

ISSN:1981-061X - Ano XIII - 2018

# Verinotio

Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas

**24**

número 2

nov./2018

**Dossiê**

## Bicentenário Karl Marx

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes/CNPq  
Curso de Serviço Social - (UFF - Universidade Federal Fluminense - Rio das Ostras)

VERINOTIO – REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ISSN: 1981-061X v. 24 n. 2 2018 | NOV. 2018

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

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

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
Rua Recife, Lotes 1-7 – Jardim Bela Vista, Rio das Ostras – RJ – CEP 28895-532 – Brasil. *E-mail*: [revistaverinotio@gmail.com](mailto:revistaverinotio@gmail.com)

## **EXPEDIENTE**

### **Equipe editorial**

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

**Editora-chefe adjunta:** Dra. Ester Vaisman, UFMG

**Editor-associado:** Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

**Editor-associado:** Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

**Editora-associada:** M<sup>a</sup>. Helena Carvalho Coelho, UFMG

### **Equipe técnica:**

Carmen Isabel Rojas – Revisora de textos em espanhol

Carolina Peters – Revisora ortográfico-gramatical, de estilo e normalização

J. C. Ruzza – Capista

Murilo Leite – Revisor ortográfico-gramatical, de estilo e normalização

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

Vânia Noeli Ferreira de Assunção – Revisora/coordenadora de revisão ortográfica, gramatical, de estilo e normalização

### **Conselho Editorial:**

**Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil

**Dr. Antônio José Romera Valverde**, PUC-SP, Brasil

**Dr. Antônio José Lopes Alves**, Coltec/UFMG, Brasil

**Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil

**Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil

**Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil

**Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil

**Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil

**Dr. Francisco Garcia Chicote**, Conicet/UBA, Argentina

**Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil

**Dra. Lúcia Aparecida Valadares Sartório**, UFRRJ, Brasil

**Dr. Marco Vanzulli**, Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália

**Dr. Mario Duayer**, UFF, Brasil

**Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**, UFBA, Brasil

**Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina

**Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil

**Dr. Nicolas Tertulian**, École des Hautes Études en Sciences Sociales, França

**Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil

**Dr. Ricardo Gaspar Müller**, UFSC, Brasil

**Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil

**Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil

## **Avaliadores *Ad hoc***

**Dra. Agatha Justen Gonçalves Ribeiro**, UFJF, Brasil; **Aldo Andrés Casas**, ensaísta e antropólogo, UBA, Argentina; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dra. Andrea Santos Baca**, UFABC, Brasil; **Dr. Antonio José Lopes Alves**, UFMG, Brasil; **Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado** (*in memoriam*), Unesp, Brasil; **Dra. Danielle Corpas**, UFRJ, Brasil; **Dr. David Francisco Lopes Gomes**, UFMG, Brasil; **Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Dra. Ester Vaisman**, UFMG, Brasil; **Ms. Francisco Assis**, UFBA, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, Conicet/UBA, Argentina; **Dr. Henrique Almeida de Queiroz**, UFJF, Brasil; **Ms. Ismael Andrada Bernardes**, UFSC, Brasil; **Dr. Ivan Cotrim**, Cufsa, Brasil; **Dra. Joana d'Arc de Vasconcelos Neves**, UFPA, Brasil; **Dra. Joana Salém Vasconcelos**, Instituto Vladimir Herzog, Brasil; **Dr. João Claudino Tavares**, UFF, Brasil; **Dr. Juarez Duayer**, UFF, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Ms. Lucas de Almeida Silva**, UFJF, Brasil; **Ms. Luiz Felipe Foresti**, PUC-SP, Brasil; **Ms. Luiz Philippe de Caux**, UFMG, Brasil; **Dra. Maria Susana Vasconcelos Jimenez**, Uece, Brasil; **Dra. Marina Barbosa Pinto**, UFSJ, Brasil; **Dr. Maurício Mello Vieira Martins**, UFF, Brasil; **Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina; **Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil; **Ms. Mozart Silviano Pereira**, UERJ, Brasil; **Ms. Murilo Pereira Leite**, UFMG, Brasil; **Dr. Osvaldo Akamine Júnior**, Facamp, Brasil; **Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil; **Ms. Paulo Roberto Félix dos Santos**, UFRJ, Brasil; **Dr. Rainer Câmara Patriota**, UFPB, Brasil; **Dra. Renata Ribeiro Rolim**, UFPB, Brasil; **Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil; **Ms. Rodolfo Costa Machado**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Ronaldo Vielmi Fortes**, UFJF, Brasil; **Dr. Tarso Meneses de Melo**, USP, Brasil; **Dr. Thiago Macedo Alves de Abreu Brito**, UFMG, Brasil; **Dr. Valter Ventura da Rocha Pomar**, Ufabc, Brasil; **Dra. Vanessa Dias**, Unifal, Brasil; **Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção**, UFF, Brasil; **Dra. Vera Aguiar Cotrim**, Fapss, Brasil; **Dra. Vera Lúcia Vieira**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Vitor Bartoletti Sartori**, UFMG, Brasil; **Dra. Viviane Souza Pereira**, UFJF, Brasil; **Ms. Vladmir Luís da Silva**, Unifesp, Brasil; **Dr. Yuri Martins Fontes Leichsenring**, USP, Brasil; **Dra. Zaira Rodrigues Vieira**, Unimontes, Brasil.

## **Editorial – 200 anos de Marx Ou: o que foi feito de pensamento de Marx?**

Ester Vaisman<sup>1</sup>

Nas últimas décadas, temos assistido a esforços de grande envergadura voltados tanto à publicação quanto à divulgação dos escritos de Marx. De fato, os pesquisadores reunidos desde outubro de 1992, em Amsterdã, em torno da Mega 2 – não sem dificuldades de toda monta, mas livres da antiga tutela soviética e dos partidos – têm incentivado pesquisas, discussões e eventos com o objetivo de trazer a público o conjunto de escritos de Marx e Engels. Estimuladas com a nova perspectiva daí decorrente, editoras e revistas têm se dedicado, com maior ou menor sucesso, a publicar não apenas novas edições de obras conhecidas – com a devida e necessária revisão –, mas também a veicular o conteúdo de manuscritos, cartas, enfim, toda a sorte de material cujo acesso era até então impossível.

Ao mesmo tempo, constata-se a proliferação de grupos de pesquisa empenhados em estudar e analisar em seus vários níveis de abrangência os textos de Marx e Engels, cujos resultados aparecem publicados em monografias, dissertações e teses e em um sem número de artigos, que um simples mecanismo de busca é capaz de identificar.

Comemorações por toda parte marcam efemérides diretamente relacionadas a eventos cruciais do itinerário dos autores: a publicação do primeiro volume de *O capital* e os 200 anos de Marx, sem falar do centenário da Revolução Russa, cuja eclosão é debitada diretamente à herança do autor.

Aparentemente, estamos vivendo no melhor dos mundos: nunca se pesquisou, publicou e comemorou tanto a obra de Marx!

Se, contudo, não nos contentarmos com tais dados imediatos e se buscarmos avaliar a contribuição e o impacto de tais iniciativas não só para a apreensão efetiva do ideário dos autores em tela, mas, sobretudo, para o real entendimento de tudo que somos, do que nos cerca e das possibilidades de futuro (ausente), a dúvida, a cautela e a prudência são as melhores conselheiras.

Evidentemente, não se trata aqui de encetar uma avaliação acerca da produção teórica atual sobre Marx, mas sim de adotar postura cuidadosa e criteriosa em um terreno que já demonstrou, ao longo do século XX, ser altamente conturbado e movediço e em que se avolumaram –

---

<sup>1</sup> Professora titular (aposentada) da UFMG e co-editora de *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*.

como é sabido – eventos que contribuíram para a desnaturação de seu pensamento, para dizer o mínimo.

### ***O que foi feito do pensamento de Marx?***

Para responder a esta questão de modo devido, seria necessário saber de antemão tudo o que Marx efetivamente pensou e escreveu; ocorre, no entanto, que já é possível dispor de resultados suficientes para afirmar que questões centrais de sua obra foram clamorosamente ignoradas ao longo do século passado.

Se tal afirmação gerar entre os leitores certa dose de irritação, pedimos desculpas de antemão, mas mantemos a asserção, porque, convenhamos: irritante é a realidade ela mesma, e não simplesmente nossas palavras...

Estamos convencidos – e o itinerário de pesquisa criado por J. Chasin na UFMG há pouco mais de 30 anos é exemplar nessa direção – de que décadas são necessárias para esforços dessa natureza, ou seja, para recuperar devidamente o pensamento de Marx. Não afirmamos que fomos exitosos nessa empreitada: a modéstia criada e nutrida ao longo de mais de 40 anos de pesquisa e docência, em que obstáculos de diferentes aspectos – sobretudo a morte repentina de J. Chasin no final do ano de 1998 – se colocaram no caminho, impedem-nos de cair em postulações arrogantes ou autocomplacentes. Mesmo porque G. Lukács, o filósofo que buscou intensamente em sua obra de maturidade o “retorno a Marx”, se vivo, muito provavelmente não afirmaria que seu empenho atingiu a meta almejada. Isso não significa, no entanto, que tal empreitada seja absolutamente inviável, ou que o objetivo de identificar o que Marx efetivamente pensou e escreveu seja algo como um ideal regulador: meta posta no horizonte a orientar nossa conduta, mas sabidamente inatingível. Definitivamente, não é isso. Trata-se muito mais de reconhecer, de imediato, a dificuldade da tarefa, identificando o modo como a herança marxiana foi e tem sido recebida.

### ***O destino da herança de Marx***

Antes de tudo, é forçoso reconhecer que o pensamento de Marx conheceu um destino teórico trágico<sup>2</sup>. Esta constatação perturbadora, necessário ponto de partida para qualquer empenho em se debruçar sobre a obra do autor, deve ser reconhecida como uma das múltiplas vicissitudes

---

<sup>2</sup> Reflexões dessa natureza foram desenvolvidas em parte já em nossa tese de doutorado, defendida em 1996 (FaE-UFMG), cujo título é *A determinação marxiana da ideologia*. Passados 22 anos, mantemos a avaliação realizada e ponderamos que nesse intervalo de tempo a situação só fez piorar, por motivos cujo sentido básico indicamos mais à frente.

contraditórias do século passado, mas que insiste em permanecer até nossos dias, embora com aspectos distintos, que merecerão comentários adiante.

O itinerário que marca e demarca tal destino nos leva a afirmar que quanto mais foi invocado tal pensamento, tanto menos era efetivamente conhecido. E o desconhecimento maior e mais comprometedor se deu precisamente no concernente ao seu universo filosófico, mas com amplas e graves repercussões para todas as áreas, tendo em vista o caráter decisivo daquele tipo de reflexão para a devida apreensão do tecido teórico da obra marxiana. Em realidade, são muito recentes os esforços de resgate nesse âmbito; de fato, só principiaram a ocorrer por efeito dos dilemas críticos em que vieram a desembocar e ruir os “herdeiros” práticos e teóricos que dominaram o século XX, mas que insistem, apesar da debacle, em dominar a cena nos dias que correm, apesar da sua caducidade comprovada teórica e praticamente.

Esforços até certo ponto recentes e, infelizmente, limitados que se sintetizam no propósito de *redescobrir Marx*. Trata-se de caminho trabalhoso e multifacético, nem sempre na “crista da onda”, mas o único apropriado, nas condições existentes, à apreensão do pensamento marxiano, submerso por décadas sob a aludida nuvem de desconhecimento e deformação que, obviamente, não beneficia a inteligência nem a existência global em nossos tempos.

Tempos estes em que as manifestações mais clamorosas são determinadas figurações da subjetividade – a razão manipuladora e a desrazão – cujo enraizamento objetivo se encontra “no prolongamento da utilidade histórica do capital” e de sua forma de sociabilidade, “sob cuja lógica e regência move-se o universo humano-societário contemporâneo” (CHASIN, 1989, p. 3), com as mais devastadoras consequências tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, que se vergam debaixo das piores renúncias.

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

É evidente que não é o caso de tematizar aqui, em termos concretos e amplos, o conjunto dessa problemática, tão vital em nossa época, mas o de afirmar o destino trágico do pensamento marxiano e indicar brevemente suas razões e consequências, alertando para o que está em

causa. Em outras palavras, a denúncia acerca do destino do legado de Marx não é uma questão meramente acadêmica, como os desavisados ou mal-intencionados poderiam conjecturar, mas se trata de problema crucial a ser compreendido e superado, tendo em vista a sua íntima conexão com os desafios de nosso tempo, sejam eles práticos ou teóricos.

Colocando o argumento de outra maneira: está-se num determinado lugar e numa determinada época e tais condições alteram o modo pelo qual algo pode ser apreendido. A obra de Marx tem diante de si uma barragem, uma série de obstáculos de várias ordens e níveis de complexidade que deve ser enfrentada e superada para que se possa chegar àquilo que ele realmente pensou e escreveu. Marx morreu em 1883 e nesse intervalo de tempo até hoje ocorreram diversas situações, tanto no plano histórico concreto quanto no plano das ideias, todas no sentido de tornar mais penosa a compreensão e a assimilação do pensador alemão. Além disso, deve-se reconhecer que na atualidade tornou-se ato de coragem e ousadia sustentar a ideia de que Marx ainda é um pensador a ser redescoberto.

O itinerário trágico que marca e demarca a trajetória do pensamento de Marx – aqui meramente aludido, pois não se tem a pretensão, nesse espaço, de configurá-lo concretamente em suas marchas e contramarchas – tem início pouco depois de sua morte, pois

já se impunha e prevalecia a paródia da II Internacional; e dadas as condições e urgências políticas, em que se desenvolveu a tentativa de recuperação de sua obra pela social-democracia russa (...), esse resgate ficou sempre confinado a limites muito estreitos, (...) vindo a desaparecer por completo com a caricatura teórica da “era stalinista”, que se irradiou pelo mundo e pela qual, ainda hoje, salvo em restritos bolsões de especialistas, o ideário marxiano é em geral tomado e combatido (CHASIN, 1989, p. 28).

Fenômeno não muito diferente ocorre também com os assim denominados “inimigos sérios” de Marx, que sem nenhuma inibição e rigor preferem construir “o monstro por conta própria a lidar com sua legítima figura intelectual” (CHASIN, 1989, p. 29).

Como consequência, o valor intrínseco do pensamento de Marx – com raríssimas exceções: K. Korsch, A. Gramsci e Lukács, nos anos 20 do século passado, embora tenham passado a ser conhecidos como “clássicos da heresia” e cujos esforços não podem ser reconhecidos como resolutivos, dada, em parte, a alta complexidade do problema que defrontaram – ficou profundamente obscurecido.

Basta lembrar que Lukács só no decênio posterior influiu em direção às instaurações filosóficas de Marx, trilhando a partir de então e pelo resto da vida um itinerário de recuperação e desenvolvimento da herança marxiana, que culminou na

velhice, cujos resultados, todavia, não exerceram até agora a devida influência. (CHASIN, 1989, p. 29)<sup>3</sup>

O quadro histórico-teórico do marxismo se reduz, todavia, dado o seu largo predomínio, ao marxismo vulgar. Trata-se, sinteticamente, de um esquema indigente de fórmulas,

nascido da adversidade soviética para a transição socialista (...), *amálgama do voluntarismo político*, entoadado pela impotência revolucionária em face das transformações sociais não realizadas e da exacerbação racionalista do *cientificismo* da II Internacional, que assegura a mecanicidade da sucessão dos modos de produção. O primeiro sustenta e reitera a fidelidade ao objetivo não cumprido, o segundo, a validade da rota arbitrária, assumida como sucedâneo. Em suma, mera idealidade política para cobertura e reforço do exercício político real, substitutivo da revolução social impossível (CHASIN, 1989, p. 29).

