarecer os vários significados da centralidade do trabalho no pensamento de Marx. Importa-nos enfatizar, ao mesmo tempo, a importância que essa questão tem para a compreensão da natureza do pensamento marxiano e o seu significado para a luta da classe trabalhadora. Mas, também queremos aludir às profundas alterações que essa ideia sofreu ao longo do processo histórico, quando a centralidade do trabalho foi substituída pela centralidade da política, com enormes e nocivas consequências para a luta dos trabalhadores. Em um segundo momento, queremos mostrar como Lukács resgatou, e em que sentido, essa ideia da centralidade do trabalho, a importância desse resgate, e como ele mesmo, por uma série de circunstâncias

* Este artigo foi originalmente publicado pela Boitempo, em 2013, na coletânea *Lukács e a Emancipação Humana*, organizada por Marcos Del Roio. A publicação nesta edição do Anuário Lukács, foi devidamente concedida pelo autor e pela editora.

teóricas e práticas, ao referir-se à revolução soviética e a outras revoluções chamadas de socialistas, não conseguiu tirar as consequências dessa sua importantíssima redescoberta, recaindo, ele mesmo, na centralidade da política.

Entrando *in medias res*. Tanto nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844, quanto n' *A Ideologia Alemã* e n' *O Capital*, portanto em obras da juventude e em obras da maturidade, Marx faz referência ao trabalho como a categoria que dá origem a um novo tipo de ser que é o ser social. Três citações apenas para ilustrar essa afirmação. Nos *Manuscritos* Marx diz o seguinte (2004, p. 84):

Pois primeiramente o trabalho, a atividade vital, a vida produtiva mesma aparece ao homem apenas como um meio para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendrador de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.

Fica claro, aqui, que o trabalho é a atividade essencial na produção do humano.

Por sua vez, n' *A Ideologia Alemã* (1984, p. 26) temos a conhecidíssima afirmação de que o ponto de partida da concepção materialista da história “*São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação*”. E mais adiante enfatizam eles (Marx e Engels) (1984. p. 39) que, diferentemente dos alemães (idealistas),

Somos forçados a começar constatando que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder fazer história. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história...

E em *O Capital* temos aquela célebre passagem em que Marx define o que é trabalho em geral. Nas palavras dele (1975, p. 202):

O trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. (...) Não se trata aqui das formas instintivas, animais, de trabalho. Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas, o que

distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.

Estas poucas, mas importantíssimas passagens parecem não deixar dúvida de que o trabalho é a categoria fundante do ser social.

Nenhuma dessas afirmações se refere a alguma forma concreta de trabalho. Todas elas fazem referência aos elementos essenciais e universais do trabalho. Ao trabalho que, como produtor de valores de uso será uma necessidade eterna da humanidade. Da natureza essencial do trabalho emerge, pois, o fato de que ele é a única categoria que tem por função social transformar a natureza para criar os bens materiais necessários à existência humana. Com isso ele se constitui no fundamento ontológico do ser social. Além disso, por ser também uma necessidade insuprimível da vida humana, ele permanecerá sempre, em alguma forma concreta, como o fundamento de qualquer forma de sociabilidade.

Dessa constatação segue-se, como consequência, que o trabalho é a raiz do ser social e que, portanto, toda transformação radical da sociedade pressupõe, necessariamente, uma alteração essencial na natureza dessa atividade.

Vale enfatizar, para cortar o passo às frequentes acusações de determinismo econômico, que fundamento ontológico não significa causa única nem relação mecânica. Como já acentuamos em outros escritos, entre o trabalho e as outras dimensões da atividade humana existe uma relação de dependência ontológica destas em relação àquele, mas também de autonomia relativa delas e uma relação de dependência recíproca entre todas elas, aí incluindo o trabalho.

Mas, para Marx, o trabalho não tinha apenas uma centralidade no sentido ontológico. Na sua forma concreta, na sociedade capitalista, ele também tem uma centralidade política no sentido de que cabe à classe operária, exatamente por ser ela a produtora da riqueza material, a tarefa de liderar a transformação radical da sociedade. É apenas ela que se confronta direta e essencialmente com o capital, pois é apenas ela que produz, ao mesmo tempo, a riqueza material e a mais-valia que se transformará em capital. Ora, esta centralidade política implica, por óbvio, tarefas políticas, isto é, o embate contra o poder do Estado burguês com o fim de destruí-lo, já que ele é um dos elementos fundamentais que asseguram a dominação do capital sobre o trabalho. É por isto que

Marx afirma que a revolução proletária tem que ter uma dimensão política.

Mas, há uma outra questão importantíssima, fortemente enfatizada por Marx. Refere-se ao fato de que o trabalho também deve ser o norteador do processo revolucionário de superação do capitalismo. Isto significa que a questão decisiva, embora de modo nenhum única, para que haja uma revolução de caráter socialista é uma transformação radical na natureza do trabalho. Esta ideia já é afirmada por Marx nas *Glosas Críticas*, de 1844, quando enfatiza que todas as revoluções realizadas até então foram “*revoluções sociais com alma política*” e que a revolução proletária será necessariamente uma “*revolução política com alma social*”, ficando claro que, para ele, alma social se refere à categoria fundante da sociedade que é o trabalho. Conclui, então, que há uma relação íntima entres estes dois momentos, o momento político e o momento social, mas a prioridade ontológica pertence ao segundo. Nas suas palavras:

A revolução em geral a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (1995, p. 90-91).

Na *Guerra civil em França*, portanto um texto que tem como base uma experiência concreta, ele enfatiza a mesma relação entre momento político e momento social. Referindo-se à Comuna ele diz (1971, p. 99) que esta é *...a forma política finalmente encontrada que permitia realizar a emancipação econômica do trabalho*. E continua (idem, ibidem):

Sem esta última condição, a constituição comunal teria sido uma impossibilidade e um engodo. O domínio político do produtor não pode coexistir com a eternização da sua escravidão social. A Comuna(e não o Estado, I. T.) devia pois servir de alavanca pra extirpar as bases econômicas sobre as quais se funda a existência das classes. Logo, o domínio de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se torna um trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser o atributo de uma classe.

Esta nova forma de trabalho Marx a chama de trabalho associado, ou de livre associação dos trabalhadores livres. Mas, deve ser enfatizado que, para Marx, trabalho associado se caracteriza pelo controle livre, consciente, coletivo e universal dos produtores sobre o processo de produção. Esta forma de trabalho é a base imprescindível da emancipação humana, do comunismo.

Ora, o trabalho associado pressupõe, necessariamente, uma capacidade de produzir riqueza em abundância. É o que Marx e Engels deixam claro n' *A Ideologia Alemã*, quando afirmam que um alto desenvolvimento das forças produtivas é condição absolutamente indispensável para uma revolução comunista. Não só porque ele possibilita a produção abundante de riqueza, capaz de atender as necessidades de todos, mas também porque só assim os indivíduos se tornarão efetivamente universais, vale dizer, adequados a esse novo modo de produção.

Os autores dessa obra são enfáticos quanto a isso. Sem um alto desenvolvimento das forças produtivas, *“apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida”* (1984, p. 50).

Deste modo, de acordo com Marx, o alto desenvolvimento das forças produtivas é ponto de partida, pré-condição para uma revolução de caráter socialista. Não comunista, mas apenas socialista, isto é, que inaugure o período de transição entre o capitalismo e o comunismo. O que significa que esta base material apropriada não pode, de modo nenhum, ser desenvolvida “de modo socialista”. Como se sabe, o desenvolvimento rápido e em grande escala das forças produtivas, em situação de atraso, só pode se realizar com base em uma intensa exploração da classe trabalhadora. Ou seja, não pode, de modo nenhum, caminhar no sentido da supressão da exploração do homem pelo homem, mas sempre no sentido da sua continuidade.

Quanto ao trabalho associado como fundamento da forma mais elevada possível da liberdade humana, encontramos também essa ênfase numa passagem importante de *O Capital*. Nela Marx se refere ao fato de que a verdadeira liberdade humana se situa para além do trabalho, mesmo em sua forma mais digna. Esta forma mais digna significa que

O homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana (1974, p. 942).

É óbvio que esse tipo de trabalho só poderá existir com base em um grande desenvolvimento das forças produtivas, pois supõe que a riqueza será produzida em um tempo muito reduzido, o que liberaria um enorme tempo livre onde a plena explicitação das potencialidades humanas poderia florescer.

Esta citação também deixa muito claro que há uma articulação incidível entre trabalho associado e liberdade plena. Estes dois momentos compõem uma totalidade. Ainda que, na processualidade concreta, trabalho e outras atividades não caminhem todas no mesmo ritmo, não resta dúvida que é impossível o desenvolvimento de uma delas – no caso o trabalho – no sentido do socialismo sem que as outras também se orientem nesse sentido. Ritmos diferentes, sim; oposição, não.

Poderíamos concluir apenas com mais uma passagem muito significativa d’*A Ideologia Alemã* que mostra claramente a arquitetura geral da realidade social, segundo os autores. Dizem eles (1984, p. 55): *Esta concepção de história consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (...) como o fundamento de toda a história.*

É significativo o fato de que eles mesmos (Marx e Engels) julgavam que a revolução socialista já era possível em 1848 porque entendiam que o desenvolvimento das forças produtivas já tinha alcançado, através do capitalismo, um patamar capaz de produzir riqueza em abundância para todos e que o capitalismo tinha atingido limites para além dos quais as relações de produção se tornariam um entrave para o desenvolvimento daquelas forças. É sabido que Engels, no prefácio à edição de 1895 de *As lutas de classes na França*, reconheceu o erro a esse respeito. Mas, isso deixava ainda mais clara a ideia de que um alto desenvolvimento das forças produtivas era condição imprescindível para que a revolução fosse possível.

1. Os caminhos da história

O processo histórico tomou caminhos contrários àqueles preconizados por Marx e Engels. De um lado mudou o eixo da revolução ao ser atribuído ao Estado – seja sob a forma de Estado socialdemocrata, seja sob a forma de Estado “proletário” – o papel de polo regente do processo revolucionário. De outro lado pareceu dar suporte à ideia de que era possível construir o socialismo sem aquele desenvolvimento prévio das forças produtivas. O caminho trilhado pela socialdemocracia alemã passou, mais tarde, a se transformar no “caminho democrático para o socialismo”, enquanto o caminho revolucionário seguido pela revolução

soviética se tornou o modelo para todas as outras tentativas não democráticas.

Em ambos os casos, e por um conjunto de circunstâncias históricas, a regência do processo de transformação da sociedade em direção ao socialismo foi entregue às mãos do Estado e não às mãos da classe operária. Poder-se-ia alegar que em ambos os casos, mas especialmente no caso da revolução soviética, o Estado teria um caráter proletário, ou seja, ele seria um instrumento nas mãos da classe trabalhadora e com isso a regência do processo estaria nas mãos dela. Para deixar clara a não identidade dessas duas “mãos”, é preciso esclarecer o que significa estar nas mãos da classe trabalhadora. E, além disso, também seria necessário deixar claro qual o significado de Estado no período de transição do capitalismo ao comunismo.

Quanto ao significado de “estar nas mãos da classe trabalhadora”, trata-se do controle operário da produção. Esse controle foi entendido de duas formas, que muitas vezes estiveram conectadas. Uma: o planejamento centralizado da produção pelo Estado, que, supostamente, seria o Estado proletário. Outra: a ocupação das fábricas pelos trabalhadores, que gerenciariam o processo de produção.

Porém, como vimos, para Marx a regência da produção pela classe trabalhadora tem um significado totalmente diferente. Em primeiro lugar tem como pressuposto, absolutamente incontornável, um alto desenvolvimento das forças produtivas, capaz de produzir riqueza em abundância, em quantidade e qualidade necessárias ao atendimento das reais necessidades humanas. Em segundo lugar, a entrada em cena do trabalho associado, isto é, a colocação em conjunto das forças de todos os trabalhadores e o seu controle consciente, livre, coletivo e universal.

É evidente que a conjugação desses dois elementos: alto desenvolvimento tecnológico e soma das forças de todos implicará, necessariamente, a redução do tempo de trabalho necessário com o conseqüente aumento do tempo livre. Por outro lado, o trabalho associado implicará, também, necessariamente, uma mudança radical tanto no processo de produção como no caráter dela. Do ponto de vista do processo significará a supressão da hierarquia, que é exatamente o meio de controle do capital sobre o trabalho e o estabelecimento de uma forma de trabalho que esteja de acordo com as exigências humanas. Do ponto de vista do caráter, significará uma produção voltada para o valor de

uso e não para o valor de troca. E como valor de uso significa atendimento das necessidades humanas, isso implicará a mudança tanto no sentido do que é produzido, quanto da quantidade e da qualidade.

Quanto à questão do Estado, seria necessário examinar qual a origem, a natureza e a função social dele do ponto de vista de Marx, para entender qual o significado que essa categoria tem no processo de transição do capitalismo ao comunismo.

Na impossibilidade de desenvolver isso amplamente, faremos alusão apenas ao que nos parece ser essencial. Como se sabe, origem, natureza e função social do Estado estão ligadas à existência e à manutenção da propriedade privada. Por isso mesmo ele sempre assume a forma de algo separado e acima da sociedade. No caso do período de transição, trata-se de um momento em que o Estado (burguês) é destruído não para construir um outro Estado, mas para transferir o poder para “o proletariado organizado como classe dominante”. O próprio Lenin, em *O Estado e a Revolução*, que, como se sabe, foi escrito antes da revolução, acentua esse caráter de não-Estado desse poder. Afirma ele, com as palavras de Engels, que a esse poder já não se deveria chamar de Estado, mas de “*gemeinwesen*”, ou “*commune*”, pois “*A Comuna já não era um Estado, no sentido rigoroso da palavra*” (LENIN, V.I. 1978, p. 81-82).

É fácil entender que o pressuposto da doutrina de Marx e Engels acerca do definhamento do “Estado proletário” era a entrada em cena do trabalho associado. Sem essa condição não faria sentido falar em definhamento do Estado porque sem ela não desapareceriam as bases materiais que sustentam a existência dele. Com essa condição, o poder que estaria nas mãos da maioria organizada após a quebra do Estado burguês já não seria um poder separado e acima da sociedade para manter a dominação de uma classe sobre outra, mas apenas para permitir o aprofundamento da transformação radical da economia. Trata-se, então, do poder da maioria trabalhadora organizada para permitir o avanço da socialização e impedir o retorno da propriedade privada. Comentando a afirmação de Engels, diz Lenin (1978, p. 82):

A Comuna deixava de ser um Estado, pois que não tinha mais a oprimir a maioria da população, mas sim uma minoria (os exploradores); quebrara a máquina do Estado burguesa, já não era uma força especial de opressão, era o próprio povo que entrava em cena. Tudo isto já não corresponde à definição de Estado no sentido literal da palavra.

A decorrência necessária dessa relação de dependência ontológica da política em relação à economia é que é impossível existir aquela forma de “Estado” chamada “Comuna”, isto é, um Estado em extinção se não estiver em andamento aquela transformação radical no processo de produção da riqueza material. A falta dessa transformação levará fatalmente à continuidade e ao reforço da exploração da classe trabalhadora e, por isso mesmo, à estruturação do Estado como um instrumento típico de manutenção dessa exploração. Chamá-lo de Estado proletário ou de Estado proletário com deformações burocráticas em nada vai alterar a essência dele de instrumento de manutenção da exploração da classe trabalhadora.

A nosso ver, os equívocos todos brotaram de uma ideia economicista das transformações do processo produtivo e de uma compreensão politicista do processo revolucionário em geral.

Do ponto de vista econômico julgava-se que a supressão (jurídica e política) da propriedade privada, a estatização dos meios de produção e o planejamento centralizado da economia estariam criando as bases materiais do socialismo. E isso, mesmo na ausência de um alto desenvolvimento das forças produtivas.

Do ponto de vista do conjunto do processo revolucionário, tanto durante todo o seu desenrolar quanto nas críticas que posteriormente foram feitas, o foco sempre foi a dimensão política, a falta de “socialização” do poder político. Em síntese: está pressuposto que se tivesse sido incentivada uma participação mais ativa das massas o processo todo caminharia no sentido do comunismo.

Inverte-se, deste modo, aquela relação de dependência ontológica da política em relação à economia. Em vez de ser a economia a estabelecer o campo dentro do qual se expressa a luta política, é a política que estabelece os rumos da economia.

Quando se fala em dependência ontológica, não vai nisso nenhum economicismo porque não se está afirmando que a política é uma expressão mecânica da economia. O que se está dizendo é que entre economia e política há uma relação de dependência ontológica e de autonomia relativa da segunda em relação à primeira e, ao mesmo tempo, de determinação recíproca entre as duas. Isso significa que a economia estabelece um campo, que fixa certos limites, embora nunca absolutamente rígidos, dentro dos quais se dão os embates políticos. Limites esses que não podem ser ultrapassados por nenhuma determinação da

vontade. Os exemplos históricos disto são em quantidade suficiente para não restar nenhuma dúvida.

2. Lukács e resgate da centralidade do trabalho

A fortuna do pensamento de Marx foi extremamente complexa. Interpretações diversas, cortes, confusões, mal-entendidos, deformações, reducionismos, dogmatismos. Tudo isso no fragor da luta social e das dificuldades impostas pela própria obra desse pensador.

No entanto, a questão fundamental é o fato de Marx ter lançado as bases de uma forma radicalmente nova de entender o mundo. Por sua vez, esta forma nova surgia quando a perspectiva da subjetividade (gnosiológica), construída na modernidade, estava firmemente estabelecida. Entre outras coisas, esta perspectiva afirmava o primado da subjetividade sobre a objetividade no processo de conhecimento e a não-historicidade radical da realidade social ao partir de um indivíduo naturalmente egoísta.

Os fundamentos de uma compreensão radicalmente nova de mundo deveriam ser inteiramente opostos àquela perspectiva. Criá-los foi uma tarefa hercúlea, complexa, cheia de tateios, de avanços e recuos, de correções e de mudanças. Compreendê-los, mesmo por aqueles que lhe eram favoráveis, mas que estavam impregnados da perspectiva da subjetividade, não foi nada fácil. E pode-se dizer que a maioria das interpretações, certamente com enormes diferenças, e sem deixar de, às vezes, apreender elementos importantes, passou ao largo ou tomou caminhos contrários a essa imposição radicalmente nova.

O que caracterizava a radical novidade do pensamento de Marx? A nosso ver, a demonstração da historicidade e socialidade radicais do ser social, bem como a correta articulação entre subjetividade e objetividade.

Somente isso poderia fundamentar a possibilidade, e não apenas o desejo, da superação do capitalismo e da instauração de uma sociedade comunista, uma vez que permitia demonstrar que a história, em sua integralidade, é feita pelos próprios homens.

Ora, esta demonstração implicava a resposta à pergunta: o que é o ser social? Todo o mais depende da resposta a essa questão. Ao buscar a resposta a esta pergunta na realidade objetiva e não em alguma definição subjetiva, Marx conferiu ao seu pensamento um

caráter ontológico, pois concedia o primado à objetividade, ao ser e não a alguma elaboração meramente racional. Por sua vez, o caráter da resposta deixava claro que não se tratava de uma ontologia de corte metafísico, mas de talhe inteiramente histórico e social.

Levado por este impulso ontológico, constatou ele que o ponto de partida – real, objetivo, empiricamente verificável, – “*São os indivíduos reais, suas ações e suas condições materiais de vida...*” (1984, 26) e que o primeiro e fundamental ato desses indivíduos, para poderem existir e continuar a existir, é o trabalho, vale dizer, a transformação da natureza para a criação da riqueza material. Mas, também constatou que esses indivíduos não só transformam a natureza, mas ao mesmo tempo se transformam a si próprios.

Ora, o ato do trabalho, como ele mesmo afirma n’*O Capital*, é uma síntese de subjetividade e objetividade. Isto significa que a subjetividade não é, de modo algum, mera emanção fenomênica da realidade objetiva, mas que este dois elementos têm, no plano do ser, o mesmo estatuto. Deste modo, a realidade social, em qualquer forma que ela se apresente, só pode ser adequadamente compreendida se for entendida como resultado do concreto processo social de articulação entre subjetividade e objetividade.

Da análise da natureza do trabalho decorre, pois, que o ser social é radicalmente histórico e radicalmente social e que a práxis, a articulação entre subjetividade e objetividade é a categoria que o define.

Estava, deste modo, fundamentada a possibilidade da revolução e da superação do capitalismo, pois, se a história é feita pelos próprios homens, nada há, em princípio, que os impeça de suprimir esta forma de sociabilidade e construir outra. Mas, também estava demonstrado que qualquer forma de sociabilidade é sempre o resultado da interrelação entre subjetividade e objetividade e que, portanto, uma sociedade comunista pressupõe, necessariamente, uma base material, objetiva, adequada.

Ora, foi exatamente esta impoção ontológica marxiana que não foi entendida ou foi se perdendo ao longo da trajetória teórico-prática do pensamento de Marx. Das formas as mais variadas, a maioria das interpretações continuou a tender ora para o lado da subjetividade ora para o lado da objetividade ou justapondo esses dois momentos sem encontrar a justa articulação.

A interpretação dominante até o surgimento do chamado marxismo-leninismo – a da Segunda Internacional – é exatamente

uma justaposição de idealismo e objetivismo. O chamado marxismo-leninismo levou esta deformação às últimas consequências. Por sua vez, o chamado marxismo ocidental, que pretendeu se opor àquelas deformações, também tem uma postura claramente contrária a essa impostação ontológica marxiana. Para não falar da vertente althusseriana, que tem um caráter visceralmente anti-ontológico.

O resultado do desconhecimento dessa impostação ontológica foi a perda do caráter radicalmente crítico e revolucionário do pensamento de Marx e com isso a incapacidade de fundamentar adequadamente a possibilidade da revolução.

Foi a descoberta das chamadas obras de juventude de Marx, especialmente dos *Manuscritos de Paris*, mas também d' *A Questão Judaica* e da *Ideologia Alemã*, que permitiram a Lukács perceber que a novidade radical da elaboração marxiana estava precisamente na sua impostação ontológica, embora de cunho claramente histórico e social.

3. A posição lukacsiana face à revolução soviética

Não é, obviamente, nossa intenção, fazer uma ampla exposição sobre a relação teórica e prática de Lukács com a revolução soviética. É um assunto extremamente vasto e complexo e inteiramente fora da nossa competência.

Nosso objetivo será apenas o de expor, sem nem sequer buscar entender mais profundamente, a posição de Lukács com referência ao processo revolucionário que se desenrolou na Rússia. E mostrar como ele não conseguiu tirar as consequências da sua redescoberta do trabalho como categoria fundante do ser social, passando a atribuir à política a direção do processo revolucionário.

Sabe-se que a relação de Lukács com a revolução soviética e com os partidos comunistas foi bastante atribulada. E que, apesar de todas as atribulações, nunca abandonou sua adesão clara ao socialismo. No entanto, essa adesão não era apenas ao socialismo em geral, mas ao que ele entendia ser a sua expressão concreta: o caminho trilhado pela revolução soviética. E, na revolução soviética, à direção do partido de tipo bolchevique e especialmente à orientação teórica e prática expressa por Lenin.

É inegável que Lenin exerceu uma poderosa influência sobre Lukács. Isso é admitido expressamente pelo próprio Lukács. Mas,

essa admitida influência derivava do fato de que Lukács via em Lenin o continuador e renovador do pensamento de Marx e Engels.

O texto que servirá de base à nossa argumentação será o livro *Socialismo e democratização*. Esse livro foi o resultado dos esforços de Lukács, na sequência dos turbulentos acontecimentos de 1956, na Hungria, e de 1968, na Tchecoslováquia. Seu objetivo é encontrar um *tertium* entre o burocratismo repressivo soviético e o tipo de democratização, que ele reputava burguês, em curso na Tchecoslováquia.

Esse texto começou a ser escrito em 1968 e foi entregue ao PC húngaro, mas, por uma série de circunstâncias, só foi publicado em 1985, em alemão, e em 1987, em italiano.

Qual é, em resumo a posição de Lukács? Seu pressuposto é de que a revolução soviética foi uma revolução socialista mas uma revolução que não seguiu o caminho clássico preconizado por Marx e Engels. Como se sabe, esse caminho clássico teria como seu ponto de partida os países capitalistas mais desenvolvidos onde houvesse, de fato, um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas.

Ao contrário disso, a revolução soviética se realizou em um país muito atrasado, inaugurando o que se pensou ser um caminho inteiramente novo. Esta revolução, ao contrário do pretendido por Lenin, teve seu evoluir travado por um processo de burocratização que impediu a instauração de uma verdadeira democracia da vida cotidiana. Por outro lado, o processo de democratização em curso na Tchecoslováquia tomava um caminho de caráter burguês. Lukács propõe, então, um *tertium* que, segundo ele, só poderia ser a *democracia socialista*. Por sua vez, essa democracia tinha como modelo aqueles grandes movimentos de massas que sempre acompanharam as revoluções socialistas. E Lukács se refere expressamente aos conselhos, surgidos nas revoluções de 1871, 1905 e 1917. Segundo ele (2008, p. 168-169),

Este movimento soviético (...) tinha por objetivo organizar de modo racional, de modo adequado aos interesses elementares da classe trabalhadora, aos problemas reais da sua vida, desde a cotidianidade das questões da empresa, da casa etc. até os grandes problemas da sociedade em seu conjunto.

Lukács não pensa que seja necessário fazer uma revolução, pois essa, do ponto de vista econômico – que é o fundamental – teve avanços significativos, apenas é preciso resgatar a democratização tal como já foi praticada em outros momentos.

É interessante notar a relação que ele faz entre a economia e as outras dimensões. Ele diz que não basta socializar os meios de produção. Este processo, por si só, não é capaz de replasmar a forma do trabalho e a vida cotidiana. Seria necessário guiar conscientemente esse processo no sentido de fazer surgir nele qualidades e relações propriamente humanas.

Parece-nos que o equívoco de Lukács é total e abrangente. O ponto de partida é o entendimento da socialização dos meios de produção como sendo igual a estatização, supressão jurídico-política da propriedade privada e planejamento centralizado da economia. Observando a realidade prática ele conclui que a socialização, por si só, não muda a totalidade da vida. Por isso, diz ele, é preciso a intervenção de uma orientação teleológica que não é própria do processo econômico. Deste modo, sua defesa da democratização está fundada num pressuposto falso.

Sua conclusão, portanto, está fundada no equívoco do seu entendimento do que é socialização dos meios de produção.

Como vimos acima, para Marx isso significa a entrada em cena do trabalho associado. E trabalho associado significa, necessariamente, o controle livre, consciente, coletivo e universal dos produtores sobre o processo de produção. Ora, essa mudança radical na forma do trabalho implica, imprescindivelmente e ao mesmo tempo, embora em ritmos diferentes, uma mudança em todos os aspectos da vida social. Socialização efetiva da economia e socialização da vida cotidiana são dois momentos que se determinam reciprocamente e que não podem se realizar de modo independente. Não faz o menor sentido, na perspectiva marxiana, imaginar que a economia possa estar trilhando o caminho do socialismo e o restante da vida social, não. Não se trata de causalidade mecânica. Trata-se de determinação recíproca, com a prioridade da economia.

Daí se segue também uma identificação totalmente equivocada do sujeito da democratização. Segundo ele, o sujeito seria a Opinião Pública, constituída pela população em geral, que está reprimida mas, que, por baixo dessa repressão, faz ouvir as suas constantes reclamações. Essa população precisa ser despertada para uma ação mais significativa e coletiva e esse despertar cabe aos “verdadeiros marxistas”, aqueles que não perderam o espírito dos anos revolucionários.

A nosso ver, portanto, o equívoco de Lukács tem seu cerne na definição do fundamento do socialismo. E nesta definição ele segue de perto seu mestre, Lenin.

Em *O Estado e a Revolução*, Lenin afirma que a questão essencial é a “*transformação da propriedade privada capitalista dos meios de produção em propriedade social*” (1987, p. 89).

Mas, em que consiste a propriedade social naquele momento? Consiste em eliminar os capitalistas, organizar a produção nos moldes do correio alemão. Diz ele (1987, p. 94): *Organizemos a grande produção, nós mesmos, os operários partindo do que já tenha sido criado pelo capitalismo, baseando-nos em nossa própria experiência de trabalho, estabelecendo uma disciplina rigorosíssima, férrea, mantida pelo poder estatal dos operários armados.*

Lenin, assim como Lukács, sabia que o comunismo exige um grande desenvolvimento das forças produtivas. Também sabia que isso não existia na Rússia. Tratava-se, pois, de construir as bases materiais do comunismo durante a fase de transição chamada de socialismo. Lenin lamentava o fato de que a revolução tinha tomado um caminho não previsto por Marx e Engels e que, portanto, eles (os revolucionários soviéticos) teriam que resolver os problemas sem ter nenhuma indicação daqueles dois autores. Lukács concorda inteiramente com ele. Tratava-se, então, de prosseguir na revolução, mas por um caminho não-clássico.

Infelizmente, a estabilização do capitalismo isolou a revolução soviética, de modo que se tornou imperativa a concentração de todo o esforço no sentido de desenvolver as forças produtivas. O que fez com que a necessidade se transformasse em virtude, isso é, que o desenvolvimento econômico centrado na estatização dos meios de produção, no planejamento centralizado da economia e na supressão jurídico-política da propriedade privada fosse considerado como o caminho para a construção das bases materiais do comunismo.

Veja-se como se colocava o problema segundo Lukács (2008; 147):

No caso russo, punha-se em termos imperativos, e não alternativos, a necessidade de desenvolver as bases econômico-objetivas do socialismo, que ainda não existiam. A verdadeira alternativa histórica que então se colocava era a seguinte: seria possível (e de que modo) associar o desenvolvimento econômico (...) com a construção das precondições sociais de uma democracia socialista; ou, ao contrário, tratava-se, em nome do mero progresso econômico, de colocar essa associação em segundo plano, ou mesmo de deixá-la inteiramente de lado?

Segundo ele, Lenin procurou associar as duas coisas, ao passo que Stalin tomou o caminho do desenvolvimento econômico apenas.

Mesmo assim, segundo Lukács, foram construídas as bases materiais do comunismo. Por isso ele pode concluir, refutando os críticos burgueses, dizendo que

A União Soviética de hoje, apesar de todos os inegáveis problemas que apresenta em importantes setores da vida econômica, tornou-se uma grande potência econômica (...). E chegou a isso sem fazer nenhuma concessão no que se refere ao ponto central da economia socialista, ou seja, a socialização dos meios de produção (2008, p. 154-155).

E ainda afirmando que “as sociedades socialistas atualmente existentes (...) liquidaram e impossibilitaram objetivamente qualquer exploração do homem pelo homem” (2008, p. 180). E chega às raias do absurdo dizendo que “Duvidar do caráter objetivamente socialista do socialismo real (...) é manifestação de insensatez e não passa de calúnia burguesa” (idem, ibidem).

Como, porém, continua ele, a dimensão não econômica do socialismo, isto é, a democracia socialista, ficou atrofiada e deformada, “a construção e o aperfeiçoamento da dimensão socialista subjetiva da sociedade continua a ser a grande tarefa do presente e do futuro para todos os que aceitam honestamente o socialismo como o único caminho para uma superação real das contradições do capitalismo (idem, ibidem).

Vale notar que estas afirmações foram feitas em 1968. Neste momento, Lukács já tinha à mão, desde muitos anos, os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, *A questão judaica*, *A Ideologia Alemã* e os *Grundrisse*, sem falar da sua familiaridade com todos os outros textos de Marx e Engels já publicados, especialmente *O Capital*. E nesse texto ele demonstra conhecer muito bem as ideias desses autores acerca dos fundamentos para a transição do capitalismo ao comunismo. Sabe que o comunismo exige uma base material altamente desenvolvida. Sabe que o “reino da liberdade” só pode ser construído a partir da base posta pelo “reino da necessidade”, isto é, da forma do trabalho mais digna possível da natureza humana, vale dizer, do trabalho associado. Mesmo assim afirma que, do ponto de vista econômico, a União Soviética e outros países ditos socialistas estariam avançando no caminho do socialismo e que teriam já extirpado a exploração do homem pelo homem!

Como dissemos no início, não foi nosso objetivo buscar as causas dessa maneira de pensar de Lukács e nem desconhecer a complexidade da situação vivida por ele. O que nos interessava era apenas mostrar como Lukács, mesmo tendo sido um dos autores que mais contribuiu pra resgatar o trabalho com fundamento ontológico do ser social e, com isto, restituir ao pensamento de Marx o seu caráter radicalmente crítico e radicalmente revolucionário, não conseguiu extrair dele as conseqüências necessárias. Isto deixa claro que não basta afirmar o trabalho como categoria fundante do ser social. Nem sequer é suficiente defender a ideia de que a classe trabalhadora é o sujeito fundamental da revolução. É preciso ainda explicitar, do modo mais claro e firme, a centralidade do trabalho no processo revolucionário. Isso significa que, de qualquer modo que se realize concretamente, uma revolução comunista deve ser uma “revolução política com alma social”, vale dizer, sem prejuízo da atividade política, o verdadeiro e essencial norteamento do processo revolucionário tem que ser dado pelas transformações na atividade social fundante, que é o trabalho. Aquele controle livre, consciente, coletivo e universal do processo de produção pelos produtores, norteado pelas suas efetivas necessidades, são condições absolutamente indispensável para que a revolução caminhe no sentido do comunismo.

Não se trata, obviamente, de imaginar que essa transformação se daria da noite para o dia. Trata-se de deixar claro que, mesmo que de modo inicial e sempre processual, o trabalho associado, na sua verdadeira expressão, tem que entrar em cena desde o início para nortear todo o processo revolucionário. Trata-se, também, de reafirmar, com toda força, aquilo que Marx e Engels já disseram em *A Ideologia Alemã* (1984, p. 50):

Um alto grau de seu desenvolvimento (das forças produtivas) (...) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida.

Aqui ganha toda a sua força o entendimento da justa relação entre subjetividade e objetividade. Esta última não determina mecanicamente a primeira. Ela mesma é um campo que contém em si várias possibilidades. Quais delas se tornarão realidade dependerá da atuação da subjetividade. Porém, esta última, só pode escolher entre as possibilidades que estão contidas nesse campo. A escolha de qualquer outra resultará fatalmente em fracasso quanto aos objetivos pretendidos.

Esta última situação foi, a nosso ver, precisamente o que aconteceu na revolução soviética e em todas as outras tentativas semelhantes. A alternativa de uma revolução efetivamente socialista não se fazia presente, não importa qual fosse a direção. A realidade objetiva não comportava a entrada em cena do trabalho associado, ou seja, da alma do socialismo, independente de quaisquer esforços subjetivos. E isto confirma mais uma vez aquela afirmação de Marx (1971, p. 15): *Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas antes sob as condições diretamente herdadas e transmitidas pelo passado.*

Infelizmente sob o impacto da revolução soviética, realizada em um país atrasado, e dos seus desdobramentos, todo o debate acerca da revolução socialista foi açambarcado pelo seu aspecto político. E o próprio conteúdo social dela foi subsumido ao conteúdo político. Revolução passou a ser identificada com tomada do poder para, através dele, realizar as transformações nas várias dimensões sociais, inclusive na área da economia.

Referências bibliográficas

MARX, K. *A Questão Judaica*. São Paulo, Moraes, 1991.

_____, Glosas críticas ao artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano. In: *Praxis*, 1995, n, 5.

_____, *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004.

_____, *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Hucitec, 1984.

_____, *As lutas de classes em França*. Lisboa, Avante, 1984.

_____, *A guerra civil em França*. Povo de Varzim, s/e, 1971.

_____, *O Capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

_____, *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, Cortez, 1998.

LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo, Hucitec, 1978.

LUKÁCS, G. *Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma, Riuniti, 1981.

_____, *Socialismo e democratização*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2008.

TONET, I. *Sobre o socialismo*. Curitiba, HDLivros, 2002.

_____, Socialismo: obstáculos a uma discussão. In: *Clio*, n.26.1, 2008.

Acerca da importância da distinção entre política e Direito na obra madura de György Lukács

Vítor Sartori*

Introdução

Não é incomum que, ao analisar os textos de Marx, não se realize a distinção entre política e Direito. Porém, tanto no autor de *O capital*, quanto em Engels, há diferenciações entre ambos os complexos do ser social. (Cf. SARTORI, 2016 a) Um dos marxistas que trouxe tal assunto aos seus textos foi György Lukács; assim, explicitar a posição do autor húngaro pode ser de grande valia.

Devemos apontar que há certa contemporaneidade no assunto. Isto se dá, em um primeiro momento, porque não é raro que a esquerda atual tome a luta por direitos como a luta política por excelência. Adiciona-se que, caso se queira transformar a realidade, é preciso compreender esta. E, segundo o autor de *Para uma ontologia do ser social*, isto não é possível sem apreender, ao mesmo tempo, a indissociabilidade das esferas do ser social – como política e Direito – e suas distinções.

A partir do que Chasin chamou de análise imanente¹, passaremos pelas determinações gerais da política para que

* Doutor em Filosofia - Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade Federal de Minas Gerais.

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

possamos ver sua heterogeneidade em relação à esfera jurídica. Mesmo que não possamos esgotar o tema neste texto, pretendemos deixar claro que, para Lukács, a confusão entre estas esferas redundaria em uma grave incompreensão da realidade efetiva e, assim, na impossibilidade de transformação social substantiva para além da sociedade capitalista.

Começaremos o texto explicitando a diferença no grau de universalização da linguagem, da política e do Direito. Depois, demonstraremos como a política, sempre determinada por sua base econômica, traz consigo a possibilidade – embora não a necessidade – da transformação na essência da sociabilidade de uma época. Após trazermos isto, demonstraremos que o Direito, não só não tem tal capacidade; ele traz consigo, de um lado, uma inversão entre sujeito e predicado, doutro, um método próprio, que oscila entre uma postura idealista ingênua e o caráter manipulatório.

Política, Direito, linguagem e universalidade destas esferas

Embora não se confunda com o modelo e a protoforma da atividade social, colocados no trabalho, a política é indissolúvel deste na reprodução do ser social. (Cf. LUKÁCS, 2013) Isso significa que a ação política, como qualquer outra atividade colocada em meio a um complexo social específico, não pode se reduzir nunca ao trabalho ou a uma forma de pôr teleológico pensada em abstrato. A abstração isoladora de que parte Lukács no primeiro capítulo de sua *Ontologia* é parte constitutiva da realidade, de modo que as atividades diversas que se dão no ser social são formas de teleologias, tal qual o é o trabalho. Porém, as mediações sociais dos complexos parciais trazem especificidades para cada figura que assume a atividade humana na realidade efetiva da

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)

sociedade.² Ou seja, não se pode simplesmente apreender as determinações do trabalho e as transpor para a política ou o Direito. É preciso que se compreenda a especificidade de cada complexo social, em meio a seu desenvolvimento ontogenético. (Cf. TERTULIAN, 2009) E, assim, a abordagem lukacsiana da política tem relação com o capítulo sobre o trabalho. Porém, é incompreensível sem que as abstrações isoladoras presentes no referido texto sejam apreendidas com maior concretude na reprodução.

Isto se dá até mesmo porque uma das grandes conquistas da *Ontologia* lukacsiana – ao contrário do que se deu nas ontologias, como a de Heidegger, no século XX – é a compreensão de cada esfera do ser social em sua especificidade e efetividade. (Cf. SARTORI, 2019a)

Nesta esteira, Lukács, seguindo Engels, traz a política como um complexo que não detém um grau de universalidade como aquele da linguagem, mas que está presente nas comunidades humanas de modo muito mais marcado que o Direito.³ Ou seja, mesmo que seja possível discutir até que ponto o autor húngaro se coloca como um crítico da política como tal (Cf. SARTORI, 2016 b), é possível perceber que questões que posteriormente seriam chamadas de políticas não são propriamente políticas desde sempre. E, assim, a politicidade não é uma espécie de condição humana.⁴

É preciso que vejamos os meandros deste assunto, que não é simples.

Diz-se na *Ontologia* que “não pode haver nenhuma comunidade humana, por menor que seja, por incipiente que seja, na qual e em torno da qual não aflorassem ininterruptamente questões que, num nível desenvolvido, habituamo-nos a chamar de políticas.” (LUKÁCS, 2013, p. 502) A passagem, se vista sozinha, pode ser enganosa, já que uma primeira visada leva o leitor a concluir pela

² O assunto foi tratado, sobretudo, por Ronaldo Vielmi Fortes, que tem uma análise bastante cuidadosa sobre tais abstrações isoladoras, que mencionamos. (Cf. FORTES, 2013)

³ É essencial destacar que a análise lukacsiana sobre a política e o Direito não são exaustivas sendo essencial ao autor mostrar a simultânea interrelação e diferença entre tais esferas, bem como suas possibilidades. Cf. TERTULIAN, 2009

⁴ Quem sempre se posicionou neste sentido, e foi criticado de modo nem sempre honesto, foi José Chasin. (2009)

universalidade da política em todas as formas de comunidades humanas.

Porém, é preciso que se diga que, assim como não se julga os indivíduos pelo que dizem de si mesmos, não podemos tratar de questões que estamos acostumados a chamar de políticas como se elas sempre o fossem. As determinações de uma esfera estão objetivamente presentes nela, independentemente de como estamos habituados a chamá-las. No caso em tela, isto se dá, primeiramente, porque, em um grau de desenvolvimento incipiente da sociedade – e mesmo em sociedades como a grega e a romana (Cf. LUKÁCS, 2013)⁵ –, a diferenciação entre moral, ética, Direito e política ainda não se coloca explicitamente. Depois, e mais importante, há de se ver que tais questões mencionadas pelo autor da *Ontologia* remetem a uma conformação concreta em que a práxis política é mediada, e não espontânea; ou seja, questões que hoje chamamos de políticas não aparecem como tais desde sempre. Elas não têm o mesmo grau de universalidade que o trabalho, que a linguagem e que a sociabilidade. Sociabilidade e politicidade nem sempre andam juntas. Mas a política traz atributos que são mais universais no desenvolvimento da sociabilidade que o Direito:

A política é uma esfera de vida da sociedade num sentido bem diferente daquela que – como o Direito – é delimitada diante da divisão do trabalho como tal e munida dos especialistas necessários; por outro lado, seria igualmente um exagero entender de modo demasiadamente literal essa generalidade diretamente entrelaçada com a vida. A política é um complexo universal da totalidade social, só que se trata de um complexo da práxis, mais precisamente, da práxis mediada, que, por isso mesmo, de modo algum tem a possibilidade de ter uma universalidade tão identicamente espontânea e permanente como a linguagem enquanto órgão primordial da apropriação do mundo através da objetivação dos objetos, bem como dos sujeitos que os põem pela alienação e se apropriam deles. (LUKÁCS, 2013, p. 502)

Um primeiro ponto a se notar é que o Direito depende da existência do Estado, em verdade; Marx diz que “o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato”. (MARX, 2004, p. 84) E, a partir da afirmação marxiana, Lukács coloca que “a determinação ‘o fato e seu reconhecimento’ expressa com exatidão a condição de prioridade ontológica do econômico: o Direito constitui uma forma específica do espelhamento, da reprodução consciente daquilo que sucede de facto na vida econômica.”

⁵ Para uma análise do assunto, Cf. SARTORI, 2015.

Depois, complementa: “ora, esse princípio experimenta uma concretização ainda maior por meio do adjetivo “oficial”. O caráter de dever ganhar, por essa via, um sujeito precisamente determinado em termos sociais, justamente o Estado” (LUKÁCS, 2013, p. 237-238) Ou seja, nunca é possível uma esfera jurídica que não se coloque em sua especificidade sem o Estado e sem um estrato de juristas, colocados a partir da divisão do trabalho. O Direito, neste sentido, nunca poderia ser um complexo universal da totalidade social. (Cf. SARTORI, 2010) Ele tem um início e um termo bastante claros, nascendo com as classes sociais e padecendo com a supressão destas.

E, segundo Lukács, isto o diferencia profundamente da política desde o início. No que ficam duas questões: seria a política atemporal? Já vimos que não. Precitaria ela superar as suas próprias bases sociais de uma época para atingir sua maior potencialidade? Veremos esta questão no transcórre deste e dos próximos itens, procurando demonstrar que a política traz possibilidades muito maiores que aquelas do Direito, mas ela está fortemente ancorada nas possibilidades objetivas presentes na tessitura da sociedade sobre a qual atua, no caso aqui analisado, a sociedade capitalista.

Vemos, assim, que o complexo jurídico tem uma existência muito mais restrita que aquela da política e da linguagem. Porém, há de se aprofundar ainda mais a questão. (Cf. SARTORI, 2016 b)

Diz Lukács que questões que chamamos de políticas aparecem em todas as comunidades humanas, por mais incipientes que sejam. E, sobre este ponto, é preciso algum cuidado a mais: o grau de universalidade da política é diferente daquele da linguagem, como já dissemos.

Ao passo que a primeira necessita de pores teleológicos que não sejam emanados espontaneamente do ser social, a última se conforma como uma força de apreensão e interiorização da realidade que faz parte das objetivações do ser social como tais. Assim, para que os homens e mulheres possam realizar sua atividade em sociedade, eles precisam necessariamente da linguagem; o mesmo, porém, não se dá com a política. Ou seja, Lukács admite certa universalidade da esfera política. Mas politicidade e sociabilidade não se confundem de modo algum. (Cf. SARTORI, 2016b)

Aqui não podemos tratar dos complicados meandros da questão no pensamento do autor.⁶ Porém, precisamos deixar claro que, no marxista húngaro, o salto ontológico do ser natural ao ser social não implica no surgimento imediato da política. Ela é menos universal que a linguagem.

Dizemos isto porque a categoria trabalho, que em sua especificidade é exclusiva do ser social, necessita da cooperação, da divisão do trabalho e da linguagem: “a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente determinável, e sim simultaneamente, quanto à essência.” (LUKÁCS, 2004, p. 59)⁷ Ou seja, a política não está, de modo algum, no mesmo nível que a cooperação, que a linguagem e que a divisão do trabalho, que fazem parte do ser-propriadamente-assim do ser social.⁸ Ao mesmo tempo, seu grau de universalidade é muito maior que aquele do Direito. Este último precisa do Estado, de especialistas que se coloquem em determinada posição na divisão do trabalho e tem por essencial, com veremos, uma forma manipulatória e estranhada de apreensão e apropriação daquilo que é exteriorizado e alienado na práxis social dos homens.⁹ (Cf. SARTORI, 2010) Ou seja, a compreensão lukacsiana da política é mais ampla que a de Marx, para quem a política é indissolúvel do Estado (Cf. CHASIN, 2009; SARTORI, 2020); ao mesmo tempo, o autor da *Ontologia* passa longe de uma visão em que sociabilidade e politicidade se equivalem. Mesmo que Lukács não tenha tratado dos meandros desta questão, é preciso que apontemos tal aspecto, que vem causando tantos mal-entendidos.¹⁰

E, assim, um dos primeiros aspectos a se destacar sobre nosso tema é a heterogeneidade existente entre política, Direito e linguagem no que diz respeito às suas universalidades e

⁶ Para uma posição crítica ao autor, Cf. FORTES; VAISMAN, 2015. Para uma visão favorável, Cf. SARTORI, 2016 b.

⁷ Diz Lukács nos *Prolegômenos* que “no ser humano, o salto – mediado pelo trabalho e pela linguagem – para além da generidade muda (apenas biológica) não é mais reversível.” (LUKÁCS, 2010, p. 111)

⁸ Aqui Lukács se refere à divisão do trabalho em seu sentido mais amplo, e não ao ter em mente a divisão do trabalho escravizadora, que se coloca sob o capitalismo e que é proeminente na oposição entre trabalho intelectual e manual.

⁹ Aqui, remetemos respectivamente a palavras derivadas das expressões *Ausserung* e *Entäusserung*.

¹⁰ Isto se dá, sobretudo, com a leitura que alguns críticos apressados do filósofo José Chasin fazem.

espontaneidades. Há de se perceber que politicidade e sociabilidade não se confundem em Lukács.

Política, totalidade, essência e aparência

A linguagem é essencial na interiorização e apreensão dos nexos presentes nas objetivações colocadas em sociedade; segundo nosso autor, a rigor, sem a linguagem, o próprio trabalho não pode se colocar como tal. Se é verdade que no processo ativo do ser social a prioridade ontológica é da objetividade, igualmente verdadeiro é que a atividade humana sensível passa pela relação entre teleologia, causalidade, meios, fins, valores, etc., com um papel essencial sendo realizado pela linguagem. (Cf. SARTORI, 2019 a) Neste sentido, há certa via espontânea para que a mediação da linguagem se coloque no seio do ser social. No caso da política, porém, dá-se algo bastante distinto, tendo-se mediações institucionais e sociais de modo muito mais explícito. Para que nos atenhamos ao que aqui tratamos, deve-se pontuar também que, no caso do Direito, têm-se o Estado, os juristas e uma divisão do trabalho específica conformados de modo antagônico e ligado ao ser-propriadamente- assim deste complexo social. Agora, portanto, para que possamos esclarecer tais aspectos, trataremos desta heterogeneidade entre política e Direito tendo em conta as possibilidades de cada esfera.

Na *Ontologia*, nosso autor diz algo essencial ao tema aqui analisado. Ao trazer à tona a relação entre política, mundo fenomênico, totalidade de um lado, e uma forma específica de efetividade da atividade política doutro, Lukács se coloca da seguinte maneira sobre o assunto:

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; contudo, a práxis desencadeada desse modo inevitavelmente é acionada de modo mediado também pela essência e visa, de modo igualmente mediado, também à essência. A unidade contraditória de essência e fenômeno na sociedade ganha na práxis política uma figura explícita. Do ponto de vista imediato dos pores teleológicos com intenção política, a união indissolúvel e a unidade de essência e fenômeno são tanto seu ponto de partida inescapável como seu fim necessariamente posto. Porém, justamente por causa dessa unidade imediatamente dada de essência e fenômeno, a práxis política é, em sua relação com a essência, que decide quanto à sua efetividade em última análise, mas só em última análise, uma práxis mediada. Por essa razão, essa forma imediata da unidade não anula as contradições

existentes. Engels tem razão ao alegar que, nos casos singulares concretos, a política pode muito bem tomar um rumo oposto ao exigido pelo desenvolvimento econômico efetivo naquele momento, prejuízos etc., a realidade econômica acaba se impondo. Contudo, passaríamos ao largo da constituição verdadeira, ontológica, dessa unidade contraditória se a concebêssemos como a interação simples de complexos unitários fechados em si mesmos. Trata-se, muito antes, de interações complexas muito distintas nas duas esferas, o que tem por consequência que a influência recíproca de essência e fenômeno deve assumir as formas mais díspares possíveis. Já bem cedo apontamos para como a expansão simples do intercâmbio de mercadorias ocasionou de modo socialmente necessário uma regulamentação jurídica. Em casos de conflitos generalizados, a práxis política muitas vezes volta-se para uma reforma da superestrutura jurídica. Contudo, êxito ou fracasso dependem de se e como uma reformulação do sistema de direito positivamente vigente influencia a própria economia, se e como ela é capaz de, por esse desvio, promover aquele elemento positivo que, na economia, impulsiona para diante. Este é apenas um dos tipos de entrelaçamento entre os mundos da essência e do fenômeno. (LUKÁCS, 2013, p. 502-503)

De acordo com Lukács, a política não só se coloca entre o mundo fenomênico e a essência de determinada sociabilidade. Com isto, ela está direcionada à totalidade da sociedade, no limite, trazendo a transformação e superação de certa forma de sociabilidade vigente. Ou seja, a análise do complexo da política poderia ser essencial para a crítica decisiva de determinada sociabilidade.

Mesmo que nunca se possa atribuir capacidades ilimitadas à política e que a base econômica da sociedade traga os nexos objetivos – que nem sempre são efetivos de imediato – nos quais o complexo político pode atuar, seu caráter ativo pode trazer a supressão da sociabilidade vigente.

Na sociedade capitalista, de acordo com nosso autor, o revolucionamento da sociedade precisaria de uma revolução social; assim, a revolução social é uma possibilidade concreta do horizonte político. O mesmo, porém, não se dá com o Direito. Pensar em uma atividade jurídica revolucionária, de certo modo, é algo impossível no momento atual, na sociedade civil-burguesa.

As teorias que buscassem tal empreitada estariam equivocadas. Elas assentam-se em “um ‘direito à revolução’, que ainda podem ser encontradas até mesmo em Lassalle [...]”; possuem, assim, a “aspiração absurda de ancorar, em termos de conhecimento e em termos morais-legais, no próprio sistema da ordem social vigente, as transformações radicais dessa ordem” (LUKÁCS, 2013, p. 235-

236) A política, portanto, pode suprimir o sistema da ordem social vigente; o Direito apoia-se nela.

Neste campo jurídico, tal qual no da política, tem-se a possibilidade da influência na economia. Não se trata, em ambos os casos, de reflexos passivos, de simples epifenômenos das relações de produção. Porém, há distinções importantes entre ambas esferas. (Cf. SARTORI, 2017c)

Primeiramente, porque a reforma na superestrutura jurídica, por si, não tem como artífice o complexo jurídico somente; tal reformulação tem um momento essencial na ação política: a reformulação do sistema do Direito positivo depende da práxis política. As modificações legislativas precisam da atividade dos juristas, mas estes somente encaminham – seja de modo mais direto, seja com complexos recursos hermenêuticos (Cf. SARTORI, 2017d, 2016c) – aquilo colocado no campo de possibilidades pela luta mais propriamente política. Ou seja, as mudanças exteriorizadas na esfera do Direito positivo são, em verdade, uma predicação da atividade que se dá noutra esfera, naquela da política. Dizer o oposto significaria trazer uma inversão – tão denunciada por Marx e Engels – entre sujeito e predicado. (Cf. LUKÁCS, 2013) Lukács traz à tona, assim, a dependência da esfera da política diante da econômica em um primeiro momento para, depois, demonstrar que o Direito também se assenta nas contradições econômicas de uma época, mas sua atividade é limitada também por aquilo que é trazido de modo mais ou menos complexo na ação política efetiva no momento.

Isto não significa que a atividade dos juristas não seja essencial para que isto se dê; porém, tal atividade tem um papel, não tanto no engendramento real e efetivo de relações sociais, mas no reconhecimento oficial destas. Na política, portanto, podem-se pôr-se em ato possibilidades anteriormente não efetivas de um modo muito diferente do que no Direito: se a oficialidade do reconhecimento jurídico implica tanto na existência do Estado quanto da circulação de mercadorias, com a revolução social, pode-se suprimir as duas. Para que digamos de outro modo: a política pode, em determinadas circunstâncias, desencadear mudanças substantivas em sua própria base social enquanto isto não se dá, e nem pode se dar, com o complexo jurídico.¹¹ (Cf. SARTORI, 2010)

¹¹ Tal possibilidade da política foi muito destacada por José Chasin. (2009) Sua teorização sobre a determinação ontonegativa da politicidade, assim, passa longe

Em segundo lugar, portanto, é preciso dizer que a forma de práxis política que redundará na reforma da superestrutura jurídica atinge a essência da sociabilidade vigente de modo muito distinto do que ocorre em uma revolução social. Se com a última tem-se a possibilidade de supressão de determinada forma de sociabilidade, na primeira isto não se dá. Ou seja, por mais que ambas as alternativas passem pela política, de um lado tem-se a permanência no terreno do Direito, noutro, tem-se o terreno antagônico a este, o da revolução.¹² E, neste sentido, estamos lidando com complexos sociais, não só diferentes, mas, sob este aspecto, efetivamente antagônicos. (Cf. SARTORI, 2017c)

Ambos se relacionam na práxis cotidiana da sociedade civil-burguesa; neste sentido, há certa unidade imediata entre tais esferas ao se considerar a vida cotidiana. Porém, tal unidade imediata – diuturnamente é, inclusive, difícil de distinguir os efeitos práticos da esfera política e da esfera jurídica – não implica na indiferença e na homogeneidade de tais complexos. Toda práxis que procura a transformação da sociabilidade burguesa depara-se tanto com a política quanto com o Direito; mas um dos indícios de que tal prática pode realmente conseguir uma transformação substantiva de tal sociabilidade é o fato de ela conseguir transpor-se do terreno do Direito ao terreno da revolução social.

Tal distinção entre a política e o Direito, portanto, não é de pouca importância para Lukács, e para o marxismo comprometido na crítica efetiva do modo de produção capitalista.

Assim, a política, potencialmente, visa à totalidade da sociedade podendo transformar substancialmente sua essência. Mesmo que ela sempre tenha como base real o desenvolvimento econômico efetivo, seu caráter ativo sobre este pode ser decisivo aos rumos da história e na subversão das próprias bases econômicas. Nesta esfera que aqui tratamos, a unidade contraditória entre essência e fenômeno se dá ao passo que necessariamente parte-se de questões imediatas; porém, a efetivação de possibilidades revolucionárias presentes na realidade econômica pode acontecer também. Isto se daria em uma revolução socialista, por exemplo. Ou seja, o caráter ativo tanto da ação política quanto da prática jurídica é

de significar a possibilidade de abandono da análise de realidade que acontece ao considerar a atividade política. Antes, tem-se o oposto.

¹² As expressões terreno do Direito e terreno da revolução são muito presentes tanto em Marx quanto em Engels. Para uma análise da questão, Cf. SARTORI, 2016 b, 2017 a, 2017 b.

proeminente; porém, a limitação da última esfera no que diz respeito à subversão da sociabilidade burguesa são muito mais marcadas que aquelas do complexo da política.

Por isto, Lukács diz que a interação entre essência e fenômeno pode se dar de diversas maneiras no complexo da política. Uma opção possível é a revolução social; outra é a tentativa de reforma da superestrutura jurídica, que se daria em caso de conflitos generalizados, por exemplo.

E, assim, como mencionamos, na sociedade capitalista¹³, há certamente uma relação necessária entre as esferas da política e do Direito, mas ambas não se confundem de modo algum. Em verdade, as possibilidades políticas mais interessantes ao desenvolvimento social se desenvolvem em oposição ao terreno do Direito. Neste último, tem-se o reconhecimento dos fatos econômicos ao passo que na atividade política há em potência a subversão e o revolucionamento destes mesmos fatos. Os complexos econômico, político e jurídico não são fechados uns aos outros. Porém, o momento preponderante no desenrolar da sociabilidade está na esfera da economia. (Cf. LUKÁCS, 2012) E, é preciso que se diga: em meio a tal interrelação, sempre se tem a determinação das possibilidades objetivas colocadas no campo das relações sociais de produção, mas o papel da política também pode ser muito mais revolucionário que aquele do Direito em meio a isto.

E, assim, tem-se, ao se ter em conta a especificidade de cada complexo social, diferentes limites e possibilidades. (Cf. SARTORI, 2010) Ainda no que diz respeito à heterogeneidade entre Direito e política deve-se dizer que, se é possível politicamente – com uma revolução – suprimir a circulação de mercadorias, juridicamente, supõe-se sempre a circulação mercantil. Outra determinação importante da esfera jurídica, portanto, é sua dependência diante do processo social mediante o qual, na produção capitalista, pela troca de mercadorias assentada na relação-capital, as coisas vêm a dominar os homens. (Cf. SARTORI, 2019a) Para sermos claros: uma revolução pode, politicamente, ao modificar substancialmente as relações sociais de produção, suprimir a reificação das relações sociais presentes no

¹³ Aqui não podemos falar da relação entre política e Direito em outras formações sociais, embora o assunto possa ser importante para o tema que aqui tratamos, principalmente ao se ter em conta os distintos modos pelos quais se dá a interação entre uma esfera e a outra. (Cf. SARTORI, 2010, 2017c)

modo de produção capitalista; o Direito, efetivamente, supõe tal reificação e, de um modo ou doutro, a toma por base imutável. (Cf. SARTORI, 2016b)

Tal relação entre essência e fenômeno faz com que um dos critérios da prática política – que sempre se dá em meio à análise concreta da realidade – seja a duração de suas consequências. Para Lukács, uma efetividade imediata é o critério de uma práxis pragmática e superficial¹⁴ ao passo que uma decisão política deve ser julgada em sua capacidade de trazer a efetividade e a permanência da transformação no campo das relações sociais, fazendo com que haja mudança na essência destas.

Nesse ponto, o exame objetivamente ontológico da história deve prestar atenção às sequências causais desencadeadas pela decisão política em cada caso concreto. Quando falamos da 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. Portanto, a duração pode proporcionar um critério para uma decisão política somente na medida em que suas consequências atestarem claramente que ela, não importando com que fundamentação ideológica, foi capaz de incidir em certas tendências reais do desenvolvimento social, se e como as cadeias causais desencadeadas por ela influíram efetivamente nesse desenvolvimento. Está claro que, quando maior for a divergência que surgir nesse ponto, tanto menor será a durabilidade contida de modo geral na decisão mesma. Sendo assim, a efetividade da ação política só se torna completa na duração. É esta que indica que o êxito atual não só conseguiu produzir um agrupamento momentâneo e fugaz de forças, que parecia suficiente para enfrentar e resolver de modo imediato uma situação de crise, mas também simultaneamente deu um impulso efetivo às forças essenciais que atuavam por trás das decadências agudas. (LUKÁCS, 2013, p. 507-508)

Dois critérios são essenciais para a ação política, a duração e a eficácia. (cf. VAISMAN, FORTES, 2013) Em tal esfera, no limite, trata-se de – a partir das possibilidades objetivas presentes na realidade efetiva – pôr novos momentos causais na própria realidade. E, assim, é de grande relevo que se possa de modo durável colocá-los mediante pores teleológicos em meio às relações

¹⁴ Isto se dá, por exemplo, na *Realpolitik*: “a consideração acabaria ficando superficial se esse motivo em si extremamente importante da efetividade imediata fosse absolutizado, como costuma ocorrer com os porta-vozes teóricos da assim chamada *Realpolitik*.” (LUKÁCS, 2013, p. 507) Para uma análise Cf. VAISMAN, FORTES, 2014.

econômicas, sejam elas de nova feição (como no caso de uma revolução) sejam elas, em essência, ligadas à sociabilidade presente (como na ação política que redunde no reconhecimento jurídico, por exemplo). A política, assim, poderia se colocar como uma mediação essencial entre o velho e o novo, ao passo que o Direito opera em meio à pressuposição de determinado modo de produção.

Se é verdade que, no passado, o complexo jurídico pôde exercer uma função revolucionária na figura do Direito natural burguês, igualmente verdadeiro, segundo Lukács, é que isto não seria mais possível na supressão da sociabilidade burguesa. Isto se dá porque a superação da sociedade capitalista implicaria na abolição do próprio Direito, e daquilo que ele acompanha: a circulação mercantil subsumida ao capital, bem como o domínio do patriarcado e o Estado. O complexo jurídico tem sua existência indissociável das sociedades classistas ao passo que, de acordo com Lukács, por meio da política, seria necessário suprimir as próprias classes sociais.¹⁵ Diz-se, assim: “com efeito, o Direito, surgido em virtude da existência da sociedade de classes” no que continua nosso autor: “é por sua essência necessariamente um Direito de classe: um sistema ordenador para a sociedade que corresponde aos interesses e ao poder da classe dominante.” (LUKÁCS, 2013, p. 233) Assim, para que deixemos ainda clara a questão: ao passo que a política pode procurar a transformação real e efetiva (socialista) da sociedade capitalista, o Direito liga-se necessariamente ao domínio classista mais ou menos mediado e colocado com um grau de agressividade mais ou menos proeminente.

O Direito, portanto, é perpassado por disputas entre classes sociais, disputas políticas. No entanto, em meio à sua eficácia, no presente, tem-se sempre a perpetuação da sociabilidade burguesa.

A formação de determinado sistema jurídico é o resultado da luta política. Neste terreno, porém, colocada sob determinada base econômica, tal luta se atém aos limites da sociabilidade presente; e, também por isto, o Direito não pode ser outra coisa que o reconhecimento oficial do fato, como ressaltaram Marx e Lukács.

¹⁵ Ao contrário do que se dá em Marx, na teoria lukacsiana, isto não parece implicar na supressão da política como tal. (Cf. VAISMAN, FORTES, 2014) Para uma visão mais positiva sobre a teorização da política no autor, Cf. SARTORI, 2016 b. Em Lukács não há qualquer hipertrofia da política, ou a tentativa de colocá-la como, por si, resolutive.

(Cf. SARTORI, 2010) Conclui-se sobre este ponto que, em meio à efetividade da esfera jurídica, são possíveis soluções de compromisso ou conflitos levados a patamares que visam ao confronto mais direto entre as classes. Diz-se na *Ontologia* sobre o pôr teleológico secundário que dá origem aos imperativos colocados no Direito: “a isso se deve aduzir que tal pôr teleológico da formação do direito é necessariamente resultado de uma luta entre forças sociais heterogêneas (as classes), não importando que se trate de um conflito levado às últimas consequências ou de um compromisso entre as classes.” (LUKÁCS, 2012, p. 388-389) Ou seja, a esfera jurídica certamente é permeada por lutas de classes, lutas políticas, porém, trata-se de uma forma específica da política, daquela que é incapaz de transformar a essência da sociabilidade vigente no modo de produção capitalista. E, também por isso, é sempre importante trazer à tona a simultânea relação e heterogeneidade entre Direito e política. Se as lutas políticas são levadas a patamares que tocam a essência da sociedade, segundo Lukács, no Direito, há algo muito diferente: neste terreno, as disputas, mesmo que progressistas, só pode se dar no sentido da manutenção da sociedade presente.

Política, Direito positivo e Direito natural

Para que possamos aprofundar um pouco em nosso tema, pode-se destacar algumas outras determinações apontadas por Lukács no Direito. Sobretudo ao analisar o Direito natural, e sua relação com o Direito positivo, percebe-se uma das razões pelas quais há certa dificuldade na compreensão da diferença específica entre os complexos político e jurídicos. Neste subitem de nosso texto analisaremos como que, ao mesmo tempo, é possível compreender de onde vem o mencionado erro e ver como que tal equívoco traz consequências graves. Vejamos o que diz nosso autor:

Ao lado do direito real, efetivamente funcionando, ao lado do assim chamado direito positivo, sempre esteve presente na consciência social dos homens a ideia de um direito não posto, que não brota de atos sociais, considerado como ideal para o primeiro, a saber, o direito natural. Esse dever possui uma importância social extremamente diferenciada em diversos períodos: de uma grande influência conservadora (direito natural católico na Idade Média), de uma força explosiva revolucionária (Revolução Francesa), a tensão se reduz muitas vezes a desejos piedosos retórico-professorais perante o direito vigente. (LUKÁCS, 2013, p. 232)

No desenrolar das categorias efetivas em meio ao complexo jurídico, as diversas figuras do Direito natural parecem se contrapor ao Direito vigente na medida em que dependem do último.

Tal Direito não posto aparece como uma ideologia – e, como tal, tem uma função na efetividade (Cf. VAISMAN, 2010) – ao trazer de modos distintos seu papel ativo.

Na esteira do reconhecimento colocado a partir do poder político da igreja diante do Estado, desenvolveu-se o Direito natural católico; já, a partir da perda gradual de poder político da igreja, e com a centralização do Estado moderno, apareceu a força revolucionária do Direito natural moderno na emergência da burguesia como classe dominante. E, assim, há facetas distintas do Direito natural não sendo possível deixar de apontar a diferença específica entre estas, ao mesmo tempo em que elas têm em comum certa contraposição ao Direito vigente de determinado momento da história.

No primeiro caso há uma grande influência conservadora, cujas raízes estão na posição da igreja e da religião oficial na Idade média. Ou seja, neste caso, a ideologia do Direito natural aparece como uma contraparte ao Direito positivo que vinha incorporando interesses do comércio, do desenvolvimento das forças produtivas e da própria burguesia emergente depois de determinado momento das lutas políticas da burguesia em ascensão. Já no segundo caso, tem-se o oposto: a demanda por igualdade política e jurídica trouxe não só “uma regulação jurídica universal de todas as atividades sociais, como também simultaneamente transformou em questão principal da vida social a superioridade e, desse modo, a autoridade da regulação central perante todas as demais.” (LUKÁCS, 2013, p. 235) E, assim, a centralização política e econômica é o palco no qual se coloca esta figura que agora tratamos, o Direito natural moderno, em sua figura moderna e burguesa. As tematizações sobre o estado de natureza e os direitos naturais acompanham a emergência do Estado moderno e, com a demanda por igualdade política e jurídica, colocam-se contra a nobreza, os privilégios e a existência dos estamentos. Deste modo, esta figura do Direito, em sua primeira aparição, traz uma força revolucionária, que se explicita em meio ao incremento do poder político da burguesia, e com o solapamento do privilégio de nascimento. (Cf. SARTORI, 2010)

No que se tem uma pergunta: não seria o Direito natural, assim, um Direito essencialmente diferente do Direito dos juristas? Não

seria ele, em verdade, político? Não haveria confusão entre ambas esferas? Tal figura do Direito tem um caráter ativo até mesmo ao se voltar contra o Direito vigente. E, assim, de imediato, parece que ele, efetivamente, remete a certa indiferenciação entre o complexo jurídico e o político. Porém, segundo Lukács, não é exatamente isto que se dá.

Primeiramente, porque, como vimos, a política não necessariamente toma dada configuração da eticidade – da relação entre família, sociedade civil-burguesa e Estado (Cf. SARTORI, 2017c) – como pressuposta; o Direito natural, por seu turno, de um modo mais ou menos mediado, segundo nosso autor, faz isto. Mesmo nos casos em que atua como uma força revolucionária (como na influência de Rousseau na Revolução Francesa), isto se dá porque ele procura voltar-se à moral dos indivíduos a partir de medidas desenvolvidas no plano ideal para, então, serem aplicadas. Ou seja, ação política pode procurar conscientemente a transformação substantiva de determinada sociabilidade, e tal ação precisa da compreensão mais ou menos acertada dos nexos objetivos da própria realidade efetiva; ela pode se voltar contra a sociabilidade que lhe dá base em certas circunstâncias, trazendo à tona a transformação da essência desta sociabilidade. O Direito natural, a partir de uma argumentação moral e baseada em ideais aparentemente transcendentais, doutro lado, procura estabelecer parâmetros aos quais a realidade deveria obedecer. Se é verdade que ele é inseparável da política, igualmente verdadeiro é que ele não se confunde com ela. O Direito natural moderno é dependente das figuras políticas que emergem com o Estado moderno, trazendo um terreno – decorrente da divisão do trabalho e da existência de especialistas – em que se consolida o capital.