Em resumidas linhas, tem-se, como uma espécie de maré montante, o avolumar-se de tendências de interpretação cuja culminância e cristalização, incluída aí a mediação da II Internacional, é um “marxismo” que, sinteticamente, reduz o pensamento de Marx a uma espécie de teoria econômica da infalibilidade do advento de inflexões históricas, das quais a atividade humana é considerada mero epifenômeno. Evidentemente, os impasses e irrealizações decorrentes da suposta transição socialista no Leste e em outras localidades intensificaram ainda mais a obliteração do quadro herdado, transformando, desse modo, o já combalido exercício teórico marxista em mera ideologia (no sentido pejorativo, é óbvio) de sustentação do poder de estado.

Após a debacle do Leste europeu, a resistência em aviar um balanço crítico a respeito do fracasso das transições intentadas, buscando explicar concretamente as razões do impedimento, dos escolhos e da tragédia que aí se verificaram, acabou por se tornar – independentemente das intenções – numa espécie de dilação desses efeitos nefastos no interior do quadro da encetada recuperação teórica de Marx, ao disseminar e reafirmar a prática do marxismo de baixa elaboração e suas versões aleatórias e disformes (CHASIN, 1999).

Desse modo, tendo se tornado reinante com o stalinismo, o marxismo vulgar não demonstra evidências de ter desaparecido nem mesmo com a extinção tanto da formação soviética e congêneres quanto dos partidos que as sustentavam, isto é, os partidos comunistas e suas variantes, pois continua a vicejar em grande medida também no plano

---

<sup>3</sup> É bem verdade que nas últimas décadas publicações de e sobre Lukács se avolumaram notadamente no Brasil, mas uma avaliação preliminar sobre seu impacto indica – pelo menos até o momento – que seu pensamento padece de um destino semelhante àquele de Marx: vulgarização deformante, com raras exceções.

acadêmico (cf. CHASIN, 1999, pp. 26-32). Tal constatação leva-nos a questionar, pelo menos em parte, a tese que estabelece conexão direta entre marxismo vulgar e a dogmática dominante a partir dos anos 30 do século passado. Em verdade, parece que se trata de fenômeno muito mais complexo, mais amplo e de variada determinação. Portanto, pode-se aventar, diante disso, que “a sobrevivência, duração e reprodução do marxismo vulgar, e de suas práticas políticas correlatas, após as trágicas vicissitudes dos processos revolucionários neste século, indicam que essa questão é mais ampla e grave do que se tem admitido e considerado” (CHASIN, 1999, p. 27). A resistência em enfrentar o problema com a devida seriedade e rigor, em nome de supostas prioridades práticas, longe de propiciar alguma perspectiva real de transformação, acaba favorecendo a ocorrência de graves distorções teóricas que obnubilam e impedem a correta apreensão da realidade e de suas possibilidades e, por via de consequência, consolida a incapacidade – já secular – de iluminar o futuro, nutrindo derrotas com efeitos cada vez mais gravosos e devastadores<sup>4</sup>.

Seja como for, no que concerne aos esforços de renovação da letra marxiana, a partir de meados do século passado, é possível constatar, de um lado, o início de uma reação que mirava reverter o quadro desastroso em que se encontrava o pensamento de Marx, mas, de outro, é necessário frisar, foi “movida também por vetores teóricos *extramarxistas*, que moldaram sua fisionomia” (CHASIN, 1989, p. 29, o grifo é nosso). Trata-se da polêmica gnosiológica que busca fundamentar e estabelecer o estatuto científico do discurso marxiano, ou seja,

a movimentação epistemologista em torno da obra marxiana, cujo esgotamento é recente, mas cujo prolongamento atmosférico ainda se vive. Porém, a dada altura de seu curso, a sofisticação dessa inclinação reflexiva foi insuficiente para impedir a contradita de uma nova reação de caráter político que, à unilateralidade deformante do *epistemologismo*, pretendeu responder com a unilateralidade igualmente deformante do *politicismo* – identificação da reflexão marxiana como centrada e fundada na política (CHASIN, 1989, p. 29).

Em uma palavra, o destino trágico da herança do pensamento de Marx tem início com o emergir da II Internacional, conhece a total decadência com a vulgata stalinista e seus prolongamentos e se vê reforçado, não obstante evidentes e importantes diferenças, “pela

---

<sup>4</sup> Ademais, tendo em vista os acontecimentos recentes, que avassalaram a realidade política brasileira, ceifando perspectivas e trazendo retrocessos incalculáveis, não há como negar “a indigência prático-espiritual da pseudoesquerda que estimula a insolência grotesca do marxismo vulgar que por sua vez retribui com seu discurso patético. Um círculo vicioso que seria cômico não fosse dramático, que só poderia ser quebrado, ao que parece, com a emergência de um agente social intencionado em subverter muito mais do que as simples mazelas da falsa esquerda” (CHASIN, 1999, p. 26).

especulação epistemologista e politicista, formas de descaracterização e perda da revolução teórica realizada por Marx” (CHASIN, 1989, p. 29).

O predomínio dessas duas ordens de interpretação implica, de fato, a constituição de “operações redutoras que perfilaram uma versão do marxismo [ou] circunscrito à condição de lógica ou método analítico e de ciência do capitalismo” (CHASIN, 1999, p. 11) ou como “simples ideação da prática política” (CHASIN, 1989, p. 30), nas quais

ficou irremediavelmente perdido o centro nervoso do pensamento marxiano – a problemática, real e idealmente inalienável, da emancipação humana ou do trabalho, na qual e somente pela qual a própria questão da prática radical ou crítico-revolucionária encontra seu tólos, identificando na universalidade da trama das atividades sociais seu território próprio e resolutivo, em distinção à finitude da política, meio circunscrito dos atos negativos nos processos reais de transformação (CHASIN, 1999, p. 11).

Assim, o que importa ressaltar aqui é que a porção mais sofisticada daquelas diferentes tendências que procuraram se aproximar do pensamento de Marx o fez trazendo para o interior da polêmica padrões e parâmetros estranhos e alheios ao estatuto e ao centro problemático da reflexão marxiana<sup>5</sup>. Em outras palavras, boa parte do esforço havido em relação à obra de Marx – pelo menos daqueles que pretenderam varrer o terreno dos entulhos teóricos despejados pelo marxismo vulgar – assumiu ou enfrentou o pensamento do autor a partir do padrão gnosiológico, sem se interrogar, no entanto, se ele era compatível com tal abordagem; supôs que o fosse com base na cientificidade contemporânea, então corrente. Nesse contexto, restou desconhecida a problemática do

*ser e destino* do homem, que abstrata e muitas vezes mesquinamente atravessa a história recente da filosofia, [e que] não é para Marx meramente aquilo que a pobreza de uso acabou por conferir ao termo humanismo; não é um glacê sobre o oco, mas a questão prático-teórica por excelência, o problema permanente e constante, que não desaparece nem pode ser suprimido (CHASIN, 1989, p. 30).

---

<sup>5</sup> Ao que tudo indica, porém, a aproximação do pensamento de Marx por vetores teóricos extrínsecos à sua obra não ficou limitada à polêmica gnosiológica. O predomínio atual de vertentes filosóficas e teóricas tributárias de Nietzsche e Heidegger, muito em voga tanto no mundo da cultura quanto no universo acadêmico, têm demonstrado que certas concepções características de ambas as tendências têm sido absorvidas por trabalhos de pesquisa e artigos que buscam “atualizar” o marxismo. Sem falar, é óbvio, na influência de tais filósofos entre os adeptos da “esquerda não-marxista”. São necessárias pesquisas sobre tal fenômeno, na linha de reflexão de Lukács em seu livro *A destruição da razão*.

## **A obra de Marx**

A obra de Marx está formulada no interior de uma longa tradição de vários séculos, podendo ser concebida como o resultado de um longo itinerário do pensamento ocidental – e, enquanto tal, sua contribuição específica se constitui como continuidade e descontinuidade simultâneas com determinadas vertentes, tratando-se de um diverso padrão de racionalidade regido por uma ontologia de caráter estatutário. Mas do que se trata? Com o intuito de responder em termos breves a esta questão<sup>6</sup>, pode-se dizer que não se trata, evidentemente, da ontologia tradicional, nem muito menos das tentativas de fundo fenomenológico muito conhecidas na contemporaneidade. Ademais, não consiste em uma teoria filosófica, isto é, um campo especializado da filosofia, que se caracterize e se resolva por andamentos autônomos e *a priori* da razão, na exata medida em que o pensamento de Marx é absolutamente avesso a qualquer procedimento especulativo, a qualquer tipo de espírito de sistema, como também incompatível com as querelas da fundamentação tão em voga entre estudiosos da filosofia.

Ontologia de caráter estatutário porque se constitui em uma

ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão. Nesse sentido, é a teoria do reconhecimento da objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade). É o momento mais abstrato do reconhecimento da identidade das coisas em si, enquanto tal um dos momentos distintos da unidade do saber, do qual participa um segundo, sob forma concreta, que é a ciência (VAISMAN; ALVES, 2009, p. 9).

Desse modo, ao contrário de certas noções muito familiares aos apreciadores da filosofia, é preciso sublinhar que não se trata de um movimento cognitivo de uma razão autossustentada, muito ao contrário! Mesmo porque a ontologia, por caráter, propósitos e até mesmo por sua definição clássica, tem por alvo o reconhecimento do *por-si* das coisas.

Em outras palavras, ontologia estatutária marxiana não é um sistema abstrato de verdades absolutas ao feitio tradicional, mas um estatuto teórico, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social.

Nesse sentido ainda, em função de interpretações distorcidas ou mesmo de mal-entendidos a respeito do tema, é necessário tecer algumas

---

<sup>6</sup> Conferir os trabalhos do Grupo de Pesquisa Marxologia – Filosofia e Estudos Confluentes no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq e também o livro de J. Chasin (2009).

considerações breves como forma de advertência ao leitor interessado no assunto. Ao contrário do que muitas vezes é ventilado,

em Marx não há uma ontologia do trabalho, ou seja, uma composição ontológica urdida, supostamente, a partir de um igualmente hipotético paradigma do trabalho, nem muito menos qualquer ontologia do trabalho restrita à sua positividade. Há, sim, o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social, isto é, do ser autoconstituente, no qual o trabalho é uma categoria central ou fundante, uma vez que a individualidade humano-societária é atividade sensível, aí compreendidos seus característicos e inseparáveis momentos ideais, e enquanto tal irredutível ou incontornável em todas as entificações da mundanidade do homem: desde os complexos polimorfos do metabolismo social com a natureza até as atualizações mais evanescentes, levadas a efeito nos diferenciados escaninhos da espiritualidade, não importando os graus de contraditoriedade, nem os índices de negação, desefetivação ou destruição dos próprios indivíduos humanos com que todos esses processos mutantes são realizados, mas que, por isso mesmo, põem em evidência a dimensão negativa do trabalho sob as matrizes sociais do estranhamento, mérito e originalidade [da pesquisa encetada por Marx] (CHASIN, 1999, p. 12).

O fato, no entanto, de termos rejeitado peremptoriamente, pelo menos desde os anos 1980, que o pensamento de Marx tenha um caráter gnosisopistêmico, de termos repellido, em diversas ocasiões, com a veemência necessária – apoiando-nos para isso em textos do próprio autor –, a existência de um “método” *a priori*, ou seja, uma fórmula vazia previamente estabelecida, independentemente de seu grau de sofisticação, passível de ser aplicada a todas as situações como garantia de objetividade e exatidão, não resulta disso – é óbvio – a rejeição de um pensamento de rigor em Marx. Muito ao contrário! O fato de termos negado a existência de método, entendido como esquema formal, composto por etapas e passos a serem seguidos obrigatoriamente em qualquer situação ou tema pesquisado, não significa que tenhamos rejeitado qualquer procedimento na atenção aos fatos e coleta de dados. O exemplo de Marx na pesquisa e redação de sua obra de ciência evidencia o exato oposto<sup>7</sup>.

Quando afirmamos também que a atividade científica em Marx não se restringe às formas fenomênicas do real, que a sua busca do por-si das coisas não se atém às meras manchas empíricas, não significa de modo algum que Marx não tenha se dedicado à busca incessante de dados,

---

<sup>7</sup> Ver, a esse respeito, o número especial de *Verinotio* em homenagem aos 150 anos de *O capital*, em especial os artigos de Vollgraf, Musto, Moseley e Leonardo de Deus. O número está disponível em: <<http://www.verinotio.org/sistema/index.php/revista/issue/view/28>>, acessado em 10 nov. 2018.

procurando com isso acercar-se sempre de sua fidedignidade e precisão; que não tenha se municiado dos mais variados tipos de fontes bibliográficas existentes em seu tempo, não apenas no sentido de rejeitá-las, mas também no de aprender com elas; não significa também, como atesta o sem-número de manuscritos deixados por ele, que não tenha escrito e reescrito seus textos incontáveis vezes, em condições de isolamento, penúria e enfermidade, com o intuito de encontrar a maneira mais adequada e precisa na demonstração de suas teses<sup>8</sup>.

### ***Determinação social do pensamento: as possibilidades do conhecer***

Buscaremos a seguir sinalizar o itinerário da crítica ontológica à economia política realizada por Marx, com o propósito de caracterizar apenas alguns aspectos do tratamento por ela conferido à relação entre os quadros da sociabilidade capitalista e os modos de configuração teórica que daí emergiram. Não se trata aqui, é claro, de tentar uma reconstituição do imenso roteiro marxiano que a esse respeito foi percorrido, mas apenas apontar de forma breve alguns momentos específicos e eloquentes em que a questão da determinação social do pensamento desponta na elucidação das teorias econômicas analisadas por Marx.

Ao final, pretendemos levantar algumas interrogações, dado o quadro em que se encontram as várias tentativas que emergiram ao longo do século passado e ainda hoje para a devida compreensão dos processos em que estamos submersos, de um modo ou de outro, e que se colocaram – ou pretenderam se colocar – no mesmo horizonte social que tornou possível o próprio pensamento de Marx.

Indubitavelmente, o material mais apropriado para esse tipo de exame é o que se encontra no enorme manuscrito de *As teorias do mais-valor*, sem deixar de lado outros textos da mesma rota. De todo modo, tendo em vista o espaço de que se dispõe aqui, o que vem a seguir se constitui em uma súmula.

Em *As teorias do mais-valor*, Marx demonstra grande empenho em determinar os primórdios, o desenvolvimento e a dissolução da ciência econômica burguesa, como também, ao evidenciar seus erros e acertos, busca sistematicamente explicá-los a partir das inflexões verificadas no interior dos processos constitutivos e reprodutivos do modo de produção capitalista. Assim, Marx analisa criticamente as formações ideais da ciência econômica avaliando os seus diferentes graus de aproximação da realidade, nunca deixando de apontar os pontos de vista sociais dos quais emergem.

---

<sup>8</sup> Ver, a esse respeito, “A analítica das coisas” in: Chasin (2009, pp. 221- 53).

Inicialmente, é preciso frisar que, segundo a análise marxiana, as condições de possibilidade tanto dos primórdios quanto do desenvolvimento e dissolução da economia clássica, que redundou na emergência da economia vulgar, foram engendradas no interior de clivagens decisivas no plano histórico-social real. Ou seja,

as condições de possibilidade dos distintos momentos da configuração teórica são dadas pelas inflexões da sociabilidade, favorecendo ou desfavorecendo, pelo grau de desenvolvimento do objeto e pelas mutações de ótica correspondentes, a exercitação apropriada e clarificadora da cientificidade ou, às avessas, a [sua] parcialidade desfiguradora (CHASIN, 2009, p. 117).