E o modo pelo qual isto deve se dar aparece na reivindicação da transformação do Direito positivo, por meio da busca de realizar ideais na realidade. Deste modo, há de se perceber: o Direito natural assume como seu horizonte último a forma de ação política presente em determinado momento e traz uma função conservadora ou revolucionária na medida em que o essencial para sua efetividade não está somente na coerência e no vigor de certas formulações ideais, mas na capacidade política de classes específicas. Novamente, portanto, há uma correlação entre política e Direito, mas não a identidade entre ambos. A função revolucionária do moderno Direito natural é exercida porque a ideologia da igualdade entre os homens – presente nos chamados Direitos do homem (Cf. SARTORI, 2010) – é uma potência, não

só contra o Direito vigente, mas ao se colocar em meio às lutas políticas de uma época. Ou seja, indiretamente, por meio de princípios reguladores, a ideologia do Direito natural pode levar à passagem dos indivíduos ao campo da política. Neste último complexo, porém, não são mais princípios reguladores o critério da práxis, mas a compreensão da própria realidade efetiva para a durabilidade e a efetividade da ação política. (Cf. SARTORI, 2016b)

A figura do Direito natural, ao ter uma influência revolucionária no período formativo da sociedade capitalista, preparou o terreno para uma moral nova, a qual, por sua vez, advinha, em verdade, de uma nova configuração da eticidade. E, deste modo, o essencial neste processo são as transformações que se colocaram primeiramente na sociedade civil-burguesa e na configuração das famílias; estas, por sua vez, foram reconhecidas oficialmente no Estado moderno nascente, por meio do Direito, e com auxílio da ideologia do Direito natural. Portanto, o horizonte último desta figura do Direito que parece se contrapor ao Direito positivo é uma outra forma de positivação do Direito, no caso, no Estado moderno. O papel ativo do Direito, assim, quando revolucionário, dá-se para a conformação de uma sociabilidade específica, a moderna sociabilidade burguesa, em que a regulamentação universal por parte do Estado é essencial. Por isso, segundo Lukács, o Direito natural – e o Direito moderno – puderam ter uma função revolucionária na supressão da feudalidade.

Porém, na sociedade civil-burguesa, tal papel revolucionário não seria mais viável, restando, em verdade, a contraposição moral e retórica entre tal figura do Direito e o Direito vigente. Não seria incomum a transformação de tais princípios reguladores e de tais ideais em uma mera retórica piedosa diante do existente. E, assim, segundo Lukács, há certa conformação objetiva da retórica dos professores, dos juristas e dos teóricos do Direito que procuram, por meio do complexo jurídico, uma sociedade justa. Ao mesmo tempo, voltar-se-iam contra o estado atual das coisas e o pressuporiam.

É interessante, deste modo, enxergar a inversão peculiar que se apresenta nesta ideologia. Ao passo que há uma dependência da esfera jurídica diante da política (e da econômica), a realidade aparece aos juristas e àqueles que se apoiam na ideologia jurídica como se ela fosse o fruto de uma medida estabelecida idealmente no Direito natural e no conceito de justiça. Tal inversão é efetiva ao passo que não corresponde à própria realidade; e, assim, há

certa medida de “falsa consciência”¹⁶ que faz com que o Direito possa operar com uma contraposição entre Direito natural e Direito positivo. Há, assim, a incapacidade de apreender as determinações do real. Ela faz parte do ser-propriadamente-assim do complexo jurídico. Por meio de uma hipertrofia no papel da linguagem e da ideologia, a ideologia jurídica procura colocar a si mesma como critério do real. (Cf. SARTORI, 2016d)

Ao passo que, pelo Direito, procura-se apreender a realidade, ela escapa aos juristas, aos professores e teóricos do Direito, que se perdem neste duplo caráter do reflexo jurídico.¹⁷

Os juristas e aqueles embebidos pela ideologia jurídica acreditam em um mundo invertido, que seria fruto da realização mais ou menos adequada de ideais e de medidas estabelecidas pela natureza ou pela razão. Porém, por mais que o Direito natural possa se colocar como uma potência ativa, há algo distinto acontecendo efetivamente, e consequências sociais advêm justamente disto:

Uma natureza como medida “eterna” do desenvolvimento social obviamente nem pode existir. Mas se em nome dele se opuserem exigências corretas e exequíveis aos princípios reguladores existentes a cada momento, os conteúdos decisivos podem adquirir uma importância social prática eficaz. Pense-se, por exemplo, nas correções não raro executadas no direito positivo, em nome de um direito natural. Temos aqui, portanto, uma ideologia que opera, muitas vezes corretamente – em suas consequências sociais –, que desempenha esse seu papel sobre uma base objetiva e de pensamento meramente fictícia (portanto com “falsa consciência”). (LUKÁCS, 2010, p. 118)

Ao passo que a ação política necessita de uma análise concreta e cuidadosa da realidade, isto não se dá no campo do Direito. Este último é um campo bastante propenso às ilusões idealistas.

A posição dos juristas na divisão do trabalho, bem como a formação dos profissionais e teóricos do Direito fazem com que não seja acidental a existência de certo idealismo na esfera. No caso do Direito natural, ou do clamor por algum ideal de justiça, tomar a natureza ou a razão hipostasiadas como medida da realidade traz como consequência tais inversões que mencionamos.

E, deste modo, mesmo que o Direito natural possa ter um papel ativo na medida em que se realiza correções no Direito

¹⁶ Esta dimensão pode se apresentar nas ideologias, mas não é definidora delas. Sobre o assunto, Cf. VAISMAN, 2010.

¹⁷ Sobre este duplo caráter, Cf. SARTORI, 2010.

positivo em seu nome, tal se dá com uma absolutamente base fictícia.

Aqueles que operam em meio à ideologia jurídica, segundo Lukács, não compreendem o ser-propriadamente-assim da sociedade ao passo que a ação política bem executada necessita efetivamente desta compreensão. O modo pelo qual o Direito natural estatui medidas e princípios reguladores abstratos tenta tapar o hiato existente entre os especialistas jurídicos e o contraditório acontecer do ser social. Isto, porém, de acordo com a *Ontologia* lukacisana, só poderia se dar de modo ilusório. Tenta-se colocar acima do nível econômico e político até então existente ao mesmo tempo em que se tomam os pressupostos socioeconômicos de determinado momento como mais ou menos eternos.

Tal é uma determinação objetiva da esfera jurídica. Ela consegue, na melhor das hipóteses, criticar os sintomas de uma sociabilidade que por ela é sempre pressuposta como eterna.

O Direito traz consigo, não só determinada conformação econômica (no caso do capitalismo, a circulação de mercadorias subsumida ao capital); ele assume certa forma de política, a mais limitada possível, como pressuposta; e se volta, na melhor das hipóteses, à reforma do sistema jurídico.

A problematização do horizonte limitado de certas formas de política passa longe da esfera jurídica, portanto. O cume da ação política, para o jurista, o operador do Direito e para o teórico do Direito e da justiça é ou o processo legiferante, ou o processo decisório. E ambos se colocam no Estado moderno. E, neste sentido, suas limitações são muitas, principalmente ao se pensar na possibilidade de supressão de determinados sociabilidade e modo de produção. Tudo se passa como se aquilo necessário aos nossos tempos fosse uma melhor teoria da justiça, uma melhor conceituação de alguma medida conforme a razão, a natureza etc. E, assim, a partir de certo clamor por justiça, procura-se transformar o Direito e, por meio dele, a sociedade. Porém, para a *Ontologia*, o estágio de generidade vigente não depende tanto das formulações dos juristas ou dos teóricos da justiça, mas do ser-propriadamente-assim da sociedade, no caso, a capitalista. Lukács é bastante claro quanto à questão:

A fim de promover a mediação entre direito e necessidade de justiça, a reflexão sobre o direito produz, por seu turno, a concepção peculiar do direito natural, igualmente um sistema do dever social, cujo pôr, no entanto, objetiva alçar o seu sujeito acima do estado concreto de direito existente em cada oportunidade. Esse sistema, dependendo

das necessidades da época, é concebido como determinado por Deus, pela natureza, pela razão etc. e, por isso, deve estar capacitado para ultrapassar os limites impostos pelo direito positivo. Como Kelsen reconheceu corretamente, as duas tendências têm trajetos paralelos: intenção, finalidades etc. de uma facilmente continuam nas de outra, pois ambas devem almejar, sem ter consciência crítica de si mesmas, na mesma medida, um estágio da generidade mais elevado do que o realizável no direito positivo. Só na *Ética* será possível expor por que nem a complementação pela moral nem todas as iniciativas reformistas no direito natural e a partir dele foram capazes de elevar o direito acima do nível de generidade que lhe é inerente. (LUKÁCS, 2013, p. 242-243)

O Direito se coloca como uma forma de pôr teleológico que enfatiza, e, em maior ou menor escala, hipostasia o momento do dever-ser. Ele, como já mencionado, procura colocar-se como critério da realidade ao passo que, em verdade, depende das determinações econômicas que trazem o nível de generidade de determinada época. Ele supõe determinada configuração antagonica entre indivíduo e gênero. (Cf. VAISMAN, 2007) A atividade jurídica, assim, parece somente ter critérios técnico-jurídicos ou jusfilosóficos ao passo que o critério de toda a práxis está nas determinações objetivas da própria realidade efetiva. A rigor, portanto, o jurista, o teórico do Direito e da justiça, bem como aqueles que tomam a ideologia jurídica como padrão para a compreensão da realidade, são incapazes de apreender o ser-propriadamente-assim desta mesma sociedade. A outra face de Janus disto está na tentativa de moldá-la de acordo com a justiça. Na medida mesma em que se tem a incompreensão dos reais nexos presentes no real, procura-se nexos justos, racionais etc.

A tensão entre Direito positivo e natural aparece justamente no conceito de justiça. E, com isto, invoca-se esta última contra o primeiro; porém, segundo nosso autor, isto só pode se dar ao passo que o grau de generidade vigente na sociedade é pressuposto. Trata-se, assim, no Direito, de uma forma de ação em que prevalece a generidade em-si, em que as capacidades humanas estão presentes, mas o estranhamento impõe-se aviltando a personalidade dos homens. (Cf. SARTORI, 2010).¹⁸

¹⁸ Por outro lado, diz Lukács nos *Prolegômenos* sobre a política em Marx: “Marx[...] é levado a expor a crítica da sociedade de classes e a apresentar as perspectivas de seu combate e transformação socialistas, de tal forma que nelas se expressaram tanto o realismo político de uma política cientificamente construída sobre o conhecimento econômico, quanto a grande perspectiva socialista da história universal da humanização do ser humano estranhado de si mesmo na

O Direito natural, por conseguinte, é algo bastante dúbio; ele significa, de certo modo, um protesto contra o estranhamento e a reificação das relações sociais. Porém, a forma pela qual ele se coloca é exatamente um sintoma da imposição destes mesmos estranhamento e reificação. Por isto, ele convive com o Direito positivo e com a sociabilidade burguesa oferecendo um contraponto a estes que não pode nunca se colocar para além do capital, e, portanto, do Estado, do Direito e dos clamores mais ou menos idealistas por justiça. Vê-se, portanto: se a política, em sua forma revolucionária e socialista, poderia almejar à supressão da sociabilidade capitalista, os clamores por justiça redundariam em uma tentativa de complementar o Direito positivo com um ímpeto moralizante. Este último seria incapaz de transformar o conjunto das atividades da vida do homem colocadas na eticidade. Também por isso, Lukács remete à ética no final da passagem. (Cf. SARTORI, 2017 c)

Ou seja, ao trazer à tona a especificidade do complexo jurídico, o autor de *Para uma ontologia do ser social* demonstra que, na melhor das hipóteses, com o Direito natural e com o apelo à justiça, têm-se ilusões tremendas, que fazem com que a apreensão reta da realidade esteja fora de questão. Ao se analisar o Direito, percebe-se que certos idealismo e ilusões não são contingentes, mas necessários à conformação objetiva do ser-propriadamente-assim da esfera. Também devido a isto, é essencial que se diferencie as esferas da política e do Direito. Porém, a coisa ainda fica muito mais explícita quando se volta os olhos ao modo pelo qual diuturnamente opera o complexo jurídico.

Direito e manipulação: moral e técnica jurídica

Vimos acima uma das melhores conformações possíveis do Direito, aquela com uma teorização razoavelmente sofisticada sobre a justiça e sobre a possibilidade de se contrapor ao Direito positivo a partir de ideais que permeiam a práxis jurídica de modo mais ou menos mediado. Elas passaram longe de poder trazer uma contraposição real e efetiva à sociabilidade capitalista.

Ocorre, porém, que tanto certo procedimento idealista – trazido acima – é parte do Direito quanto o é um método extremamente manipulatório. Tal método, porém, aparece com

sociedade de classes, com um *pathos* realista e apaixonante.” (LUKÁCS, 2010, p. 150)

mais proeminência, segundo Lukács, a partir do momento em que o Direito natural perde a sofisticação dos clássicos e se tem a “transformação [...] da democracia revolucionária em um liberalismo covarde e de compromisso, que flerta com qualquer ideologia reacionária.” (LUKÁCS, 2011b, p. 391) O Direito natural burguês moderno pôde exercer uma função, no limite, revolucionária. A partir do momento em que sua base – a sociedade civil-burguesa – é anacrônica, a situação é outra, porém: não se tem mais no âmbito político a democracia burguesa revolucionária, mas o liberalismo. E, assim, a política novamente tem certa proeminência sobre o Direito. (Cf. SARTORI, 2017c)

Segundo nosso autor: “a ideologia liberal tapa o abismo de classe da sociedade civil-burguesa através da política entendida de forma idealizada, através da moral abstrata, etc.” (LUKÁCS, 2011 a, p. 176) A conformação da política, portanto, dá a tônica à forma pela qual se expressam as figuras jurídicas: agora elas já se colocam sem qualquer ímpeto democrático autêntico e sincero; a política liberal, deste modo – conservadora e flertando com a ideologia reacionária – toma a dianteira e aquilo que prepondera não é mais o suspiro moral contrário aos sintomas da consolidação da relação-capital, como na retórica da justiça e do Direito natural que aparecia anteriormente. Tem-se a manipulação positivista. A práxis jurídica, depois de determinado momento, coloca-se em um contexto em que “a linha fundamental de desenvolvimento do liberalismo é [...] a proliferação crescente de compromissos degradantes com os representantes da reação.” (LUKÁCS, 2011a, p. 143) A dependência do Direito quanto ao complexo político fica mais clara. E isto se dá a tal ponto que:

Com a técnica jurídica moderna, todo Estado tem sempre algum "artifício legal" para proceder em termos legalmente corretos, no plano da forma, contra correntes e pessoas declaradas perigosas e, com meios de fato injustos, torná-las "inofensivas", exatamente como se fazia na época do culto à personalidade, com o desprezo aberto e cínico de qualquer legalidade. (LUKÁCS, 2008, p. 172)

A técnica jurídica moderna, ao contrário do que se deu na Revolução Francesa, não aparece mais aos portadores práticos da atividade jurídica como um mero meio de encaminhar os ditames da razão, da natureza ou da justiça. Antes, ela é o meio pelo qual a legalidade coloca-se, por vezes de modo descarado, a serviço da manutenção de determinada forma de sociabilidade.

Isto seria válido tanto para aquilo que Lukács chamou de

capitalismo manipulatório (Cf. SARTORI, 2019a) quanto ao se ter em mente a URSS stalinista. (Cf. SARTORI, 2017c)¹⁹

A manipulação jurídica conflui tanto com os artifícios para que se proceda formalmente de acordo com o a legalidade quanto com o desprezo pela mesma legalidade. E, assim, se com o Direito natural moderno da fase ascensional da burguesia o ideal de legalidade carregava consigo a razão, a justiça e aquilo de acordo com a natureza das coisas, agora, a tendência é um uso mais ou menos cínico e manipulatório do Direito. Meios vistos como injustos e aquilo legalmente correto são faces do mesmo fenômeno, deste modo. E os juristas já são capazes de operar com meios que, no cotidiano, podemos dizer como de fato injustos para conseguir seus objetivos. Estes últimos perderam qualquer ligação com clamores de uma burguesia democrático-revolucionária. (Cf. SARTORI, 2016b) Em meio à convivência com a reação, a manipulação e o formalismo do Direito ganham prominência.

Isto ocorre de tal forma que este complexo social se coloca de modo universal ao mesmo tempo em que isto se dá com a reconciliação com o individualismo hipócrita (Cf. SARTORI, 2010):

Surge concomitantemente com essa tendência para a validade universal uma notável – e igualmente contraditória – indiferença diante da razão pela qual os homens singulares, cujos pores teleológicos uma prescrição jurídica desde sempre é chamada a influenciar, obedecem ao imperativo aqui estatuído (problema da legalidade). O imperativo, por seu turno, via de regra é puramente negativo: certas ações não devem ser consumadas; se de fato se efetua a abstinência de tais ações, seus motivos interiores, tanto quanto os exteriores, são totalmente indiferentes. A consequência disso é que a correção legal pode estar associada com uma extrema hipocrisia. Os comportamentos, conflitos etc. múltiplos e extremamente distintos entre si que daí decorrem, e que podem se tornar muito importantes para a compreensão de moral e ética, só poderão ser tratados de modo adequado na Ética. (LUKÁCS, 2013, p. 234)

Passa-se de uma figura do Direito em que o clamor por justiça procurava a convergência entre a legalidade e a moral para o método do positivismo, em que há a indiferença mencionada

¹⁹ Diz Lukács: “Stalín: moral retorna ao Direito ao invés de avançar para a ética (consequência: reservatio mentalis, auto-enganação etc, foi pelo Direito naturalmente, quer pela distorção moral).” (LUKÁCS, 2015, p. 171) Para uma análise aprofundada da relação entre moral, ética e Direito, Cf. SARTORI, 2017c.

acima.

A extrema hipocrisia e a correção legal, portanto, convivem sem grandes problemas. E, deste modo, tem-se algo bastante dúplice: ao mesmo tempo em que existe tal indiferença, há abertura para o uso manipulatório – aquele da política do liberalismo – do complexo jurídico. E, com isto, a diferença entre política e Direito torna-se ainda mais clara ao passo que se explicita ainda mais o ser-propriadamente-assim da esfera jurídica, em que o método manipulatório e o clamor idealista são duas facetas do mesmo fenômeno. Tanto é assim que, de acordo com Lukács, os assuntos essenciais à compreensão da linha de ação que poderia romper com o modo de produção capitalista (e com o domínio do stalinismo na URSS) não poderiam ser discutidos ao se tratar do Direito e da moral, mas somente na ética. Neste último campo, tratar-se-ia de se analisar o que fazer diante das possibilidades e limitações das relações sociais que permeiam a totalidade formada por família, sociedade civil-burguesa e Estado; no limite, tal teorização poderia levar, inclusive, à correta ação revolucionária. (Cf. SARTORI, 2017c) Vê-se, assim, que há certa explicitação da especificidade do Direito, sendo extremamente idealista procurar voltar o clamor por justiça contra o Direito vigente. Diz Lukács:

Foi a abrangência total cada vez mais abstrata do direito moderno, a luta para regular juridicamente o maior número possível de atividades vitais – sintoma objetivo da socialização cada vez maior da sociedade –, que levou ao desconhecimento da essência ontológica da esfera do direito e, por essa via, a tais extrapolações fetichizantes. O século XIX, o surgimento do Estado de direito que foi se aperfeiçoando gradativamente, fez com que esse fetichismo aos poucos esmaecesse, mas apenas para dar origem a um novo. À medida que o direito foi se tornando um regulador normal e prosaico da vida cotidiana, foi desaparecendo no plano geral o *páthos* que adquirira no período do seu surgimento e mais fortes foram se tornando dentro dele os elementos manipuladores do positivismo. Ele se torna uma esfera da vida social em que as consequências dos atos, as chances de êxito, os riscos de sofrer danos são calculados de modo semelhante ao que se faz no próprio mundo econômico. (LUKÁCS, 2013, p. 236)

A abrangência do Direito tem um caráter universal; trata-se, porém, da universalidade que se coloca como aquela limitada à generidade assentada sobre a relação-capital. E, assim, do fetichismo da razão e da legalidade, passa-se à manipulação positivista. Com ela, não se tem somente um apego à letra da lei, mas a possibilidade de uma manipulação grotesca desta, manipulação esta que é transposta a distintos métodos hermenêuticos, em que o papel da linguagem é hipertrofiado de

modo gritante. (Cf. SARTORI, 2017c, 2016d) Tais métodos hermenêuticos operam com força a partir de determinado momento – por mais que as roupagens sejam muito diversas – em meio ao cálculo das consequências políticas e econômicas dos atos, decisões e posicionamentos trazidos em cada pôr teleológico exteriorizado pelos juristas e operadores do Direito. E, assim, e verdade, mesmo a ilusão de se ter um Direito que se coloque acima das contradições e oposições classistas é solapada. (Cf. SARTORI, 2010) Das ilusões do momento da burguesa em ascensão, passa-se ao uso apologetico.

Tal fenômeno não é um acidente no desenvolvimento do complexo jurídico; antes, traz a explicitação de seu ser-propriadamente-assim. Trata-se de algo necessário à explicitação da natureza do Direito. E, assim, a legalidade – mesmo que possa beneficiar momentaneamente a classe trabalhadora em determinados momentos e locais, como na Europa da pós II Guerra – passa a se assentar em compromissos, artifícios legais, moralismos, em suma na política liberal. A perda de espaço do *ethos* do surgimento do Direito (e, em especial, do Direito burguês) faz com que a democracia revolucionária, o Direito natural, o clamor pela razão e pela justiça deem lugar ao seguinte:

O funcionamento do direito positivo está baseado, portanto, no seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja não só um sistema unitário, mas um sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização, capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raias da moralidade –, visando implementar, no curso das constantes variações do equilíbrio dentro de uma dominação de classe que se modifica de modo lento ou mais acelerado, as decisões em cada caso mais favoráveis para essa sociedade, que exerçam as influências mais favoráveis sobre a práxis social. Fica claro que, para isso, faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria, o que já basta para explicar o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção dos “especialistas” (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal. (LUKÁCS, 2013, p. 247)

No próprio funcionamento do Direito positivo há certa oscilação entre polos antinômicos. Pode-se, assim, passar da força bruta à moral e vice-versa. As contradições que se apresentam ao Direito, portanto, não são resolvidas e nem mesmo suspensas. Elas permanecem em seu caráter antagônico e, em cada caso – e aí entram em jogo diversos elementos – tende-se a uma parte ou a outra do processo ou da demanda jurídica. A questão aqui é sobretudo de conteúdo econômico-social, de modo que a forma

jurídica apenas reconhece tal conteúdo, mesmo que para isso sejam necessárias diversas incursões no conhecimento dos especialistas, conhecimento este que oscila entre a justificativa mais ou menos moralizante do uso da força estatal. Trata-se do modo pelo qual a facticidade é reconhecida com recurso a uma técnica manipulatória, seja ela colocada com sofisticação hermenêutica, seja ela realizada sem mediações de grande elaboração intelectual.

O caráter ativo do Direito, em meio a determinada conformação da divisão do trabalho, passa pelos especialistas e pelo uso desta técnica mencionada por Lukács, e que é ensinada nos cursos de Direito. Com isto, há a possibilidade de mover-se entre polos distintos (a retórica moral e aquela mais diretamente relacionada à pura força), mas, com isto, não é possível escapar da necessidade de, pelo Direito, reconhecer a dominação classista basilar da sociedade (no caso da capitalista, a dominação da classe trabalhadora pela burguesia). Oscila-se entre diversas formas de equilíbrio classista. Mas, isto ocorre sempre se dá pressupondo-se a dominação fundante da sociedade capitalista. Mesmo as situações mais favoráveis à classe trabalhadora (como o reconhecimento por parte do Estado de direitos sociais, por exemplo) são, tal qual já havia colocado Marx, o resultado de conciliações e concessões conseguidas em meio à manutenção do funcionamento diuturno do modo de produção vigente. (Cf. SARTORI, 2019b) Não é possível qualquer tipo de socialismo jurídico.

Isto tem um significado profundo para o nosso tema: o Direito oscila entre o idealismo que pretende, na melhor das hipóteses, realizar as ideias de razão e de justiça de um lado e, doutro, a manipulação positivista que está pronta para trazer como algo legal imperativos que implicam no favorecimento descarado de indivíduos e classes sociais. Ou seja, convivem – sem nunca poderem romper tal antagonismo – o idealismo do Direito natural e o pragmatismo do positivismo.

Por vezes, para que determinado conteúdo possa ser alcançado, uma mistura eclética entre ambos estes aspectos não é rara. E, em verdade, os tribunais superiores são abundantes disso.

Mesmo que tais posições não apareçam com estes nomes na ideologia jurídica (basta pensar em todo o palavrório sobre o pós-positivismo jurídico e sobre as teorias da justiça²⁰), tal método jurídico expressa profundamente a diferença entre o Direito e a

²⁰ Sobre os meandros da hermenêutica e da interpretação, Cf. SARTORI, 2017c, 2016d.

política, bem como a ligação do primeiro a uma forma específica e conservadora da segunda.

Se a política, por meio da apreensão reta do ser-propriadamente-
assim da sociedade, poderia transformar substancialmente a
sociabilidade vigente, isto não se dá com o Direito. Com método
próprio, seus fundamentos – por assim dizer epistemológicos –
são, de acordo com Lukács, meramente fictícios. Oscila-se entre o
desejo de a realidade obedecer a ideias hipostasiadas (como nas
diversas figuras do que Lukács chama de Direito natural, em que
se coloca o clamor por justiça) e aceitação cínica e apologética
desta realidade por meio de um uso manipulatório e pragmático
das categorias jurídicas. Neste último caso, a política adentra o
terreno do Direito de um modo bastante peculiar: por meio de um
método essencialmente manipulatório, imperativos políticos
imediatos se impõem em meio ao palavrório técnico-jurídico.
Trata-se de algo que faz uso de artifícios legais e do compromisso
classista mais pueril. Tem-se, assim, o conteúdo moral do
liberalismo, que é fruto do esgotamento de qualquer potencial
emancipatório da ideologia burguesa. (Cf. SARTORI, 2016b)

Ao passo que é possível uma política socialista, falar de um
Direito propriamente socialista seria inviável, segundo Lukács.²¹ A
primeira pode buscar a superação da sociedade capitalista, o
segundo a aceita como base e vem a operar em meio à política
liberal. Mesmo em meio à transição – que Lukács, na esteira de
Lenin, chama de socialismo, o Direito permaneceria burguês e,

²¹ Como diz o autor: “nesta perspectiva, não há diferença entre o direito socialista e o direito capitalista. Mais ainda: eu não me referiria a direito socialista. Remeto aqui a Marx. Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx afirma claramente que o direito dominante no socialismo é ainda o direito civil, mesmo que sem a propriedade privada, e que este lado formal do direito foi desenvolvido pela civilização capitalista; e não há dúvidas de que ele permanece, no socialismo, enquanto direito. É inquestionável que não existe um direito socialista; na verdade, o desenvolvimento do socialismo rumo ao comunismo criará uma condição social que não necessitará do direito; por isto, não creio que, desse ponto de vista, se possa falar num direito socialista especial.” (LUKÁCS, 2008, p. 245) Para que não fique dúvida, Lukács diz na *Ontologia*: “apesar de todas as alterações radicais que o socialismo introduz na estrutura de classes, o direito continua substancialmente a ser um direito igual e, conseqüentemente, “o direito burguês”, embora sob muitos aspectos tenha perdido, ou pelo menos se tenha atenuado, seu anterior caráter antinômico.” (LUKÁCS, 2013, p. 421).

apegar-se a ele seria, na melhor das hipóteses, trágico e, com o stalinismo, desastroso. (Cf. SARTORI, 2016b)

Depois de determinado momento, há um ímpeto essencialmente manipulatório no funcionamento do Direito positivo, portanto. É isto, segundo Lukács, vale tanto para o capitalismo de sua época quanto para o stalinismo, que ainda permanecia vivo na URSS. (Cf. SARTORI, 2017c)

Os ideólogos do capitalismo e os do stalinismo, assim, embebidos de certa centralidade do Direito, não compreenderiam o ser-propriadamente-*assim* da sociedade. Com isto, uma transformação substancial desta estaria fora de questão. Se é verdade que a indignação moral – presente em algumas figuras do Direito – poderia levar à ação política, tentar traçar uma linha de superação dos horizontes individuais da moral no Direito seria essencialmente equivocado. Este teria sido justamente um dos equívocos do stalinismo; diz Lukács sobre o assunto em suas *Notas sobre uma ética*: "período stalinista: Em vez do desenvolvimento avante da moral (e Direito) para a ética, reconversão da moral em Direito." (LUKÁCS, 2015, p. 173) Ao invés da compreensão da totalidade da ação humana – o que é essencial para a política e que se coloca na eticidade (Cf. SARTORI, 2017c) – tem-se, mesmo com o stalinismo, um procedimento que é incapaz de apreender o ser-propriadamente-*assim* da sociedade e que vem a utilizar o Direito para justificar as ações que são favoráveis à existência atual da sociabilidade. No caso, isto se deu tanto nas formações sociais capitalistas quanto nas formações pós-capitalistas que se colocaram sob a tutela da extinta URSS. Pelo que vemos, portanto, quando o Direito está na dianteira, ganha espaço a política típica do liberalismo, e some do horizonte político a ação capaz de romper com as amarras colocadas pelas relações de produção capitalistas.

Apontamentos finais

Permanecendo na superfície da sociedade, o Direito traz uma visão invertida sobre o acontecer social. Tal modo de compreender a sociedade, segundo Lukács, faz parte do próprio ser desse complexo. Diante deste problema, porém, a ideologia jurídica sente-se à vontade.

Afinal, o funcionamento diuturno do Direito não necessita da apreensão reta da efetividade; permanece-se na superfície desta. E, com isto, a práxis jurídica é incapaz de ir para além daquilo que se

apresenta na imediatez da sociedade. A política, em sua forma revolucionária, teria justamente esta capacidade. Com o espelhamento correto dos nexos objetivos presentes na efetividade, seria possível chegar à ação política que, com eficácia e durabilidade, traga a transformação substantiva da sociabilidade de determinada época. E, assim, é essencial que se compreenda os limites do complexo jurídico: este supõe, depois de determinado momento, uma forma de política ligada ao que há de pior na sociedade capitalista. Pensar em uma transformação substantiva da sociedade tendo por base a práxis jurídica é acreditar que, a partir da incompreensão sobre os reais nexos da realidade social, e com um método extremamente manipulatório, é possível almejar à emancipação da classe trabalhadora e da sociedade como um todo. O máximo que se consegue com tal posição é um moralismo estéril, que supõe justamente a permanência daquilo que busca criticar. Se tal ideologia é ainda forte em grande parte da esquerda, talvez ainda estejamos muito mal educados no marxismo.

Bibliografia

CHASIN, José. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento**. Saardbrüeken: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

LUKÁCCS, György. **Escritos de Moscou: estudos sobre literatura y política**. Trad. Martín Koval e Miguel Vedda. Buenos Aires, Gorla, 2011 b.

_____. **Notas para uma ética**. Trad. Sérgio Lessa. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

_____. **O Romance Histórico**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2011 a.

_____. **Ontologia del ser social: el trabajo**. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. **Ontologia do ser social I**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social.** Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Socialismo e democratização.** Trad. José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia.** Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Direito, ética e generidade na obra madura de György Lukács: acerca das tensões que permeiam o complexo jurídico. In: **Revista Quaestio Iuris.** Rio de Janeiro, 2017 c.

_____. Direito, interpretação e marxismo: uma análise a partir de Lukács. In: **Revista Dialectus n. 11.** Fortaleza: UFC, 2017 d.

_____. Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao Direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR, v. 61.** Curitiba, 2016 a.

_____. *Engels como crítico da burocracia.* In: PAÇO CUNHA, Elcemir (Org.). *Marxismo e burocracia de Estado. Campinas: Papel Social, 2017 a.*

_____. *Friedrich Engels e a moral frente ao fenecimento do Estado.* In: *Direito e Práxis, V. 7, n. 3.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2016 b.

_____. Lukács e as figuras da política burguesa. In: **Prima Facie, V. 15, N. 28.** João Pessoa: UFPB, 2016 b.

_____. Hermenêutica filosófica e marxismo: sobre uma peculiar “ausência-presença”. In: **Pensar: revista de ciências sociais,** v. 21; n. 3. Fortaleza: Unifor, 2016 c.

_____. **Lukács e a crítica ontológica ao Direito.** São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Marx e Engels como críticos da justiça.* In: *Prima Facie V. 16, N. 32.* João Pessoa: Ufpb: 2017 b.

_____. *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 b.

_____. Moral, ética e direito: lukács e a teoria do direito. In **Sapare Aude.** Belo Horizonte: PUC MG, 2015.

_____. **Ontologia nos extremos: o embate Heidegger-Lukács, uma introdução.** São Paulo: Intermeios, 2019 a.

_____. Política, gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx. In: **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print. Rio de Janeiro, UERJ, 2020.

TERTULIAN, Nicolas. Sobre o método onto-genético em filosofia. Tradução por G. Vianna Konder. In: **Revista Perspectiva**. Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.

VAISMAN, Ester; FORTES, Ronaldo Vielmi. A politicidade no pensamento tardio de György Lukács. In: **Revista Estudos políticos v.5, n.1**. Niterói: UFF, 2015.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. In: In: **Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, nº 12**. Belo Horizonte: 2010. (disponível em www.verinotio.org)

_____. As relações entre indivíduo e gênero: reflexões sobre os Prolegômenos para uma ontologia do ser social de G. Lukács. In: **Novos Rumos v. 22**. Marília: UNESP, 2007a.

LUKÁCS: VIVÊNCIA E REFLEXÃO DA PARTICULARIDADE*

J. Chasin

Há pouco mais de dez anos – 4 de junho de 1971 – morria Lukács.

E há quinze principiava ele a oferecer **antecipações** de sua **Ontologia**; largamente, por exemplo, quando de suas conversações com Abendroth, Holz e Kofler¹.

Ao longo de “sete décadas de febril atividade”, como diz István Mészáros, constituiu sua obra: desde o remotíssimo 1908, quando já havia completado um livro sobre o desenvolvimento do teatro moderno, e logo depois *A Alma e as Formas*, tudo na esteira neokantiana de Simmel, Weber e Rickert, linha que muito depressa abandonaria, até à redação, sessenta anos depois, ao limiar de sua morte, dos **Prolegômenos à Ontologia do Ser Social – Questões de Princípios acerca de uma Ontologia Hoje Possível**, resumo pelo qual tentou superar seu descontentamento pela maneira através da qual havia exposto as partes “histórica” e “sistemática” de sua **Para uma Ontologia do Ser Social**, primeiro intento de produzir uma Ontologia dialética marxista sistemática, na qual trabalhara de 64 a 68.

* Artigo publicado pela Ensaio n° 9, autorizada sua publicação nesta edição do Anuário Lukács, por Ester Vaisman.

¹ Chasin refere-se aqui a *Conversando com Lukács*, publicado originalmente em 1967, na antiga Alemanha Ocidental (RFA), o livro corresponde a uma série de entrevistas de Lukács a Hans Heinz Holz, Leo Kofler e Wolfgang Abendroth. Em 2014, o Instituto Lukács publicou esse livro no Brasil. (NE).

Muito próximos do centenário de seu nascimento (Lukács nasceu a 13 de abril de 1885), e já a menos de vinte anos do fim deste nosso século XX, é mais do que seguro afirmar, pela extensão, densidade, valor e resolução, temáticas de sua obra, que ele se configura no mais importante e expressivo pensador dos anos novecentos, para quem o saber é um imperativo do agir e a ação um ato categórico conduzido pela razão.

Importância e expressividade quanto aos problemas e às necessidades mais vitais do nosso século, e não quanto às soluções e práticas típicas que este mesmo século fez emergir eingar.

Homem de seu tempo e contra o mesmo, Lukács dá corpo, em certa medida e pelo menos alusivamente, à sua própria definição juvenil (**Teoria do Romance**) “do gênero romanesco, com seus heróis problemáticos buscando valores autênticos num mundo alienado e de solidão. **Herói problemático** da filosofia e da política esgrimiou contra mundos (no plural) da alienação, na desfavorável condição de “guerrilheiro” (como ele próprio, no fim da vida, metaforicamente designou a si mesmo), “guerrilheiro” da razão dialética, condenado a colher derrotas e vitórias. Muito mais vitórias do que se poderia esperar de um “herói problemático”, mas aí já interfere concretamente a grandeza do “tipo excepcional” que ele foi; provavelmente também a justeza daquilo que deve, sem alternativa, ter tomado para si como uma espécie de guia geral para a caminhada, recolhido talvez das palavras (várias vezes citadas por ele) do rabino Jonathan Eybeschütz, personagem de **O Judeu Süß** do novelista alemão Feuchtwanger: “Ser um mártir é fácil; é muito mais difícil permanecer entre luzes e sombras pelo bem de uma ideia.”

Pelas ideias e pelos atos, ao longo de toda a sua vida, Lukács habitou a malha áspera de realidades adversas. Seu primeiro e grande sucesso: tê-las contrariado, sem sucumbir. Diga-se de passagem, há certas **cobranças** dirigidas a Lukács, quanto a ter deixado de tocar ou fazer **isto** ou **aquilo**, que parecem não revelar mais do que atitude e expectativa do **leitor de cartilhas** desejoso, consciente ou inconscientemente, de coisas prontas, ou pelo menos facilitadas; do mesmo modo que dadas afirmações, concernentes a ter ele soçobrado – aos limites do seu tempo e situação, escondem, por algum motivo –, que Lukács forçou a exploração destes limites para muito além do que fez qualquer outro autor da época. Ocultando isto, tais restrições impedem, em verdade, que o “exigente” inquiridor perceba que ele próprio, sim, no caso, está sob o risco de sucumbir à imediaticidade da crise do

capitalismo, aos dilemas do “socialismo de acumulação”, ou a algum dos muitos descaminhos do vasto caminho do marxismo.

Mas foram, não surpreendentemente, estas mesmas realidades adversas que forneceram a Lukács o motivo, a matéria-prima e o ângulo especial para a elaboração de suas mais agudas e decisivas contribuições, e com estas fazendo avançar a construção teórica do marxismo: resgatando fundamentos e questões que desde a II Internacional haviam sido atropelados e abandonados, desenvolvendo e sistematizando temas e aspectos antes apenas aflorados, e instaurando espaços teóricos resolutivos para o corpo científico do marxismo, que anteriormente não haviam sido tratados.

Lukács não apenas captou a enorme importância teórica da formulação marxiana da “miséria alemã”, como viveu diretamente a “miséria húngara” e, sob diversas formas, a “miséria do socialismo de acumulação” (desde logo, frise-se, uma “miséria” de outra natureza).

Determinando, a grosso modo, a “miséria húngara” (à semelhança da “miséria alemã”, cunhada por Marx) como o resultado geral, em todos os aspectos da sociedade, de um acentuado atraso no desenvolvimento histórico do capitalismo, e da progressão deste através da conciliação com os interesses dos extratos dominantes da formação anterior, atraso, no caso húngaro, **agravado** pelo fato de que o retardamento prossegue pelo século XX afora, e porque exhibe uma especial imobilidade e generalizada impotência social quanto às possibilidades objetivas de mudança, há que ressaltar a alta força condicionante da “miséria húngara” para a reflexão juvenil de Lukács. Este, em sua fase pré-marxista, articulará sua repulsa à vida burguesa, por força do que se mostra **inamovível**, numa visão das transformações sociais que será a exigência da **transfiguração cabal**: numa palavra, **mudança total ou coisa nenhuma**. O que conduzirá àquilo que já foi chamado de seu “utopismo ético”, e que ele melhor determinou, dizendo que, à época, praticava “uma ética de esquerda jungida a uma epistemologia de direita”. “Utopismo ético” que vai perdurar na sua transição para o marxismo, preenchendo agora a forma de sua atuação esquerdista de militante político organizado. E se for certo que esse “utopismo ético”, ou algo do tipo, se manterá, como quer Mézáros, ainda depois e até o fim de sua obra, o fundamental a estabelecer, aqui, é que a determinante, agora, é a “miséria do socialismo de acumulação”? Expressão esta com que remetemos ao universo dos graves problemas que tem redundado

das transições para o socialismo, quando estas são efetivadas, como até hoje o foram todas, a partir de países atrasados – os chamados **elos débeis** da cadeia capitalista, onde se tornam imperativos largos processos de acumulação econômica que, em países desenvolvidos, se realizam normalmente ainda sob dominação capitalista; transições que têm evidenciado, à saturação, dificuldades, até agora intranspostas, na estruturação de formações correspondentes aos valores e às concepções sintetizadas pelos clássicos, refletindo possibilidades e expectativas humanas mais plenas. “Miséria do socialismo de acumulação” que induz Lukács à necessidade de **vincular e contrapor à imediaticidade do socialismo, assim objetivado e tolhido por distorções, os fins e valores últimos de uma futura humanidade socialista**; Se assim é, não basta ressaltar, como faz Mészáros, que, apesar desta “debilidade” lukacsiana, no filósofo húngaro se “mantiveram vivos, com o máximo rigor intelectual, ideais socialistas, utilizados como uma estrutura geral para a crítica do imediatamente dado”. Não, é imprescindível ir bem mais adiante e compreender que tanto a “miséria húngara” como a “miséria do socialismo de acumulação” (e mais uma vez fique ressaltado que, desde logo, esta é uma “miséria” de outra natureza; lembre-se também que para Lukács, dito em suas próprias palavras, “o pior socialismo é melhor que o capitalismo”) obrigaram o filósofo húngaro a febrilmente escavar **realidades** – peculiares e resistentes à intelecção e à transformação, vale dizer, forçaram-no a socavar o **universo das mediações, da dialética da particularidade**, e sobre estas nos oferecer o que nenhum outro pensador deste século foi capaz de apresentar até hoje.

Não há exagero em afirmar que Lukács viveu imerso no mundo da particularização: seja pelas vivências, teóricas e práticas, da “miséria húngara” e da “miséria do socialismo de acumulação”, seja pelo mergulho continuado no estudo da reflexão estética governada esta, como ele se esforçou por demonstrar ao longo de décadas, precisamente pela **categoria da particularidade**: “O específico da esfera estética é que a particularidade não se põe somente como mediação entre a generalidade e a singularidade, mas, ademais, como centro organizador. (...) a particularidade, como centro ou ponto médio, é o ponto de partida e de chegada dos movimentos correspondentes; isto é: os referidos movimentos percorrem, por um lado, o caminho da particularidade à generalidade e ao inverso, por outro atuam como vinculação entre a particularidade e a singularidade. Não se trata, pois, de um

movimento transversal entre as duas categorias extremas, mas de um movimento entre o centro e a periferia” (**Estética**, Capítulo 12).

Desafiado por realidades e objetos intrigantes, ainda insubmissos à compreensão dialética, aos quais era necessário dar resposta, obsedou-se na captura destas realidades pela única via possível: pela sua tecedura concreta. O **ser** real era o que importava, nada menos poderia satisfazer. Consequentemente, busca das mediações, em todos seus modos e formas; busca da especificidade, do peculiar, da diferença que institui e destaca o efetivamente existente; determinação, pois, da particularidade, chave do processo de concreção. Processo que efetua a reprodução intelectual da dialeticidade dos três níveis de generalização (singularidade, particularidade, universalidade) que se encontram enlaçados no real. Concreção sem a qual, ou se desliza para o empirismo, ou se escorrega para algum tipo de formalismo: em ambos os casos fica desvanecida a possibilidade objetiva de apreensão do objeto real.

Precisamente o objeto real, o ser, é a grande preocupação lukacsiana: apressá-lo com rigor científico e, consequentemente, ver-se em condições para sobre ele fazer recair a prática política. Como a **praxis** lukacsiana é concebida tendo por centro a autêntica transformação revolucionária, é para ela de todo insuficiente tanto a mera captação da **singularidade puramente imediata** (o empírico), como o simples enquadramento do objeto por meio de generalidades ou de esquemas formais e abstratos (modelos) que podem facultar a **manipulação** das capas tópicas do existente, mas não permitem uma intervenção íntima e transformadora do real. Para uma prática desta ordem máxima de profundidade só a reprodução intelectual da **verdadeira concreticidade** é resolutive.

Desta razão decorre o enfático empenho lukacsiano, razão superiormente prática, na edificação de uma **ontologia do ser social**, e na recuperação, explicitação, largo tratamento e fértil emprego da **dialética da particularidade** que ficara, depois dos clássicos, inteiramente esquecida e abandonada, por muitas décadas, na inteira prática teórica e política do marxismo, e não apenas na sua esclerosante vertente stalinista.

Em face da interdição neopositivista à apreensão do **ser**, da realidade tal qual é em sua plena concretude, e de idêntica barragem por parte do stalinismo, ainda que por outros itinerários e motivações, a ninguém se deve mais, ao longo dos últimos

sessenta anos, do que a Lukács –, seja pelos seus intentos em relação à **ontologia do ser social**, seja pelos seus esforços em torno da **dialética da particularidade** –, pelo resgate da possibilidade do conhecimento pleno do objeto real e, portanto, da modificação deste. Dizia ele em 1963: “Hoje a luta se apresenta em duas frentes: tanto no oeste como no leste impera, como gesticulação científica, uma renúncia orgulhosa e míope ao conhecimento da realidade objetiva: aqui esta renúncia se apresenta sob a forma do dogmatismo staliniano, ali como neopositivismo restaurador. Porém, em toda parte existe também uma insatisfação crescente com esta situação. A derrota, em última instância inevitável, do dogmatismo staliniano, o renascimento do método marxista que seguirá a ela, à medida que sejam definitivamente superadas as deformações e as lacunas dos últimos decênios e se restabeleça o método marxista em sua pureza e em adequação aos tempos, será sem dúvida também, ao mesmo tempo, a vitória sobre o neopositivismo” (**O Jovem Hegel**, Prólogo à Edição Espanhola).

Precisamente como arma destas batalhas é que se coloca a obra lukacsiana, em especial sua proposta de uma ontologia marxista que, independentemente do grau de elaboração que Lukács tenha alcançado conferir a ela, constitui a trilha de resolução para a questão científica e a polémica marxista de nossos tempos; da mesma maneira que, com explicitação anterior, mas em conexão, na base e no centro desta contribuição coloca-se a restauração decisiva que operou, para benefício do método dialético, da **categoria da particularidade**.

Aliás, **ontologia** –, enquanto tematização geral do objeto real existente, e **lógica da particularidade** –, como pedra angular do processo de concreção, no mundo objetivo e na reflexão, estão, como não é difícil de perceber, estreitamente vinculados. Não chega a ser temerário dizer que é principalmente a longa e produtiva intimidade com a dialética da particularidade que conduz e faculta a Lukács a percepção da necessidade de que a ontologia marxiana seja explicitada e desenvolvida. Isto porque “A particularidade não é meramente uma generalidade relativa, nem tampouco só um caminho que leva da singularidade à generalidade (e vice-versa), mas **a mediação necessária produzida pela essência da realidade objetiva e imposta por ela ao pensamento** – entre a singularidade e a generalidade, trata-se de uma mediação que não se limita a compor um membro de enlace entre a singularidade e a generalidade – ainda que esta função seja,

sem dúvida, um dos principais traços essenciais da particularidade –, mas **que ganha nesta função, mediante sua realização, uma significação substantiva**” (*Estética*, 12 – os grifos são meus); e ainda mais, tendo em vista o que importa aqui: “A natureza à primeira vista contraditória do particular consiste precisamente em que manifesta sua peculiaridade na mutação em generalidade ou em singularidade (...) esse comportamento da particularidade com respeito à generalidade nasce de sua função como veículo do determinado; (...) Esta situação é decisiva também para a relação entre a particularidade e a singularidade. Recordemos que a superação intelectual da mudez e da indizibilidade do singular se segue precisamente de que suas determinações, que aparecem borradas na imediatez sensível, se manifestam como determinações, e precisamente como determinações de sua singularidade. (...) (determinações), porém, que não podiam-se manifestar na relação imediata entre objeto de conhecimento e o próprio conhecimento na subjetividade. **A mediação que torna captável todo esse material oculto é precisamente a particularidade. Ela realiza esse processo em consequência de sua função básica, criadora de determinação**” (Idem, o grifo é meu). Em suma, diz Lukács, “tem razão Hegel quando diz que a posição da particularidade está vinculada do modo mais íntimo com o ato de determinar”, e acentua comentando: “na lógica de Hegel a particularidade é inclusive sinônimo da determinação” (Idem). Com isto se localiza e passa a ter acesso efetivo ao **ser** verdadeiro, já denotado enquanto processo. E outro não foi o passo de Marx, porquanto “o elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel” (**As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem**), de modo que “todo leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, fora dos preconceitos da moda, são, em última análise, entendidos como enunciados diretos sobre algum tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas” (**Ontologia I**, Capítulo IV, 1).

Em síntese, se a ontologia pretendida é o estudo do ser concreto existente, a categoria da particularidade é o acesso a ele, na exata medida em que ela é um “campo de mediações”; **mediações** enquanto cadeia viva entre a singularidade e a

universalidade, e **mediações** enquanto especificadora dos elementos estruturais do composto-concreto considerado.

Nunca será demais insistir na importância metodológica da dialética da particularidade: sem a sua devida e decisiva intervenção não resultará, irremediavelmente, de qualquer ato que tencione a efetuação científica, a concreção reprodutora do real –, objeto maior da concepção marxiana de ciência.

Tome-se a famosa passagem de Marx, constituída pelo primeiro parágrafo do **item 3 da Introdução à Crítica da Economia Política**, que tem sido citada, na base de alguns fragmentos, a pretexto de tudo, nem toda vez com muita propriedade, mas sempre, de qualquer modo, quando o desejo é traduzir, apontar ou pelo menos fazer alusão de exigência por um conhecimento real, efetivo, capacitado a apresar o mundo objetivo.

Neste escrito, Marx refuta categoricamente o empirismo, ao mesmo tempo que denuncia o idealismo hegeliano. Com relação ao primeiro, demonstra que é errôneo partir da realidade **imediatamente** dada: “Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; (...). No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso.” Com relação ao idealismo, mostra a articulação pela qual “Hegel cai na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo.” Ilusão que decorre porque “o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida”. Porque “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto **não é senão a maneira de proceder do pensamento** para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado”. Em suma, é cientificamente falso partir da **imediatividade**, bem como o concreto, no pensamento, é **ponto de chegada**.

Contudo, o **real** e o **concreto** “são a pressuposição prévia e efetiva” e enquanto tais, “portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação”. Mas, quando se parte do **imediatamente** dado, o que se alcança é “uma representação caótica do todo”, e é só na **ultrapassagem** desta, “através de uma determinação mais precisa, através de uma análise”, que se obtém algo significativo: “conceitos cada vez mais simples”. Ou seja, “do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples”. O que significaria que, neste passo, “a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas”. Entretanto, se a partir destas “relações

gerais abstratas que são determinantes”, refizemos “a viagem de modo inverso”, não mais daremos com “uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas”. Isto é, agora, no trânsito do abstrato ao concreto, “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento”. E este “método é manifestamente o método cientificamente exato”, conclui Marx. Aí se põe a sua súmula extraordinária, que com muita razão fascina: “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”.

Como interpretar esta verdadeira **marca** da metodologia concebida e praticada por Marx?

Por tudo que aflora do texto da **Introdução**, é impossível compreender que se trata de aglutinar elementos **imediatamente** dados, um montante de manifestações empíricas, na subsunção a alguma noção abstrata. Não custa, contudo, lembrar que Marx foi explícito a esse respeito. Numa carta a Engels (9/12/1861), criticando um livro de Lassalle (**O Sistema dos Direitos Adquiridos**), afirma: “A ideologização o invade todo e o método dialético está **falsamente** aplicado. Hegel nunca chamou dialética a reunião de uma massa de ‘casos’ sob um princípio geral.”

Será o concreto pensado um compacto de abstrações? Um **entrançado** de muitas “madeixas”, cada uma destas sendo um feixe de generalidades, composto este também de mil fios genéricos? Sim e não. **Não**, se as generalidades forem meras generalidades **indeterminadas**. **Sim**, se, ao inverso, as generalidades forem **generalidades determinadas**, ou seja, delimitadas no conteúdo e na extensão. Mas, o que é uma **generalidade determinada**, senão a **particularidade**? O que permite ler as palavras de Marx do seguinte modo: o concreto é concreto porque é a síntese de muitas **generalidades determinadas**, isto é, de **particularidades**. O que vale dizer, evidentemente, síntese de especificações, de mediações, dado que o concreto é “unidade do diverso”.

É rigorosamente necessário **determinar** as generalidades que sintetizam o concreto pensado, pois, importa aduzir, como afirma Marx, no **item 1** do mesmo texto que vem sendo referido – a abstração, enquanto “uma abstração razoável”, vai “efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns” mas, e isto é decisivo, “Este caráter geral ou este elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, **um conjunto de determinações diferentes e divergentes**” (o grifo é

meu). Então, parafraseando a Marx em outras passagens, há que dizer que, no processo de efetuação do concreto pensado, é preciso considerar que – **alguns** desses elementos comuns pertencem a todos os casos, outros apenas são comuns a **poucos** – (item 1); e lembrar e enfatizar ainda que – as categorias podem-se apresentar, no real, de forma **mais simples ou mais concreta**, dependendo do tempo e do lugar, e isto sem nenhum vínculo linear entre sua densidade e o grau de maturidade destes (item 3). De modo que é sempre imprescindível identificar **se** e **como**, cada um desses elementos comuns, integra o real concreto que está sob análise. De sorte que “As determinações que valem (...) em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a diferença essencial por causa da unidade.” Tão grave que o **esquecimento da diferença**, tanto que 1 não significa menos do que a eliminação da própria realidade viva e objetiva; o que leva Marx a fulminar com sarcasmo os que a perpetraram, no caso por razões apologéticas: “Este esquecimento é responsável por toda a sabedoria dos economistas modernos que pretendem provar a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes no seu tempo” (item 1).

A absoluta necessidade de **determinar rigorosamente** as generalidades, de delimitar as abstrações, de especificar as diferenças, numa palavra, de – particularizar – se põe naturalmente pelo caráter dialético das três categorias da generalização.

Para efetuar uma razoável aproximação cognitiva desta categórica afirmação, aspecto essencial e fundamental do problema da concreção de que se está tratando, que chamar a atenção, antes de mais nada e com ênfase, especial, para a objetividade e a fundamentabilidade das categorias de singularidade, particularidade e generalidade. Não são ‘pontos de vista’ a partir dos quais o sujeito contempla a realidade, ou talvez perspectivas que nela introduza; são, pelo contrário, manifestos e destacados traços essenciais dos objetos da realidade objetiva, de suas relações e vinculações, sem cujo conhecimento o homem não pode sequer se orientar em seu mundo circundante, para não falar já de o dominar e submeter a seus fins. Porém, não basta estabelecer que a natureza objetiva do mundo nos impõe a diferenciação entre a singularidade, a particularidade e a generalidade, ou seja, que a afirmação humana dessas categorias é um elemental processo ditado pelo Em-si; há que compreender ademais que também a conexão dessas categorias é um processo elemental determinado pela objetividade” (Lukács, **Estética**, Capítulo 12).

Referidas as dimensões – objetiva e reflexiva – das três categorias, e passando por cima, aqui, do complicado problema da gênese e desenvolvimento da faculdade intelectual da generalização, fique aludido apenas o papel central e determinante que neste processo desempenha o **trabalho**, pois este “impõe uma captação muito mais precisa da objetividade e, conseqüentemente, uma expressão mais exata que recolha precisa e inequivocamente as determinações específicas do objeto de que se trate, porém abrangendo ao mesmo tempo as conexões, relações etc., que são imprescindíveis para a execução do processo de trabalho. A generalização assim posta em marcha é a que eleva as palavras à altura da conceitualidade, e cria, por outro lado, conexões entre elas – a um tempo generalizadoras e especificadoras – que fazem da frase, de sua estrutura sintática, o verdadeiro fundamento da linguagem” (Idem).

Tomando a conexão entre o singular e a linguagem é que se pode avançar em direção ao âmago do que, em especial, é motivo destas considerações.

Ainda acompanhando a Lukács: “É óbvio que em nossas relações diretas com a realidade tropeçamos sempre diretamente com a singularidade. (...) Pois tudo o que nos oferece o mundo externo como certeza sensível é imediatamente e sempre algo singular, ou uma conexão única de singularidades; é sempre um Isto singular, um Aqui e Agora singular” (Idem).

Hegel, tratando da **dialética da certeza sensível**, mostrou que, tanto no que diz respeito ao sujeito como naquilo que tange ao objeto, tanto do ponto de vista objetivo quanto do subjetivo, aquela se desfaz por si própria. “O conteúdo concreto da **certeza sensível** faz com que esta se manifeste de um modo imediato como o conhecimento mais rico e inclusive como um conhecimento de riqueza infinita na qual não é possível encontrar limite se avançamos no espaço e no tempo em que se desenvolve, como se tomássemos um fragmento desta plenitude e nela penetrássemos mediante a divisão. Este conhecimento se manifesta, ademais, como **o mais verdadeiro**, pois ainda não deixou de lado nada do objeto, senão o que tem diante de si em toda sua plenitude. Porém, de fato, esta **certeza** se mostra diante de si mesma como a **verdade** mais abstrata e mais pobre. (...) Nada disso interessa à verdade da certeza sensível; nem o eu, nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação múltipla; o eu não significa um representar-se ou um pensar múltiplo, nem a coisa tem a significação de múltiplas qualidades, apenas que a coisa é, e é

somente porque **é**; ela **é**: eis aí o essencial para o saber sensível, e este puro **ser** ou esta imediatez simples constitui a **verdade** da coisa. E do mesmo modo a certeza, como **relação**, é uma pura **relação imediata**: a consciência é **eu** e nada mais, um puro **este**; o singular sabe um puro **isto** ou o **singular**.” Diante disso e em seu desenvolvimento, páginas à frente, Hegel prossegue: “O objeto que eu capto se oferece como um puro uno; mas eu descubro também nele a propriedade que é **universal**, que, porém, por sê-lo, ultrapassa a singularidade. Portanto, o primeiro ser da essência objetiva como um uno não era seu verdadeiro ser; e, sendo o **objeto** o verdadeiro, a não-verdade cai sobre mim, e a apreensão não era acertada” (**Fenomenologia**, II).

Em suma, diante da necessidade de designar **esta coisa** ou **este eu**, que estão sendo mentados, resulta um fracasso: evidencia-se a impossibilidade de satisfazer a esta exigência de modo imediato, puramente singularizado, autônomo e independente como a certeza sensível supõe a própria **coisa**, ou o próprio **eu**: “como o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem somente expressa este algo verdadeiro, **não é de modo algum possível dizer um ser sensível que é suposto**” (Idem, o grifo é meu).

Há, pois, uma **mudez**, uma **indizibilidade** do singular, que se manifesta já na sua inacessibilidade à linguagem. De fato, na mais simples expressão linguística verifica-se a presença de uma certa generalização; melhor dizendo, constata-se a necessidade da intervenção da universalidade. Sem o recurso a ela torna-se impossível a designação mais elementar: a imediata singularidade só é passível de ser **dita** no gancho remissivo ao universal.

Não importa, aqui, que por esta trilha tenha Hegel chegado à desqualificação do singular, operando idealisticamente o desaparecimento de seu **ser**. Quanto a isto basta remeter à crítica que, em relação a esse ponto, tem sido feita desde Feuerbach (não esquecido que este, em que pese o valor de seu protesto materialista diante do envilecimento hegeliano da singularidade, limitou-se, de modo sensualista, à imediatez desta).

O que cabe ressaltar com grifo largo é a via marxiana de superação da mudez do singular em sua imediatez.

Hegel carece de toda razão na sua estigmatização da singularidade, ao caracterizá-la como o “não-verdadeiro”; mas detém a todas, quando assinala a **indizibilidade** em questão. Momento analítico que o marxismo retoma e acentua. Para a dialética materialista a **mudez** do singular “não se apresenta como

signo de uma existência falsa e irracional, porém, como uma intimação para descobrir as mediações que levam destes à particularidade e à generalidade. Todas as determinações pelas quais o indivíduo se faz indivíduo, todas suas relações com outros indivíduos, as legalidades particulares e gerais cujo campo de ação, ponto de coincidência e única revelação possível é o indivíduo mesmo, se encontram, com efeito, em si e objetivamente no indivíduo. Só a inevitável abstração, própria de toda relação imediata do sujeito com a realidade, oculta de imediato essa situação, a elimina deste nível. Porém, precisamente porque existem com objetividade, porque são determinações essenciais do individual – e como tal ente individual –, a infabilidade deste não é metafisicamente absoluta, mas se supera de modo determinado com a superação da imediatez. (...) A única consequência relevante da situação é que aquilo que, na individualidade imediatamente captada parecia estar ao alcance da mão, sendo, entretanto, inalcançável (indizível, infável) se converte agora em objeto de um infinito processo de aproximação por parte do pensamento” (**Estética**, Capítulo 12). Infinito processo de aproximação que é o infinito processo de concreção: “O reflexo e a acentuação mentais dos momentos e determinações presentes em si em cada singularidade, cuja totalidade dinâmica constitui objetivamente cada indivíduo, porém que parece desaparecer na imediatez da consciência sensível (...), se aproxima constantemente a esse Em-si da singularidade, transforma sua mudez imediata linguística e intelectual numa determinação como singularidade cada vez mais clara e eloquente, mais concreta, embora, sem dúvida, em conexão com a totalidade ativa das leis gerais e particulares” (Idem).

Dada a volta na espiral, que eleva da mudez da individualidade sensível imediata à verdadeira concreticidade, o contorno da questão está traçado, podendo-se apertar o passo expositivo, aglutinando toda a argumentação apresentada desde os comentários à **Introdução** de Marx.

Tal como foi visto, a mudez da singularidade imediata é rompida pela sua conexão com a universalidade. Os pontos extremos – singular e universal – a **ausência de generalização** e a **generalização máxima** se unem de imediato, conferindo voz à individualidade. É preciso notar que a dação de voz à individualidade corre, a um tempo, com o início da superação da imediatez. Nesta, a singularidade é indizível, e o que dela é dito o é pelo recurso à universalidade, por algo que, portanto, a nega e ultrapassa. Ou seja, a individualidade sensível imediata é posta; a

falar através de uma **abstração**, algo contrário à sua qualidade concreta na imediaticidade. A abstração quebra o silêncio do individual, rompendo neste sua condição de **concretude abstrata**, de individualidade sensível imediatamente dada; rompe, pois, sua forma de ser na imediaticidade. A abstração arranca a individualidade sensível imediata de sua imediatez, leva-a consigo, negando e superando a imediaticidade. Em síntese, o que se dá é a transfiguração da **muda singularidade imediata em abstração dizível** (linguística e intelectualmente).

Repare-se que esta rota (mais restritamente lógica) e seus resultados reproduzem, não casualmente, o caminho e os achados metodológicos de Marx, quando assinala o percurso que vai da ultrapassagem, pela análise, da “representação caótica do todo” à destilação das valiosas “determinações abstratas”. Ver-se-á que também se reproduz a “viagem de modo inverso”, isto é, do “abstrato ao concreto”, que é “manifestamente o método científico exato”. E mais uma vez não por algum acaso.

De fato, a inefabilidade do singular principia a se dissolver na ruptura da imediaticidade, quando o singular é convertido numa dizibilidade abstrata.

Vale a pena assinalar, abrindo um rápido parênteses, que a demanda marxiana preliminar por “conceitos simples”, por “abstrações determinantes” mostra-se correspondente, diretamente (abstraídos os graus de complexidade que medeiam entre uma nominação primária e o estabelecimento de uma categoria), à exigência mais elementar do próprio pensamento, como foi visto, para efetuar a mais rudimentar apreensão do real e torná-la explícita pela linguagem. As “abstrações determinantes” são necessidades, instrumentos ou garras mentais próprias à “maneira de proceder do pensamento”; para com elas, num segundo movimento, “reproduzir o concreto como concreto pensado”. Numa palavra: o pensamento reproduz o concreto pela mediação do abstrato. E isto para Marx não corresponde a algum artifício metodólogo, mas a **reprodução** objetiva, na consciência teórica, do modo pelo qual, específica e concretamente, o pensamento atua na apropriação da realidade.

De modo que a possibilidade de alcançar o singular concreto se abre, mas apenas se abre, quando a individualidade imediata é transformada numa abstração dizível.

Por enquanto o singular, que na imediaticidade era inominável, passou a ser apenas uma voz e uma voz genérica, pois a abstração

que o nomina, de imediato e sem mais, é uma **generalização indeterminada**. **Generalização indeterminada** que não vale apenas para **este** singular imediato; não dá **voz** e não arranca da imediatividade apenas a **este** mesmo singular. Vale, dá voz e arranca da imediatez a uma infinidade de **estes** (individualidades ou casos, complexos individuais). Faz de todos eles a **mesma voz**. A mesma voz abstrata. Conferindo a todos uma mesma **fala**, significa que não determina a nenhum e a nenhum deles resgata em sua concreticidade.

Linearmente falando: numa das pontas, velando a singularidade concreta, temos a **mudez da singularidade imediata**; na outra, a **abstração dizível**. Absolutizadas e rigidificadas em suas extremidades, são inúteis para a “viagem de modo inverso”. **O concreto permanecerá oculto e a abstração dizível** manter-se-ia, dizendo sempre a sua mesma pobre abstração.

Convém observar que a individualidade sensível imediata pode ganhar mais de uma voz, na medida em que dela, a partir de seus traços, são passíveis de se originar várias generalizações (o que, em realidade, ocorre); mas isto só a converte numa “partitura a diversas vozes”, contudo sempre abstratas, e, inclusive, podendo misturar “abstrações razoáveis” com outras **irrazoáveis**.

O que importa acentuar, neste ponto, dando sequência à descrição do processo, é que, pelo outro extremo, a **abstração dizível** se mostre capaz, agora, de fazer o retorno ao concreto, percorrendo, na elevação, o “campo de mediações” que une e assimila os dois extremos. É óbvio, a abstração que realiza este trajeto não pode ser a mesma do começo ao fim; se o fosse, o esforço da caminhada seria perfeitamente improdutivo, já que ela partiria enquanto **abstração** e chegaria do mesmo modo, **igualmente abstração**, quando o propósito é tê-la **convertida em urdume da trama do concreto pensado**. À proporção, pois, que ela possa se deslocar do abstrato ao concreto é fundamental que vá perdendo generalidade e, ao inverso, ganhando concretude. Ou seja, na medida em que ela parte de si para o concreto, a abstração tem de ir sofrendo a negação de si mesma, isto é, tem de ir sendo configurada como uma generalidade determinada; precisamente, tem de assumir a forma da particularidade.

Compete, aqui, quando se trata da insuficiência da generalidade indeterminada (universal abstrato) para a efetivação científica do concreto pensado, referir a desfetichização do universal operada

pelo marxismo. Faça-se isto com uma passagem de Lukács, do Capítulo III de sua **Introdução a uma Estética Marxista**², obra em que, de forma especial e mais alongada, se voltou para o exame da questão da lógica do particular: a universalidade “não pode jamais fixar-se como sendo o coroamento definitivo do conhecimento, como ocorreu mesmo em dialetas tais como Aristóteles e Hegel, mas exprime sempre uma aproximação (...). Assim, a concepção dialético-materialista da universalidade destrói qualquer espécie de mistificação, de fetichização desta categoria, que emergem continuamente, sobretudo nos sistemas idealistas objetivos. (...). A dialética materialista, ao contrário, na medida em que ela realiza e desenvolve a aproximação à realidade objetiva conjuntamente ao caráter processual do pensamento como meio para esta aproximação, pode compreender a universalidade em uma contínua tensão com a singularidade, em uma contínua conversão em particularidade e vice-versa”. Isto não exclui, é certo e óbvio, o universal do aparato científico da dialética marxista; ao contrário, precisando-o em sua dialeticidade com as outras categorias, faculta sua rigorosa utilização como veículo imprescindível na apreensão do real. Mas sempre em “tensão e conversão” com a singularidade e a particularidade; fora disto, despenca para uma absolutização fetichizadora, cujas consequências danosas podem ser observadas em muitos exemplos, tanto teóricos quanto práticos.

Com efeito, na “viagem ao modo inverso”, no roteiro do abstrato ao concreto, assiste-se à manifestação desta conversibilidade das categorias, apontada na citação. O particular é aí, precisamente, uma **negação determinada do universal**, a superação da indeterminação na generalidade; o que significa, ao mesmo tempo, o meio de **generalizar determinadamente** a singularidade, de modo que esta possa romper o véu infável que carrega na imediatividade, revelando, assim, as determinações singulares de sua concreta singularidade. O particular se mostra, assim, como já foi apontado antes, na condição de “veículo do determinado”, enquanto categoria portadora da “função criadora de determinação”, seja delimitando o universal, seja expandindo o singular. E isto com ampla flexibilidade, pois, no processo da concreção, as particularizações “não são operadas enquanto uma intervenção – delimitação/ concreção ou expansão/ generalização – de “**tamanho certo e fixo**”; **nem o particular, enquanto elo, é**

² Em 2018, esta obra foi publicada pelo Instituto Lukács (NE).

entendido como ligamento de tipo formalizado ou formalizante; ao contrário; sua extensão, qualidade e modo de estabelecer os nexos substantivos entre as distintas determinações são regidos, em cada caso, pelo próprio **terreno de mediações** que ele compreende, pois “a particularidade não é um ponto, um ponto final de aproximação – como o são a generalidade e a singularidade –, mas um campo, um âmbito de jogo” (**Estética**, Capítulo 12).