Sendo assim, a objetividade ou a inobjetividade científicas não derivam simplesmente de maior ou menor capacitação tecno-metódica – embora, sem dúvida, principalmente dos dias de hoje, sejam absolutamente imprescindíveis – nem de autoproclamações bem-intencionadas e atitudes de comprazimento diante das mazelas sociais, mas são o resultado complexo e mediado de determinantes de origem sócio-histórica. Vale dizer, os discursos científicos, filosóficos etc., quaisquer que possam ser suas intenções ou seus desdobramentos, “são predicções sociais, mediadas pelos sujeitos que integram a formação real sob clivagens de inserções efetivas e óticas de adoção igualmente societárias” (CHASIN, 2009, p. 117)

Consequentemente, a possível correção ou falsidade das formações ideais não são motivadas por mecanismos puramente ideais, inerentes à própria constituição da esfera subjetiva, mas derivam da potência e de limites do modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida, ou seja, as possibilidades e os limites à devida apreensão dos nexos constitutivos da realidade são postos socialmente.

Desse modo, a dimensão fundamental da determinação social do pensamento, ao contrário do que é genericamente suposto, diz respeito à sociabilidade como condição de possibilidade do pensamento. A consciência é reconhecida como consciência do ser social, como seu atributo, e só enquanto tal pode se realizar. Assim, a sociedade fornece a matéria, os meios e as próprias demandas para a exercitação do pensamento, pois, da situação mais elementar ou corriqueira à mais técnica ou sofisticada, é sempre como ser social que pensamos.

Em suma, a determinação social do pensamento em Marx não significa apenas restrição ou canga oposta ao pensar, como por muito tempo – e até hoje! – tem sido unilateralmente interpretada e desenvolvida. Do mesmo modo, não significa condicionamento unilateral de verdade ou falsidade; é, pois, ambivalente, especificando-se de acordo com óticas ou angulações sociais possíveis, dentro de limites históricos

sempre mutáveis e de acordo com os graus de maturação das entificações. A esse respeito, ainda, é preciso ter claro que em Marx

a plena entificação ou atualização do objeto é fundamental na relação cognitiva: a presença histórica de seu corpo maturado faculta, de seu polo, o conhecimento, ao passo que em graus imaturos atua como obstáculo ou provoca obnubilação (CHASIN, 2009, p. 119).

Na análise que Marx faz das teorias econômicas que o antecederam isso é fato, ou seja, encontramos em suas avaliações, sempre certeiras e mordazes, a determinação social do pensamento como algo ambivalente: a sociabilidade e as angulações sociais possíveis no plano subjetivo podem franquear ou impedir o acesso aos nexos constitutivos da realidade. A questão é: e hoje, em nossos dias, em nosso século? E se adotarmos o mesmo procedimento de Marx, mas dirigindo nossa atenção não apenas às teorizações manipulatórias de caráter burguês, dos arautos do capital, se voltarmos a nossa atenção para as possibilidades reais de entendimento do que se passa efetivamente em nossa quadra histórica, em que se acumularam derrotas e fracassos simultaneamente ao próprio prolongamento histórico do domínio do capital (em sua dupla face)? Sem desconsiderar as heroicas tentativas de apreensão do evoluir histórico no último século e meio, é necessário reconhecer que, em seu todo ou em partes, estiveram aquém dos desafios teóricos e práticos.

Hoje, dissipadas as ilusões e confusões que levaram inclusive à destituição da possibilidade de qualquer transformação radical, o desafio é duplo. De um lado, trata-se de reconhecer a derrota, de reconhecer que a revolução não está na linha do horizonte prático e entender o que de fato a levou ao fracasso, apontando as suas vicissitudes. Tal faceamento implica, de outro lado, quebrar as várias capas que se acumularam sobre o terreno efetivo, que é tanto palco da ação quanto fonte das possibilidades do saber. Mas a questão permanece: de que modo o prolongamento histórico do capital somado aos fracassos e derrotas colocaram obstáculos à constituição de um saber e fazer radicais? De que modo a angulação social que permitiu o advento da obra do próprio Marx se tornou mais estreita – ou, talvez, eventualmente tenha até desaparecido – a partir de todos esses eventos e, principalmente, a partir do fato de que, diante das transformações substanciais havidas, o agente social se transmutou e não se encontra em movimento?

Estamos imersos em um processo contraditório. Como ele repercute em nós?

Não pretendemos ser irritantes, também não queremos ser provocadores. A época é demasiadamente grave para se deleitar em ser irritante ou provocador. A questão que está em jogo envolve algo muito mais decisivo e fundamental. Diante disso, qualquer destino, pior ou

melhor, deste ou daquele partido, deste ou daquele grupo, desta ou daquela facção, é absolutamente insignificante.

Em suma, o século XX terminou melancolicamente sem perspectivas e o século XXI permanece na mesma toada. Entre outros fatos, tivemos a evidência empírica da implosão, em um processo doloroso, da tentativa de transformação do mundo iniciada no início do século XX, que pareceria ser a alvorada de emancipação e de redenção.

Hoje nós estamos em situação pior do que aquela das origens do movimento do trabalho. Pesa sobre nós a poeira e o entulho de uma cilada histórica de cujas consequências todos padecemos.

### ***Referências bibliográficas***

CHASIN, J. A sucessão na crise e a crise na esquerda. *Ensaio*, São Paulo, Editora Ensaio, n. 17/18, pp. 1-121, 1989.

\_\_\_\_\_. Rota e prospectiva de um projeto marxista. *Ensaio Ad Hominem*, São Paulo, Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. I, pp. 9-81, 1999.

\_\_\_\_\_. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antonio J. L. “Apresentação”. In: CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Como citar:

VAISMAN, Ester. Editorial – 200 anos de Marx ou o que foi feito de pensamento de Marx? *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 5-17, nov. 2018.

## **Trabalho abstrato, subjetividade e alienação em Marx: notas para uma “fenomenologia da vida alienada” a partir de *O capital***

Vinícius Santos<sup>1</sup>

### **Resumo:**

O artigo busca relacionar a noção de “trabalho abstrato”, tal como aparece em *O capital*, ao conceito de alienação, presente em diversos textos de Marx. O intuito é traçar um horizonte teórico a partir do qual será possível analisar o impacto dos processos de abstração que sustentam a sociedade burguesa na formação da subjetividade no presente. Nesse sentido, este trabalho serve de passo inicial para a constituição de uma descrição fenomenológica da vida alienada na contemporaneidade neoliberal.

**Palavras-chave:** Alienação; subjetividade; neoliberalismo; trabalho abstrato.

### ***Abstract labor, subjectivity and alienation on Marx – notes for a “phenomenology of the alienated life” from Capital***

### **Abstract:**

The paper intends to connect the notion of “abstract labor”, as it appears in *Capital*, with the concept of alienation, present in several Marx texts. The aim is to draw a theoretical horizon from which it will be possible to analyze the impact of the processes of abstraction that sustain bourgeois society in the formation of subjectivity in the present. In this sense, this article serves as an initial step towards the constitution of a phenomenological description of the alienated life in neoliberal contemporaneity.

**Key words:** Abstract labor; alienation; neoliberalism; subjectivity.

---

<sup>1</sup> Doutor, professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). *E-mail:* vsantos1985@gmail.com.

Em carta a Engels, datada de 24 de agosto de 1867, Marx assinala que a maior contribuição de *O capital*, “fundamental para a compreensão de todos os fatos” ali analisados, foi ter revelado o “duplo caráter do trabalho, seja ele expresso em forma de valor de uso ou valor de troca” (MARX; ENGELS, 2010, p. 407, tradução nossa).

Não é difícil compreender a centralidade conferida pelo autor a esse tema: afinal, é o duplo caráter do trabalho, ou, mais precisamente, a constatação da *posição* (no sentido dialético que vem desde Fichte – *setzen*) social desta abstração (FAUSTO, 2015, pp. 127 ss), que sustenta sua teoria do valor, cerne da crítica da economia política. Neste trabalho, porém, mais do que acompanhar os meandros dessa crítica, o que interessa é compreender como o referido processo de abstração operado pela produção burguesa não se limita ao plano econômico, mas, antes, é contemporâneo ao domínio que a filosofia clássica costuma definir por subjetividade. Mais precisamente, trata-se de vincular a noção elementar de abstração, que qualifica o trabalho produtor de valor privilegiado pela sociedade burguesa no âmbito da “reprodução simples”, ao que, a nosso ver<sup>2</sup>, é o núcleo do sistema de pensamento marxiano e fornece a tônica do entendimento da totalidade da sociedade burguesa: a noção de *alienação* ou *estranhamento* [*Entfremdung*], anverso – no nível da “reprodução ampliada”<sup>3</sup> – daquela abstração. Nesse sentido, cumpre esclarecer: o que se pretende alinhar na sequência é o primeiro movimento de uma pesquisa voltada para a posterior constituição daquilo que, no subtítulo deste trabalho, é anunciado como uma “fenomenologia<sup>4</sup> da vida alienada”. Bem entendido, o que visamos futuramente, com este texto enquanto indicativo

<sup>2</sup>Em consonância com o que defende István Mészáros, por exemplo, para quem a alienação é o “núcleo” e a “ideia básica do sistema marxiano” (MÉSZÁROS, 2010, p. 91).

<sup>3</sup>Nossa posição se justifica pelo entendimento de que, à medida que a produção mercantil avança, o capital não pode apenas se reproduzir pelo processo de compra e venda da força de trabalho. Sua perpetuação exige doravante a completa dominação do processo em relação aos homens, isto é, sua inteira submissão a uma lei fundamental (a lei da acumulação de capital) que *aparece* “mistificada em lei da Natureza” (MARX, 1996, p. 253). Isso significa que o próprio desenvolvimento do capitalismo converte intrinsecamente o processo de reprodução *simples* do capital (essencialmente econômico) em um processo que se expande para a *totalidade* da vida social – aí inclusas a própria compreensão de si do indivíduo, sua “consciência” e sua *práxis*. A reprodução capitalista torna-se *reprodução ampliada*, e a lógica da alienação – que, como tentaremos mostrar, perfaz o anverso dos processos de abstração pelos quais o capital se reproduz – se universaliza para todos os outros níveis (político, cultural, religioso, psíquico, intersubjetivo etc.). Com isso, deixa de haver uma mera subsunção *formal* do trabalhador ao sistema (as condições de extração da mais-valia *absoluta*, juridicamente asseguradas pelo contrato de trabalho e assentadas naquela separação absoluta entre os trabalhadores, os meios e produtos do trabalho), cedendo passo a uma subsunção *real* dos indivíduos a este processo, base do processo de extração da mais-valia *relativa* (cf. MARX, 2004a, pp. 87-108).

<sup>4</sup>A noção de *fenomenologia* aqui tem o viés dialético, de inspiração hegeliana: descrição de “figuras” nas quais a alienação, tal como entendida na sequência, se manifesta contemporaneamente.

teórico preliminar, é a delinear “figuras” pelas quais a experiência vivida da alienação se manifesta na experiência cotidiana presente, em diversos níveis, tendo como pano de fundo privilegiado, mas não exclusivo, a teoria crítica marxiana. Para tanto, devemos desde já apontar em que medida a hipótese teórica de Marx ainda pode se mostrar fecunda para a abordagem de problemas contemporâneos concernentes à subjetividade – problemas, em última instância, advindos das transformações do modo de produção capitalista nas últimas décadas –, em especial, o modo *patológico* pelo qual essas transformações podem ser experimentadas concreta ou “existencialmente” pelos indivíduos<sup>5</sup>.

## I

Inicialmente, importa definir aquilo que Marx entende por *abstração* no âmbito de sua descrição do trabalho abstrato. A célebre argumentação com a qual se inicia *O capital* toma como ponto de partida a mercadoria desde sua dupla natureza: enquanto meio de satisfação de alguma carência humana (independentemente de sua origem) e enquanto objeto de intercâmbio, isto é, como *valor de uso* e *valor de troca* (cf. MARX, 1988, pp. 45-9)<sup>6</sup>. Do primeiro ponto de vista, como se sabe, as mercadorias são completamente heterogêneas, distintas umas das outras, já que se distinguem em suas qualidades físicas constitutivas e, por conseguinte, também na utilidade para seus proprietários. Quando adentra o mercado como valor de troca, ou simplesmente valor, no entanto, toda mercadoria aparece como equivalente potencial de todas as outras. Para isso, é preciso que todas tenham algo em comum. Este algo em comum, entretanto,

não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades corpóreas só entram em consideração à medida que elas lhes conferem utilidade, isto é, tornam-nas valor de

---

<sup>5</sup> Do ponto de vista marxista, é imprescindível, desde já, que se faça uma ressalva em nossa proposta. Neste texto, vamos nos referir, sobretudo, a indivíduos, de modo genérico, e não a classes sociais. Trata-se, evidentemente, de uma abstração. Ocorre que, aqui, limitamo-nos a demarcar um horizonte conceitual que permita pensar as bases em que a alienação atinge o conjunto da sociedade burguesa enquanto núcleo do processo de abstração real que sustenta a reprodução capitalista. Em outra oportunidade, será necessário indicar o modo pelo qual a cisão social de classes medeia as formas pelas quais esses processos de abstração e, ato contínuo, de alienação ressoam nos indivíduos. Ademais, igualmente oportuno será considerar, desde essa perspectiva classista, também a incidência das mediações de gênero e raça na conformação da subjetividade tipicamente alienada de nossa era.

<sup>6</sup> Por mera questão de familiaridade, optamos aqui por utilizar a consagrada tradução de *O capital* feita por Regis Barbosa e Flávio Kothe presente na coleção *Os economistas*. Contudo, cumpre indicar a existência de uma nova tradução dos três volumes de *O capital*, competentemente realizada por Rubens Enderle, para a Editora Boitempo.

uso. Por outro lado, porém, é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias (MARX, 1988, pp. 46-7).

Assim, para que a mercadoria possa adentrar o mercado – logo, para que a sociedade burguesa possa aparecer “como uma imensa coleção de mercadorias” (MARX, 1988, p. 45) –, faz-se necessário um *primeiro processo de abstração*. Para que ele ocorra, é igualmente preciso que a alienação seja sustentada pela própria atividade produtora dessa abstração inicial. Portanto, este duplo caráter da mercadoria conduz Marx à tese do duplo caráter do trabalho cristalizado nessa forma específica (historicamente, embora universal na medida em que também o é o capital) que o trabalho humano assume em sociedades nas quais domina o modo de produção capitalista.

Sem alongar em demasia, convém apenas ressaltar que, segundo Marx, “na própria relação de troca”, o valor de troca das mercadorias aparece “como algo totalmente independente de seu valor de uso” (MARX, 1988, p. 47). Ou seja, se o “conteúdo material da riqueza” é expresso pelo valor de uso, na sociedade burguesa este é apenas o “portador” [*Träger*] do valor de troca (MARX, 1988, p. 46).