Assim e através disto, generalizando e concretando, e submetendo, reciprocamente, a si próprio às mesmas possibilidades de expansão e delimitação, vale dizer – particularizando a si mesmo –, o particular faculta a compatibilização dialética e a conjugação constelar das “muitas determinações”, de que fala Marx, conduzindo à “unidade do diverso”.

Conclusivamente, se, debaixo da bruma da imediaticidade, a singularidade só tem **voz** pela dação da universalidade, a revelação de seu corpo concreto exige a “química lógica” da lógica específica da categoria da particularidade.

Nada a surpreender, pois, como já sabia o Marx da **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel** – “**compreender** consiste em conceber a lógica específica do objeto específico”. Objetos e categorias – seja explicitado. Nada a surpreender mesmo, porque não se trata da desqualificação do universal, mas de precisá-lo, de compreendê-lo, a ele também, em sua especificidade haja visto que o próprio Hegel, que ninguém pode recriminar por **ter deixado de deificar a universalidade**, não deixou de assinalar que o particular – ressalvem-se precisamente os efeitos dessa mistificação –: “Não é um **limite**, (...) é o próprio momento imanente do universal; conseqüentemente, este, na particularidade, não se encontra em um outro, mas absolutamente em si mesmo. O particular contém a universalidade, que constitui sua substância; o gênero se encontra **imodificado** em suas espécies; as espécies não são diferentes do universal, mas somente **entre elas**. O particular tem, frente aos outros particulares, com os quais se relaciona, uma e a mesma universalidade. Ao mesmo tempo a diversidade daqueles, por causa de sua identidade com o universal, **é como tal**, universal; é a **totalidade**. O particular, por fim, não só contém o universal, mas o representa também **por meio de sua determinação**; este universal, portanto, constitui uma esfera, que o particular tem que esgotar. Essa totalidade aparece como uma **plenitude** porquanto a determinação do particular se considera como pura **diversidade**. (. . .). O universal se determina, e assim é

ele mesmo o particular; a determinação é **sua** própria diferença; é diferente somente de si mesmo. (...) Assim é a totalidade e o princípio de sua diversidade, que está determinada totalmente só por ele mesmo” (**Ciência da Lógica**, III, 1).

Mediando à finalização, retome-se, por um instante, o mote fundamental de todo o exposto: – conferindo-lhe **voz**, a universalidade arranca do silêncio à singularidade imediata; esta, convertida em **voz abstrata**, encontra seu **corpo concreto** pelo **instrumento** da particularidade, que o resgata da generalidade.

O mínimo obrigatório a reter é a identificação do particular como utensílio diretamente responsável pela concreção. Concreção tornada impossível, de desusada a ferramenta. Vale, rigorosamente, dizer que, no desconhecimento ou menoscabo do **instrumento** (no sentido e nas consequências que ganha em Hegel e Marx, como **centro ou ponto mediador**) da particularidade, fica impossibilitado o trabalho de reproduzir o concreto como concreto pensado, ou seja: fica esvanecido o propósito da apropriação do real pelo pensamento. Reforce-se ainda mais esta asserção com a energia taxativa de um concentradora tomada em consideração da particularidade não é uma possibilidade ou uma escolha metodológica, mas uma imposição da realidade e do pensamento – que tem de assumir expressão metodológica, pois, sem esta, fica perdida, sem remissão, no ato intelectual, a efetiva apreensão da realidade. A ciência pretendida, no abandono da particularidade, se revela **incons-ciência**, quando não se amesquinha em **des-ciência**. Seja nas palavras de Lukács: “A situação paradoxal consiste em que a vida e o pensamento operam constantemente com a categoria da particularidade, enquanto que a consciência intelectual a esse respeito fica presa nos dois extremos da generalidade e da singularidade, refere direta e abstratamente um ao outro e deforma assim os fatos mais importantes” (**Estética**, Capítulo 12). Isto significa que na generalização e na determinação, do prisma do método dialético, é um grave equívoco passar, diretamente, da singularidade à universalidade e vice-versa. É exatamente por tais passagens diretas, portanto, imediatas, de um extremo ao outro, operadas **abstratamente**, abstratamente porque de modo indiscriminado, **indeterminado**, já que cancelando o “veículo criador de determinação”, único a poder regular objetivamente os referidos movimentos e mantê-los consentâneos com o objeto em si, é por estas passagens que a violentação da integridade da realidade objetiva se verifica, seja de forma empiricista, seja ao modo formalizante. Vale explicitar: é por

meio de semelhantes infrações à lógica do real e do pensamento que toda “dialética”, em certos casos, se converte numa banal coleção de “leis gerais”, que são brandidas e aplicadas, a torto e a direito, por sobre qualquer “pacote” de traços empíricos, como se dá no dogmatismo stalinista; ou se converte, por incrível que pareça, numa fantástica geratriz, parideira incessante de **modelos** ou **tipos** ideais, que povoam de **A** a **Z** os muitos descaminhos de tantos que ecleticamente para si reivindicam a herança dialética. Destas distorções resultam, ou a retenção da simples empiricidade, ou a reiteração fetichizada da abstração.

Cumprido reconhecer, então, que a eliminação da particularidade é a via lógica da expulsão do concreto da consciência e do discurso científico. E isto porque, repita-se mais uma vez, nunca é demais, “a particularidade é a categoria típica da determinação e da mediação”; e isto assinala sua “essência específica”: “enquanto que a generalidade e a singularidade se concentram cada uma em seu ponto final, a particularidade é uma terra central, um campo de mediações entre aquelas, cujos limites em ambas direções são sempre imprecisos e, às vezes, se tornam imperceptíveis” (**Estética**, idem)

Mas a supressão da particularidade, que redundaria na supressão da realidade objetiva, não é simplesmente um equívoco de natureza lógico-metodológica. Na raiz, sem nenhuma dúvida, ele se mostra densamente político. Basta ilustrar com um exemplo clássico, trabalhado por Marx nos **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, e retomado por Lukács. Trata-se da questão do caráter originariamente social do homem. Determina Marx: “Deve-se evitar, sobretudo, fixar a ‘sociedade’ como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo **é ente social**. A sua manifestação devida – mesmo que não apareça na forma direta de uma manifestação de vida **comum**, realizada ao mesmo tempo com outros – é, portanto, uma manifestação e uma afirmação de **vida social**. A vida individual e a vida genérica do homem não são **distintas**, ainda que – necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais **particular** ou mais **geral** de vida genérica, e a vida genérica seja uma mais **particular** ou mais **geral** vida individual.” Por sua vez, esclarece Lukács: “As ideologias da burguesia decadente, ao contrário, buscam dissolver e eliminar esta sociabilidade. (...) O homem singular – em todas estas concepções – é contraposto à totalidade, afastando-se idealmente dele todas as mediações sociais. Este processo se inicia já com a dissolução do hegelianismo. Assim, Bruno Bauer

representa o indivíduo da sociedade capitalista como um átomo isolado; assim, Max Stirner constrói a sua filosofia sobre o “único”. Dentro de todas estas concepções, está a rebelião da burguesia decadente contra o reconhecimento da determinação de classe dos homens, da luta de classe da sociedade, mesmo que seja apenas como um fato dado. (Como é sabido, os ideólogos da burguesia progressista não apenas haviam admitido a luta de classes na história, como chegaram mesmo a tratá-la como problema central da história. Que se recorde os historiadores franceses da Restauração.). No contexto destas controvérsias, a dialética do universal e particular na sociedade tem uma função de grande monta; o particular representa aqui, precisamente, a expressão lógica das categorias de mediação entre os homens singulares e a sociedade” (**Introdução a uma Estética Marxista, Capítulo, III**).

A função lógica da supressão da particularidade, nas ideologias burguesas, é clara: é suprimir as classes sociais e suas lutas. Qual a função ou funções, entretanto, que, em certas correntes, ditas marxistas, exerce a mesma supressão da particularidade? Supressão que o filósofo húngaro constantemente denunciou e que, graças a ele, seja no plano teórico, seja no político, podemos e devemos continuar denunciando.

Em suma, como é de fácil percepção, no pensamento de Lukács, a preocupação **ontológica** e o esforço **lógico-metodológico** mostram-se diretamente relacionados, desde suas fases mais antigas até às mais recentes, com a questão social e política, que dele mereceu constante reflexão e permanente contribuição. Desde seu posicionamento no campo estético, concebendo a arte como **apreensão e luta**: apreensão estética da realidade e luta em seu seio, até suas incursões no terreno prático. Quanto a estas basta lembrar, além de sua longa e dura batalha contra o stalinismo, sua presença na Comuna Húngara de 1919 e sua participação nos eventos húngaros de outubro de 1956. Quanto a esta última, cabe destaque a dois pontos: 1) nove dias antes da eclosão dos acontecimentos (23 de outubro) Lukács concede uma entrevista em que declara que **toda a questão do Partido teria que ser reexaminada**, além de propugnar pelo cessamento das interferências da administração na expressão das ideias; 2) com a rebelião vitoriosa, Lukács é eleito membro do Comitê Central a 24 de outubro e Ministro da Cultura a 27 do mesmo mês. O mais interessante, todavia, é que também foi eleito membro de um comitê preparatório cuja tarefa seria dirigir e

organizar o novo Partido Comunista Húngaro. O comitê é anunciado a 1.º de novembro, a 4 dá-se a intervenção soviética. Lukács foi deportado para a Romênia, de onde regressou a Budapeste em abril de 57, não efetuando nenhuma autocrítica. É expulso de sua Cátedra da Universidade de Budapeste e do Partido Húngaro.

Consideradas em seu conjunto, obra e vida, é forçoso concordar com C. Luporini, quando afirma: “Porém, o que rege todo o pensamento de Lukács é a trama política e a tensão política, alimentadas por uma inextinguível paixão revolucionária, dominada racionalmente. Antes de morrer, este grande pensador e militante marxista conseguiu expressar e resolver, com um alto nível de comunicabilidade, remetendo-se a Lênin, problemas que são mais essenciais que nunca para o movimento comunista mundial” (**O Grande Intelectual frente ao Processo Histórico**).

Diante destas precisas e enfáticas palavras, soam como puerilidades certas observações, que pretendem indicar determinadas carências no pensamento político lukacsiano. Certamente seriam desprezíveis, se meramente inocentes. Mas, como, neste campo, segundo alertou o próprio filósofo húngaro, inexistente a inocência, importa se precaver, pois, haja visto as várias pontas de certa moda que quer parecer dominante, pode ocorrer, a algum espírito mais trêfego, a pretexto de atar alguma asa pseudo-gramsciana ao **corpus** doutrinário lukacsiano, fazer o contrabando de alguma velharia liberal. Com prejuízo, é claro, para a **ontologia** e para a **dialética da particularidade**. Mas, que importam estas... e, ademais, estorvam tanto... tanto... Como não estorvariam a alguns, se implicam numa política concebida enquanto especificidade de uma totalidade ricamente mediada, e nunca **instância** ou **fator**? Formas estas que **desontologizando** e **desparticularizando** o político, na aparência de a este conferir maior valor e autonomia, o reduzem, de fato, à **mudez da singularidade imediata** ou à **voz da generalidade abstrata**. E entre as duas condicionam ficar oscilando, como um pêndulo que vai da **imediatez taticista** à reiteração da **voz abstrata dos valores universais**. Política, pois, sem **corpo concreto**, sem a vertebração das classes e o matrimento da produção e reprodução material dos homens: É uma manifestação passadista de fé anacrônica no liberalismo.

Mas quanto a isso, à possível distorção de seu próprio pensamento, Lukács parece que tomou suas precauções, lembrando brilhantemente com Marx que Hegel “frequentemente

interpreta o novo com os princípios do velho, ao invés de utilizar os princípios do novo para uma autêntica crítica do velho. (...) O jovem Marx, como democrata revolucionário, reconhece e combate este princípio reacionário em Hegel com a maior energia. ‘É a maneira **acrítica, mística**, de interpretar uma **antiquada concepção de mundo** no sentido de uma moderna, onde a primeira torna-se nada mais do que algo infelizmente híbrido, no qual a forma engana o significado e o significado engana a forma, nem o significado atinge a forma e chega a ser real significado, nem a forma atinge o significado e chega a ser real forma. Esta **acrisia**, este misticismo, é tanto o enigma das modernas constituições, quanto o mistério da filosofia hegeliana, da **filosofia do direito** e da **filosofia da religião**, sobretudo.’ Este método falsifica necessariamente, quando ele passa à exposição, mesmo aquilo que Hegel compreendeu relativamente bem. (...) Mesmo o jovem Marx não nega que esta forma estatal (monarquia constitucional) tenha significado um progresso, ainda que relativo, em face do absolutismo feudal. Contudo, dado que Hegel quer fazer desta relativa progressividade a encarnação final do espírito absoluto, uma realidade adequada à ideia, nasce nele algo claramente reacionário. (...) ‘Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última; mas: a decisão última da vontade é – o monarca. A primeira frase é empírica, a segunda deforma o fato empírico ao transformá-lo em axioma metafísico.’ Assim, esta posição metodológica de Hegel se transforma em um conteúdo político. O jovem Marx critica aqui a filosofia de Hegel (...) como uma teoria que deforma toda perspectiva para o futuro e, com isto, falsifica o conhecimento do passado e do presente. ‘A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia... A democracia é o **genus** da constituição. A monarquia é uma sua espécie, e uma má espécie. A democracia é, ‘conteúdo e forma’. A monarquia **deve** ser apenas forma, mas ela altera o conteúdo” (**Introdução a uma Estética Marxista**).

Fica ao leitor a delícia de extrair todas as consequências desta longa passagem, na sua reversão a certas linhas ideológicas de hoje. De minha parte, apenas a observação de que o mínimo que se exige com relação a Lukács é que ele não seja tratado, enquanto o **novo**, com o princípio do **velho**. Como autor do maior empreendimento filosófico do nosso século, é de rigor que a ele se aplique o que a Marx ele próprio aplicou, ou seja: “supondo – ainda que não admitindo – que a investigação recente tivesse provado indiscutivelmente a falsidade material de todas as

proposições isoladas de Marx, todo marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer sem reservas todos esses novos resultados e rechaçar sem exceções todas as teses isoladas de Marx sem ter em troca que abandonar, nem por um minuto, sua ortodoxia marxista. Assim, pois, marxismo ortodoxo não significa reconhecimento acrítico dos resultados da investigação marxiana, nem “fé” nesta ou naquela tese, nem interpretação de uma escritura “sagrada”. Em questões de marxismo a ortodoxia se refere exclusivamente ao **método**. Esta ortodoxia é a convicção científica de que no marxismo dialético se descobriu o método de investigação correto, que esse método não pode ser continuado, ampliado e aprofundado a não ser no sentido de seus fundadores. É que, ao contrário, todos os intentos de “superá-lo” ou “corrigi-lo” conduziram e conduzem necessariamente sua deformação superficial, à trivialidade, ao ecletismo” (**História e Consciência de Classe, I**). Numa palavra: a superação filosófica de Lukács só é possível, em nossos tempos, pelo itinerário que a própria obra lukacsiana estabeleceu.

Sirvam estas páginas como homenagem da **nova** Escrita/Ensaio à memória do pensador húngaro, por ocasião do décimo ano de seu desaparecimento.

Sirvam também como panorâmica de apoio para a leitura da entrevista que G. Lukács concedeu, menos de dois anos antes de sua morte, a András Kovacs da televisão húngara, e que estampamos neste número. Versando fundamentalmente sobre a figura de Lênin, torna-se tão apropriada para o nosso momento, quanto preciosa ela o é em si.

TRABALHO E CONHECIMENTO: DESAFIOS DE UMA CIÊNCIA PARA O HOMEM **

Marcos Tadeu Del Roio ***

1

A especificidade humana pode ser definida por um complexo de capacidades naturais, como o trabalho e a linguagem, derivados de um conjunto de características anatômicas que possibilitam a construção de uma segunda natureza, a qual pode ser chamada de “cultura”. A “cultura” é produto da capacidade humana de moldar o ambiente natural de forma a adaptá-lo a seus desígnios, por meio

* Este texto foi a conferência de abertura do V Simpósio de Filosofia e Ciência da FFC-UNESP, realizado entre 3 e 6 de junho de 2003. O próprio caráter e a finalidade do texto, destinado inicialmente a ser uma exposição oral, explicam a ausência de notas e de referências bibliográficas. No entanto, é necessário que se esclareça, até para que não se venha supor o absurdo de uma completa auto-suficiência do autor, que este texto buscou alicerçar-se principalmente em KARL, Marx. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1985; KARL, Marx. *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México: Siglo XXI, 1987; LUKÁCS, Georg. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riunite, 1981, 2v e MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

** Artigo publicado originalmente na obra: Marcos DEL ROIO (Org.). *A Universidade entre o Conhecimento e o Trabalho - O dilema das ciências*. São Paulo: Unesp/Marília Publicações, 2005, e está aqui republicado mediante autorização do autor.

*** Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Departamento de Ciências Políticas e Econômicas.

do trabalho. O trabalho pode ser visto como o fundamento da sociabilidade humana na medida em que é por meio do trabalho que se estabelece o vínculo imediato entre o homem natural/social com a natureza da qual o gênero humano se desdobra. O trabalho, no entanto, exige uma capacidade de projeção, de ideação, de teleologia daquilo que redundará do ato mesmo do trabalho.

Assim, a sociabilidade humana exige também a existência da linguagem para que o trabalho seja efetivamente o criador de uma segunda natureza, produto do arbítrio e da imposição do homem com ser social. É somente por meio da aprendizagem que o produto de trabalho se transforma em conhecimento acumulado e em outra forma específica de apropriação da natureza, ou seja, “cultura”. Outros primatas têm a capacidade de alterar o ambiente em seu benefício, assim como formas rudimentares de linguagem, mas não têm a capacidade de arbitrar sobre o ambiente, ou seja, de criar representações e projeções que configuram um conhecimento específico da natureza que é a “cultura”.

A origem do gênero *homo* encontra-se em uma diferenciação da família de homínídeos, que ocorreu de 4 a 5 milhões de anos atrás, em razão de transformações ambientais e da evolução biológica. Embora a datação e os detalhes do processo de diferenciação sejam muito polêmicos, pode ser dado por estabelecido que o gênero *homo* é aquele capaz de aprendizagem relativamente complexa, daí ser capaz de trabalho e de arbítrio, e, logo, de alguma forma embrionária de cultura. O processo de hominização, ou seja, aquele processo biológico que culmina na constituição do atual *homo sapiens*, ocorre vinculado ao processo de humanização, ou seja, o processo histórico cultural que traz o complexo cultural humano aos tempos atuais e a suas perspectivas de transformação.

O gênero *homo* surge a partir de necessidade coletiva da coleta e da caça, deixando de ser um animal vegetariano para ser um animal caçador de outros animais. A necessidade da caça em busca da sobrevivência induz a moldar o ambiente, a fim de superar os seus limites naturais como caçador. Da elaboração de estratégias e de instrumentos para a caça e do seu uso social é que surgem o trabalho e a linguagem e daí o conhecimento e a cultura.

O nicho cultural humano, aquele pequeno pedaço de natureza transformada pelo trabalho, sofre o avassalador predomínio do ambiente natural. A organização da vida social é simples e em muito se assemelha à sociabilidade de outros homínídeos. Mas, com o passar dos milhões de anos, o corpo e o cérebro do homínídeo *homo* aumentou em tamanho e complexidade,

provavelmente com um certo direcionamento para a habilidade predadora.

Assim, também a cultura se refina com a criação de instrumentos de trabalho mais aperfeiçoados, o que exige um conhecimento maior. Isso significa que a capacidade humana de se apropriar do ambiente natural segundo os seus desígnios, foi se ampliando na medida em que o processo de hominização avançava. O controle do fogo pelo *homo erectus*, cerca de 600 mil anos passados, é um marco dos mais importantes.

Aparentemente, o surgimento do *homo sapiens*, perto de 200 mil anos passados, foi uma evolução linear a partir do *homo erectus* e que, de início, teve um significado histórico-cultural pouco perceptível. Um novo e significativo grau de complexidade cultural apareceu cerca de 40 mil anos, quando o homem já havia atingido uma difusão territorial bastante grande, estando certamente presente na África, Ásia, Europa e talvez até mesmo nas Américas.

Por todo esse longuíssimo período, que perfaz quase todo o tempo de existência do gênero *homo*, o trabalho humano agiu basicamente sobre aquilo que o ambiente oferecia, como minérios, plantas e animais, particularmente a pedra, a madeira e o osso – a matéria-prima essencial para a construção de artefatos – tendo mesmo alcançado um grau acentuado de diversidade e perfeição. A cultura se reproduz pela aprendizagem do conhecimento adquirido no processo de trabalho, mas também pelo conhecimento das representações criadas sobre o ambiente natural, que é apenas uma outra forma de apropriação pelo homem. Essas representações são explicações para fenômenos dos quais o homem não tem conhecimento, real, efetivo, científico. Há um conhecimento alienado, no sentido de que é uma apropriação meramente arbitrária da natureza, que adquire uma determinada representação, inclusive sob a forma de arte. A noção do sagrado, assim como o mito e o rito, são uma necessidade humana em uma determinada fase do desenvolvimento histórico-cultural.

2

Uma grande inovação cultural produzida pelo *homo sapiens* ocorreu cerca de 8-10 mil anos atrás: o controle do ciclo de algumas plantas gerou a agricultura sedentária, inicialmente em algumas áreas férteis em torno de alguns rios, que, em concomitância, exigiu a invenção da cerâmica. Em épocas próximas umas das outras, a agricultura e a cerâmica se

desenvolveram na Mesopotâmia, no Egito, na Índia e na China. Mais tarde, surgiram também na Meso-América e na América Andina. A partir de então, foi possível a existência de um excedente na produção, que deveria ser armazenado. A divisão social do trabalho se desdobrou em poder político e em novas formas de alienação ou de projeções arbitrárias sobre a natureza. A partir desse momento histórico fundamental, processa-se uma contradição entre a comunidade tribal original e a individualidade humana.

O surgimento da exploração do homem sobre o homem, do poder político e da contradição comunidade/individualidade coincide com novas formas de mito e religião, que tendem a deslocar o feminino do centro da reprodução da vida social para o domínio do masculino, da terra para o céu. Assim, a História, tal como a entendemos, é um longo processo de apropriação da natureza por parte do trabalho do homem social e que se manifesta como conhecimento passado para as gerações seguintes, por meio da aprendizagem do processo de trabalho e das representações do mundo. Os limites do conhecimento são supridos pela intervenção do arbítrio ou das formas alienadas de exploração do mundo natural (mito, religião e ideologia), de modo que também o processo de trabalho, ele mesmo, deve encontrar uma explicação e uma representação ideológica.

A humanidade, a partir desse evento fundamental que foi a descoberta da agricultura, organizou-se em formas sociais relativamente variadas e logicamente concatenadas, no seu desenvolvimento, quando vistas do ponto de vista do processo de trabalho e da sua exploração, assim como do ponto de vista do processo de humanização. A forma original do processo encontra-se na tribo, na comunidade, que é também a mais estável e duradoura, até por preservar os vínculos sociais naturais. É da tribo que surge a forma social, que pode ser identificada como oriental, tal qual apareceu na China, na Índia, na Mesopotâmia, no Egito, no Peru e no México, com as suas significativas semelhanças e diferenças.

Na China, a comunidade encontrou a sua representação num Estado extenso, forte e duradouro; na Índia, na maior parte do tempo, as comunidades conviveram lado a lado, mas geraram uma diferenciação social baseada em castas; na Mesopotâmia e no Egito, a evolução levou a forma social baseada no trabalho escravo, que se difundiu depois por toda a bacia do Mediterrâneo. A forma social oriental indiana se desdobrou na forma eslava e

esta na forma germânica, cada uma mais avançada que a outra do ponto de vista da emancipação do indivíduo humano da comunidade original. Isso em razão das diferenças que foram surgindo no processo de trabalho e na geração do excedente.

O processo de trabalho encontra-se em mãos do trabalhador e este se sente como parte da comunidade nas formas orientais, eslava e germânica, ainda que em modos diferentes. No escravismo, o trabalhador é ele mesmo um instrumento de trabalho que pertence à comunidade. Quando o escravismo antigo entrou em crise e se chocou com a forma social germânica, teve origem uma nova forma social, que foi o feudalismo ocidental. Nesta, o trabalhador voltava a contar com o domínio do processo de trabalho, mas estava preso à terra, que fundamentava a hierarquia feudal.

Desde o surgimento do excedente econômico, com a acumulação e circulação da riqueza social, estiveram presentes, sob formas determinadas e posições diferenciadas e embrionárias, o capital e o mercado, mas sempre de modo subsumido à comunidade idealmente constituída. Assim, também o conhecimento se organizava de diversas formas, mas o predomínio era sempre do arbítrio ideológico humano, que subsumia o conhecimento científico no mito e na religião.

3

A crise do feudalismo, particularmente no modo em que ocorreu na Inglaterra, criou as condições para a emancipação do mercado e do capital como instâncias particulares da vida social, que tendiam a sobredeterminar o conjunto da forma social ao dissolver as instâncias comunitárias e suas representações ideológicas. E com isso criou também a condição para a emancipação da propriedade privada individual, e do próprio indivíduo, das pregressas imposições postas pela auto-representação arbitrária da comunidade.

De tal modo, o próprio conhecimento científico encontrou um espaço social autônomo, ao possibilitar que indivíduos notáveis se enveredassem por esse caminho, fazendo recopilação do conhecimento humano acumulado e submetendo-o ao crivo crítico dessa nova perspectiva. Percebe-se então que a emancipação do capital e do mercado possibilita também a emancipação do conhecimento científico, ainda que dentro dos

limites da nova forma social em gestação, aqueles impostos pelo mercado e pela propriedade privada do capital.

A progressiva extinção das terras comunitárias inglesas, transformadas em propriedade privada do capital (aproximadamente entre 1580 e 1730), associada a uma produção manufatureira de crescente demanda, a separação do trabalhador de seus instrumentos de trabalho – e mesmo do controle do processo de trabalho – e ao saque das riquezas produzidas num mercado mundial, determinado ainda de forma preponderante pela ordem feudal, tornou possível uma extraordinária inovação na trajetória do *homo sapiens*: a emancipação do indivíduo e a criação do maquinismo.

Máquinas existiam desde os primórdios da divisão social do trabalho, mas o maquinismo tem o significado de máquinas que produzem outras máquinas. Mas a forma social que dá origem a essas máquinas é a mesma que emancipa o indivíduo da comunidade, sob a forma de proprietário privado dos meios de produção, sob a forma de capitalista, portanto. Assim, contraditoriamente, o trabalho social fica subsumido à máquina e a produção da riqueza social é apropriada de forma privada, de modo a implicar o trabalho abstrato em capital acumulado na forma de máquinas, terras ou dinheiro. Dessa maneira, apenas os proprietários privados do capital aparecem efetivamente como indivíduos emancipados. Essa emancipação se manifesta na forma de Estado do capital e em complexo ideológico do capital, que faz com que todos os homens pareçam emancipados dos laços comunitários e das ordens hierárquicas a partir do momento em que passam a fazer parte do mercado capitalista.

Mas, na realidade, a forma pela qual surge o maquinismo sob a propriedade privada do capital, além do fato de romper os vínculos de comunidade e transformar a propriedade privada individual e o mercado em fundamento da vida social, expropria o conhecimento contido no trabalho artesanal e na manufatura e o transfere para a máquina e para o capital. Expropriado da terra comum, expropriado dos instrumentos de trabalho, expropriado do seu saber pelo processo de acumulação do capital, ao homem, sob a aparência da emancipação política, resta apenas a sua força de trabalho, a sua capacidade de transformar a natureza e a cultura.

O surgimento do maquinismo, portanto, ocorre em meio à contradição entre o trabalho social do homem (comunidade) e a emancipação individual alcançada pela apropriação privada da riqueza social, sob a forma de capital, de modo que não se pode

inferir que o trabalho seja emancipado, sendo mais verdadeiro o contrário. O trabalho social tem o seu produto alienado sob a forma de mercadoria, que é privadamente apropriada pelo capital, por meio da mais valia gerada no processo produtivo.

Na forma social capitalista, não há como negar, tanto o trabalho como o conhecimento humano acumulado se voltam prioritariamente para os interesses da acumulação privada da riqueza social e do conhecimento. A emancipação política dos homens apenas cria a projeção de uma igualdade definida pelo mercado capitalista, de modo que é uma condição necessária para a expansão indefinida do capital e do mercado determinado pelo valor de troca da força de trabalho.

Uma real emancipação da individualidade do homem social da comunidade exige a apropriação coletiva dos meios de produção e do conhecimento no processo de reprodução da vida social. A liberdade individual genérica pressupõe a construção de uma nova comunidade humana, que garanta um crescente controle coletivo sobre os processos naturais e sócio-históricos, para o que a socialização das máquinas e do conhecimento científico é imprescindível. Nesse processo, a qualidade do arbítrio humano exercido sobre o mundo natural tende a se modificar profundamente, na medida mesmo em que avança o conhecimento científico e este deixa de ser propriedade e usufruto apenas de uma parte restrita da humanidade.

4

O processo de concentração e centralização do capital leva à formação de grandes empresas capitalistas e à compenetração entre capital bancário e industrial, além da expansão do Estado em direção ao mercado capitalista. A nova dimensão dos conflitos entre interesses capitalistas e entre Estados que expressam os interesses parcialmente coletivos do capital leva consigo a necessidade de novos conhecimentos científicos e da inovação tecnológica, para que a contenda possa ser travada com possibilidade de vitória.

Não bastasse isso, o capital tem que fazer as contas com a latente subjetividade antagônica gerada no seio do mundo do trabalho, que percebe em modo embrionário que a sua emancipação exige não apenas as liberdades políticas, ainda que estas sejam necessárias para melhor travar o seu combate, mas a emancipação do trabalho, a sua reapropriação como essência do

homem, como ser social e histórico. A ampliação das liberdades políticas, em grande medida, é o bastante para conter a subjetividade antagônica, pelo menos enquanto existe uma vasta periferia colonial a ser conquistada, cujo saque beneficia também algumas parcelas da classe operária, que se torna associada do imperialismo capitalista.

O capital, no entanto, não só com o fito de ampliar a sua produtividade e competitividade, mas também com aquele de sujeitar ainda mais o trabalho, reorganiza o próprio processo de trabalho, de modo a concentrar o conhecimento na máquina e no processo de organização do processo produtivo. Assim, o trabalhador se vê expropriado também da capacidade de visualizar a realização do processo de trabalho como um todo, da projeção do produto pronto a ser entregue ao patrão, passando a vivenciar apenas uma parcela da produção da mercadoria. Tornando-se mais complexo, o processo de trabalho também se diversifica, exigindo uma significativa ampliação do setor de serviços (estatal e privado).

Um novo ciclo expansivo do conhecimento humano apropriado pelo capital se dá então sob a rubrica do taylorismo-fordismo. Durante toda essa fase, que marcou o século XX, o mundo do trabalho fabril se organizou sob a forma de fortes sindicatos e partidos políticos, tendo conseguido ampliar direitos políticos e sociais. Esse avanço, em grande medida, contou com a contribuição da revolução socialista russa e dos movimentos de resistência antiimperialistas, nas colônias, tendo apenas tangenciado uma subjetividade antagônica à ordem do capital. Os seus limites também se vinculam à precariedade das experiências de transição socialista do século XX, que desenvolveram as forças produtivas e o conhecimento científico, mas não possibilitaram a apropriação e gestão coletiva do processo de trabalho e da produção social.

No entanto, a partir dos anos 70, a fase designada como fordista e imperialista da acumulação do capital, que se baseava na organização “científica” do processo de trabalho, em uma contínua alocação do conhecimento científico, em investimentos estatais e na busca da ‘regulamentação’ do processo social, por meio de um pacto de “representação democrática” e de direitos sociais do trabalho, chegou a um impasse. A reivindicação operária por mais direitos e pela ulterior ampliação da “representação democrática” ameaçava a própria essência de um acordo que pressupunha a subalternidade do mundo do trabalho aos desígnios do capital. Por outro lado, a produtividade dessa forma de gestão do processo de

trabalho alcançava o seu limite, no que tange à competitividade entre as maiores empresas capitalistas, ameaçando uma estagnação nas taxas de exploração do trabalho. Do mesmo modo, o Estado perdia a sua capacidade de investir, ameaçando o consenso social. O resultado é que o capital adentrou por uma fase de crise estrutural gigantesca, da qual não tem encontrado saída.

5

A crise do capital coloca imediatamente em pauta o problema de como conter a queda na taxa de acumulação e de como dar início a um novo ciclo expansivo. De imediato, do ponto de vista lógico, colocou-se a necessidade de uma nova onda de inovação técnico-científica que inserisse mais capacidade produtiva e conhecimento nas máquinas, culminando na criação de robôs. Depois, foi necessário que se criassem os meios para que uma fabulosa gama de conhecimento e informação pudesse ser armazenada e, ao mesmo tempo, estar disponível a um rápido acesso e transmissão, tendo sido necessária uma grande inovação na microeletrônica, para que se realizasse a revolução informacional. Por último, ocorreu uma inovação na organização do processo de trabalho e no seu gerenciamento, que veio a chamar-se toyotismo.

Com essas medidas, tornou-se possível um emagrecimento e dispersão da grande empresa, que pode alocar partes do conjunto onde o controle e a exploração do trabalho humano sejam maiores, onde a produtividade do capital ofereça maior força e enfrente menor resistência de alguma eventual força social antagonica. O resultado é a ruptura das linhas de defesa do mundo do trabalho, a desorganização do seu perfil social, de suas instituições e de sua cultura política, possibilitando a expropriação radical do trabalho.

Há um crescimento exponencial do proletariado mundial, considerando que o capital já atingiu todos os rincões da terra. Mas é um proletariado multifacetado, cada vez menos branco e menos masculino, mais multiétnico e mais feminino. Também é um proletariado que passa do trabalhador radicalmente expropriado ao operário intelectual, transitando por uma gama de formas de submissão e processos de trabalho de fases passadas da história do capital. Um proletariado composto daqueles inteiramente expropriados do trabalho e do conhecimento científico, mas também daqueles outros que absorvem o conhecimento científico,

na medida das necessidades do capital. Uma parte dos trabalhadores precisa incorporar conhecimento científico na proporção em que se transformaram eles próprios em componentes das máquinas que armazenam um vasto conhecimento.

O conhecimento científico exponencial adquirido pelo homem, nas últimas décadas, gerou muito mais miséria e ignorância relativa do que jamais antes na história, e isso porque o conhecimento científico é apropriado e convertido em tecnologia segundo os interesses privados do capital e não do trabalho e da humanidade. Antes, a ciência é meio de anulação de saberes e de exploração do trabalho do homem.

A expropriação radical do trabalho ocorre por diversos meios. Inicialmente, pela desqualificação do saber do trabalhador restante de outros processos de trabalho, depois pela desocupação estrutural crescente, ou seja, pela impossibilidade mesma de exercer alguma forma de trabalho socialmente produtivo e, finalmente, pela expropriação da autonomia mental do trabalhador no seu vínculo com as máquinas e no interior das novas formas de gestão do trabalho.

Uma ulterior forma de expropriação do trabalho ocorre pela subtração dos direitos sociais e pela redução dos investimentos em seguridade social, como educação, saúde, saneamento e previdência. São essas, na verdade, maneiras de tentar resolver a crise fiscal do Estado burguês, uma faceta da crise estrutural do capital. A privatização das empresas estatais e o empenho pela abertura de mercados (considerando a relativa saturação dos mercados centrais) também fazem parte da ofensiva do capital, tendo em vista o seu objetivo de restaurar a sua “ordem”.

A ofensiva contra o mundo do trabalho não pode deixar de se expressar também num ataque ao ambiente natural, pois da exploração acelerada de seus recursos vêm vários dos elementos necessários para o enfrentamento da crise do capital. Não só pela inovação tecnológica, que retira a sua matéria prima do mundo natural para agredi-la depois de transformada em artefato ou detrito, mas pela utilização de produtos naturais imediatamente transformados em mercadoria. A expropriação radical do trabalho e a apropriação privada da riqueza social e do próprio conhecimento provocam uma exteriorização do homem em relação à natureza da qual se originou.

Uma manifestação dessa exteriorização é a crescente financeirização do processo de acumulação do capital. O rentismo é uma característica saliente da acumulação capitalista atual, embora tenha se originado desde o início da fusão do capital bancário com o industrial, cerca de um século atrás. A particularidade do atual momento é que o capital financeiro tende a ser “auto-suficiente”, deslocando-se do processo produtivo para usufruir apenas do relativo monopólio da comunicação e da informação. Essa aparente tendência de a acumulação se deslocar do processo produtivo e do trabalho humano abstrato passa a impressão de que o trabalho e a construção de uma segunda natureza (o ambiente cultural) deixa de ser um fundamento essencial da sociabilidade humana e da própria acumulação do capital, em favor da comunicação e da linguagem.

Se a utilização do conhecimento pelo capital financeiro tem apenas o objetivo de que o dinheiro se transforme em mais dinheiro, sem passar pela produção de mercadorias, mas tão somente se apropriando de fatias do mercado, é evidente por si mesma a impossibilidade de superação da crise do capital. Mas a aplicação do conhecimento científico, que tende sempre a se transformar em tecnologia, por meio da utilização de uma força de trabalho altamente capacitada, produz máquinas extremamente complexas cujo mercado é o Estado ou grupos políticos não reconhecidos pelo direito. O saber científico, ao ser incorporado nas máquinas que constroem máquinas de destruição ambiental e sociocultural, tende a gerar uma enorme capacidade produtiva implícita no desenvolvimento das forças produtivas sob a regência do capital.

6

Assim, as tendências à financeirização e à militarização na lógica da acumulação do capital carregam consigo o risco iminente da devolução da vida humana pela catástrofe ambiental e pela guerra generalizada, que, somadas à expropriação radical do trabalho e à exacerbação do individualismo egóico-proprietário, poderão levar a humanidade a uma regressão sócio-histórica de grandes proporções, no limite, colocar em risco a própria sobrevivência da espécie. A crise que estamos vivenciando é, portanto, uma “crise do capital” e uma “crise de civilização”, mas mais que isso, é também uma crise do gênero *homo*, em sua trajetória sobre o planeta.

A saída dessa crise e a passagem a um patamar superior de civilização e humanidade exigem uma reapropriação do trabalho e do conhecimento pela comunidade dos homens e o estabelecimento de um novo vínculo de harmonia entre o ambiente natural e o ambiente construído pelo trabalho criativo e emancipado do homem. Exige, da mesma forma, a superação do egoísmo proprietário em favor de uma individualidade efetivamente livre, pois que igual a todos os outros da sua espécie.

A realização de uma revolução comunista, pois é disso que se trata, exige, aqui e agora, a materialização de uma subjetividade antagônica ao domínio do capital sobre o trabalho dos homens e sobre o meio natural. Isso ocorre a cada momento em que se levanta um movimento de oposição à guerra e à devastação ambiental e sempre que se alça um movimento em defesa dos direitos do trabalho e em prol de sua emancipação. Mas um elemento central e decisivo de novo complexo social, que deve ser gerado e consolidado, é a luta pela subtração do domínio da ciência por parte do capital. A emancipação do trabalho humano só é possível com a correlata emancipação do conhecimento acumulado, que deve ser um bem disponível e acessível ao conjunto da humanidade.

O MARXISMO DE SARTRE*

**Sebastião Trogo

Não é propósito nosso inventariar as discordâncias de Sartre com o Partido Comunista, com o regime russo ou com os marxistas, mas tentar fazer um perfil do marxismo concebido por Sartre. Sobretudo desejamos sublinhar não o combate de Sartre a um marxismo, mas a sua contribuição a Marx, e a tarefa por ele assumida de reinterpretar a sua sociedade como Marx o fizera com a sua. Esta tarefa não se fundará na repetição ou no dogmatismo, porque o enigma a ser decifrado também é outro, porque o instrumental de decifração também é outro. O que permanece o mesmo, em Marx e em Sartre, é o elã, é a inconformação, é a indignação de quem diagnostica a doença, aponta o remédio e assiste à escamoteação da má fé da classe dominante a misturar veneno no remédio para que a dominação não cesse.

Sartre começa por lamentar a sua formação marxista como a de todos os franceses de sua juventude, que liam Marx “para refutá-lo”. Mas o testemunho diuturno da multidão sofredora não permitia que a doutrina de Marx ficasse confinada nas preocupações puramente acadêmicas “...não são as ideias que mudam os homens; não basta conhecer uma paixão em sua causa para suprimi-la, é preciso vivê-la, opor a ela outras paixões,

* Conferência pronunciada no I Seminário de Filosofia do Nordeste. J. Pessoa, outubro de 1983. Artigo publicado originalmente na Revista Ensaio, Número Especial 15/16. SP Editora Ensaio, 1986, republicado aqui mediante autorização do autor.

** Professor do Departamento de Filosofia da UFMG.

combatê-la com tenacidade, enfim trabalhá-la!” (CRD, p. 20)¹ Entre inúmeras passagens que poderiam sintetizar a proposta marxista “more sartriano”, poderíamos destacar esta, contida no seu “Auto-retrato aos setenta anos”, in Entrevista com Michel Contat, *Situações X*: “É preciso que um homem exista todo inteiro para seu vizinho e que seu vizinho exista todo inteiro para ele, para que se estabeleça uma verdadeira concórdia social. Isto se dá superando-se perpetuamente o dado e a situação objetivando-se pelo trabalho, pela ação e pelo gesto”(cf. CRD, p. 95). O homem é pois ao mesmo tempo matéria e negação da materialidade: “ele quer mudar o mundo que o esmaga, isto é, agir através da matéria sobre a ordem da materialidade” (idem, p. 191). É pela “raridade”² que o homem se relaciona com a natureza e com seu meio ambiente.

O ser totalizante se relaciona com o ser totalizado dialeticamente e o responsável por esta relação é a *necessidade*. Sartre confere três caracteres à categoria da necessidade: a) ela é totalizante; b) ela é uma relação unívoca; c) ela é uma relação de interioridade. Seu caráter totalizante consiste na própria natureza do “*pour-soi*” que é o ser “a que falta alguma coisa” em oposição ao “*en-soi*”, o ser repleto, massivo, sem frestas ou orifício. É o ser do desejo, finito, incompleto que vige no reino da “*rareté*”. A segunda característica é a de ser uma relação unívoca, isto é, só tem uma direção, a ação totalizadora vai do totalizante para o totalizado e não o contrário (cf. CRD, p. 254, 293, 261, 689 e *Sainte Genet, comédien et martyr*. Paris, Gallimard, 1952, p. 53). A terceira característica da necessidade como relação entre o homem e a necessidade é o poder que ela tem de transformar o exterior em interioridade. Este é um conceito-chave de toda *Crítica da Razão Dialética*. Mas seu sentido não se dá cristalinamente, exatamente porque ele se coloca num horizonte de compreensão, quase de sentimento, quase de *sabor*, para sermos fiéis à etimologia do verbo *saber* que deita suas raízes no *sentir*. *Questão de Método* faz uma

¹ Representaremos a *CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE* pelas siglas CRD, que servirá de texto básico às nossas considerações. Estamos nos servindo da Edição Gallimard, 1960.

²

Rareté	}	raridade
besoin		escassez
manque		necessidade
necessité		carência
		falta

primeira aproximação do conceito de *interioridade*, quando compara Kierkegaard (que afirma a irredutibilidade do vivido a um sistema de ideias), a um saber absoluto que dissolve todas as contradições: “...a vida subjetiva, na medida mesma em que é vivida não pode nunca tornar-se objeto de um saber; ela escapa por princípio ao conhecimento... Esta interioridade que pretende afirmar-se contra toda filosofia não é realizável hoje, mas penso que o será quando as mudanças das relações econômicas, culturais, afetivas entre os homens forem realizadas, antes de tudo pela supressão da necessidade (*raretê*) *material*, que é, segundo me parece, como o mostrei na *Crítica da Razão Dialética*, o fundamento de todos os antagonismos passados e atuais entre os homens.” (p. 282).

Esta passagem fornece-nos o fio de Ariadne que nos conduzirá no labirinto da filosofia contemporânea concernente à atuação de Sartre. Se conseguirmos arquitetar em conceitos claros o que Sartre entende por “raridade”, por “homem” e por “relação social”, dar-nos-emos por bem pagos neste empreendimento de mostrar o que Sartre chamava de “*a insuperável filosofia de nosso tempo*”. É bem verdade que, se vasculharmos os meandros do edifício sartreano, aí poderíamos encontrar novas luzes ao conceito de *ideologia*, de *alienação*, através da categoria da “*má fé*” que, como a categoria do “prático-inerte”, ser social, permanecem como o grande desafio dos estudiosos do pensamento contemporâneo.

Para Sartre, a necessidade, a raridade, é “a primeira relação totalizante deste ser material – o homem – com o conjunto material do qual ele faz parte” (CRD, p. 166). Sartre afirma inúmeras vezes que o homem é um ser *material* entre outros, não gozando pois de nenhum estatuto privilegiado (CRD, p. 129); “ele é um ser material no meio de um mundo material” (id., p. 191); “um organismo material com necessidades materiais” (id., p. 158); “esta realidade material pela qual a matéria recebe suas funções humanas” (id., p. 249). Mas como seria possível a dialética entre dois polos cuja constituição fosse exclusivamente material? O homem de um lado e a natureza do outro? Ah... este ser material que habita um mundo material tem uma particularidade: ele é totalizador, isto é, ele é capaz de *interiorizar* e de *transcender* a multiplicidade exterior, porque este ser totalizador se define por seu *projeto*, ele ultrapassa na sua estreiteza e na sua profundidade infinita, esta subjetividade reencontrada além da linguagem como a aventura pessoal de cada um em face dos outros, de Deus, eis o que Kierkegaard chamou de existência (cf. CRD, p. 19). Neste conceito de *interioridade* começamos a sentir em que Sartre se

tornou alvo das acerbas críticas de Lukács. Mas já podemos afirmar que *subjetividade*, *existência* e *interioridade* designam o vivido, a aventura pessoal pela qual o homem ultrapassa seu presente para o futuro que é *seu* futuro. “Para se tornar condições reais da práxis, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder de compra jamais provocaria a ação reivindicadora, se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma necessidade ou de um temor fundado em cruéis experiências.” (op. cit., p. 60). Pietro Chiodi interpreta a interiorização como uma digestão do objeto no interior do sujeito (cf. Pietro Chiodi, *Sarte e il marxismo*. Milano, Feltrinelli, 1965). Para Gorz, “interiorizar em Sartre significa incluir no campo da totalização prática” (André Gorz, *Le socialisme difficile*. Paris, Seuil, 1967). Utilizando a linguagem de *L’être et le néant*, interiorizar é tornar *seu*, é a passagem de um possível a *meu* possível, é a transformação de um dado bruto do mundo em segmento do meu projeto. Podemos agora vislumbrar a fertilidade do conceito de *raridade* e ver que aí se enraízam os conceitos de *superação*, de *totalização*, de *história*, de *práxis*, de *negação*, de *contradição*, de *exploração*, de *ideologia*, de *alienação*, enfim toda a antropologia sartreana se estrutura na categoria da *raridade*.

O homem como ser biológico só pode sobreviver de ingredientes que estão fora dele, no mundo ambiente. Eis porque Sartre o define como “ser-fora-de-si-no-mundo de um organismo prático” (CRD, p. 105). Esta necessidade alvar que o orgânico tem do inorgânico, Sartre denomina-a “negação primitiva” que afeta toda totalidade orgânica de uma “falta” (*manque*) de algo exterior. Este inorgânico tem uma função contraditória ao mesmo tempo que ela é uma peça que compõe (totaliza) o orgânico. Ele também pode tornar-se uma “carne morta”, um perigo, uma ameaça para o organismo, destotalizando-o, desagregando-o, matando-o. A *raridade*, a *carência* é um movimento de negação da negação originária, anunciando-se como “falta” (*manque*) no interior do organismo. E esta *carência* só é possível na relação de uma *totalidade* – em curso – o homem, com a natureza que o cerca. A necessidade denuncia a destotalização que a *falta* provoca no organismo e o perigo de seu desaparecimento se a *falta* persiste além de um certo limite. Ao mesmo tempo, a *necessidade* revela um fim: a restauração do organismo ou sua retotalização pela negação da falta. “A necessidade como negação da negação é o próprio organismo vivendo no futuro através das desordens presentes como sua

possibilidade própria e, por conseguinte, como a possibilidade de sua própria impossibilidade” (CRD, p. 168). A necessidade é, pois, a negação que denuncia a *falta* e ao mesmo tempo a afirma: “o movimento direto da necessidade afirma que cada um deve sobreviver: isto é, a evidência prática da fome e do trabalho; nenhum questionamento direto desta evidência pode ser concebido, pois que ela traduz por si mesma a superação de um questionamento radical do homem pela material” (op. cit., p. 206). Vemos agora aparecer um dos efeitos totalizadores da necessidade: ao mesmo tempo que a necessidade transforma a natureza interiorizando-a, ela a constitui numa totalidade de recursos capazes de preencher este vazio que é a falta no interior do homem. Agora podemos entender o que Sartre quer dizer com esta definição de necessidade: “não é outra coisa senão a totalidade viva que se manifesta como totalidade e que desvela o mundo material ao infinito, como campo total das possibilidades das satisfações” (op. cit., p. 166).

Na constelação de conceitos exigidos pelo conceito de necessidade estão o de *projeto* e o de *práxis*, todos eles se iluminando reciprocamente. Em nota ao pé da página 105 da CRD, Sartre qualifica a necessidade como projeto rudimentar, por sua transcendência, sua negatividade. *Homem e projeto* se equivalem na semântica sartreana. O homem “se caracteriza antes de tudo pelo poder de ultrapassar uma situação, para que ele chegue a fazer algo daquilo que fizeram dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação” (op. cit., p. 63)³. Dois ingredientes fundamentais de um projeto: um negação, outro afirmação. O projeto é negação do dado em vista da afirmação de uma nova realidade. Mas não há que falar em *projeto* sem que se esteja falando ao mesmo tempo em “*práxis*”. “... a mais rudimentar das condutas deve-se determinar sob um duplo e simultâneo registro em relação aos fatores reais e presentes que condicionam esta conduta e só em relação a um certo objeto futuro que ela tenta viabilizar o nascimento. É a isto que chamamos *projeto*. Com isto, definimos uma dupla relação simultânea: em relação ao dado, a *práxis é negatividade*: mas se trata sempre da *negação* de uma *negação*; em

³ Dez anos mais tarde, Sartre insiste em sua noção de liberdade e de projeto: “Creio que um homem pode sempre fazer alguma coisa daquilo que fizeram dele. É a definição que darei hoje da liberdade: este pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condicionado uma pessoa, sem restituir a totalidade daquilo que recebeu do seu condicionamento” (*Sartre par Sartre*, le Nouvel Observateur, 26/jan., 1970).

relação ao objeto visado, ela é positividade: mas esta positividade desemboca num não-existente, algo que não existe ainda.” (op. cit., p. 63-64). Vemos assim girar em torno da *necessidade* os conceitos de *negação*, de *afirmação*, de *dialética*, de *projeto*, de *práxis*, de *transcendência*. “No momento em que o projeto atravessa o mundo ambiente para o seu próprio fim, que é aqui a restauração de um organismo negado, ele unifica o campo de utilidade em torno dele, para fazer dele uma totalidade que sirva de fundo aos objetos singulares que devem ajudá-lo em sua tarefa; isto quer dizer que o mundo circunstante é constituído praticamente como a unidade dos recursos e dos meios.” (op. cit., p. 171).

* * *

Se o projeto é a própria estruturação da práxis, ele é uma moeda cujo verso é a liberdade, outro conceito da constelação da “rareté”⁴. Por sua vez a liberdade só existe se se expressa na ação. “...*l'acte libre se fonde sur une liberté plus sauvage, qui n'est autre que la structure même de la conscience dans sa pure translucidité. Plus qu'un concept, la liberté est l'étoffe de mon être, elle me traverse de part en part*”⁵.

Para muitos, a concepção de Sartre sobre a liberdade ter-se-ia alterado de *L'être et le néant* até *Critique de la raison dialectique*, mas é ele mesmo que desfaz a dúvida, em 1974: “... penso que cada homem é livre ... até 1968 esta liberdade não me aparecia muito claramente no domínio da política ... agora vejo, revejo a possibilidade de conceber uma luta política fundada sobre a liberdade. Isto é uma coisa muito importante para mim, o fato de reencontrar hoje aquilo que eu pensava há 25 anos, de encontrar por diferentes e bizarros caminhos, bem tortuosos, mas enfim eu o reencontro e é isto que eu direi.” (In Philippe Gavi, Sartre et Pierre Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974, p. 16-17). Sou livre enquanto me realize numa práxis para superar a situação dada. É a situação que definirá as condições de possibilidade de eu exercitar a liberdade inscrita no meu projeto. A liberdade de galgar escarpas supõe um projeto de alpinista e a existência das

⁴ “L’antropologie sartrienne définit d’abord l’homme comme *être du besoin*, et décèle la liberté dans la praxis par quoi l’homme cherche à satisfaire ses besoins”. Mikel Dufrenne, “La critique de la raison dialectique”, in *Sprit*, avril, 1961, p. 679.

⁵ Cf. Sylvie Le Bon, *Sartre, la Transcendance de l’Égo*. Introduction, notes et appendice (Paris, Vrin, 1965), p. 70.

montanhas que em si mesmas tanto podem ser obstáculo (para mim que não sou alpinista) como podem ser trampolim (para quem é alpinista) ao exercício da liberdade. Não há liberdade sem o exercício da opção entre alternativas. O ar, que subjetivamente poderia se colocar como obstáculo, objetivamente é a condição *sine qua*, do exercício da liberdade do pássaro voar.

A liberdade definida a nível individual apresentará sérias dificuldades a Sartre quando ele tenta estruturar os agrupamentos humanos. Em *Os Comunistas e a Paz*, publicado em 1952, Sartre, ao tentar defender a União Soviética, definia a classe em termos de práxis, de liberdade pura, em contraposição à massa, considerada como passividade. Frente à burguesia que tenta massificá-la, a classe operária “se faz e se refaz sem cessar: ela é movimento, ação e seu grau de integração se mede em intensidade na luta que ela trava contra as manobras da burguesia... O proletariado se faz por si mesmo por sua ação quotidiana; ele está em ato, ele é ato; se ele para de agir, ele se decompõe”⁶. Sartre abandonou completamente esta concepção e esta parece ser a sua original contribuição ao marxismo ao estruturar a *classe* como conjunto inerte que obedece às exigências do material e que encontra em seu *ser-fora-na-coisa* como sua realidade.

Uma classe, em *Os Comunistas e a Paz*, dizia Sartre, “*ça se fabrique*”, mas na *Crítica* Sartre diz que para se tornar um burguês, “*il faut être, il faut appartenir à la bourgeoisie*”. Estamos diante da primeira contradição do prático-inerte, a do ser e do fazer. A existência humana é projeto, superação, um contínuo fazer para ultrapassar o ser. Este ser, raiz da pertencença a uma classe, é constituído pelas sínteses passivas da materialidade, pela prática cristalizada das gerações precedentes. A classe representa de uma só vez as condições gerais da atividade social e nossa realidade objetiva a mais imediata e a mais bruta (CRD, p. 289). Tanto um operário como um patrão têm uma *realidade pré-fabricada* socialmente; pode-se determinar seu destino de antemão como puro “en-soi” cego. Ainda mais: ele deve viver seu destino imposto à sua classe como sua realidade pessoal; em cada um de seus atos ele interioriza uma objetividade que lhe vem de fora e estrutura um conjunto de exigências insuperáveis. “A operária das usinas DOP que recorre às práticas abortivas para evitar o nascimento de um filho que ela não pode alimentar, toma uma livre decisão para escapar ao destino que lhe é imposto; mas esta decisão está viciada

⁶ Sartre, “Les Communistes et la Paix”, in *Situations VI*, p. 207.

na sua base pela situação objetiva: a operária realiza por si mesma a sentença já decretada recusando-lhe a maternidade” (op. cit., p. 291). “O ser-classe como ser prático-inerte vem aos homens pelos homens através das sínteses passivas da matéria trabalhada: é para cada um de nós seu ser-fora-de-si na matéria, enquanto ela nos produz e nos espera desde o nascimento e enquanto se constitui através de nós como um futuro-fatalidade, isto é, como um futuro que se realizará necessariamente por nós e através das ações, sejam elas quais forem, que escolhermos” (op. cit., p. 294).

Para encerrar o que Sartre concebia como “a filosofia insuperável do nosso tempo”, citemos a sua intuição sobre a gênese das *classes sociais*. Enquanto estivermos sob o império da *raridade*, introjetada durante milênios, “haverá em cada homem e em todos uma estrutura inerte de inumanidade que não é senão a negação material na medida em que ela é interiorizada” (CRD, p. 207). Aqui registramos essa amarga versão sartreana da dialética do senhor e do escravo, como nosso primeiro passo para a constituição das classes em luta: “Nada, nem os grandes animais ferozes nem os micróbios, pode ser mais terrível para o homem que uma espécie inteligente, carniceira, cruel que pudesse compreender e paralisar a inteligência humana e cujo fim fosse precisamente a destruição do homem. Esta espécie é evidentemente a nossa, engalfinhando-se no reino da raridade” (op. cit., p. 208). É a apreensão do outro como mal radical: a *morte*. Estabelece-se uma surda concorrência entre os homens. Cada qual se transforma num “consumidor de bens raros”. O grande perigo para cada um é a liberdade do outro, pois ele pode usá-la para me destruir e mais! a simples presença do outro representa um consumidor de um bem escasso. Estamos diante da violência!⁷

A violência não é permanente como estrutura inerte da práxis, mas se apresenta na forma descrita num momento dado das relações humanas, que corresponde à dominação do homem pela matéria, à assunção da raridade como destino da humanidade. É nesse reino da violência que os grupos começam a se esboçar e a

⁷ A necessidade da violência comoveu muitos leitores da *Crítica*, a ponto mesmo de reduzir todo o sentido da obra à noção de violência. Para Robberegts, “a *Crítica da Razão Dialética* contém uma verdadeira teoria da violência enxertada numa teoria da raridade e cujo ponto de partida se encontra no fato da *escassez*” (Critique de la Raison Dialectique de J-P Sartre, p. 310 de Ludovic Robberegts, in *La revue nouvelle* (Tournai) Tome XXX, n. 3, 15 mars, 1962). A mesma opinião se encontra em Jean Lacroix, Dina Dreyfus, Hanna Arendt.

se aglutinar sob a argamassa do *medo*. Aqui a violência não é necessariamente uma ação, mas um meio (milieu). Não se trata de utilização da força e nem se confunde com a fatalidade da natureza. Ela é um produto histórico da interiorização da raridade. Basta, diz Sartre, que “as relações de produção sejam estabelecidas e perseguidas num clima de medo, de desconfiança mútua por indivíduos sempre prontos a crer que o Outro é um contra-homem e que ele pertence a uma espécie estranha...” (op. cit., p. 221). Neste clima, “as instituições sociais são a escolha estratificada e inerte que uma sociedade faz de seus mortos” (op. cit., p. 206). As instituições mediatizam a violência e suas manifestações práticas. Numa sociedade de classes, trata-se de *matar* mesmo se o assassinato não pode ser designado como homicídio; trata-se de *torturar* mesmo que a tortura se mascare de compaixão, da fome, da sede, da doença, de ignorância, trata-se de *escravizar-se* mesmo quando o desemprego, o subemprego apareçam escamoteados? Trata-se de *mistificar*: os mortos pela Pátria; trata-se de *alienar*: o homem que não se reconhece mais no seu trabalho nem no produto de seu trabalho. Para Sartre, o fato originário das classes sociais não é a divisão do trabalho segundo Engels (cf. *Anti-Dubring*, III, p. 48). A diferenciação dos grupos surge no interior de uma sociedade que produz sempre um pouco menos que o necessário, daí vem a subalimentação da maioria que é a condição do surgimento do *grupo improdutivo*; cuja função essencial, segundo Sartre, é justamente a de designar os excedentes. Neste momento a sociedade tem de um lado os que comandam e de outro os que obedecem: está instalada a desigualdade substancial da sociedade entre dominantes e dominados! Para Sartre, a escassez material é superável como o era para Marx, mas não elimina o problema do desejo, da finitude que são consubstanciais à presença do homem no mundo. O homem pode eliminar a carência real, mas não elimina a carência imaginária, isto é, a carência de afeto, de presença do outro!

FETICHISMO E REIFICAÇÃO EM MARX E LUKÁCS: CONSCIÊNCIA, COTIDIANO E SUBJETIVIDADE*

Pedro Gomes Barbosa**

Introdução

O ponto de partida de nosso trabalho é a crítica de Marx ao fetichismo a partir de sua crítica do valor-trabalho, elaborada no Livro I de *O Capital*. A relevância da obra de Marx atualmente, após mais de cento e cinquenta anos de sua publicação, é explicada, em grande parte, devido à atualidade de seu objeto. Nesse sentido, na primeira parte deste trabalho, buscamos apresentar a crítica ao fetichismo a partir de Marx e de um comentador brasileiro, Eleutério Prado, dedicado ao estudo da crítica da economia política e da crítica do valor. Desse modo, discutiremos o fenômeno do fetichismo buscando recuperar seu caráter imanente ao capitalismo: trata-se de um fenômeno cuja

* O presente artigo é uma versão resumida de Monografia escrita para a conclusão do curso de Especialização em Filosofia, Cultura e Sociedade, do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora.

** Graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrando do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora.

origem se encontra na dimensão do valor, é sócio-histórico e deve ser exclusivo da sociabilidade do capital.

Na segunda parte, trataremos de explorar algumas características da teoria da reificação, apresentadas por Lukács em seu livro *História e Consciência de Classe*. Da “objetividade fantasmagórica” que a mercadoria possui, resultará um tipo de “comportamento do sujeito submetido a ela”, de modo que esse aspecto subjetivo também nos interessará como objeto de análise neste trabalho. Buscaremos demonstrar como a racionalização que reifica as relações humanas só pode derivar do fenômeno do fetichismo da mercadoria e do capital enquanto “sujeito autônomo” que busca sempre a valorização crescente de si mesmo. A justificativa para a mobilização de Lukács em nosso trabalho dispensa apresentações, mas cabe destacarmos como o filósofo marxista contribuiu para o aprofundamento da crítica de Marx ao fetichismo e ao estranhamento do capital, tornando possível a recuperação desse ponto central da crítica marxiana ao capitalismo.

Sabemos que o capitalismo e sua capacidade de resistência é algo que surpreende e pode intrigar aqueles que subestimam as formas de dominação ideológica e subjetiva desse sistema voltado à valorização do valor. Como afirma José Paulo Netto, em seu livro *Capitalismo e Reificação*:

Na verdade, nem a manutenção dos padrões capitalistas se credita simplesmente aos aparatos de força, nem o capitalismo oferece quaisquer sinais minimamente confiáveis de que possa aportar soluções aos dilemas que agora se colocam à parcela da humanidade que se encontra sob seu jugo. Donde deriva, pois, a sua resistência, a sua faculdade de se modificar e se adaptar dinamicamente, sem, no entanto, deixar de ser capitalismo? (NETTO, José Paulo, 1981, p. 15).

O questionamento de Netto sobre a resistência que o capitalismo possui e sobre a sua “faculdade de se modificar”, inquieta e coloca o marxismo diante de questões que já não podem ser evitadas por muito mais tempo. Como consequência do fetichismo da mercadoria, a reificação viabiliza a manutenção da sociabilidade do capital, apesar de sua falência enquanto modelo de sociedade humanamente viável. A “legitimação” desse sistema pelos seus agentes, ao nível da consciência reificada e da cotidianidade, lança uma sorte de problemas e questões sobre os quais buscaremos nos debruçar a partir de agora.

Fetichismo e teoria do trabalho como valor

(...) Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, K., 2011, p. 146).

A referência de Marx à fala de Mefistófoles em *Fausto*, de Goethe, contida na epígrafe acima, antecipa o problema do fetichismo da mercadoria encarado por Marx no final do capítulo um do Livro I de *O Capital*. Nossa exposição acerca da gênese e do caráter do fetichismo começará a partir de uma pergunta muito simples, já feita por Marx, mas cuja resposta exigirá de nós um esforço que deve se colocar à altura do problema em questão: de onde surge o “caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria?” (Ibidem, p. 147).

De antemão, é sabido que “o caráter místico da mercadoria” não pode ser resultado do valor de uso que um determinado produto possui, de acordo com suas qualidades específicas, assim como não pode ser resultado do trabalho concreto empregado na produção de tal objeto, pois, para Marx:

(...) por mais distintos que possam ser os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles constituem funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, seja qual for seu conteúdo e sua forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc. (Ibidem, p. 146-147).

Como veremos, a mercadoria é a categoria mais elementar da riqueza em sociedades em que predomina o modo de produção capitalista, e Marx toma como ponto de partida de sua análise o *valor de troca* ou a relação de troca entre mercadorias materialmente distintas. Esse itinerário serviu, segundo Marx, “para seguir as pegadas do valor que nelas [as mercadorias] se esconde” (Ibidem, p. 125), de modo que posteriormente fosse possível retornar à forma de manifestação do valor – o valor de troca –, realizando o que, segundo Marx:

(...) jamais foi tentado pela economia burguesa, a saber, provar a gênese dessa forma-dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento do valor contido na relação de valor das

mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro” (Ibidem, p. 125).¹

É no “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”, historicamente fundado com o advento do capitalismo, que surge o caráter fetichista do mundo das mercadorias. Desse modo, a relação social que os produtores estabelecem com o trabalho total é refletida como uma “relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores” (Ibidem, p. 147). Nas palavras de Marx, “é apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Ibidem, p. 147). É preciso, portanto, retrocedermos à análise de Marx sobre a forma peculiar do trabalho humano que produz mercadorias.

Da natureza bipartida da mercadoria e do trabalho

Iniciando o percurso de sua crítica da economia política, Marx demonstrará o duplo caráter da mercadoria: ela é, ao mesmo tempo, *valor de uso* e *valor*. Ela é o objeto que inaugura o Livro I de *O Capital*, cujo propósito é tratar de modo exclusivo do processo de produção do capital.

A princípio, a mercadoria é algo que aparenta ser uma coisa trivial. Observada individualmente, ela é uma coisa útil, um objeto externo que satisfaz uma necessidade humana qualquer – tanto faz se tal necessidade é proveniente “do estômago ou da imaginação”, e aqui também pouco importa o modo pelo qual essa coisa satisfaz essa necessidade, seja como “meio de subsistência”, diretamente, “como objeto de fruição”, ou como “meio de produção”, indiretamente (MARX, K., 2011, p. 113). “A utilidade de uma coisa”, nos diz Marx, “faz dela um valor de uso”. Mas como essa “utilidade não flutua no ar” (Ibidem, p. 114), o próprio corpo-mercadoria de uma coisa útil é ele mesmo um *valor de uso*.

Efetivando-se somente no consumo, os valores de uso formarão o conteúdo material da riqueza que o trabalho humano

¹ Sobre a *forma-dinheiro*: trata-se da forma de manifestação do valor que as mercadorias possuem, forma esta que lhes é comum, contrastando de “modo mais evidente com as diversas formas naturais que apresentam seus valores de uso” (Ibidem, p. 125).

de determinado tipo pode produzir, independentemente da forma social assumida por essa riqueza. No caso da sociedade capitalista, os múltiplos valores de uso constituirão o suporte do valor de troca, forma em que se expressará o valor das mercadorias quando confrontadas em uma relação de troca. Aqui, já nos interessa esclarecermos possíveis equívocos.

Valor e valor de troca são coisas distintas. O valor de troca consiste na proporção necessária para que se iguale o valor existente em mercadorias diferentes e em quantidades diferentes. Expressando indiretamente o valor, o valor de troca não é capaz de nos dizer absolutamente tudo sobre o valor, mas é nessa relação de troca entre os possuidores de mercadorias diferentes que o valor de suas respectivas mercadorias se manifestará. Inicialmente, pois:

o valor de troca aparece como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço (Ibidem, p. 113).

O valor de troca apresenta-se como uma “relação exterior entre duas mercadorias”. (PRADO, Eleutério F.S., 2013, p. 113-114). O que essa relação de troca nos mostra é que o que são confrontados são valores de uso diferentes, o que já nos coloca diante de certos problemas, pois nessa relação de troca o que é igualado por seus possuidores é o valor interno das mercadorias, ainda que isso ocorra “sob a aparência de uma igualação de desiguais”, ou seja, de valores de uso distintos. Nesse sentido, Marx avança em direção ao valor intrínseco das mercadorias para solucionar o “enigma dessa incongruência aparente (mas não falsa)” (Ibidem, p. 114). Buscando explicar o que é esse valor intrínseco – qual a sua substância –, precisamos avançar com Marx até o *trabalho abstrato*.

Sabemos que mercadorias distintas só podem ser produzidas por trabalhos concretamente distintos. A multiplicidade de trabalhos concretos, úteis, que conferem às mercadorias as propriedades específicas e necessárias para satisfazer as diversas necessidades humanas, precisa ser abstraída para que se coloque em evidência o que há de comum em cada mercadoria e que será expresso em uma dada relação de troca. Vejamos o exemplo dado por Marx:

Certa mercadoria, 1 *quarter* de trigo, por exemplo, é trocada por x de graxa de sapatos ou por y de seda ou z de ouro etc., em suma, por outras mercadorias nas mais diversas proporções. O trigo tem, assim,

múltiplos valores de troca em vez de um único. Mas sendo x de graxa de sapatos, assim como y de seda e z de ouro etc. o valor de troca de 1 *quarter* de trigo, então x de graxa de sapatos, y de seda e z de ouro etc. têm de ser valores de troca permutáveis entre si ou valores de troca de mesma grandeza. Disso se segue, em primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido (MARX, K., 2011, p. 114-115).