Por conseguinte, se o valor de uso diz respeito às distinções *qualitativas* das diferentes mercadorias, a *autonomia* do valor de troca<sup>7</sup> deve resultar de uma distinção que só pode ser *quantitativa*: seu próprio *valor*. Mas como medi-lo? Responde Marx: “por meio do *quantum* nele contido da ‘substância constituidora do valor’”, ou seja, o trabalho humano (MARX, 1988, p. 47). É preciso acrescentar, contudo, que, à luz da utilidade das mercadorias, o trabalho empregado para produzi-las difere tanto quanto suas características qualitativas. Tantas mercadorias diversas, tantos trabalhos diversos. É o que Marx denomina *trabalho concreto*. Por isso mesmo, o que permite sua equivalência “substancial”<sup>8</sup> só pode ser oriundo de um esvaziamento da concretude do trabalho. Ou seja, só pode surgir de um *novo processo de abstração*, a partir do qual o trabalho concreto humano seja reduzido a uma medida simples, e o valor, assim, seja quantitativamente estabelecido (cf. também MARX, 2004a, p. 59). Dito de outro modo, “um valor de uso ou bem possui valor, apenas, porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (MARX, 1988, p. 47).

Este trabalho abstrato pode ser medido quantitativamente pelo *tempo social médio* necessário à produção de uma mercadoria. É este tempo que fornece o valor de qualquer exteriorização objetiva

---

<sup>7</sup> Pois é disso que se trata em uma sociedade na qual a produção se volta *primeiramente* para a “valorização do valor”, e não para a satisfação das necessidades humanas. O emprego do termo metafísico “substância” aqui, como mostra Ruy Fausto, não é casual (cf. FAUSTO, 2015, pp. 148-53).

[*Vergegenständlichung*] humana, isto é, qualquer produto do trabalho, convertido em objeto de intercâmbio mercantil.

Convém observar, entretanto, que falar em abstração sem mais considerações pode gerar um equívoco, pois a abstração visada por Marx não é uma operação mental ou uma realidade imaginária, fantasmagórica. Trata-se de uma *abstração real*: um processo social vivido e sustentado cotidianamente por todos os indivíduos. Lembre-se do que já aparecia, antes de *O capital*, na *Contribuição à crítica da economia política*:

Para medir os valores de troca das mercadorias pelo tempo de trabalho contido nelas, os diversos trabalhos devem estar reduzidos a trabalho sem diferenças, uniforme, simples; em breve, a trabalho que é qualitativamente o mesmo e, por isso, se diferencia apenas quantitativamente. Essa redução aparece como uma abstração, mas é uma abstração que é praticada diariamente no processo social de produção. A resolução de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem tampouco menos real que a de todos os corpos orgânicos em ar. O trabalho que é medido dessa maneira, isto é, pelo tempo, aparece não como o trabalho de diferentes sujeitos, mas, ao contrário, os indivíduos diversos que trabalham aparecem como meros órgãos *do* trabalho. Ou seja, o trabalho, tal como se apresenta em valores de troca, poderia expressar-se como trabalho *humano geral*. (MARX, 1999, p. 60)

Uma questão, porém, surge da passagem acima destacada: é que, a princípio, poderia se supor que Marx, ao falar de “trabalho humano geral”, fixaria a abstração pelo viés da generalidade biológica do trabalho<sup>9</sup>. Entretanto, como esclarece Ruy Fausto, essa generalidade é inicialmente apenas *pressuposta*. Ela só se efetiva mediante sua *posição social* (em sentido dialético) enquanto supressão do caráter biológico:

Não é a realidade biológica da universalidade do trabalho que constitui o trabalho abstrato, mas a posição dessa realidade, e a posição não é mais biológica. A generalidade em sentido fisiológico (...) não constitui o trabalho abstrato: ela é apenas a realidade natural *pressuposta* à (posição) deste. A realidade social *faz com que valha* o que era apenas uma realidade natural. E que a abstração do trabalho em sentido fisiológico não pode constituir o trabalho abstrato é visível pelo fato de que lhe falta o momento da *singularidade*. A identidade do trabalho no nível fisiológico é a unidade dos trabalhos (fisiologicamente) idênticos. Cada trabalho considerado no nível fisiológico é idêntico ao outro, mas cada um é um trabalho (e, além disso, trabalho *de* alguém). Com efeito, seria impossível dizer que só

---

<sup>9</sup> Nessa linha, aliás, poderia ser interpretada a seguinte passagem de *O capital*: “Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria.” (MARX, 1988, p. 53)

existe, lá, um trabalho, a menos que se os tome no nível da representação. Ora, essa unidade pode (e deve) ser atribuída ao trabalho abstrato. Ele é uma unidade (mesmo se, como diz Marx, esta unidade está “constituída por inúmeras forças de trabalho individuais”. Aqui a pluralidade é segunda). E é precisamente esta *unidade* que retira aos seus agentes a condição de sujeitos [cf. parte final da citação da *Contribuição* acima destacada – VS] (...). É de resto esta inversão do papel dos agentes que permite compreender em que sentido (rigoroso) se diz que o trabalho abstrato é “social” e o trabalho concreto “individual”, distinção que pareceria insustentável, pois o trabalho considerado trabalho concreto está também imerso no social. Mas ele é trabalho dos indivíduos, no sentido de que nesse nível os agentes não são órgãos do trabalho (trata-se do trabalho concreto no nível da circulação simples). (FAUSTO, 2015, pp. 130-1)

Das passagens de Marx acima destacadas e da interpretação empreendida por Fausto, segue-se que para a abstração do trabalho ser *posta* socialmente – o que, ao fim e ao cabo, converte toda a riqueza capitalista em uma riqueza *abstrata* – é preciso que os próprios indivíduos trabalhadores sejam tomados por um processo de abstração real de si mesmos, perdendo, assim, sua condição de sujeitos. Dito de outro modo: a posição do trabalho abstrato, enquanto cerne do processo de valorização, não se dissocia da posição de uma abstração concomitante sofrida pelos seus agentes. É aqui, portanto, que o trabalho abstrato, sem se igualar, vincula-se dialeticamente à ideia de alienação. Consequentemente, é a partir desse nível que uma descrição fenomenológica da vida alienada, tal como expressamos anteriormente, deve ser empreendida. Por isso, este é o sentido de alienação que importa agora delinear. Para tanto, o auxílio de outros textos de Marx torna-se imprescindível, a começar por aquele em que o tema da alienação é pela primeira vez elaborado de forma mais exaustiva: os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844.

## II

Conforme a leitura de Franck Fischbach, que será doravante acompanhada de perto, pode-se apreender a alienação, a partir dos *Manuscritos*, em seus ecos no domínio da subjetividade, em dois planos complementares: a alienação como “desobjetivação de si” e como “transferência de passividade”<sup>10</sup>. Em relação ao primeiro aspecto, é

---

<sup>10</sup> Vale desde já adiantar que, em nossa perspectiva, esses dois planos em conjunto permitirão articular aquele conceito ao processo de abstração exigido pela mercantilização universal capitalista como descrito nas obras de maturidade, servindo de base para uma descrição fenomenológica da alienação manifesta na fase atual do capitalismo.

necessário estabelecer o seguinte: segundo Marx, a história humana é o “engendramento do homem mediante o trabalho humano enquanto o vir a ser da natureza para o homem” (MARX, 2004b, p. 114). Trabalho, para o autor de *O capital*, diz respeito a todo processo de exteriorização [*Entäusserung*] de si do ser humano no mundo e de apropriação humana desta exteriorização tornada objetiva [*Vergegenständlichung*]. Assim,

quando, por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva [*gegenständliche Wirklichkeit*] se torna em toda a parte a efetividade das forças essenciais humanas [*menschliche Wesenkräfte*] enquanto efetividade humana e, por isso, efetividade de suas *próprias* forças essenciais, todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto (MARX, 2004b, p. 110).

Destarte, o trabalho inscreve os homens na natureza enquanto seres *objetivos*. Logo, manifesta também seu caráter de seres de necessidades, “isto é, como seres que são remetidos aos objetos como àquilo que é suscetível de satisfazer a necessidades que são naturalmente as suas” (FISCHBACH, 2009, p. 153, tradução nossa)<sup>11</sup>. Enquanto objetivação humana no mundo, portanto, o trabalho aponta para uma relação dialética entre o caráter ativo e o passivo desse mesmo ser:

O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades [*Anlagen und Fähigkeiten*], como *pulsões*; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu *carecimento* [*Bedürfnis*], *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *próprias forças essenciais*. Que um homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida [*Lebenäusserung*], ou que ele pode somente *manifestar* [*äussern*] sua vida em objetos sensíveis efetivos [*wirkliche sinnliche Gegenstände*]. É idêntico: *ser* [*sein*] objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de

---

<sup>11</sup> “O trabalho”, acrescenta Franck Fischbach, “atividade pela qual os homens se apropriam dos objetos de suas necessidades, é, assim, igualmente a atividade pela qual eles manifestam e exprimem a objetividade de seu ser, precisamente objetivando-o exteriormente. O que nada mais quer dizer senão que, pelo trabalho, os seres humanos exprimem e se manifestam a si mesmos a dupla dimensão, ao mesmo tempo passiva e ativa, de seu ser.” (FISCHBACH, 2009, pp. 153-4, tradução nossa)

si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente [*seienden*] fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial. Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*. (MARX, 2004b, p. 127)<sup>12</sup>

Ora, é exatamente essa *perda de seu ser*, mais precisamente, a *perda de seu objeto* (entendido, vale frisar, como toda efetividade objetiva, produtos, instituições, relações sociais etc.), que exprime primeiramente o processo de alienação. Não obstante, cumpre esclarecer que, de acordo com Marx, este processo de realização ou efetivação de si dos sujeitos não é “natural”. Pelo contrário, ele tomou *historicamente* a forma de uma exteriorização alienada [*entfremdete Entäusserung*], contraditoriamente (em termos dialéticos) resultando em uma “desobjetivação” ou “desefetivação” de si dos indivíduos.

Desse modo, ao contrário de Hegel, para quem toda exteriorização é uma forma de alienação, para Marx, o *patológico* deste processo – que pode ser lido, em linhas gerais, como um processo de *inversão* entre sujeito e objeto, já anunciado na passagem de Ruy Fausto anteriormente destacada – não poderia ser encontrado naquele movimento originário de exteriorização objetiva, mas em sua degradação “artificial”, histórica. Tal degradação, por seu turno, coaduna-se com o surgimento e a consolidação da propriedade privada até sua forma mais elaborada, burguesa:

O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social [*gesellschaftliches Wesen*], assim como a sociedade se torna ser [*Wesen*] para ele neste objeto. (MARX, 2004b, p. 109)

---

<sup>12</sup> Essa dialética seria, mais tarde, reafirmada na primeira tese sobre Feuerbach, na qual Marx anuncia a proposta de um novo materialismo, capaz de abarcar “o lado ativo” do homem atestado pelo idealismo: “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou de *intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto *ativo* foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A essência do cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a *práxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica.’” (MARX; ENGELS, 1991, pp. 11-2)

Em resumo, para Marx, o problema não se encontra já no domínio da exteriorização objetiva dos homens (este, o índice de sua própria humanidade), mas na forma pela qual os produtos de sua objetivação, de seu trabalho social, puderam ser apropriados privadamente, isto é, tornar-se posse de outrem. Em outras palavras, é a partir do momento em que os produtos do trabalho são separados do trabalhador que o caráter positivo da exteriorização no mundo converte-se em “servidão” e o indivíduo social torna-se indivíduo privado, isto é, alienado.

Como determinar, então, esse fenômeno? Conforme explica Marx, pela alienação do trabalho, anverso daquela apropriação privada, o objeto ganha vida fora da relação com seu produtor. Fruto da exteriorização objetiva do homem, ele agora “existe *fora dele* [ausser ihm], independente dele e estranh[o] a ele, tornando-se uma potência [Macht] autônoma diante dele, [e] a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2004b, p. 81). O homem perde seu objeto, torna-se um ser “sem-objeto” [gegenstandlos] e, por isso, vê sua própria inserção no mundo comprometida, porquanto sua relação com o mundo é seu processo de trabalho, sua *práxis*, da qual ele já não pode usufruir plenamente, na medida em que seus produtos lhe foram subtraídos.

Este processo ganha, contudo, um contorno ainda mais radical, uma vez que não é apenas do fruto direto de sua atividade que ele é privado: “A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho.” (MARX, 2004b, pp. 80-1) Quer dizer, não apenas aquilo que ele produz, mas os próprios meios de realização de seu trabalho (no limite, portanto, os meios de sua realização como ser humano) agora também pertencem a outro: “o trabalho mesmo se torna um objeto” (MARX, 2004b, p. 81).

Destarte, completamente despossuído de todos os meios para garantir sua sobrevivência, o homem pode ser *efetivamente* (socialmente) reduzido à sua mera capacidade subjetiva, *pura e abstrata força de trabalho*. Ao perder sua objetividade, o trabalhador torna-se indiferente às suas necessidades objetivas, mesmo àquelas mais elementares. Eis porque, como mencionado anteriormente, trata-se de compreender a alienação de que fala Marx como uma *patologia* no interior do processo de objetivação, mesmo sem esgotar este processo, muito pelo contrário<sup>13</sup>. A expressão maior dessa perda da dimensão objetiva de seu ser se manifesta justamente no fato de que o trabalhador alienado é privado da dimensão da necessidade, da carência:

---

<sup>13</sup> Por isso, Marx constata a necessidade de “[examinar] mais de perto a *objetivação*, a produção do trabalhador, e nela o *estranhamento*, a *perda* do objeto, do seu produto” (MARX, 2004b, p. 81).

Em parte, este estranhamento se mostra na medida em que produz, por um lado, o refinamento das carências e dos seus meios; por outro, a degradação brutal, a completa simplicidade rude abstrata da carência (...). Mesmo a carência de ar livre deixa de ser, para o trabalhador, carência; o homem retorna à caverna, que está agora, porém, infectada pelo mefítico [ar] pestilento da civilização, e que ele habita apenas muito *precariamente*, como um poder estranho que diariamente se lhe subtrai, do qual ele pode ser diariamente expulso, se não pagar<sup>14</sup>. (...). Luz, ar etc., a mais elementar limpeza *animal* cessam de ser, para o homem, uma carência. A *imundície*, esta corrupção, apodrecimento do homem, o *fluxo de esgoto* (isto compreendido à risca) da civilização torna-se para ele um *elemento vital*. O completo abandono *não natural*, a natureza apodrecida, tornam-se seu *elemento vital*. Nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal. (...) [Isto quer dizer] não apenas que o homem deixa de ter quaisquer carências humanas, [mas que] mesmo as carências *animais* desaparecem. O irlandês apenas conhece a carência do *comer* e efetivamente [conhece a necessidade] do *comer batatas* e, naturalmente, apenas *batatas Lumper*, a pior espécie de batatas. (MARX, 2004b, p. 140)

Essa privação da objetividade de seu ser, verdadeira “desefetivação” ou “desobjetivação de si”, resulta, ainda, naquele outro aspecto da alienação referido no início: a “transferência” da própria dimensão passiva do trabalhador. Isso significa que, no modo de produção capitalista, necessidades, desejos, fruções, gozos e afetos, todas essas características propriamente humanas, são remetidas a outrem – e estranhadas pelo próprio indivíduo que as possui.

Nesse sentido, Marx observa que a relação do trabalho com o ato da produção no interior do trabalho

é a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria* do trabalhador – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele (MARX, 2004b, p. 83).

---

<sup>14</sup> Mais tarde, em *O 18 Brumário*, observará o autor: “A propriedade parcelária, nessa escravatura sob o capital a que conduz inevitavelmente o seu desenvolvimento, transformou a massa da nação francesa em trogloditas. Dezesesseis milhões de camponeses (incluindo mulheres e crianças) vivem em cavernas, uma grande parte das quais apenas tem uma abertura, outra parte, apenas duas, e a mais favorecida apenas três aberturas. As janelas são para uma casa aquilo que os cinco sentidos são para a cabeça.” (MARX, 2009, p. 328)

Como nota Franck Fischbach, há aqui uma “intrusão de passividade” no trabalhador, embora esta passividade não seja a sua própria, mas imposta exteriormente. Por isso:

[A alienação] diz respeito ao fato de que o trabalhador é primeiramente desobjetivado. Reduzido à pura atividade, ele possui a objetividade e a dimensão da passividade fora dele, de modo que essa passividade, a seguir, retorna contra ele mesmo, se impõe a ele como a potência que exerce nele uma objetividade que não é mais a sua e da qual ele se separa. (FISCHBACH, 2009, p. 157, tradução nossa)

O indivíduo, assim, pode se apreender como um sujeito puramente ativo e apreender apenas o agir incessante (e não a dialética atividade/passividade, isto é, a *práxis*, que aponta igualmente para a *dimensão* social do indivíduo enquanto produtor) como a única dimensão de seu ser. Consequentemente, o trabalho alienado converte a dimensão passiva, inclusive em seu viés social – o indivíduo como indivíduo social –, em uma “transferência (estranhada) da passividade”. Com efeito, agora a alienação “aparece tanto no fato de *meu* meio de vida ser de um *outro*, [quanto] no fato de que aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*” (MARX, 2004b, p. 147).

Não à toa, lembra Marx, os economistas políticos fazem “do trabalhador um ser insensível e sem carências, assim como [fazem] de sua atividade uma pura abstração de toda atividade” (MARX, 2004b, p. 141) – eis aqui o prenúncio elementar do que, mais tarde, em *O capital*, será conceituado como trabalho abstrato. Desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* nota-se que, para Marx, a sociedade burguesa é erigida sobre contínuos processos de abstração. Por isso, nela, o homem é “desencarnado” do mundo (no linguajar fenomenológico), visado exclusivamente como capacidade subjetiva de trabalho independente de sua concretude existencial e de todos os outros indivíduos.

### III

O processo de abstração real operado pelos mecanismos de reprodução do capital não permite identificar pura e simplesmente trabalho alienado e trabalho abstrato. Antes, ele denota como a sociedade burguesa é erigida e sustentada por consecutivos movimentos abstrativos *reais* – sendo o mais importante aquele que *põe* o trabalho abstrato – que só encontram espaço para se efetivar em uma sociedade estranhada de si mesma, composta por indivíduos alienados das dimensões essenciais de seu ser. Em outras palavras, a posição do trabalho abstrato (de generalidade biológica a realidade social) como fonte privilegiada de riqueza (que também, importa notar, só pode ser abstrata) só se torna

compreensível em um regime no qual os próprios indivíduos – produtores, trabalhadores – se encontram apartados das condições de constituição de si mesmos como sujeitos. Ou seja, em que o processo de subjetivação é truncado, mutilado, unilateral; em suma, abstrato.

Nesse sentido, cumpre acrescentar que, em nosso entendimento, a dupla faceta da alienação mencionada na seção precedente, extraída dos *Manuscritos econômico-filosóficos* – enquanto “desobjetivação de si” e “transferência de passividade” –, não foi abandonada, mas reforçada e enriquecida nas obras posteriores, dedicadas privilegiadamente à crítica da economia política. Assim, por exemplo, nos *Grundrisse*, Marx assevera que o trabalho assalariado – este, o trabalho alienado *par excellence* –, ao mesmo tempo em que constitui a fonte de toda riqueza objetiva, representa igualmente a “pobreza absoluta” do trabalhador – pobreza não apenas material, mas enquanto *esvaziamento de suas possibilidades objetivas de constituir a si mesmo como sujeito, Ser-Si*. Eis o que importa explicar.

Os meios de trabalho vivo (ou seja, a matéria-prima e os instrumentos do trabalho) são classificados por Marx como a “objetividade material do trabalho vivo finalístico”. No processo de valorização,

[esses] componentes de valor do capital – dos quais um existe sob a forma do material, o outro, sob a forma do instrumento – aparecem perante o trabalhador, *i.e.*, o trabalho vivo (pois é só nesse processo que o trabalhador existe enquanto tal), não como valores, mas como simples momentos do processo de produção; como valores de uso para o trabalho, como as condições objetivas de sua eficácia, ou como seus momentos objetivos (MARX, 2011, pp. 289-90).

Nota-se aqui a separação existente *a priori* entre o trabalhador, sua capacidade viva de trabalho e as condições de atualização dessa capacidade. Contudo, afirma ainda Marx, durante o processo de produção, “a separação do trabalhador de seus momentos de existência objetivos – instrumento e material – é *superada*” (MARX, 2011, p. 290). Essa superação, naturalmente, é condição necessária de efetivação do próprio processo de trabalho. Quer dizer, não há trabalho sem a apropriação daquelas condições objetivas. Entretanto:

*Essa apropriação pela qual o trabalho vivo, no próprio processo de produção, faz de instrumento e material o corpo de sua alma e assim os ressuscita dos mortos na verdade está em antítese com o fato de que o trabalho é privado de objeto, ou só [é] realidade no trabalhador em sua vitalidade imediata – ao passo que o material e instrumento de trabalho existem no capital como seres por si mesmos. (MARX, 2011, p. 291)*

Destarte, o valor de uso do trabalho vivo só existe *para o capital* na medida em que ele, como explica Franck Fischbach, “já comprou a

capacidade de trabalho (o trabalho como capacidade abstrata e subjetiva) e, por esse meio, já a incorporou a si mesmo” (FISCHBACH, 2009, p. 163, tradução nossa)<sup>15</sup>. Tem-se aqui uma espécie de “desnaturalização” do processo vital de trabalho, isto é, da relação entre o trabalhador e o trabalho, no metabolismo entre ser humano e natureza, sujeito e objeto. Atesta Marx:

Já o fato de que *o trabalho* aparece perante o capital como *sujeito*, i.e., que o trabalhador aparece somente na determinação do *trabalho*, e que este não é o *próprio trabalhador*, tem de despertar a atenção. Nesse caso, abstraindo-se do capital, já existe uma ligação, uma relação do trabalhador com sua própria atividade que de maneira alguma é a relação “*natural*”, mas que já contém ela própria uma determinação *econômica* específica. (MARX, 2009, p. 243)

Assim, o processo de trabalho não aparece ao trabalhador como momento de realização de si [*Selbstverwirklichung*], de confirmação da objetivação de si enquanto indivíduo vivo. Pelo contrário, o trabalhador nele adentra como mero possuidor de uma capacidade abstrata de trabalho. Como novamente aponta Fischbach, isso “supõe que a separação entre, de uma parte, o trabalhador como indivíduo vivo e, de outra, dessa força ou capacidade que ele *possui*, que ele *tem*, mas que ele *não é*, e que *não é* ele, já esteja realizada” (FISCHBACH, 2009, p. 165, tradução nossa).

Ora, o que se extrai daí nada mais é do que outro anúncio daquele processo de *abstração* real (FISCHBACH, 2009, p. 166) que Marx retomará no primeiro capítulo de *O capital*. Antes disso, nos *Grundrisse*, o autor já observa que, do ponto de vista da objetividade, o trabalho é algo ainda *não-objetivado*, “é não matéria-prima, não instrumento de trabalho, não produto bruto: trabalho separado de todos os meios e objetos de trabalho, separado de toda sua objetividade” (MARX, 2011, p. 229). Em suma, é uma pura essência separada de sua efetiva existência. Mas precisamente esse “trabalho vivo existindo como *abstração* desses momentos de sua efetividade”, quer dizer, “esse completo desnudamento do trabalho, existência puramente subjetiva, desprovida de toda objetividade [é] *pobreza absoluta*: pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva (MARX, 2011, p. 229-30). Riqueza esta tanto material quanto espiritual, poderíamos acrescentar.

Importa ainda destacar que a noção de “pobreza absoluta” do trabalho capitalista se relaciona aqui, diretamente, com o fato de que o

---

<sup>15</sup> Acrescenta Fischbach: “Comprando o trabalho enquanto simples capacidade ou faculdade, o capital já comprou, igualmente, o uso que fará do trabalho, de sorte que se a separação entre a capacidade subjetiva e a objetiva é abolida na sequência, no processo de produção, essa abolição se identifica ao próprio uso que o capital faz da capacidade de trabalho. Ela ocorre, portanto, *para o capital*, não para o próprio trabalhador.” (FISCHBACH, 2009, p. 163, tradução nossa)

trabalho é “o não *valor* existente” (MARX, 2011, p. 230). É que, ao entrar no processo de troca com o capitalista, o trabalhador não vende nenhuma riqueza; “só vende a disposição temporária sobre sua capacidade de trabalho” (MARX, 2011, p. 228). Esta, porém, embora fonte de valorização das coisas, sai do processo de produção da mesma forma como entrou – ou seja, a ela não é acrescentado nenhum valor:

O trabalhador se defronta com o capitalista não como valor de troca, mas é o capitalista que se defronta com ele como valor de troca. A sua *ausência de valor* e sua *desvalorização* são o pressuposto do capital e a condição do trabalho *livre* de modo geral. (MARX, 2011, p. 226)

Essa ausência de valor – de troca –, acrescida ao fato de que o valor de uso do trabalhador não se refere a si mesmo, mas às suas capacidades e faculdades, à sua abstrata força de trabalho, permite a introdução de uma *cisão* entre, de um lado, o trabalhador enquanto *indivíduo vivo* e, de outro, enquanto *pessoa jurídica*, entre o *ser* e o *fazer* do trabalhador, entre aquilo que ele *é* e aquilo que ele *faz* (FISCHBACH, 2009, pp. 170-1). Enquanto “sujeito livre”, ou seja, como pessoa jurídica, ele cede um direito momentâneo sobre o uso de suas forças, sem que isso represente a cessão de um direito sobre si mesmo:

Doravante, o trabalho é, para o trabalhador, uma atividade à qual ele se entrega sem identificá-la, porém, a seu próprio ser. Por isso também o trabalho é, para ele, apenas um meio que utiliza e do qual dispõe livremente. O trabalho é um meio que ele utiliza para sua vida, mas com o qual sua vida não se identifica. (FISCHBACH, 2009, p. 171, tradução nossa)<sup>16</sup>

O trabalhador é reduzido, portanto, a um possuidor de uma mercadoria – a saber, sua própria capacidade de trabalho, um conjunto de disposições físicas e mentais que serão postas em marcha *pelo* e *para* o capital, isto é, para a produção de riqueza objetiva. Dessa forma, uma contradição se evidencia na relação capital/trabalho entre o trabalho como “pobreza absoluta” e substância de valorização<sup>17</sup>, portanto, do capital<sup>18</sup>. A

---

<sup>16</sup> Neste ponto, vale recuperar o que dizia Marx já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: “O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. (...) O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele.” (MARX, 2004b, p. 83)

<sup>17</sup> “O material natural puro, se não tem nenhum trabalho humano nele objetivado, se, portanto, é matéria pura que existe independente do trabalho humano, não tem nenhum valor, visto que valor é simplesmente trabalho objetivado.” (MARX, 2011, p. 292)

<sup>18</sup> “O trabalho não como objeto, mas como atividade; não como *valor* ele mesmo, mas como a *fonte viva* do valor. A riqueza universal, perante o capital, no qual ela existe de forma objetiva como realidade, como *possibilidade universal* do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a *pobreza absoluta como objeto* e, por outro, a *possibilidade universal* da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da

passagem a seguir, conquanto longa, sintetiza os meandros da contradição destacada:

o ser-para-si autônomo do valor perante a capacidade de trabalho – daí sua existência como capital –, a indiferença objetiva autossuficiente, a *estranheza* das condições objetivas do trabalho perante a capacidade de trabalho viva, (...) chega ao ponto em que essas condições confrontam a pessoa do trabalhador na pessoa do capitalista – como personificações com vontade e interesse próprios –, essa *dissociação, separação* absoluta entre a propriedade, *i.e.*, as condições materiais do trabalho, e a capacidade de trabalho viva, condições materiais que se confrontam com ela como *propriedade alheia*, como a realidade de outra pessoa jurídica, como território absoluto da vontade *dessa pessoa* – e que, por outro lado, o trabalho aparece conseqüentemente como *trabalho alheio* perante o valor personificado no capitalista ou perante as condições objetivas de trabalho –, essa separação absoluta entre propriedade e trabalho, entre a capacidade de trabalho viva e as condições de sua realização, entre trabalho objetivado e vivo, entre o valor e a atividade criadora de valor – daí também a estranheza do conteúdo do trabalho para o próprio trabalhador –, esse divórcio agora aparece igualmente como produto do próprio trabalho, como concretização, como objetivação de seus próprios momentos. Pois, pelo próprio novo ato de produção – que só confirma a troca entre capital e trabalho vivo que lhe antecede –, o trabalho excedente e, em conseqüência, o valor excedente, o produto excedente, enfim, o resultado total do trabalho (tanto do trabalho excedente como do necessário) foram postos como capital, como valor de troca confrontando de maneira autônoma e indiferente a capacidade de trabalho viva, ou confrontando-a como seu mero valor de uso. A capacidade de trabalho se apropriou unicamente das condições subjetivas do trabalho necessário – os meios de subsistência para a capacidade de trabalho produtora, *i.e.*, sua reprodução como mera capacidade de trabalho separada das condições de sua efetivação – e pôs essas próprias condições como *coisas, valores*, que a confrontam em uma personificação estranha e dominante. A capacidade de trabalho não sai mais rica do processo, sai mais pobre do que nele entrou. Pois não só fabricou as condições do trabalho necessário como condições pertencentes ao capital, mas a valorização inerente a ela como possibilidade, possibilidade de criação de valor, que agora existe igualmente como valor excedente, produto excedente, em uma palavra, como capital, como domínio sobre a capacidade de trabalho viva, como valor dotado de poder e vontade próprios, confrontando-a em sua pobreza abstrata, inobjetiva, puramente

---

essência do trabalho, pois é *pressuposto* pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro lado, por sua vez, pressupõe o capital.” (MARX, 2011, p. 230)

subjetiva. A capacidade de trabalho viva produziu não só a riqueza alheia e a própria pobreza, mas também a relação entre essa riqueza, como riqueza que se relaciona consigo mesma, e ela própria, como a pobreza de cujo consumo a riqueza extrai para si novas energias vitais e se valoriza outra vez. Tudo isso resulta da troca, em que sua capacidade de trabalho viva trocou-se por um *quantum* de trabalho objetivado, só que agora esse trabalho objetivado – essas condições de sua existência existindo fora dela e o estar-fora-dela autônomo dessas condições objetivas – aparece como *seu próprio produto*, posto por ela mesma, tanto como sua própria objetivação quanto como sua objetivação enquanto um poder dela própria independente, poder que antes a domina, a domina por meio de sua própria ação (MARX, 2011, p. 371-2).

Em suma, a força de trabalho se dirige ao processo de trabalho como àquilo que lhe permitiria acessar as condições objetivas de realização das quais está desprovida. Entretanto, ela o experimenta

como o processo de sua des-realização e desobjetivação. Ela descobre que sua não-objetividade inicial é, na realidade, o produto e o resultado do processo no qual se engajou para entrar em contato com as condições objetivas de sua própria realização (FISCHBACH, 2011, p. 191, tradução nossa).