Desse modo, como colocado logo acima, abstraindo dos valores de uso específicos dos corpos-mercadoria, resta neles uma única propriedade que lhes é comum: são produtos do trabalho humano. Mas, assim como a mercadoria, o trabalho que produz mercadorias também tem uma natureza muito peculiar, *bipartida*, em que se revela o duplo caráter do trabalho no modo de produção capitalista. O trabalho se divide, portanto, em trabalho concreto e trabalho abstrato. Nas palavras de Marx:

Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, *a trabalho humano abstrato*” (Ibidem, p. 116 – grifos nossos).

De acordo com Prado, é necessário reconhecer e tratar da “dimensão do trabalho como uma abstração real”, produto de uma “abstração lógica que acontece objetivamente no processo social” (PRADO, Eleutério F.S., 2013, p. 113-114). Tal operação é feita pelos homens através de sua “ação social articulada coletivamente” (Ibidem, p. 115), mas os próprios agentes desse processo não o reconhecem enquanto tal. Vejamos agora os principais argumentos de Prado sobre o caráter dessa abstração no capitalismo.

Apoiando-se na leitura de Ruy Fausto², Prado afirma que a abstração que faz com que o trabalho seja substância do valor ocorre por meio de uma redução e não de uma generalização, de modo que diferentes trabalhos possam ser reduzidos a “trabalho qualitativamente igual”, mas quantitativamente diferenciáveis. É somente por meio dessa redução que o valor pode aparecer como

² Encontra-se nas referências do artigo de Prado *Da posição e da deposição histórica do valor-trabalho* as seguintes obras de Ruy Fausto: *A “pós-grande indústria” nos Grundrisse (e para além deles)*. In: Lua Nova, Nov. 1989, n° 19, p. 47-68; e *Marx: lógica e política*, São Paulo: Brasiliense, 1983, tomo I.

“a medida socialmente válida do trabalho no capitalismo” (Ibidem, p. 115). Mas generalização e redução, continua Prado, não se excluem completamente uma da outra, mesmo sendo “operações distintas entre si” na formação do valor. Para o autor, a redução só pode se realizar, só pode ser “posta socialmente”, se uma generalidade objetiva estiver pressuposta na realidade. Nas palavras de Prado:

Quando Marx aponta que todo trabalho concreto é, ao mesmo tempo, um gasto fisiológico de energia humana, ele está apontando precisamente para a generalidade que serve de suporte para a redução dos trabalhos concretos a trabalho abstrato (Ibidem, p. 115).

Mas essa generalidade – o gasto fisiológico de energia humana – que “serve de suporte para a redução dos trabalhos concretos a trabalho abstrato”, não é, ela própria, “trabalho reduzido” ou “trabalho abstrato” (Ibidem, p. 115). A redução que confere ao trabalho esse seu caráter abstrato só pode acontecer “como resultado do contínuo travamento das relações sociais de mercadoria, dinheiro e capital que marcam a sociedade moderna” (Ibidem, p. 115). Essa redução é produto do capitalismo, sendo este a sua base e só podendo se efetivar no seio desse modo de produção. Prado afirma também que trabalho concreto e trabalho abstrato formam uma “contradição dialética”, decorrente de um salto qualitativo que consiste na “negação” – ou redução – do caráter concreto dos trabalhos “ocorrente na própria realidade” (Ibidem, p. 115-116). Por sua vez, essa redução significa “a passagem de uma realidade material para uma realidade imaterial” (Ibidem, p. 116). Esta última, que está impressa na realidade material que lhe serve de suporte, é produto da sociabilidade posta pelo capital.

As condições para a formação do valor são próprias do capitalismo. A principal delas é a “constituição da capacidade de trabalho como força de trabalho assalariado” (Ibidem, p. 117), que é complementada pela existência de capital-dinheiro que compre a força de trabalho por certo período de tempo, de modo que seja capaz de extrair dela aquilo que ela é capaz de gerar em termos de valor. Para Prado:

Somente quando a força de trabalho se encontra contratada e, assim, subordinada ao capital é que se tem a primeira condição necessária para a constituição do valor no sentido estrito de *quantum* de trabalho abstrato (Ibidem, p. 117).

Mas essa capacidade de trabalho precisa estar inserida em uma “organização complexa de trabalho”, controlada pelo capitalista que compra a força de trabalho. Será no “interior dessa organização”, afirma Prado, que essa capacidade de trabalho tem de cumprir seu papel de “gerar, ainda como trabalho concreto, um fluxo de trabalho regular e homogêneo que possa ser medido adequadamente pelo tempo do relógio, ou seja, pelo tempo newtoniano” (Ibidem, p. 117).

É no próprio processo histórico de desenvolvimento do capitalismo, de progressiva subordinação do trabalho ao capital, que ocorre a “transformação da atividade produtiva do homem em um modo de atuar que pode ser medido e avaliado pelo tempo” (Ibidem, p. 118). E é nesse mesmo processo histórico que será garantida a adequação do trabalho à lógica do capital, de modo que todos os traços característicos e tradicionais de cada processo de trabalho que pudessem entravar a produção capitalista são excluídos pelo próprio desenvolvimento desse modo de produção. De acordo com Prado, a partir do momento em que muitos trabalhadores passam a vender sua força de trabalho para um determinado capitalista, de modo que “sob seu comando, cooperem na produção de mercadorias”, opera-se, na realidade, “uma tendência para a dissolução progressiva das capacidades modestamente artísticas dos trabalhadores e para a crescente funcionalização dos trabalhos desenvolvidos individualmente” (Ibidem, p. 124). Tem-se aí, portanto, as condições para a formação do “trabalho social médio”. É somente no solo dessa cooperação simples que o valor pode surgir e que o tempo de trabalho poderá contar na sua formação, determinando a magnitude de valor das mercadorias.

Essa cooperação sistemática é própria do capitalismo e, ao lado dela, outros dois modos de cooperar e produzir são apontados pelo autor de *O Capital*: trata-se da manufatura e da grande indústria. Nas palavras de Prado, esses dois modos “se caracterizam precisamente por modificar fortemente não apenas a escala da produção, mas o próprio modo de produzir” (Ibidem, p. 124). Na manufatura os trabalhadores encontram-se apenas formalmente subsumidos ao capitalista, pois, mesmo que este já controle todas as condições mais gerais da produção, organizando todo o processo de trabalho de modo a obter lucro, controlando uma grande quantidade de trabalhadores e transformando-os em

coletivo, ele ainda não consegue controlar o modo de trabalhar desses trabalhadores. Desse modo, na manufatura o “processo de trabalho propriamente dito ainda não está sob o real controle dos capitalistas”, pois mesmo que estejam “submetidos à disciplina do órgão coletivo do trabalho”, os trabalhos concretos executados pelos trabalhadores “ainda não estão perfeitamente dominados pelo tempo homogêneo, pelo tempo do relógio” (Ibidem, p. 125). É somente na grande indústria que a produção capitalista poderá se “configurar plenamente à norma mecanicista, um ideal social que é inerente ao sistema capitalista e à sociedade moderna” (Ibidem, p. 125).

Elevando à máxima potência possível a anulação da subjetividade dos trabalhadores, a grande indústria os submete a uma “disciplina férrea e, desse modo, passa a controlar de maneira rígida o tempo de trabalho concreto necessário para a execução das tarefas fabris” (Ibidem, p. 128). É na grande indústria que o trabalho torna-se realmente subsumido ao capital, pois é nessa fase que os tempos de trabalho concretos passam a ser “estritamente mensuráveis e adequadamente mensurados pelo tempo mecânico, pelo tempo do relógio” (Ibidem, p. 128). É também a grande indústria que se aproxima ao máximo da “realização da finalidade imanente do modo de produção capitalista, qual seja ela, a dominação sem freio do mundo por meio da racionalidade instrumental”, que é, por sua vez, “expressão na esfera sociocultural do domínio do capital na esfera econômica da sociedade” (Ibidem, p. 128).

A subsunção real do trabalho ao capital consiste, portanto, na redução qualitativa do trabalho a trabalho abstrato que, uma vez cristalizado nas mercadorias, se diferencia apenas quantitativamente. E é esse trabalho humano abstrato, *indiferenciado*, que constitui a substância específica do valor das mercadorias. Seguindo a linha de raciocínio de Marx, se considerarmos apenas “o resíduo dos produtos do trabalho”, abstraídos de todas as suas qualidades sensíveis, deles não restará:

mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio (MARX, K., 2011, p. 116).

Portadoras de uma mesma substância que lhes é comum – trabalho humano abstrato –, as mercadorias são, também, valores.

Ou melhor: são valores de uso que “só possuem valor porque neles está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (Ibidem, p. 116). Como destacado acima, se o trabalho possui essa natureza bipartida, o produto desse trabalho também o terá. A mercadoria tem, ao mesmo tempo, uma objetividade material, enquanto valor de uso, sensível no sentido de estar plenamente acessível aos sentidos humanos e, enquanto valor, a mercadoria tem uma objetividade puramente social, pois ele – o valor – só pode existir por intermédio das relações sociais estabelecidas específicas do capitalismo. Veremos que é nessa dualidade em que se apresentam as mercadorias que reside o segredo do fetichismo.

Desvendando o segredo do fetichismo

Sendo uma categoria social própria do capitalismo, devemos abordar, mesmo que resumidamente, os limites históricos do valor. Nos modos de produção anteriores ao capitalismo, o valor era “apenas proto-valor”, pois, de acordo com Prado, mesmo sendo “expressão de trabalho posto na produção”, o valor ainda não era capaz de “presidir as relações de troca de mercadorias” (PRADO, Eleutério F. S., 2013, p. 110).

Antecedendo ao próprio modo de produção capitalista, a troca e a circulação de mercadorias ainda não estavam totalmente inseridas ao ciclo do capital. Vejamos como Prado, ancorado em Marx, nos ajuda a entender essa questão.

Nos modos de produção escravista e feudal, em suas brechas, as mercadorias também circulavam e eram trocadas. Nessas circunstâncias, nos diz Prado, “também ocorria uma igualação de valores de uso diversos entre si tal como se sucede na economia capitalista”. Desse modo, continua, “parece certo pensar, preliminarmente, que se não existia aí a forma plena, deve ter existido pelo menos uma proto-forma do valor” (Ibidem, p. 119). Mas as mercadorias aí trocadas não eram produzidas propriamente como mercadorias, e muito menos o trabalho assalariado era predominante nas unidades em que eram produzidas, pois, na maioria dos casos em que a troca ocorria, ela era resultado da produção ocasional de excedentes. Tais excedentes, por sua vez, eram trocados “tendo em vista a obtenção de outros valores de uso, a acumulação de tesouro ou mesmo o financiamento de guerras” (Ibidem, p. 119).

Ainda que os comércios na Antiguidade e na Idade Média estivessem abastecidos também pela produção mercantil em menor escala, “pelo artesanato de valores de uso voltados para o mercado” e mesmo sendo “produção para outros, produção para ser trocada por dinheiro, resultava ainda de esforço virtuoso que visava pôr no mundo algo com uma qualidade determinada” (Ibidem, p. 120). Ou seja, o trabalho ainda não estava subsumido realmente à lógica do valor. De acordo com Prado:

Há influência do tempo de trabalho gasto na produção sobre os preços das mercadorias antes do capitalismo, mas ele é pouco determinante; eis que falta ao tempo de trabalho a determinação de ser um quantum estabelecido no próprio processo social como um todo (Ibidem, p. 120-121).

Isso quer dizer que nos modos de produção anteriores ao capitalismo, e nos “espaços mercantis pré-capitalistas”, se manifestava já um proto-valor, mas não o valor “tal como é posto historicamente pelo capitalismo”, pois esse proto-valor, “um valor não plenamente constituído”, ainda não encontrava as condições sociais postas pelo capitalismo como, por exemplo, a existência do trabalho assalariado “livre” (Ibidem, p. 121).

O tempo de trabalho socialmente necessário vai demarcar a diferença entre o proto-valor das formações econômicas pré-capitalistas e o valor no capitalismo. Nas palavras de Prado:

No pré-capitalismo, o tempo de produção importava até certo ponto na definição das proporções de troca, mas esse tempo não estava ainda submetido à disciplina da época moderna: produzir sempre mais com dada quantidade de trabalho no interior das unidades de produção para poder competir melhor com as outras unidades” (Ibidem, p. 122).

Em uma sociedade em que a divisão social do trabalho encontra-se amplamente desenvolvida – com todos os limites e contradições particulares dessa sociedade –, toda força de trabalho humano conjunta, pelo modo como se apresenta “nos valores do mundo das mercadorias”, ou seja, como força de trabalho humana abstrata, valerá como “uma única força de trabalho humana, embora consista em inúmeras forças de trabalho individuais”, já que o “trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humano” (MARX, K., 2011, p. 117). Portanto, na medida em que as sociedades vão se tornando mais complexas, cuja característica é sempre uma divisão social do trabalho cada vez maior e mais

generalizada, em que há uma “enorme complementaridade das diversas atividades produtivas”, requer-se, necessariamente, “um modo de medição do trabalho” (PRADO, Eleutério F. S., 2013, p. 111).

No caso do modo de produção capitalista, o trabalho é mensurado pelo sistema mercantil, “um complexo que cresceu historicamente e que se configura como um modo social de controle do trabalho”, e que está fora do controle dos trabalhadores e, em certa medida, também dos próprios capitalistas. A categoria de “medida da lógica de Hegel” deve servir de base para a análise da questão do valor em Marx. Essa categoria, em Hegel, é apresentada como “unidade de uma determinada qualidade e uma quantidade determinada”. Todo ser possui uma ou mais medidas próprias. Desse modo, a medida é “determinação intrínseca do ser”, enquanto que a mensuração consiste em uma “operação de avaliação” do ser, que lhe é “imposta por um agente que deseja regulá-lo, controlá-lo ou transformá-lo de algum modo” (Ibidem, p. 111).

Vejamus a questão mais de perto: o tempo de trabalho concreto é sempre uma “medida intrínseca do trabalho concreto”, independentemente do modo de produção historicamente específico, e que pode estar ou não estar no controle dos trabalhadores. No capitalismo, entretanto, o valor é a “medida socialmente válida do trabalho” e, desse modo, “é uma unidade de certa qualidade e de certa quantidade”. A qualidade do valor, sua substância, é o trabalho abstrato, e sua quantidade é determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um determinado valor de uso. Para que a medida valor possa existir, de modo que regule a produção capitalista em sua totalidade, a abstração que reduz os diversos trabalhos concretos a uma categoria em comum – a trabalho abstrato – tem de ser feita socialmente (Ibidem, p. 112).

De modo não transparente e possuindo uma objetividade espectral, fantasmagórica e não puramente material, o valor é “uma mediação social suprassensível”, que vincula objetivamente “inúmeros produtores privados”, tendo por resultado a formação de um “sistema produtor de mercadorias” (Ibidem, p. 116). Daí deriva a ilusão social que apresenta os produtores como agentes autônomos independentes entre si. Entretanto, mesmo que tais indivíduos ajam de modo a reproduzir o concreto, a sociabilidade

na qual estão inseridos e reproduzem cotidianamente assume perante eles próprios uma “existência objetiva, maciça, indiferente e mesmo estranha” (Ibidem, p. 116). De acordo com Prado:

O fetichismo, portanto, consiste na confusão objetivamente estabelecida entre a forma da relação social constitutiva do capitalismo, isto é, a forma ‘valor’ do trabalho, com o suporte dessa forma, ou seja, com a naturalidade do corpo da mercadoria, fonte do valor de uso. Quando, na própria vida prática, naturaliza-se aquilo que não é propriamente natural, quando a relação social se apresenta coisificada, a coisa ‘natural social’ que porta a relação social surge como fetiche. E ele está presente em todos os modos objetivos de existência das relações sociais capitalistas, ou seja, na mercadoria e no dinheiro e, assim também, nos meios de produção, nos papéis financeiros etc. (Ibidem, p. 123).

A primeira grande crítica de Marx ao capitalismo é a de que neste modo de produção as relações sociais estabelecidas entre os homens assumem, para eles, o caráter de uma relação social entre coisas, o que contribui para tergiversar a própria relação de exploração necessária ao capital. Como apontado anteriormente, a naturalização dessa relação social coisificada se apresenta no cotidiano, na própria “vida prática” dos seres humanos no capitalismo. A relação social de capital, em seus diversos modos de existência, é a base sobre a qual o fetichismo pode surgir enquanto fenômeno do capitalismo. Por sua vez, ele é complementado por outra forma de estranhamento: a reificação da consciência dos homens envolvidos nesse processo. Veremos, nas próximas seções, os principais traços desse fenômeno complementar ao fetichismo do mundo das mercadorias.

Reificação, cotidiano e subjetividade

João afastou-se. O lábio murcho se estendeu. A pele enrijeceu, ficou lisa. A estatura regrediu. A cabeça se fundiu ao corpo. As formas desumanizaram-se, planas, compactas. Nos lados, havia duas arestas. Tornou-se cinzento. João transformou-se num arquivo de metal.³

Da busca pela “solução do enigma da *estrutura* da mercadoria”, como expusemos na primeira parte, devemos avançar em direção ao estudo de algumas manifestações subjetivas da objetividade do valor na sociedade burguesa. Deste modo, trataremos agora de

³ O *arquivo*. Victor Giudice.

algumas questões relacionadas ao “fenômeno da reificação”, como abordado por Gyorgy Lukács no principal texto de *História e Consciência de Classe*, intitulado *A reificação e a consciência do proletariado*.

A reificação como fenômeno originário do capitalismo

O primeiro exemplo conferido por Lukács acerca do pensamento reificado diz respeito aos “hábitos modernos de pensamento” de tratar das questões da vida em sociedade de modo quantitativo. Para o filósofo húngaro, por exemplo, no modo de produção capitalista, em que a forma mercantil é a dominante, todo o “conjunto de fenômenos subjetivos e objetivos” adquire “formas de objetividade qualitativamente diferentes” se comparadas com as de sociedades pré-capitalistas. Em tais sociedades, nos diz Lukács, o valor de troca ainda não havia alcançado sua independência em relação aos valores de uso (LUKÁCS, G., 2013, p. 195). Desse modo, podemos afirmar que a partir do momento em que a forma mercantil penetra no interior do “conjunto das manifestações vitais da sociedade”, exercendo uma influência capaz de “remodelar tais manifestações à sua própria imagem”, é que a forma mercantil pode assumir a “forma universal de conformação da sociedade” à lógica estranhada do valor.

Essa diferença qualitativa é decisiva para que a mercadoria assuma, portanto, a “forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade”, de modo que todas as relações sociais, ao serem determinadas pela lógica do valor, tornam-se reificadas. “Como categoria universal de todo o ser social” no capitalismo, a mercadoria – e também o valor – assume um caráter impessoal diante dos seres humanos, de modo que através dessa impessoalidade é que podem ser tergiversadas as relações de exploração e reificação inerentes à sociabilidade do capital. De acordo com Lukács:

Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesses casos se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. O indivíduo pode, portanto, utilizar seu conhecimento sobre essas leis a seu favor, sem que lhe seja dado exercer, mesmo nesse caso, uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade. Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a

atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo (Ibidem, p. 199).

O processo de trabalho dentro do capitalismo, desenvolvendo-se desde o artesanato até a grande indústria, tem como principal consequência a crescente racionalização marcada pela “eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador” (Ibidem, p. 200). A fragmentação do processo de trabalho, por exemplo, seu crescente fracionamento em operações cada vez mais “parciais” e “abstratamente racionais”, tem como consequência para aquele que trabalha o fato de este não conseguir se relacionar com o produto final como resultado de sua atividade teleologicamente posta. A intensificação dessa mecanização e racionalização transforma o tempo de trabalho socialmente necessário em uma grandeza quantitativamente calculável, como vimos na primeira parte deste trabalho. Diante do trabalhador, essa mecanização e racionalização assumem, para ele, a “forma de uma objetividade pronta e estabelecida”, como uma potência que lhe é estranha. O “sistema de Taylor”, que consiste na “moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho” elevou essa reificação até a última potência. Nas palavras de Lukács:

Com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho (sistema de Taylor), essa mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e reconduzidas ao conceito calculador (Ibidem, p. 201-202).

Racionalização e especialização são momentos complementares do fenômeno da reificação. Baseada na *possibilidade do cálculo*, a racionalização capitalista do processo de trabalho pulverizaria a unidade orgânica previamente existente entre sujeito e objeto. O produto final, como unidade acabada – “como objeto do processo de trabalho” –, deixa de existir. Todo o processo reduz-se a simples “reunião subjetiva de sistemas parciais racionalizados” e é o *puro cálculo* que vai garantir a unidade de tais sistemas. Como mercadoria, a “unidade do produto”, que resulta de processos parciais e racionalizados, não coincide mais, diretamente, “com sua unidade como valor de uso” (Ibidem, p. 202-203).

Como apontamos acima, à “fragmentação do objeto” corresponderá a “fragmentação do seu sujeito”. Diante da crescente racionalização do trabalho, todas as características humanas do trabalhador tendem a ser encaradas como “simples fontes de erro”. Desse modo, para os capitalistas, torna-se urgente reduzir ao mínimo possível a interferência de elementos que possam atrapalhar o pleno funcionamento das “leis parciais abstratas” do processo de trabalho reificado. Para Lukács:

O homem não aparece, nem objetivamente, nem seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter (Ibidem, p. 203-204).

Se o processo de trabalho é reconfigurado pelo imperativo da racionalização e da reificação, tornando-se fragmentário, o mesmo acontece com a subjetividade dos agentes reais da produção. A atitude contemplativa espraia-se também pelo cotidiano do trabalhador, que se torna mero “espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência” (Ibidem, p. 205).

A objetivação de sua força de trabalho como uma mercadoria que possui, vendida “livremente” no mercado, expõe com “vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil” fundamentada no modo de produção capitalista (Ibidem, p. 209). Separados dos meios de produção, os produtores tornam-se trabalhadores formalmente livres, cujo único meio de garantir sua existência é a venda de sua capacidade de trabalho. Em outras palavras, no capitalismo, a própria força de trabalho aparece aos homens como algo submetido a uma “objetividade estranha” a eles próprios, pois essa sua capacidade de trabalho assume, para eles, a forma de uma mercadoria que deve ser vendida, portanto alienada, por seu possuidor.

Essa alienação dos trabalhadores “deve se tornar o destino típico de toda a sociedade” (Ibidem, p. 208) e tomar os indivíduos em sua cotidianidade a partir da formação de uma consciência reificada, que reflete uma aparente atomização, um pretense isolamento dos indivíduos, uns em relação aos outros. “Mas essa aparência”, aponta Lukács, “é necessária enquanto aparência”, pois o movimento real das mercadorias obedece à lei rigorosa do modo de produção capitalista como momento necessário à valorização do valor e à reprodução do capital. Essa aparência é a expressão

acabada da consciência reificada do indivíduo que, confrontando-se com a realidade cotidiana, assume como verdadeira essa forma de sociabilidade que o obriga a se apresentar, necessariamente, “como o ‘proprietário’ de sua força de trabalho, como se esta fosse uma mercadoria”. O seu cotidiano se reproduz, portanto, como uma “sucessão de atos isolados e racionais de troca entre proprietários isolados de mercadorias” (Ibidem, p. 208-209).

A consciência reificada encara as “formas do capital” como os “verdadeiros representantes da vida social” dos homens, e “nelas se esfumam, a ponto de se tornarem completamente imperceptíveis e irreconhecíveis, as relações dos homens entre si e com os objetos reais, destinados à satisfação real de suas necessidades” (Ibidem, p. 211). Lukács cita uma extensa passagem do Livro III de *O Capital* para demonstrar o quanto o capital assume formas cada vez mais mistificadas e mistificadoras que a consciência reificada não consegue superar, de modo a “penetrar no fenômeno originário da reificação” (Ibidem, p. 213). O capital portador de juros, por exemplo, o dinheiro que gera dinheiro, valor que se valoriza, marca a “existência autônoma” dessa potência fetichizada e reificante que é o valor enquanto capital. Todo o pensamento burguês, afirma Lukács, mesmo que tentando “tomar consciência do fenômeno ideológico da reificação”, acaba não conseguindo avançar para além da aparência e das “formas exteriores de manifestação da reificação” (Ibidem, p. 2013).

Somente o capitalismo foi capaz de gerar uma “estrutura econômica unificada para toda a sociedade”, cujo reflexo na cabeça dos indivíduos é geralmente o de uma realidade fragmentada na qual eles se encontrariam todos como agentes isolados em momentos isolados de suas vidas. Assim como a relação mercantil transformou todos os produtos do trabalho humano em mercadorias, inclusive a própria força de trabalho, em “um objeto dotado de uma ‘objetivação fantasmática’”, de modo que o que domina nessa relação é sempre o valor, ela também “imprime sua estrutura em toda a consciência do homem” (Ibidem, p. 221-222). As “propriedades e faculdades dessa consciência” são reificadas, reduzidas a meras “coisas que o homem pode ‘possuir’ ou ‘vender’, assim como os diversos objetos do mundo exterior” (Ibidem, p. 223).

Para Lukács, a ciência moderna, quanto “mais desenvolvida” for, de modo a “alcançar uma visão metódica e clara de si mesma”,

tende a abrir mão de lidar com problemas ontológicos de sua própria esfera. Como consequência, a “probabilidade [da ciência e dos modelos científicos burgueses] de se tornar um sistema fechado de leis parciais e especiais” aumenta. Desse modo, tudo aquilo que está fora de seu alcance torna-se “sistematicamente e fundamentalmente inapreensível” (Ibidem, p. 229). Mas os apologistas da sociedade burguesa tentam, das mais diversas formas, “transpor essa barreira” elevando a questão para “níveis ainda mais reificados”, como é o caso da “teoria da utilidade marginal”. Nas palavras de Lukács:

Quando se tenta partir de comportamentos ‘subjetivos’ no mercado, e não de leis objetivas da produção e do movimento de mercadorias, que determinam o próprio mercado e os modos ‘subjetivos’ de comportamento no mercado, apenas se desloca a questão para níveis ainda mais derivados, mais reificados, sem suprimir o caráter formal do método, que, por princípio, elimina os materiais concretos. O ato da troca em sua generalidade formal, que para a ‘teoria da utilidade marginal’ permanece precisamente o fato fundamental, suprime igualmente o valor de uso enquanto valor de uso e cria, assim, essa relação de igualdade abstrata entre materiais concretamente desiguais e até mesmo inigualáveis, dos quais nasce essa barreira. Desse modo, o sujeito da troca é tão abstrato, formal e reificado quanto seu objeto (Ibidem, p. 230).

Trata-se de um método extremamente abstrato e formal que expõe seus limites já em seu próprio objetivo:

A abstração formal desse sistema de leis transforma continuamente a economia num sistema parcial fechado que, por um lado, não é capaz nem de penetrar em seu próprio substrato material, nem de encontrar a partir dele a via para o conhecimento da totalidade social, e por outro, compreende essa matéria como um ‘dado’ imutável e eterno (Ibidem, p. 230).

É no próprio movimento do capital que o pensamento econômico da burguesia, reificado, encontra seus limites, como apontamos acima a partir das duas citações de Lukács sobre o método da “teoria da utilidade marginal”. A crise, por exemplo, impõe barreiras que o pensamento burguês não consegue transpor sem questionar a viabilidade ou a validade de seu próprio sistema:

Nos períodos de crise, o ser qualitativo das ‘coisas’, que leva sua vida extra-econômica como coisa em si, incompreendida e eliminada, e como valor de uso que julgamos poder tranquilamente negligenciar durante o *funcionamento normal das leis econômicas*, torna-se subitamente (para o pensamento racional e reificado) o fator decisivo. Ou melhor: seus efeitos se manifestam sob a forma de uma paralisação no funcionamento dessas leis, sem que o entendimento reificado esteja

em condições de encontrar um sentido nesse ‘caos’ (Ibidem, p. 231 – grifos nossos).

A crise, como manifestação mais intensa da irracionalidade do sistema do capital, torna-se incompreensível para o pensamento burguês devido à própria posição e aos interesses de classe que os detentores de capital compartilham. De modo geral, o pensamento burguês, em suas diversas formas de manifestação (a economia política e a jurisprudência são os exemplos apontados por Lukács), pode ser caracterizado pela fragmentação formal da realidade. Como apontamos anteriormente, é devido tanto ao seu próprio método quanto ao seu próprio objeto que a filosofia da sociedade burguesa torna-se incapaz de apreender a totalidade da realidade, restando a ela os formalismos para os mais variados gostos ou até mesmo a “resignação ou o desespero”, caso se escolha um caminho que “leve à ‘vida’ por meio da experiência mística e irracional”, mas que em nada mudam a “natureza dessa situação”. O mundo reificado surge, portanto, como algo definitivo, dado, como o “único mundo possível, conceitualmente acessível e compreensível que é dado a nós, os homens” (Ibidem, p. 239).

Conclusão

Com base em Marx e Lukács, e sustentando-nos também em seus principais comentadores, buscamos apresentar como a crítica à sociabilidade do capital foi realizada por ambos os autores, de modo que sua validade é notável nos dias de hoje. Tanto Marx quanto Lukács foram homens em seu tempo, capazes de nos instigar à busca incessante pela crítica do capital e às suas formas de manifestação subjetivas e ideológicas. Mas, antes de finalizarmos com nossas últimas considerações, é preciso que façamos algumas observações em relação aos limites deste trabalho.

A própria crítica de Marx ao capitalismo está para além do Livro I de *O Capital*. Trata-se, nas palavras de Jorge Grespan, de “entender os mecanismos de inversão e ocultamento de toda essa esfera de produção e constituição do capital apresentada no Livro I” (GRESPLAN, Jorge, 2009, p. 27). É nesse sentido que também consideramos outras obras de Marx não mencionadas neste trabalho, como os *Grundrisse* e os livros II e III de *O Capital*, fundamentais para a compreensão de sua crítica da economia

política e do capitalismo. Ainda segundo Grespan, a crítica ao fetichismo do capital está presente no ponto de chegada da investigação do autor de *O Capital*, momento no qual as “leis econômicas” do “capital em geral” se realizam como, por exemplo, a divisão do mais-valor entre capitalistas que têm de executar outras funções do capital social. É, portanto, na “superfície da sociedade” – formas de distribuição do mais-valor – que o fetichismo e o estranhamento operam para ocultar a origem do excedente que aparece como lucro aos capitalistas. Mas temos consciência de que jamais seria possível chegar a essa conclusão sem todo o trabalho desenvolvido por Marx no primeiro livro de *O Capital*, dedicado a explorar ao máximo as “leis gerais” que são produto do movimento real do capital, e isso nos motivou a realização deste trabalho.

Sobre *História e Consciência de Classe*, obra fundamental para uma reavaliação crítica do marxismo diante do dogmatismo e do economicismo dentro da própria tradição marxista do final do século 19 e início do século 20, o grande mérito de Lukács foi ter iluminado, a partir de Marx, os aspectos subjetivos dentro dos processos históricos. Sabemos dos limites da obra de Lukács – condenada publicamente por seu autor no famoso *Prefácio de 1967* –, mas a consideramos um marco essencial na história do marxismo e, apesar de todos os seus problemas e contradições, como toda grande obra, também traz contribuições fundamentais para o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociabilidade do capital.

Como buscamos apontar ao longo deste trabalho, não é possível ao capital se reproduzir sem tomar conta de parcelas significativas da vida cotidiana dos indivíduos, grupos e classes sociais. É necessário que a vida social seja subsumida aos imperativos de reprodução do capital de modo extensivo e intensivamente. Sabe-se que o capitalismo visto por Marx ainda era quase que exclusivamente industrial, convivendo com um mercado não-capitalista relativamente abrangente, capaz até mesmo de sustentar e viabilizar o desenvolvimento da produção industrial.

Como bem resumiu Paulo Sergio Tumolo (2002, p. 26-27), o mercado não-capitalista, embora tenda a perder cada vez mais seu espaço e possibilidade de atuação, vai sempre sobreviver no capitalismo, por mais que resulte em uma redução e eliminação cada vez maior de alternativas de sobrevivência à margem do

mercado. A existência desse mercado não-capitalista é necessária na medida em que o próprio capitalismo repele, de modo relativamente crescente, um número cada vez maior de trabalhadores empregados ou potenciais trabalhadores. E, diante de tamanha contradição potencialmente explosiva, é necessário ao capital assumir o controle sobre toda vida social. Isso deve implicar em um sujeito integrado à lógica do capital, ou seja, reificado.

A especialização do trabalho, consequência da divisão técnica do trabalho impulsionada pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista, é a base material sobre a qual a busca pela apreensão da totalidade da realidade teria perdido sua importância. Aliás, do ponto de vista do pensamento reificado e da ciência burguesa, a totalidade da realidade não é mais possível de ser apreendida nem mesmo cognitivamente. “Nesse imediatismo”, nos diz Lukács, “tem-se a impressão de que a ciência (...) teria despedaçado a totalidade da realidade, teria perdido o sentido da totalidade por força da especialização” (LUKÁCS, G., 2003, p. 228-229).

Em sua totalidade, o sistema capitalista aparece em toda a sua irracionalidade e, em cada sistema isolado, parcial, as “leis naturais” da economia capitalista parecem “eternas e inflexíveis”, de modo que toda a vida social parece estar submetida a ela. Mas, visto em sua totalidade, fica nítida a irracionalidade desse sistema, opondo, através da concorrência, todos os produtores privados e possuidores de mercadorias. Portanto, não pode passar de mera ilusão a ideia de que o sistema do capital, em sua totalidade, possa ser submetido ao controle racional dos seres humanos.

Referências Bibliográficas

GRESPLAN, Jorge. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

LUKÁCS, Gyorgy. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Para uma Ontologia do Ser Social**, vol. 1. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

PRADO, Eleutério F.S. **Da posição e da deposição histórica do valor-trabalho**. Marx e o Marxismo, v.1, n.1, jul/dez de 2013, pp. 108-133.

TUMOLO, Paulo Sergio. **Da subsunção formal do trabalho à subsunção real da vida social ao capital: apontamentos de interpretação do capitalismo contemporâneo**. Trabalho & Crítica, n. 2, setembro de 2000, pp. 15-29.

A PROPÓSITO DO “TRIUNFO DO REALISMO”: TOLSTÓI E O OLHAR DO CAMPONÊS

Paula Alves Martins de Araújo*

Em “Tolstói e os problemas do realismo”, Lukács se propõe a fazer justiça à grandeza literária de Tolstói, contrapondo-se desde as primeiras linhas a certas apreciações¹ por ele consideradas como um equívoco, e que vicejavam na forma de dualismos também entre os teóricos da esquerda socialista. Pois, dirá Lukács, contrariando as expectativas mais óbvias de um materialismo vulgar, aquele aristocrata de fortes convicções religiosas deu um passo adiante no desenvolvimento da “literatura mundial”, ao continuar a “tradição do grande realismo” (cf. LUKÁCS, 1964, 180). Ao mesmo tempo, Lukács entende que essa constatação é insuficiente, já que não dá conta da *especificidade de Tolstói*. Só poderíamos realmente confrontá-la ao considerar como ele foi capaz de “nadar contra a corrente”, como ele pode atravessar com êxito o período de decadência do realismo.