Nessa linha, arremata Marx:

Considerado do ponto de vista do trabalho, o trabalho vivo aparece funcionando no processo de produção de tal modo que afasta de si sua realização nas condições objetivas como realidade alheia e, por conseguinte, põe a si mesmo como mera capacidade de trabalho carente e privada de substância diante dessa realidade estranhada, que não pertence a ele, mas a outro; que põe sua própria realidade não como um ser para si, mas como mero ser para outro e também, portanto, como mero ser-outro, ou ser do outro contra si mesmo. Esse processo de realização é igualmente o processo de desrealização do trabalho. O trabalho põe-se objetivamente, mas põe essa sua objetividade como seu próprio não ser ou como o ser do seu não ser – do capital. O trabalho retorna a si como pura possibilidade do pôr valor ou da valorização; porque toda a riqueza efetiva, o mundo do valor efetivo e, da mesma forma, as condições reais de sua própria valorização são postos diante dele como existências autônomas. São as possibilidades latentes no próprio seio do trabalho que, em virtude do processo de produção, existem fora dele como efetividades – mas como *efetividades* que lhe são *alheias* –, que constituem a riqueza em oposição ao trabalho. (MARX, 2011, p. 373)

#### IV

O vínculo intrínseco entre o processo de abstração que permite a posição do trabalho abstrato enquanto fonte de riqueza e o processo de abstração que sustenta o fenômeno da alienação, por meio do qual os indivíduos estranham *seu próprio* mundo objetivo e se veem impedidos de se constituírem plenamente enquanto sujeitos, parece definido, ao menos nos limites impostos a um trabalho de pequena envergadura como este.

Antes, contudo, de verificar o grau em que a explicação marxiana do fenômeno da alienação pode ressoar contemporaneamente, convém ainda esclarecer um aspecto importante daquele conceito como aparece em *O capital*. No Capítulo XXI desta obra, Marx retoma a descrição da alienação desde a perspectiva da “perda de objeto”, em linha bastante semelhante àquela observada nos *Grundrisse*:

A separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas do trabalho e sua força subjetiva de trabalho, era a base realmente dada, o ponto de partida do processo de reprodução capitalista. Mas o que era, no princípio, apenas ponto de partida, é produzido e perpetuado sempre de novo, por meio da mera continuidade do processo, da reprodução simples<sup>19</sup>, como resultado próprio da produção capitalista. Por um lado, o processo de produção transforma continuamente a riqueza material em capital, em meios de valorização e de satisfação para o capitalista. Por outro, o trabalhador sai do processo sempre como nele entrou – fonte pessoal de riqueza, mas despojado de todos os meios para tornar essa riqueza realidade para si. Como, ao entrar no processo, seu próprio trabalho já está alienado dele, apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, este se objetiva, durante o processo, continuamente em produto alheio. Como o processo de produção é, ao mesmo tempo, o processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que explora a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que empregam o produtor. O próprio trabalhador produz, por isso, constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder estranho, que o domina e explora, e o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva de riqueza, separada de seus próprios meios de objetivação e realização, abstrata, existente na mera corporalidade do trabalhador, numa só palavra, o trabalhador como trabalhador assalariado. Essa constante reprodução ou perpetuação do trabalhador é a condição *sine qua non* da produção capitalista. (MARX, 1996, pp. 203-4)

---

<sup>19</sup> Vale ressaltar que o processo alienante verificado na reprodução simples é expandido para a totalidade da sociedade burguesa por meio da reprodução ampliada do capital.

Até aqui, não há grandes novidades. Antes, porém, no primeiro capítulo, no bojo da discussão sobre a mercadoria e logo após tratar do duplo caráter do trabalho e sua consequência para a teoria do valor, Marx descreve o caráter *fetichista* que a forma mercadoria assume na sociedade burguesa. Ao fazê-lo, demonstra outra faceta da alienação – não enquanto “perda do objeto”, mas como “transferência de passividade” – que se realiza em uma esfera diferente, complementar à da produção: a da troca, do *mercado*.

De acordo com Marx, tão logo um objeto qualquer seja convertido em mercadoria – isto é, posto no processo de intercâmbio mercantil, ele “se transforma numa coisa fisicamente metafísica” (MARX, 1988, p. 70). Com efeito, há um caráter enigmático na forma mercadoria que, por assim dizer, concede a seu possuidor características místicas, a rigor não encontradas na própria mercadoria, mas que só podem ser entendidas por meio do processo de abstração real que, como insistimos, sustenta a produção capitalista.

Nesse processo, as relações sociais, humanas, são substituídas pelas relações dos produtos da atividade humana – isto é, de sua exteriorização objetiva – e, por isso, aparecem de modo estranhado, como *sujeitos* dotados de qualidades especiais, suprassensíveis:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. (...) a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1988, p. 71)

Destarte, surge “uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus

produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual” (MARX, 1988, p. 75). A imposição da lógica mercantil sobre as relações humanas, isto é, a alienação convertida em reificação<sup>20</sup>, faz que “os homens tenham doravante necessidade da mediação das coisas como mercadorias para realizar essa dimensão essencial e própria de sua existência que são as relações sociais inter-humanas” (FISCHBACH, 2009, p. 93, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Assim, a produção de mercadorias enseja a existência de relações sociais entre coisas e, por conseguinte, de relações coisificadas ou reificadas entre pessoas. E essa inversão torna-se possível por conta da “conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social” (MARX, 1988, p. 85).

Quer dizer, em uma sociedade na qual as trocas dos produtos do trabalho são mediadas pelo mecanismo de mercado, a produção só pode ser *privada*. Bem entendido, contudo, o adjetivo aqui empregado não denota uma ausência de relações com outrem. Na verdade, “os trabalhos são privados na medida em que não satisfazem uma necessidade *social* de maneira *direta*, mas apenas de forma indireta, por intermédio da troca mercantil” (FISCHBACH, 2009, p. 202, tradução nossa).

Por conseguinte, a produção de mercadorias implica uma relação impessoal entre pessoas. Cada um produz para satisfazer à necessidade de outro, e seu contato com este outro ocorre apenas no momento da troca:

Para cada um, na medida em que ele não produz para si mesmo, sua produção só adquire sentido com a condição de que seja sem dificuldade orientada para a troca. Portanto, com a condição de que ela integre, desde o início, a troca mercantil como sua realização necessária e natural. (FISCHBACH, 2009, p. 203, tradução nossa)

Desse modo, o indivíduo se relaciona com todos os outros enquanto *intercambista*, não como produtor. Na dinâmica da troca mercantil, *locus* privilegiado da dimensão alienante da transferência de passividade<sup>22</sup>, como explica Franck Fischbach,

de uma parte, cada um trabalha ao preço de uma transferência de suas próprias necessidades a um outro que trabalha para lhes satisfazer sem o saber e, de outra parte, cada um trabalha em

---

<sup>20</sup> Pois se trata de “uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção” (MARX, 1988, p. 76).

<sup>21</sup> Como também explica Lucien Sève, “a alienação não diz respeito apenas aos indivíduos, mas igualmente – e mesmo primeiramente, do ponto de vista lógico – às relações sociais no seio das quais eles vivem, melhor dizendo, ela é justamente a *clivagem generalizada entre os indivíduos e suas relações*, tornadas assim potências sociais incontrolavelmente autônomas” (SÈVE, 2012, p. 41, tradução nossa).

<sup>22</sup> Conforme aponta Fischbach, é possível remeter aqui àquilo que Slavoj Žižek denomina de “sujeito interpassivo” (cf. FISCHBACH, 2009, pp. 158-9; ŽIZEK, 2018).

vista de satisfazer necessidades que não pode experimentar enquanto tais, na medida em que elas são necessidades de um outro. A sociedade mercantil supõe, assim, que ninguém seja realmente afetado por suas próprias carências, pois cada produtor se coloca no trabalho apenas em vista de satisfazer as necessidades de *outros*, graças à troca e, portanto, *diferenciando* a satisfação de suas próprias necessidades, que deverá esperar, para ocorrer, que ele tenha produzido algo para trocar. (FISCHBACH, 2009, p. 204, tradução nossa)

Por fim, essa transferência de passividade, que constitui a alienação própria à esfera mercantil, isto é, o fato de a produção não ser motivada pela experiência passiva da própria necessidade, mas pelo intercâmbio com outro, indeterminado, desemboca em um mecanismo de troca no qual a relação entre as pessoas aparece mediada pela relação entre coisas. Um processo de afetos recíprocos que não ocorre entre indivíduos, mas entre mercadorias. Logo, um processo de *abstração* do ser dos próprios sujeitos como indivíduos sociais.

## V

Finda essa passagem por Marx, é agora possível deslocar nossa atenção para a análise da pertinência de suas observações acerca do trabalho alienado – e sua *posição* social desde o processo de abstração real operado pelo capitalismo – para a conjuntura presente. Logo, constituir, a partir desse confronto, um primeiro horizonte teórico desde o qual o projeto de uma “fenomenologia da vida alienada” na contemporaneidade poderia se efetivar.

Neste quadro, será tomada como parâmetro heurístico-conceitual a obra *La nouvelle raison du monde – essai sur la société néolibérale*, de Pierre Dardot e Christian Laval. A escolha se explica pelo seguinte motivo: neste livro instigante, os autores buscam investigar o caráter *específico* do desenvolvimento capitalista das últimas décadas – comumente chamado de *neoliberalismo* – com o intuito de perscrutar as mudanças sociais/culturais que permitiram a emergência de uma nova racionalidade capaz de “fazer do mercado o princípio de governo dos homens [e] de si” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 21, tradução nossa).

Não obstante a explícita inspiração foucaultiana da obra, é igualmente nítido que a contribuição destes autores se encaminha na direção de nossa interpretação da ideia de alienação extraída da letra de Marx, como se verá na sequência. Por isso, entendemos que pela análise dessa obra, mais precisamente do capítulo intitulado *La fabrique du sujet néolibéral*, será possível traçar em grandes linhas as formas assumidas

pelo fenômeno da alienação na experiência vivida, concreta, dos indivíduos vivos.

Nosso intuito, com o auxílio dos pensadores supramencionados, é mostrar que a figura do sujeito puramente ativo, privado de toda objetividade, e mesmo (abstratamente) exterior a ela – figura que, como vimos, Marx denuncia desde os *Manuscritos econômico-filosóficos* e cuja formação enriquece nos *Grundrisse* e em *O capital* –, representa a *Gestalt* da alienação típica de nossa era, “aquela que o capitalismo nos preparava desde seu início, mas que apenas hoje aparece como indispensável a seu funcionamento e a sua perpetuação” (FISCHBACH, 2011, p. 310, tradução nossa). Numa palavra, a figura daquilo que Dardot e Laval denominam *néosujet*, neossujeito.

No período neoliberal, as novas exigências econômicas da reprodução capitalista<sup>23</sup> criam formas originais de constituição subjetiva, adequada aos ditames de perpetuação das relações de produção vigentes. Em nossa era, constatam Dardot e Laval:

Não se trata mais tanto de reconhecer que o homem no trabalho permanece um homem, que ele não se reduz jamais ao estatuto de um objeto passivo [um ser de carências, poderíamos dizer, à luz de Marx – VS]. Trata-se de ver nele o sujeito ativo que deve participar totalmente, engajar-se plenamente, entregar-se inteiramente em sua atividade profissional. (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 408, tradução nossa)

Nesse sentido, observam, a antiga incidência de um discurso multifacetado sobre o sujeito moderno – agente político, homem econômico, pessoa de direitos jurídicos etc. – cedeu espaço a um discurso rigorosamente unificado. O sujeito unitário neoliberal é o sujeito da “implicação total de si” – o indivíduo “empreendedor”, que transpõe para seu plano privado a mesma lógica e racionalidade que presidem a vida empresarial:

É o indivíduo performático e competitivo que procura maximizar seu capital humano em todos os domínios, que não procura apenas se projetar no futuro e calcular seus ganhos e custos como o antigo homem econômico, mas que visa, sobretudo, a *trabalhar sobre si mesmo* a fim de se transformar em permanência, de se melhorar, de se tornar sempre mais eficaz. (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 414, tradução nossa)

Segundo os autores, esse movimento resulta em um novo *ethos*, típico da nossa quadra, na qual o indivíduo converte-se em um “microcosmo” harmônico com o mundo da administração empresarial e o “macrocosmo” do mercado mundial globalizado (DARDOT; LAVAL, 2009,

---

<sup>23</sup> Que podem ser pensadas, no plano econômico, nos moldes daquilo que David Harvey classificou, em seu célebre estudo sobre a *Condição pós-moderna*, como *acumulação flexível* do capital. (cf. HARVEY, 2008, pp. 115-84).

p. 424, tradução nossa). Consequentemente, aquilo que se poderia hoje chamar “gestão neoliberal de si mesmo”, tal como a gestão das empresas, “consiste em fabricar um eu performático, que exige sempre mais de si” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 425, tradução nossa).

De fato, a norma da sociedade neoliberal é “ultrapassar os seus limites”. Como também assinala o filósofo germano-sul-coreano Byung Chul-Han (2017), vivemos em uma sociedade que a todo momento exerce sobre si mesma um esforço que visa a fazer crer a seus membros que *nada é impossível*. Logo, a “máxima performance” (e não o equilíbrio, a mediania) se torna o alvo da “reestruturação pessoal” que cada um deve operar sobre si para se adequar à dinâmica da vida competitiva:

A máquina econômica, mais do que nunca, não pode funcionar pelo equilíbrio, e menos ainda pela perda. É preciso que ela vise a um “além”, um “mais” [*plus*], que Marx havia identificado com a “mais-valia”. Essa exigência própria ao regime de acumulação do capital não havia, até aqui, desdobrado o conjunto de seus efeitos. É coisa feita quando a implicação subjetiva é tal que, doravante, a procura desse “além de si” é a condição de funcionamento, tanto dos sujeitos quanto das empresas. Daí o interesse na identificação do sujeito como empresa de si e como capital humano: é justamente a extração de um “mais-de-gozar” [*plus de jouir*], arrancado de si mesmo, de seu prazer de viver, do simples fato de viver, que faz funcionar o novo sujeito e o novo sistema de concorrência. Subjetivação “contábil” e subjetivação “financeira” definem, em última análise, uma *subjetivação pelo excesso de si sobre si*, ou ainda *pelo ultrapassar indefinido de si*. Desenha-se, desde então, uma figura inédita da subjetivação. Não uma “*transsubjetivação*”, o que implicaria visar a um além *do* si que consagraria uma ruptura consigo e uma renúncia a si. Tampouco uma “*autossubjetivação*”, pela qual se procuraria atingir uma relação ética consigo independente de qualquer outra finalidade, de tipo político ou econômico. De certo modo, trata-se de uma “*ultrassubjetivação*”, cujo objetivo não é um estado último e estável de “posse de si”, mas um além *de* si sempre repellido, e que é, ademais, constitucionalmente ordenado, em seu próprio regime, à lógica da empresa e, para além, ao “cosmos” do mercado mundial. (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 437, tradução nossa)

Com isso, a lógica normativa neoliberal não precisa exigir uma *renúncia* de si do indivíduo em favor de alguma entidade abstrata ou coletiva. Enquanto nas fases precedentes de desenvolvimento capitalista todos os agentes “perdiam” algo, ainda que em níveis diversos – o capitalista, o gozo assegurado de seus bens por conta dos riscos assumidos ao investir seu capital; o trabalhador, a livre disposição de seu tempo e de seu corpo –, agora, todos (supostamente) “ganham”. Isso porque, como

assinalam Dardot e Laval, o sujeito neoliberal é, ao mesmo tempo e em novos parâmetros, trabalhador e acionista de seu “capital”. Quer dizer:

é o trabalhador que acumula capital e o acionista que dele desfruta. Ser seu próprio trabalhador e seu próprio acionista, “performar” sem limites e desfrutar sem entraves dos frutos de sua acumulação, tal é o imaginário da condição neossubjetiva (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 453, tradução nossa).

Convém aqui chamar a atenção para a noção de *imaginário*, pela qual é possível conectar o diagnóstico dos autores franceses àquilo exposto anteriormente acerca da relação entre abstração e alienação em Marx. Evidentemente, todo esse processo de subjetivação, aqui apenas descrito rudimentarmente, não anula a cisão social que sustenta o capitalismo; pelo contrário, reforça-a e, ato contínuo, reforça também o estranhamento, a alienação:

Pois o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo, suprimindo, assim, todo sentimento de alienação, e mesmo toda *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Este último deve trabalhar por sua própria eficácia, intensificar seu esforço, como se essa conduta viesse de si mesmo, como se ele se comandasse desde o interior pela ordem imperiosa de seu próprio desejo, diante do qual não estaria em questão resistir. As novas técnicas da “empresa de si” chegam, sem dúvida, ao cerne da alienação pretendendo suprimir todo sentimento de alienação. Obedecer a seu desejo e ao Outro que fala com voz baixa dentro de si é uma e a mesma coisa. (DARDOT; LAVAL, 2009, pp. 408-9, tradução nossa)

O que entendemos, enfim, é que esta descrição, se tem validade, só é passível de ser compreendida à luz do processo de *abstração real* exposto anteriormente, que não se restringe à esfera econômica (embora seja a partir de sua posição nesta esfera, por meio do trabalho abstrato, que ela inicialmente se revele) e que permite, do ponto de vista subjetivo, a constituição de “sujeitos abstratos”, sem-objeto, desefetivados, sobre os quais os referidos processos de neossubjetivação podem operar<sup>24</sup>. Tais

---

<sup>24</sup> Segundo Fischbach, a “ultrassubjetividade” cria o “ser-por-projeto”, “estágio supremo do ser-sem-objeto”. É o sujeito que, desvinculado de qualquer laço de efetividade com o mundo objetivo, encontra-se sempre a postos para se engajar e desengajar-se em uma nova empreitada (profissional, pessoal etc.) (cf. FISCHBACH, 2009, pp. 254-7). De certo modo, Marx denunciava esta situação, precisamente diante do esvaziamento de concretude do trabalho sobre o qual opera a valorização do capital. Assim, no *Capítulo VI – inédito de O capital*, dizia: “ao operário, é-lhe igualmente indiferente o conteúdo particular do seu trabalho. O seu trabalho pertence ao capital, não é mais do que o valor de uso da mercadoria que ele, operário, vendeu e vendeu-a unicamente para se apropriar de dinheiro e, mediante este, de meios de subsistência. A mudança no gênero de trabalho só lhe interessa na medida em que todo o tipo particular de trabalho exige um desenvolvimento distinto da capacidade de trabalho. Quando a sua indiferença em

figuras nada mais são do que as novas expressões da alienação capitalista, tal como descritas por Marx, em um momento de radicalização sem precedentes do processo de abstração real dos indivíduos em relação a eles próprios e seus processos de subjetivação<sup>25</sup>.

Diante do que se expôs anteriormente, vale ainda acrescentar, equivocadamente o já mencionado Byung Chul-Han em seu interessante *Sociedade do cansaço* quando afirma a obsolescência da noção marxiana clássica de alienação em face do capitalismo globalizado:

A revolução clássica tinha como meta superar as relações de alienação do trabalho. Alienação significa que no trabalho o trabalhador já não reconhece a si mesmo. Segundo Marx, o trabalho é uma contínua *autodesrealização*. Hoje, vivemos uma época pós-marxista. No regime neoliberal a exploração tem lugar não mais como alienação e autodesrealização, mas como liberdade e autorrealização. Aqui não entra o outro como explorador, que me obriga a trabalhar e me explora. Ao contrário, eu próprio exploro a mim mesmo de boa vontade na fé de que possa me realizar. E eu me realizo na direção da morte. Otimizo a mim mesmo para a morte. Nesse contexto não é possível haver nenhuma resistência, levante ou revolução. (HAN, 2017, p. 116)

Sem adentrar em suas temerárias implicações políticas, convém apenas esclarecer que Han tece essa passagem à luz da ideia de que, contemporaneamente, vivemos em uma sociedade que sofre de “excesso de positividade”, uma “sociedade de desempenho”, cuja elasticidade dissolve toda negatividade, toda diferença. A liberdade do indivíduo, neste contexto, adquire o ar paradoxal de uma liberdade para coação de si mesmo:

---

relação ao conteúdo particular do trabalho não lhe proporciona a faculdade de trocar sem mais a sua capacidade de trabalho manifesta a sua indiferença em relação aos que o substituem, à geração seguinte, conforme as exigências do mercado. Quanto mais desenvolvida estiver a produção capitalista num país, tanto maior é a procura de *versatilidade* na capacidade de trabalho, tanto mais indiferente é o operário em relação ao *conteúdo particular* do seu trabalho e tanto mais fluido o movimento de capital que passa de uma esfera produtiva para outra.” (MARX, 2004a, p. 81)

<sup>25</sup> Em linha semelhante, Giorgio Agamben observa, em *O que é um dispositivo?*, que a imensa proliferação de dispositivos na contemporaneidade gerou uma multiplicidade de processos de subjetivação – ou, mais a rigor, de dessubjetivação – na medida em que não produzem sujeitos reais, mas sujeitos “espectrais”: “o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que eles não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, através da própria negação; mas o que acontece nesse momento é que os processos de subjetivação e os processos de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, se não em forma larvar e, por assim dizer, espectral” (AGAMBEN, 2005, p. 15). Como acrescenta Franck Fischbach: “Poder viver e experimentar uma grande variedade de modos de subjetivação ao mesmo tempo é também não viver, nem experimentar verdadeiramente nenhum.” (FISCHBACH, 2009, p. 33, tradução nossa)

O sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito de obediência [sujeito das “sociedades disciplinares” de Foucault<sup>26</sup>, típicas do capitalismo industrial – VS]. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal.<sup>27</sup> (HAN, 2017, pp. 29-30)

Ora, o que o filósofo sul-coreano não percebe é que este movimento só é possível em uma sociedade operada sobre a base da efetiva abstração da concretude dos indivíduos e de seus trabalhos, de seu espírito (moldado por uma racionalidade obtusa<sup>28</sup>) e seus corpos (um dos *locus* notórios de expressão da competitividade e da performance<sup>29</sup>). E que, portanto, não há contradição essencial entre: a) o sujeito “sem-objeto” [*gegenstandlos*] de que tratava Marx, isto é, o indivíduo para quem o mundo objetivo aparece como um mundo estranho; b) o “ultrassujeito” contemporâneo de Dardot e Laval, que, como buscamos mostrar, representa um desdobramento

<sup>26</sup>A título de curiosidade, vale notar que já Marx, no *Capítulo VI – inédito* de *O capital*, por exemplo, apontava para a necessidade de “disciplina e vigilância” na produção capitalista para que ela pudesse lograr êxito (cf. MARX, 2004a, p. 51).

<sup>27</sup> Neste ponto, Han acrescenta uma nota que vale ser reproduzida: “Em seu sentido verdadeiro, a liberdade está ligada com a negatividade. É sempre uma liberdade da coação que provém do outro imunológico. Onde a negatividade cede lugar ao excesso de positividade [o Outro se reduz ao Mesmo – VS], desaparece também a ênfase da liberdade, que surge dialeticamente à negação da negação.” (HAN, 2015, p. 30 – nota)

<sup>28</sup> Nesse sentido, a *depressão* surge como uma manifestação privilegiada da patologia da vida contemporânea – o que chamamos de “vida alienada”. Diz Han: “[A depressão] irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma.” (HAN, 2017, p. 29) Nesse sentido, também cf. Dardot; Laval (2009, pp. 446-8).

<sup>29</sup> Basta observar a expansão da lógica do esporte de alto rendimento, nas últimas décadas, como modelo de relação do indivíduo com seu corpo e com os outros (cf. EHRENBERG, 2010).

perverso do primeiro; e c) o “sujeito de desempenho” descrito pelo próprio Han em termos não casualmente muito próximos àqueles dos autores de *La nouvelle raison du monde*.

Em última análise, trata-se, como dito acima, de figuras provenientes do caráter alienado do trabalho e, por conseguinte, da forma *prismática*<sup>30</sup>, multidirecional, como os indivíduos, sempre mediados por suas posições de classe distintas, vivenciam essa alienação<sup>31</sup>. Nesse sentido, cumpre notar que, em nosso entendimento, a autocoerção para a maximização do desempenho só é possível em uma sociedade na qual, de início, os indivíduos devem ser cindidos da objetividade na qual podem se reconhecer e se realizar, isto é, constituírem-se a si mesmos como *indivíduos humanos, indivíduos sociais*. Isso porque a autocoerção só pode operar em indivíduos estranhos a si mesmos, à sua natureza e às suas possibilidades e impossibilidades reais. Por conseguinte, apenas em uma sociedade fundada sobre um processo permanente de abstração.

Em outras palavras, é este movimento primitivo de abstração – enquanto núcleo da alienação – que autorizaria o processo de ultrassubjetivação, criando, desse modo, condições propícias à internalização das estruturas sociais autocoercitivas que permeiam a vida contemporânea. Por isso, o próprio Han deve admitir que o movimento do sujeito de desempenho culmina em uma liberdade “paradoxal”. O paradoxo dessa liberdade é justamente aquilo que permite sustentar que o conceito marxiano de alienação ainda é operante para a compreensão dos meandros da subjetividade contemporânea: a apreensão de que essa sociedade se sustenta em processos de abstrações reais, dos quais o mais elementar é aquele que põe o trabalho abstrato como determinante da produção de riqueza objetiva – isto é, que consagra a alienação enquanto fenômeno estruturante da totalidade de uma sociedade na qual impera o modo capitalista de produção.

Descrever a forma como esses indivíduos vivenciam existencialmente esse cenário – fazer o que foi chamado de uma “fenomenologia da vida alienada” –, sobretudo à luz das patologias dele advindas, é a tarefa à qual, no futuro, pretendemos nos concentrar.

---

<sup>30</sup> Isto é, não-mecanicista. A ideia de prisma aqui é utilizada no intuito de ilustrar os múltiplos raios diretivos nos quais uma mesma incidência externa (uma *determinação*) pode se decompor.

<sup>31</sup> Nesse sentido, outra fonte de pesquisa importante diz respeito à forma pela qual o discurso neoliberal é propagado, adequando-se às posições e às perspectivas das classes sociais, cada vez mais fragmentárias, que compõem a sociedade contemporânea.

### **Referências bibliográficas**

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* Trad. Nilceia Valdati. Outra Travessia, n. 5, pp. 9-16, 2005.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde - essai sur la société néolibérale*. Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- EHRENBERG, Alain. *O culto da performance*. Trad. Pedro F. Bendassolli. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- FAUSTO, Ruy. *Sentido da dialética - Marx: lógica e política t. I*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- FISCHBACH, Franck. *Sans objet – capitalismo, subjectivité, aliénation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- \_\_\_\_\_. “L’aliénation comme réification”. In: BAROT, Emmanuel (Dir.). *Sartre et le marxisme*. Paris: La Dispute, 2011, pp. 285-312.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. 2. ed. ampl. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 17. ed. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- MARX, Karl. *O capital - crítica da economia política l. I v. I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O capital - crítica da economia política l. I v. II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coord. e rev. Paul Singer. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Capítulo VI inédito de O capital - resultados do processo de produção imediata*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004b.
- \_\_\_\_\_. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”. In: *A revolução antes da revolução v. II*. 2. ed. Trad. Álvaro Pina et al. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 8. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

\_\_\_\_\_. *Collected works* v. 42 – letters 1864-68. Trad. Christopher Upward e John Peet. Londres: Lawrence & Wishart, 2010.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2010.

SÈVE, Lucien. *Aliénation et émancipation - précédé de Urgence de communisme et suivi de Karl Marx: 82 textes du Capital sur l'aliénation*. Paris: La Dispute, 2012.

ZIZEK, Slavoj. The interpassive subject. Disponível em: <<http://www.lacan.com/interpassf.htm>>, acessado em 13 ago. 2018.

**Como citar:**

SANTOS, Vinícius. Trabalho abstrato, subjetividade e alienação em Marx: notas para uma “fenomenologia da vida alienada” a partir de *O capital*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 18-45, nov. 2018.

Data de envio: 20 dez. 2017

Data de aceite: 30 maio 2018

## **Marx e o processo de trabalho no final do século XX<sup>1</sup>**

Benedito Rodrigues de Moraes Neto<sup>2</sup>

### **Resumo:**

O artigo objetiva dissolver a identidade Taylor-Ford-Marx que prevaleceu na literatura sobre processo de trabalho no século XX. Recuperando de Marx a natureza autocontraditória do capital e a tendência crescente da “aplicação tecnológica da ciência”, avalia a automação de base microeletrônica como volta triunfal da questão crucial, para o autor alemão, da contradição entre forças produtivas e relações de produção, posta pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista.

**Palavras-chave:** taylorismo; fordismo; Marx; processo de trabalho; microeletrônica.

### ***Marx and the labor process at the end of XX century***

### **Abstract:**

The objective of this paper is to dissolve an identity among Taylor-Ford-Marx which prevailed into labor process literature of XX century. Bringing back Marx's ideas about the self-contradictory nature of capital and the growing tendency of “technological application of science”, one evaluates the microelectronic based automation as a triumphal return of a crucial question to that German thinker, that is, the contradiction between productive forces and relations of production placed by the development of the capitalist mode of production.

**Key words:** Taylorism; Fordism; Marx; labor process; microelectronics.

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como Nota sobre Marx e o processo de trabalho no final do século. *Pesquisa & Debate*, São Paulo, v. 11, n. 2, 2000.

<sup>2</sup> Livre-docente, professor aposentado da Universidade Estadual Paulista (Unesp-Araraquara). *E-mail*: brmneto@gmail.com.

## **1- Trabalho, progresso técnico e o enterro de Marx no final do século**

Na famosa tríade de capítulos de *O capital* – Cooperação, Manufatura e divisão do trabalho e Maquinaria e grande indústria –, Marx explicita sua visão sobre o movimento de ajuste das bases técnicas à forma social capitalista. Nesse movimento teórico, é fundamental a questão da desqualificação do trabalho ao longo do desenvolvimento tecnológico: no caminho da cooperação simples, com sua prisão à forma artesanal, até a maquinaria, passando pela manufatura, radicalizar-se-ia um movimento de desqualificação do trabalho, o que teria importantes desdobramentos em termos de controle do capital sobre a classe trabalhadora. A evolução dos processos de produção levaria, portanto, a uma homogeneização do trabalho simples, ou seja, do trabalho desprovido de conteúdo, momento fundamental do processo de alienação do homem relativamente ao trabalho, cujo conteúdo teria sido retirado como uma exigência da forma capitalista de dominação. Essa análise de Marx, que foi realizada sobre a experiência histórica do século XIX, avançaria ao longo do século XX. A força teórica de Marx se manifestaria na capacidade de incorporar em sua análise os movimentos mais importantes do processo de trabalho industrial do século XX, com destaque para o taylorismo e o fordismo.