Justamente o caráter original de Tolstói, cunhado na medida de sua época, constitui para Lukács um grande interesse. Ele trata sobretudo desse problema fundamental em seu ensaio. É certo que também incide na sua abordagem a problemática da herança cultural, muito viva durante a década de 1930 nas discussões de literatos e escritores revolucionários, que se viam às voltas com a necessidade de produzir e pensar uma *nova* literatura, conforme à

* Email: paulaama@hotmail.com

experiência e às tarefas de uma *nova* sociedade, socialista. Qual seria então o papel que o realismo burguês e, de um modo geral, a cultura burguesa poderiam desempenhar no desenvolvimento dessa literatura¹? A resposta a essa questão variou não só no interior das diferentes frações da esquerda; também a orientação institucional das organizações soviéticas e alemãs relacionadas com a produção literária¹ alterou-se de acordo com as mudanças de cenário.

A essa altura, portanto, salientar os méritos de um autor como Tolstói implica em um determinado posicionamento. Embora também seja possível observar certas nuances, no que diz respeito às intervenções de Lukács de um modo geral – mesmo porque, até 1935, ele vincula a “intelectualidade burguesa e a socialdemocracia”, “em bloco”, com o fascismo (VEDDA, 2006, p. 186) –, logo se vê com clareza que ele procurou estar atento às demandas concretas da situação político-social, e, nesse sentido, é importante considerar ainda o alcance estratégico¹ que pode ter a análise literária de grandes escritores burgueses – nesse caso, Tolstói – no contexto mais amplo do movimento da frente popular contra o fascismo¹.

Tais polêmicas são assim um marco vivo, para o qual devemos nos atentar quando menos porque alguns vestígios desses embates ressoam claramente nos textos sobre literatura que Lukács escreveu nesse período; textos cujas teses muitas vezes são formuladas, como pontua Miguel Vedda (cf. 2006, p. 184), como respostas a figuras importantes do debate público. Ao mesmo tempo, se podemos mesmo dizer que Lukács reivindica Tolstói, é certo que ele não o faz dogmaticamente com base em uma teoria política, como se intentasse, em alguma medida, estabelecer Tolstói como um modelo¹ ou uma diretriz a ser seguida pelos demais escritores. Sob um pano de fundo histórico, Tolstói aparece antes como uma figura de transição, ou melhor, como o artífice de soluções muito *particulares* para determinados problemas do realismo, num momento de transição da história russa.

Se Lukács pode vê-lo dessa maneira, é porque já de início ele não se prendeu a uma análise temática de suas obras. Paradigmáticas, no sentido de definir esse rumo, foram as análises de Lênin sobre Tolstói. Não por outro motivo, Lukács se refere a elas como uma “chave para a compreensão” (LUKÁCS, 1964, p. 197) desse escritor. Rejeitando uma interpretação de matriz psicológica, Lênin confere legitimidade histórica às “contradições gritantes” que caracterizam Tolstói:

Por um lado, temos um grande artista, o gênio que não só pintou imagens incomparáveis da vida russa, mas que fez também contribuições de primeira à literatura mundial. Por outro lado, temos o proprietário obcecado com Cristo. (...) Por um lado, crítica implacável da exploração capitalista, exposição dos ultrajes do governo, da corte farsesca e da administração estatal, e o desmascaramento das contradições profundas entre o crescimento da pobreza, degradação e miséria entre as massas trabalhadoras. De outro lado, o tolo pregando submissão, “não resista ao mal” com violência (LÊNIN, 1989, p. 300).

Ao invés de separar, como se fazia usualmente, essas facetas contrastantes, ou de tentar uni-las em um só bloco através de “um molho pegajoso de uma mística reacionária” (LUKÁCS, 1990, p. 205), Lênin procura vê-las como um fenômeno histórico. Ele entende, portanto, que o doutrinador e o artista não se excluem; antes, relacionam-se de maneira contraditória¹ em suas obras literárias e filosóficas, o que expressaria – esse é o ponto de inflexão – o protesto dos camponeses, as “ideias e sentimentos que emergiram entre milhões de camponeses russos no momento que a revolução burguesa se aproximava da Rússia” (LÊNIN, 1986, p. 301). Assim, os descompassos entre a crítica rigorosa que Tolstói realiza quanto ao caráter desumano da maquinaria estatal russa¹ e a retificação condescendente, por vezes utópica em sua ingenuidade, dessa situação de injustiça não são (apenas) restos arbitrários de uma maneira individual de pensar. Antes, tornam-se compreensíveis a partir das complicadas contradições de classe da época:

as contradições nos pontos de vista de Tolstói não são contradições inerentes somente a suas visões pessoais, mas são um reflexo das contradições extremamente complexas, de influências sociais e tradições históricas que determinaram a psicologia de muitas classes e vários setores da sociedade russa na era pós-Reforma, mas pré-revolucionária (LÊNIN, 1986, p. 307).

Apesar de isso parecer controverso à primeira vista, já que Tolstói “falhou, obviamente” em compreendê-la, para Lênin, ele é o “espelho” da revolução camponesa russa, refletindo o acerto de seu furor crítico, que se volta contra a antiga e a nova opressão, ao mesmo tempo em que mostra também a estreiteza dessa (justa) indignação:

condições históricas e econômicas explicam tanto o início inevitável da luta revolucionária das massas, quanto sua falta de preparo para a luta, sua não-resistência tolstoísta ao mal, o que foi a mais séria causa da derrota da primeira campanha revolucionária (LÊNIN, 1986, p. 303).

Assim, não só os acertos, mas também as limitações de Tolstói refletem esse solo de onde provêm. É dessa caracterização que salienta a necessidade histórica das contradições de Tolstói que Lukács parte, para então desenvolver o que ele considera como suas “consequências estilísticas” (LUKÁCS, 1964, p. 181).

Não se pode, entretanto, perder de vista que Lukács entrecruza esse marco com uma outra experiência histórica: os acontecimentos de 1848. Mais precisamente, a análise de Lênin, que vê em Tolstói “o espelho literário do movimento camponês”, esclarece, de acordo com Lukács, como foi historicamente possível que Tolstói refratasse as tendências gerais de decadência. Quando dizíamos que Tolstói “nadou contra a corrente”, a referência era justamente essa: a situação adversa que os fracassos (de um ponto de vista progressista) de 1848 configuraram para o desenvolvimento da ideologia burguesa e, em particular, para a literatura realista burguesa. Tolstói, ao contrário, não tendo passado ileso (afinal, era um homem de sua época), foi por sua vez um “grande escritor realista da altura dos antigos clássicos do realismo” (LUKÁCS, 1964, p. 191), encontrando soluções originais para as dificuldades que o momento histórico coloca para a literatura realista. Essa é, parece-nos acertado dizer, a grande questão do ensaio de Lukács, cuja resposta se alicerça nas insurreições camponesas, culminando na revolução de 1905.

Afinal, fora desta condição, Tolstói não teria podido transpor as limitações de seu lugar social. Como explica Lukács, depois de 1848, os laços já problemáticos que ligavam os “últimos grandes realistas” à sociedade burguesa foram completamente esgarçados. Aqueles que se recusaram a compactuar com as formas de vida nas quais estavam inseridos, entrando em rota de colisão com o desenvolvimento da burguesia pós-revolucionária, sem contudo encontrarem outras correntes (como a dos trabalhadores) a que pudessem aderir, viram-se constrangidos ao posto de observadores¹. Nas palavras de Lukács: “as figuras de fato honestas [ehrlich] e relevantes literariamente do período após 1848 nunca puderam vivenciar o desenvolvimento de sua própria classe com uma tal entrega, com intensidade e *páthos*” (LUKÁCS, 1964, p. 193).

Ocorre que este “estranhamento”, cuja consequência é, como dissemos, o isolamento, o posto de observador, reverbera danosamente sobre a figuração literária. Pois, nessas circunstâncias, o escritor tem à sua disposição uma matéria muito mais “estreita e limitada”, em comparação com o “antigo realista” (LUKÁCS,

1964, p. 194). E aquilo que Tolstói enfrenta não é diferente. Seu desenvolvimento, afirma Lukács, “é um estranhamento incessantemente crescente das classes dominantes da Rússia” (1964, p. 197). Tendo então em vista a posição que Tolstói ocupa na relação com a sociedade de sua época, Lukács se interroga: “como podemos esclarecer que Tolstói enquanto artista, apesar disso, nunca se tornou um Flaubert ou um Maupassant?” (1964, p. 197).

Dessa maneira, Lukács inscreve mais concretamente no campo do desenvolvimento da literatura a questão mais geral da decadência ideológica. Flaubert e Maupassant surgem não tanto como modelos de constituição de um, digamos, realismo frágil; antes, são variantes distintas a partir das quais podemos demonstrar um procedimento concreto da realização literária após 1848. Ambos compartilham com Tolstói três características que interessam a Lukács nessa comparação. Em primeiro lugar, eles deram um passo atrás quanto ao desenvolvimento social da burguesia, abstendo-se da participação. De acordo com Lukács, isso ocorre – e essa é a segunda característica – porque esses escritores eram honestos demais para compactuarem diretamente com a guinada apologética. Essa qualidade subjetiva não se refere, por sua vez, à visão de mundo dos escritores. A sinceridade [Aufrichtigkeit] pode muito bem se combinar com tendências muitas vezes reacionárias na visão de mundo, com ilusões que o autor alimenta a respeito da realidade. Isso também é comum a esses escritores que mencionamos.

Acontece que, através dessas semelhanças, também se torna mais evidente a distância intransponível que os separa. Sabe-se que, em princípio, para Lukács, uma visão de mundo equivocada ou convicções políticas reacionárias não impedem que o autor produza obras realistas. Pelo contrário, ele combate esse tipo de inferência rasa, que caracterizaria fundamentalmente as colocações da sociologia vulgar¹. Lukács discute esse fenômeno, do qual nos ocuparemos, o “triunfo do realismo”, em diversos momentos¹ de sua obra. Mas, no caso dos autores do período de decadência do realismo, Lukács se detém sobretudo em seu condicionamento social e histórico. Desse modo, ao comentar o caso de Tolstói, ele apresenta essa ressalva: “pois no período de decadência do realismo também houve uma sinceridade [Aufrichtigkeit] apenas subjetiva do escritor, mas somente ela não pode mesmo sustar as consequências da decadência sobre a arte e a visão de mundo” (1964, p. 190). Lukács caracteriza então, por um lado, a

honestidade, e por outro, a visão de mundo, de modo que, a despeito das condições adversas, a representação autêntica da realidade não seja comprometida. Ele dirá assim que “a sinceridade [Aufrichtigkeit] subjetiva do escritor só pode conduzir ao grande realismo quando ela é a expressão literária [schriftstellerisch] de um movimento social significativo” (1964, p. 190). Em virtude de seu significado objetivo, de sua “capacidade de desvelar e figurar as determinações essenciais do desenvolvimento social” (1964, p. 190), a honestidade do escritor pode até mesmo estar vinculada a uma visão de mundo que porta diversos traços reacionários. Ela será efetiva, atingindo a “verdade do desenvolvimento social”, se “aquele movimento social mesmo na realidade puder aventar tais problemas e resolvê-los” (1964, p. 190-1).

Quanto às ilusões, aos traços reacionários da visão de mundo, Lukács insistirá nesse mesmo ponto, no papel que o vínculo da relevância social exerce nessa situação:

Apenas aquelas ilusões do escritor que são fundadas necessariamente no movimento social, cuja expressão literária é o escritor, que, enquanto ilusões, frequentemente ilusões trágicas, são de uma necessidade histórico mundial, não serão um impedimento insuperável para uma tal figuração objetiva da sociedade (LUKÁCS, 1964, p. 191).

Fica claro de que maneira o movimento camponês russo, desde a libertação dos servos até a revolução de 1905, é, a um só tempo, contraditoriamente, a base da grandiosidade do realismo de Tolstói e a fonte das limitações em sua visão de mundo. É esse movimento o que dá consistência propriamente realista à honestidade de Tolstói, que, do contrário, permaneceria abstrata. Esse movimento o compele a “ver e descrever os lados mais importantes do desenvolvimento social”; confere-lhe “apoio, confere-lhe um tal reservatório de coragem e força, o que torna então frutífera a honestidade” (LUKÁCS, 1964, p. 190). Por outro lado, “todas as ilusões, todas as utopias reacionárias de Tolstói, desde o significado ‘redentor’ da teoria de Henry George a teoria da não resistência estão ancoradas sem exceção na situação particular do campesinato russo” (LUKÁCS, 1964, p. 191). Assim, enquanto “artista genial”, Tolstói refletiu “determinados traços muito essenciais dessa realidade”. Mas o fez sem o saber, “contra suas intenções conscientes”, tornando-se “o figurador literário de determinados lados desse desenvolvimento revolucionário” (LUKÁCS, 1964, p. 189) sem ter jamais militado por essa causa ou até mesmo a compreendido.

Tal possibilidade de figuração inconsciente de determinados traços da realidade constitui um tema que interessa, de um modo geral, a diferentes vertentes da crítica literária. Pois é frequente que nos deparemos com a necessidade de interpretar como um autor elabora uma obra literária que, em última instância, vai de encontro às suas posições ideológicas. Quer dizer, casos em que existe, aparentemente, um embate entre a direção de seu posicionamento político, entre a visão de mundo do autor e o seu trabalho literário, o que abre um vasto campo¹ para questionamentos a respeito da relação entre as opiniões professadas por um autor, seus traços eventualmente reacionários ou progressistas, sua visão de mundo, suas ilusões e, do outro lado, a obra propriamente dita, seu conteúdo e o método de figuração. Em suma, a relação entre o que Lukács chama de “subjetividade literária” (LUKÁCS, 1964, p. 190) e aquilo que se sedimenta na obra do autor em questão, muitas vezes à sua revelia.

Esse tipo de consideração constitui um momento fundamental de boa parte das análises literárias de Lukács. Vimos que, no caso de Tolstói, engendra-se uma luta entre seu propósito doutrinador e a figuração artística autêntica da realidade – ambas facetas, por sua vez, correlacionam-se de maneira contraditória, na medida que remetem a um solo social e histórico comum, o movimento camponês russo. Há obras em que a intenção de Tolstói predomina¹, há outras em que, pelo contrário, surge um “profundo conhecimento da realidade, como ela é e como ela se desenvolve” (LUKÁCS, 1981, p. 73), triunfando assim sobre as suas impressões que poderiam distorcê-la, sobre suas tendências reacionárias.

Nestas obras, que são as que interessam a Lukács mais de perto, podemos observar a realização do “triunfo do realismo”. Essa é uma expressão que Lukács colhe nos comentários de Engels sobre Balzac¹ e que se refere, grosso modo, ao choque entre representação literária da realidade e a falsa consciência do autor, em favor da primeira, num momento histórico concreto. Dirá Lukács que “o ‘triunfo do realismo’ é, frequentemente, o triunfo da realidade: seu triunfo diante de opiniões erroneamente concebidas, preconceitos, representações incompletas, etc.” (1981, p. 89).

De acordo com Lukács, esse tipo de ponderação com que avança a crítica, essa “forma determinada do *porém*” (LUKÁCS, 1981, p. 89) está presente em todos os representantes do pensamento pré-marxista, independente da visão de mundo que eles carreguem. O “triunfo do realismo” parece, assim, um

conceito extremamente fértil para lidar com as produções artísticas das figuras centrais do século XIX (Goethe, Balzac, Tolstói), mas não é nesse quadro que Lukács o forja inicialmente. Considerando a sua trajetória, Gudrun Klatt entende que a “fórmula” do “triunfo do realismo” se desenvolve em associação com as polêmicas que Lukács trava em torno da literatura humanista, antifascista, que surgiria nos anos de 1930 como uma alternativa histórica à decadência do realismo (cf. 1987, p. 234). No contexto político-social do entre guerras, extremamente desfavorável para o surgimento da literatura realista, Lukács veria o “triunfo do realismo” como uma possível rota de fuga para o realismo burguês. Então, dirá Klatt, para torná-lo um conceito viável para os embates travados nos anos 30, em torno da alternativa cultural que surge com a Frente Popular, Lukács precisaria discutir dois pressupostos: “primeiro, por que uma tal resistência às tendências gerais de decadência pode ser possível historicamente; segundo, por que precisamente literatura e arte são para tanto particularmente adequadas” (KLATT, 1987, p. 241).

Podemos dizer que essas são as perguntas fundamentais que Lukács busca responder em um de seus grandes ensaios dessa época, “Marx e o problema da decadência ideológica” (1938). Neste ensaio, Lukács se volta para as relações entre a visão de mundo do escritor e as possibilidades que se abrem, ou fecham, para a literatura realista, no período de decadência ideológica da burguesia. Lukács entende que “os preconceitos do período de decadência desviam a atenção dos homens da apreensão dos fenômenos realmente importantes” (1971b, p. 270). Assim, exige-se cada vez mais da “personalidade intelectual e moral do escritor individual” (LUKÁCS, 1971b, p. 270). Mas, ao mesmo tempo, nota Lukács, reconhecer a importância da honestidade [Ehrlichkeit] do escritor não é suficiente, como não é suficiente esquadrinhar meramente sua visão de mundo. Afinal,

há casos em que uma visão de mundo política e socialmente reacionária não pode impedir o surgimento das maiores obras primas do realismo, e há casos em que precisamente o progressismo político de um escritor burguês assume formas que se colocam como um obstáculo ao seu realismo na figuração (LUKÁCS, 1971b, p. 269).

Vale a pena insistir nesse ponto: para Lukács, as relações entre visão de mundo e forma literária não são simples e diretas. Não basta, portanto, dizer se o escritor burguês é progressista, ou se ele é reacionário; separando “de um lado, heróis da ‘luz’, de outro demônios das ‘trevas’ (LUKÁCS, 1981, p. 90). Dirá Lukács que, nesses casos, importa determinar em qual *posição diante da realidade* a

imagem de mundo do escritor o coloca – independentemente de seu direcionamento político. Interessa, portanto, em primeiro lugar, a relação com a realidade. Em suas palavras, cabe saber se

o processamento da realidade que é sintetizado na imagem de mundo do escritor abre para ele um caminho para a observação desimpedida da realidade ou se ela interpõe uma barreira entre ele e a realidade, bloqueando sua total entrega à riqueza da vida social”(LUKÁCS, 1971b, p. 269).

Nesse passo, podemos perceber uma nota importante em relação ao “triunfo do realismo”. Partindo das considerações sobre Tolstói, identificamos algumas condições em que, a despeito da consciência do autor, a realidade objetiva, em sua complexidade, encontra expressão na obra literária. Aqui, embora também não se trate de um ato da consciência, com a noção de honestidade do escritor é enfatizada particularmente uma saída individual para a realização do realismo, tornando mais evidente certo apelo ético. Embora seja individual, não se trata de uma saída “individualista”, já que dessa noção de honestidade não está ausente um significado mais abrangente, que busca captar a integridade do escritor, de um modo geral, em sua relação com a sociedade, do que poderia resultar, justamente, uma obra que vá na contramão das tendências de decadência. Tendo isso em vista, Lukács não deixa de justapor a essa noção a barreira imposta pela tendência apologética do período de decadência da ideologia burguesa:

Claro, a visão de mundo do período de decadência é bastante apropriada para dificultar o acesso do escritor a consideração desimpedida e profunda da realidade, com sua fixação na superfície irrefletida, com sua tendência a fugir diante dos grandes problemas da sociedade, com seu ecletismo inchado, mas toldado (LUKÁCS, 1971b, p. 269).

O escritor honesto precisa, portanto, de se desfazer dos preconceitos que, no período de decadência, interpõem-se, de modo consciente ou não, entre ele e a realidade, falseando-a. Esse é o sentido *histórico* da honestidade, em condições social e ideologicamente desfavoráveis. Ou seja, ela não é uma saída “individualista”, pois, antes, é a manifestação de que aquelas relações que se dão entre o escritor, sua imagem de mundo e a realidade se dão como *um conflito*. Nas palavras de Lukács:

a imagem de mundo intelectual, que o escritor burguês do período de decadência incorpora, baseia-se em medida crescente em um falseamento consciente ou indesejado da realidade e de suas conexões. O realismo espontâneo de cada escritor vai desvelar continuamente essa imagem de mundo através de sua oposição à realidade e vai rompê-la. Nisso não é de modo algum decisivo em

que medida o escritor tira intelectualmente as consequências necessárias e corretas dessa oposição. O que importa é: se o escritor no caso de uma tal colisão vai dar preferência, nas formas [gestaltend], à realidade vivenciada e apreendida corretamente ou à visão de mundo ensinada, aos preconceitos ensinados (1971b, p. 270).

A honestidade seria, portanto, a manifestação dessa “preferência” dada pelo escritor à realidade, mesmo que inconscientemente, quando sua imagem de mundo tornou-se o espaço de uma batalha entre seu “realismo espontâneo” e as limitações ideológicas de sua época; seria essa “abertura” diante da realidade (cf. LUKÁCS, 1971b, p. 270). Assim, se podemos afirmar que ela é uma saída com certo apelo ético para a realização do realismo é porque, antes, Lukács atribui ao escritor uma certa disposição realista espontânea, que, assim entendemos, equivale ao que ele chama de honestidade ou sinceridade em outros contextos, e isso permite que o escritor não seja passivo diante da realidade. Noutras palavras, a honestidade é nesses casos a manifestação bem sucedida da sua, digamos, liberdade¹.

Trata-se, então, de assumir uma posição, embora isso não signifique integrar-se “direta e politicamente a um movimento revolucionário” (KLATT, 1987, p. 242). Uma vez que o âmbito das artes não é afetado pelos processos capitalistas de socialização da mesma maneira que, por exemplo, as ciências sociais, cabe ao escritor apenas manter-se aberto diante da realidade (cf. LUKÁCS, 1971b, p. 270). Essa é sua posição. E isso significa ir até o fim, interna e externamente, na vivência das contradições¹, deixando de interferir arbitrariamente no andamento da narrativa, nos personagens e suas ações. O horizonte do “triunfo do realismo”, desse modo, aparece como “um problema intelectual e moral” (LUKÁCS, 1971b, p. 264), para que, a despeito das condições objetivas adversas, o escritor consiga plasmar uma obra realista.

O tratamento que Lukács confere ao “triunfo do realismo”, passando igualmente pela questão da honestidade, na análise sobre Tolstói, persegue contudo um outro viés. Como já observamos, ali, ao considerar as relações entre escritor e sociedade, Lukács procura estabelecer esse elo destacando a função do movimento social, que confere estofo, por assim dizer, à honestidade. Isso atenua a “carga ética” que sobrevém na análise de “Marx e o problema da decadência ideológica”. Vale a pena retomar o trecho já referido: “a sinceridade [*Aufrichtigkeit*] do escritor encontrará a verdade nesses casos tão somente se aquele movimento social mesmo na realidade puder aventar tais problemas e resolvê-los”.

Ou seja, a “pujança da honestidade depende antes de quais problemas profundos objetivos do desenvolvimento humano um tal movimento assinala” (LUKÁCS, 1964, p. 191). O que torna possível a grandeza literária de Tolstói é, assim, o movimento camponês russo, do qual ele seria um “espelho”.

Se a análise de Lukács parasse nesse ponto, então estaria armado o curto-circuito que Klatt identifica a certa altura de *Sobre a abordagem do moderno*. Ela afirma que “a tentativa de Lukács de determinar a relação entre história e literatura através do conceito de realismo leva, pelo contrário, a uma determinação política-histórica do conceito de realismo” (1985, p. 54). Isso porque “realismo na literatura equivale alegoricamente a uma democracia burguesa que funciona”, de modo que “realismo, num primeiro momento, não veio expresso como uma categoria estética, mas assinalava posicionamentos político-progressistas em cada uma das constelações históricas particulares” (1985, p. 54). Para Klatt, essa amorfia do conceito de realismo resulta das, digamos, fases de teste, em que Lukács experimenta seus critérios de apreciação, dirigindo-se sobretudo ao leitor soviético, até chegar em formulações mais consistentes nos trabalhos mais importantes de 1938: precisamente, “Marx e o problema da decadência ideológica” e “Trata-se do realismo”.

Embora Klatt circunscreva esse abafamento da especificidade da estética ao período de formação do conceito de realismo, a relação que explicitamos até aqui, a qual justifica a grandeza de Tolstói como escritor realista, a partir do contexto histórico-social relativamente progressista em que ele se inscreve, abre margem justamente para esse tipo de crítica. Trata-se, então, de um critério político diretamente transposto para a forma literária?

O que fizemos até agora foi qualificar, do ponto de vista das prerrogativas sociais e históricas, a obra de Tolstói, o que responde satisfatoriamente a pergunta: como foi possível que Tolstói se tornasse um grande realista no período de decadência ideológica da burguesia? Mas, como lembra Lukács, “compreender a necessidade social de um determinado estilo é algo diferente de avaliar esteticamente as consequências artísticas desse estilo” (1971a, p. 207) E, no seu ensaio sobre Tolstói, Lukács extrai as consequências estéticas do estilo desse autor, sem deixar de remetê-las ao chão histórico. Aqui, não iremos tão longe. Apontaremos, apenas, para a passagem para forma. Pois é essa passagem que nos permite entrever as implicações propriamente

estéticas das categorias que abordamos até aqui, com particular interesse pelo “triumfo do realismo”.

De modo mais evidente essa passagem ocorre no que Lukács chama de “olhar do camponês explorado”. De início, poderia parecer que se trata de uma outra formulação para a relação de Tolstói com o movimento camponês russo, para sua visão de mundo, portanto. E, se de fato essa relação repercute nessa maneira de ver, aqui entra como fator determinante a composição, a organização da obra literária. Não é à toa que Lukács fala em “olhar”. O que ele busca apreender não é apenas o conteúdo das narrativas de Tolstói. A partir dele, um leitor apressado concluiria que Tolstói “pintou sobretudo a vida dos proprietários” (LUKÁCS, 1964, p. 197). Estes perfazem de fato a maioria de seus personagens. Mas não são eles que orquestram a narrativa. Não é a partir deles que se instaura a hierarquia de valores e o sentido da ação. Na obra de Tolstói, essa figura é o “camponês explorado”.

De acordo com Lukács, “os grandes realistas observam a sociedade, frequentemente, a partir de um centro concebido vivamente. E esse centro está presente então, visível ou invisivelmente, em todos os fenômenos” (LUKÁCS, 1964, p.198). É a partir dele que se organizam as diferentes relações, decidindo-se assim o que importa e o que não, o que determina uma situação de forma superficial e o que constitui sua linha de força. Essa “escala” [Maßstab] permite que o escritor “escave mais profundamente”, trazendo à tona uma vida mais movimentada. “Quanto mais autêntica essa escala”, afirma Lukács, “tanto mais ele desvela as grandes contradições internas do desenvolvimento social”. Sendo o camponês explorado o princípio organizador das obras de Tolstói – a medida, portanto, da escala – as contradições ganham uma pregnância extrema. Ao mostrar como as pessoas se relacionam, ao caracterizá-las carregando nesse ou naquele traço, adotando um olhar mais ou menos compreensivo, Tolstói parte das relações de exploração: “quem trabalha e para quem ele trabalha” (LUKÁCS, 1990, p. 207). Instaura-se dessa maneira, como núcleo de toda a sua obra a “figuração das duas nações”, isto é, dos camponeses e dos proprietários.

Esse camponês, que se materializa na perspectiva das obras de Tolstói, não é um modelo ou uma figura ideal do que seria o camponês. Embora Tolstói tenha convivido com camponeses ao longo de sua vida, não é a partir dessa experiência pessoal que se elabora tal arquitetura. Na verdade, o que se sedimenta como o núcleo, como o “olhar do camponês explorado”, é uma

experiência comum. Esse fundo histórico ganha elaboração artística, o que não significa que haja necessariamente, nesse gesto, uma intenção preposta. Refletindo a estrutura social da Rússia de sua época, Tolstói apresenta um mundo movimentado, em que a relação do indivíduo com as determinações sociais é fundante. É nesse sentido que Lukács afirma: “seu reconhecimento consiste em que cada ação, cada pensamento e cada variação de sentimento de uma pessoa está indissociavelmente vinculado com a vida e as lutas da sociedade, isto é, com a política” (1964, p. 227).

Vejam os um breve exemplo de como isso se dá. Tolstói afirma em seus escritos sobre arte que uma das possíveis consequências das relações de exploração sobre a classe que explora é a “insatisfação com a vida”. Dessa maneira, com frequência, Tolstói deixa ver que “a vida do parasita, de um explorador não pode absolutamente conduzir a uma harmonia consigo mesmo e com seu entorno” (LUKÁCS, 1964, p. 232). No horizonte, como seu objetivo, o personagem vislumbra certas possibilidades que desencadeariam uma inflexão dramática no sentido de sua vida. Por isso, podem ser consideradas como possibilidades extremas¹. Mas a concretização dessas aspirações não se realiza – e não pode, na verdade, se realizar, a não ser através de um falseamento do horizonte histórico.

Assim, nos traços individuais de um personagem, aparentemente distantes da relação de exploração, na maneira como ele pensa sobre os problemas mais abstratos, na maneira como ele ama, e em muitos outros pontos, Tolstói mostra precisamente essa ligação com o modo parasitário de sua existência com grande precisão poética, com uma arte realista grandiosa, que figura sensivelmente as ligações e não apenas as comenta analiticamente (cf. LUKÁCS, 1964, p. 231). O “olhar do camponês explorado” é, assim, um problema de figuração, que se origina da vida.

Não que a política desapareça, portanto. Pois parece que a *passagem* – e é preciso enfatizar essa palavra – da visão de mundo para a forma literária nos apresenta a própria definição concreta de realismo:

um realista verdadeiramente grande nunca reconhece a aparência reificada como autêntica realidade. Para ele, é claro que tudo o que acontece no e em torno do homem emerge das relações recíprocas dos homens. Por isso, ele logo irá reconduzir cada um desses fenômenos fetichizados ou cada aparência ao ser de fato [wirklich wesen], ele irá traduzi-los na linguagem das relações concretas entre homens (LUKÁCS, 1964, p. 238).

Referências

CASPERS, B. “Bemerkungen zu Lukács’ Konzeption einer marxistischen Ethik. In: Bauer, C.; CASPERS, B.; JUNG, W. (orgs.) **Georg Lukács: Kritiker der unreinen Vernunft**. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2010, p. 161-182.

COTRIM, A. **Literatura e realismo em György Lukács**. Porto Alegre: Zouk, 2016.

KLATT, G. **Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre. Lifschitz, Lukács, Lunatscherski, Bloch, Benjamin**. Berlin: Akademie, 1985.

_____. “Zwischen Dekadenz und ‘Sieg des Realismus’. Zu Georg Lukács’ literaturpolitischem Konzept zwischen 1933/34 und 1938”. In: BUHR, M.; LUKÁCS, J. (org.) **Geschichlichkeit und Aktualität. Beiträge zum Werk und Wirken von Georg Lukács**. Berlin: Akademie Verlag, 1987, p. 233-243.

LENIN, V. “Lenin’s articles on Tolstoy”. In: MACHEREY, P. *A theory of literary production*. Londres: Routledge, 1986, p. 299-323.

LUKÁCS, G. *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.

_____. “Erzählen oder Beschreiben?”. In: **Probleme des Realismus I**. Berlin; Neuwied: Luchterhand, 1971a, p. 243-298.

_____. “Marx und das problema des ideologischen Verfalls”. In: **Probleme des Realismus I**. Berlin; Neuwied: Luchterhand, 1971b, p. 243-298.

_____. “Tolstoi in Deutschland”. In: KLEIN, A. *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*. Berlin; Weimar, Aufbau, 1990, p. 205-209.

_____. “Tolstoi und die Probleme des Realismus”. In: **Probleme des Realismus II**. Berlin; Neuwied: Luchterhand, 1964, p. 177-261.

LUKÁCS, G; BENSELER, F. (org.) **Moskauer Schriften**. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940. Frankfurt am Main: Sandler, 1981.

VEDDA, M. “Goethe: el fascificado por el fascismo y el auténtico. La presencia de Goethe en los Escritos de Lukács del período berlinés”. In: **La sugestión de lo concreto: estudios**

sobre teoría literaria marxista. Buenos Aires: Gorla, 2006, p.
183-194.

LANÇAMENTOS 2020:

Por que não houve socialismo na experiência soviética?

Rafeal Alburquerque

&

A Destruição da Razão

Georg Lukács

LIVROS PUBLICADOS NA COLEÇÃO FUNDAMENTOS:

Mitos da Dominação Masculina: Uma Coletânea de Artigos sobre as Mulheres numa Perspectiva Transcultural, Eleanor Burke Leacock

Introdução a uma estética Marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética, Georg Lukács

Conversando com Lukács, Georg Lukács, entrevista a: Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz

Notas para uma ética (Edição bilíngue), Georg Lukács

Pensamento Vivido: autobiografia em diálogo, Georg Lukács

As obras do Instituto Lukács podem ser adquiridas pelo preço de custo, acrescido do frete, em nosso site. Não aceitem comprar nossas publicações com aqueles que querem obter lucro.

SUMÁRIO

A EXPLORAÇÃO DE CLASSE COMO FUNDAMENTO DA OPRRESSÃO DE GÊNERO EM ELEANOR LEACOCK: O LUGAR DA EDUCAÇÃO

Helena de Araújo Freres

KARL MARX E SEUS “CADERNOS ETNOLÓGICOS”

Lucas Parreira Álvares

LUKÁCS E O CAMINHO MARXISTA AO CONCEITO DE “PESSOA”

Guido Oldrini

LUKÁCS: TRABALHO E EMANCIPAÇÃO HUMANA

Ivo Tonet

ACERCA DA IMPORTÂNCIA DA DISTINÇÃO ENTRE POLÍTICA E DIREITO NA OBRA MADURA DE GYÖRGY LUKÁCS

Vitor Sartori

LUKÁCS: VIVÊNCIA E REFLEXÃO DA PARTICULARIDADE

J. Chasin

TRABALHO E CONHECIMENTO: DESAFIOS DE UMA CIÊNCIA PARA O HOMEM

Marcos Tadeu Del Roio

O MARXISMO DE SARTRE

Sebastião Trogo

FETICHISMO E REIFICAÇÃO EM MARX E LUKÁCS: CONSCIÊNCIA, COTIDIANO E SUBJETIVIDADE

Pedro Gomes Barbosa

A PROPÓSITO DO “TRIUNFO DO REALISMO”: TOLSTÓI E O OLHAR DO CAMPONÊS

Paula Alves Martins de Araújo

INSTITUTO LUKÁCS
www.institutolukacs.com.br

ISSN 2525-3328