O recurso a citações de autores bastante conhecidos vem em auxílio à ideia de que Marx teria sido um competente antecipador de um fenômeno típico do século XX, o taylorismo-fordismo. Isto seria muito caro aos marxistas na medida em que mostraria a profundidade da análise de Marx, ou seja, a sua capacidade de incorporar todos os movimentos que se verificariam ao longo do século XX. Iniciemos com Benjamin Coriat:

Tudo o que Marx anuncia em relação às características especificamente capitalistas do processo de trabalho (parcelamento de tarefas, incorporação do saber técnico no maquinismo, caráter despótico da direção), o realiza Taylor, ou mais exatamente, lhe dá uma extensão que até então não havia tido. (CORIAT, 1976, p. 107)

A noção de que o taylorismo significaria uma ilustração privilegiada da análise marxista do processo de trabalho tipicamente capitalista levou Robert Linhart a fazer uma afirmação extremamente relevante do ponto de vista teórico:

Numa análise do modo de produção capitalista “puro”, a “organização científica do trabalho” de Taylor é a que se encontra melhor colocada para encarnar o processo de trabalho capitalista, reconduzido à sua essência. (LINHART, 1977, p. 89)

Essa afirmação é bastante forte, pois implica que a essencialidade do processo de trabalho capitalista estaria incorporada à perfeição na proposta do taylorismo.

Um outro passo no processo de trazer Marx para o século XX tem que ver com o fordismo, com o fenômeno do taylorismo levado quase à perfeição por Henry Ford, nas suas tentativas – bem-sucedidas – de produção em massa do automóvel. O resultado das experimentações de Ford, a fábrica fordista, poderia ser chamada de “grande indústria por excelência do século XX”. Isto se desdobra da consideração de que o taylorismo–fordismo possuiria uma conotação genérica: o processo de trabalho na grande indústria adquiriria, de maneira geral, uma natureza fordista, como corolário da própria produção em massa. Este processo de produção em grande escala através do recurso das linhas de montagem constrói, portanto, um conceito de grande indústria por excelência, como se tivéssemos então a concretização histórica da visão marxista da grande indústria. Construída a partir de um processo de desqualificação profunda do trabalho e empregadora de grande quantidade de trabalhadores, ela teria gerado o que Fergus Murray chamou de “*mass-collective worker*” (MURRAY, 1983). Essa grande indústria, que poderíamos chamar de “taylor-fordo-marxista”, marcaria a própria natureza da produção capitalista: o capital exige o emprego de um elevadíssimo número de trabalhadores, justamente com o objetivo de extrair em grande volume a mais-valia. Esta característica genérica da produção industrial teria permitido também um desenvolvimento importante da luta capital x trabalho, na medida em que poderia levar ao fortalecimento da atividade sindical e, ao mesmo tempo, dos partidos ligados aos interesses da classe trabalhadora.

Chegamos, todavia, aos anos 1980 e ao seu revolucionamento tecnológico fundamental na esfera produtiva: a nova automação, de base microeletrônica. Esse revolucionamento dos processos de trabalho industrial significa uma “explosão” da grande indústria “taylor-fordo-marxista”, na direção da “*unmanned factory*”, dotada de elevado grau de prescindibilidade do trabalho vivo imediatamente aplicado à produção. Se a revolução tecnológica das últimas décadas do século XX “explode” o paradigma taylorista-fordista, que ilustraria à perfeição todas as características apontadas por Marx para a natureza especificamente capitalista dos processos de trabalho, é totalmente coerente a afirmação de Augusto Marzagão, realizada em artigo no qual comenta o conhecido livro *O horror econômico*, de Viviane Forrester:

Na opinião de Viviane Forrester, passamos a viver um tempo em que o trabalho não tem mais quase nenhum poder de pressão sobre o capital, pois este precisa cada vez menos do trabalho humano. *Os trabalhadores nem mesmo encontram*

*interessados em explorá-los, vendo então ser virada pelo avesso a teoria marxista. (MARZAGÃO, 1997)*

Ora, se a grande indústria taylor-fordista é também a grande indústria marxista, essa afirmação é, como já dissemos, totalmente coerente. Alguns desdobramentos dos movimentos de “explosão” da grande indústria taylor-fordo-marxista são extremamente importantes. Em primeiro lugar, temos o esgotamento da análise de Marx do processo de trabalho capitalista, fato comprometedor de toda sua obra teórica. Se o modo de produção capitalista continua, e a teoria marxista do processo de trabalho capitalista – que teria atingido seu ápice com a caracterização da grande indústria taylor-fordista – fenece, então a análise marxista do capitalismo não teria sido tão percuciente. Evidentemente, uma análise percuciente do modo de produção capitalista não pode prescindir desse momento teórico fundamental constituído pelo entendimento de suas bases técnicas, da natureza de seus processos produtivos.

O outro desdobramento, estreitamente amarrado ao primeiro, é constituído pelo surgimento de uma postura desesperançada e saudosista do fordismo por parte dos críticos do capitalismo. Em primeiro lugar, sobrevém a questão crucial do agente da transformação social. Ora, se a grande fábrica taylor-fordista representava a manifestação da visão marxista da grande indústria, então ela representaria também a “ponte” que levaria do capitalismo desenvolvido para o socialismo, a partir da ação política do “*mass-collective worker*”. O progresso técnico “explodiu” esta ponte, levando a uma grande desesperança, à perda de referências fundamentais da transformação social.

A nosso juízo, o percurso teórico até aqui referido, que levou ao enterro de Marx, está amplamente equivocada. O próximo item deste texto é uma tentativa de refutação desse caminho e de sua substituição.

## ***2- Trabalho, progresso técnico e renascimento de Marx no final do século***

O *locus* central da reflexão está no conceito de máquina que Marx constrói em *O capital*. A ideia fundamental é a de que Marx não é Adam Smith<sup>3</sup>. Adam Smith é o teórico por excelência da manufatura; portanto, a desqualificação do trabalho para ele implica incorporação “massiva” de trabalho simples, parcelado, desqualificado. Em Marx, o que se observa, com a introdução da máquina, é um processo de cientificização, de objetivação do processo de trabalho, que faz que este passe a ser uma

---

<sup>3</sup> Esta é a ideia central do artigo Automação e trabalho: Marx igual a Adam Smith? (MORAES NETO, 1995).

“aplicação tecnológica da ciência”. Essa noção fundamental de Marx implica que o trabalho vivo imediatamente aplicado à produção passa a ser “apendicizado”, ou seja, amplamente desqualificado, na medida em que o processo de separação entre concepção e execução teria chegado a um auge, mas – e isto é muito importante – não só desqualificado, como já o era em grande medida na manufatura, mas fundamentalmente supérfluo. A ideia da superfluidade do trabalho vivo constitui uma contribuição fundamental de Marx para o estudo do processo de trabalho tipicamente capitalista. Observa-se, então, com o recurso da maquinaria, aquilo que Marx chamou de “superação da barreira orgânica”, ou seja, uma superação radical do homem como instrumento de produção. A esse respeito, vale destacar uma frase muito feliz de Marx, quando afirma ser o homem “um instrumento muito imperfeito de produção quando se trata de conseguir movimentos uniformes e contínuos”. Nos *Grundrisse*, Marx afirma que, a partir da constituição das bases técnicas especificamente capitalistas, o processo produtivo deixaria de ser um processo de trabalho, no sentido de que o trabalho deixaria de ser a unidade dominante.

É a partir dessa reflexão que Marx introduz algo fundamental do ponto de vista de sua contribuição teórica: a ideia da natureza autocontraditória do capital. Em poucas palavras, ao encetar esse desenvolvimento das forças produtivas, o capital agiria contra seus interesses – em termos de forma social – no mais longo prazo. É sabido que Marx considera o capitalismo um modo de produção brilhante no que diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas, mas ao mesmo tempo o considera medíocre enquanto forma social. Uma forma social que se lastreia na exploração do trabalho é imanentemente medíocre. O movimento de desenvolvimento das forças produtivas significa para Marx uma “trombada” futura das potencialidades abertas por esse desenvolvimento com as barreiras postas pela forma social. A proeminência do trabalho morto, ou seja, dos elementos objetivos do processo de trabalho, a objetivação crescente, traria não só desdobramentos importantes de natureza econômica, mas uma perda de sentido histórico da forma capitalista: uma forma social que se alicerça na exploração do homem pelo homem deixa de ter sentido histórico se o processo produtivo deixa de usar o próprio homem.

A partir dessa correta compreensão conceitual da maquinaria, a entrada em cena no século XX do taylorismo-fordismo é, sem dúvida, causadora de perplexidade. Quem estuda o taylorismo observa que, no fundo, o que Taylor tenta fazer é transformar novamente o homem num instrumento de produção, analogamente ao que se havia tentado na fase pré-maquinaría. Essa visão do homem como instrumento de produção magnifica-se no fordismo. Ao encetar sua típica inovação, que é a linha de

montagem, Ford não fez outra coisa senão coletivizar o taylorismo, com o recurso fundamental da esteira, que procura resolver o problema tipicamente manufatureiro do transporte. Na verdade, esta grande fábrica fordista, ao invés de significar a indústria por excelência, a forma mais avançada da produção capitalista, significou, isto sim, uma “reinvenção da manufatura”, uma coisa extremamente atrasada do ponto de vista conceitual, a despeito de seu imenso sucesso do ponto de vista econômico, produtivo<sup>4</sup>. A colocação de milhares de trabalhadores, uns ao lado dos outros, fazendo movimentos parciais, de forma alguma ajusta-se à noção marxista de produção à base de maquinaria. Por isso afirmamos acima: Marx não é Adam Smith. A grande indústria fordista não significa, portanto, uma ilustração do conceito marxista de grande indústria; na verdade, significa sua negação.

Vale destacar que, embora amplamente disseminado, é equivocado considerar a forma de produção fordista genérica, capaz de dar conta de uma maneira geral da atividade industrial capitalista ao longo do século XX. Ela é extremamente importante, mas não é generalizável; não se pode estendê-la, por exemplo, para os casos das indústrias têxtil e de fluxo contínuo, que há muito tempo se ajustaram à produção automatizada<sup>5</sup>. O caminho do taylorismo-fordismo significa na verdade um “desvio mediocrizante” do capitalismo no que se refere ao desenvolvimento das forças produtivas, amplamente vinculado à indústria metal-mecânica. Afinal, não é nada brilhante colocar o ser humano em atividades sem conteúdo e medir seus tempos e movimentos como um instrumento de produção, assim como não é nada brilhante colocar milhares de pessoas, umas ao lado das outras, fazendo movimentos repetitivos. Isto não tem nada que ver com a utilização da ciência como força produtiva, não faz jus à colocação de Marx do brilhantismo do capitalismo quanto ao desenvolvimento das forças produtivas. Esse “desvio mediocrizante” do capitalismo significou uma harmonização preocupante entre a mediocridade das forças produtivas e a mediocridade da forma social. Se é assim, será que a grande indústria taylor-fordista (não mais taylor-ford-marxista, mas apenas taylor-fordista) merecia ter sido vista como a “ponte” que poderia levar do capitalismo desenvolvido para o socialismo?

Como já vimos, a nova automação, de base microeletrônica, “explode” esta forma de produção, não genérica, mas localizada principalmente na grande indústria metal-mecânica, fundamental em todo o processo de acumulação de capital ao longo do século XX. Essa nova

<sup>4</sup> Esta ideia acha-se desenvolvida em Marx, Taylor, Ford: as forças produtivas em discussão (MORAES NETO, 1989).

<sup>5</sup> Este ponto está desenvolvido em Fordismo e ohnoísmo: trabalho e tecnologia na produção em massa (MORAES NETO, 1998) e também está presente, ainda que de forma pontual, em Williams; Cutler; Williams; e Haslam (1987).

automação significa uma abrupta, concentrada no tempo, recuperação do capital de seu brilhantismo quanto ao desenvolvimento das forças produtivas. Portanto, ao invés de dizer, como Augusto Marzagão, que a “explosão” da grande indústria taylor-fordista significa o enterro da análise marxista, devemos, pelo contrário, considerá-la o renascimento da análise marxista. Isto porque chegaremos, de forma genérica, homogênea a toda atividade industrial, a um elevadíssimo grau de cientificização dos processos produtivos. A produção será, então, em todas as esferas da indústria, uma “aplicação tecnológica da ciência”, exatamente como afirmara Marx. Isto implica a volta triunfal da questão crucial para Marx da contradição entre forças produtivas e relações de produção, posta pelo desenvolvimento do modo de produção capitalista. Essa “capacidade” do capital de se mover de maneira autocontraditória é negada pelo taylorismo-fordismo. Este nega a contradição entre forças produtivas e relações de produção. A constituição de “macrofábricas”, empregando milhares de trabalhadores parciais, desqualificados, seria a forma de o capital se eternizar, seria a eternização da forma social capitalista, pois a função social do capitalista estaria preservada. O contrário ocorre quando o capital “explode” a base taylor-fordista e avança pelo seu caminho inexorável de desenvolvimento das forças produtivas, pois aí ele caminha no sentido da negação da sua natureza.

### **Referências bibliográficas**

- CORIAT, Benjamin. *Ciencia, tecnica y capital*. Madri: H. Blume Ediciones, 1976.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.
- LINHART, Robert. *Lenine, os camponeses e Taylor*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1977.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*. 7. ed. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARZAGÃO, Augusto. O horror dos excluídos. *Folha de S. Paulo*, 4 set. 1997.
- MORAES NETO, B. R. *Marx, Taylor, Ford: as forças produtivas em discussão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. Automação e trabalho: Marx igual a Adam Smith? *Estudos Econômicos*, IPE-FEA/USP, jan. -abr. 1995.
- \_\_\_\_\_. Fordismo e ohnoísmo: trabalho e tecnologia na produção em massa. *Estudos Econômicos*, IPE-FEA/USP, v. 28, n. 2, 1998.
- MURRAY, Fergus. The decentralisation of production – the decline of the mass-collective worker? *Capital & Class*, Londres, n. 19, pp. 74-99, 1983.

**WILLIAMS, K.; CUTLER, T.; WILLIAMS, J.; HASLAM, C. The end of mass production? *Economy and Society*, v. 16, n. 13, 1987.**

**Como citar:**

**MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. Marx e o processo de trabalho no final do século. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 46-53, nov. 2018.**

**Data de envio: 20 jun. 2018**

**Data de aceite: 11 set. 2018**

## **Mercado mundial, dinheiro mundial e moeda inconvertível: notas a partir de *O capital***

Flávio Ferreira de Miranda<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Este artigo parte da demonstração de que a essência do mercado mundial reside nas transferências internacionais de mais-valor. Entendemos que a análise do desenvolvimento histórico do dinheiro mundial, cujos movimentos refletem os movimentos do mais-valor no mercado mundial, deve jogar luz sobre importantes aspectos da concorrência internacional. Em especial, debruçamo-nos sobre a forma contemporânea do dinheiro mundial. Demonstramos o caráter necessário do abandono do padrão metálico para o processo de acumulação de capital, relacionando-o a algumas características marcantes desta fase histórica. Tal análise serve de base para a descrição científica dos mecanismos subjacentes às formas contemporâneas de transferência de mais-valor, sobretudo, do aumento da importância relativa de suas facetas financeiras.

**Palavras-chave:** Marx; lei do valor; mercado mundial; dinheiro mundial; desenvolvimento desigual.

### ***World Market, world Money and inconvertible currency: notes from Capital***

### **Abstract:**

This article takes as its starting point the demonstration that the essence of the world market lies in international transfers of more value. We understand that the analysis of the historical development of world money, whose movements reflect the movements of higher value in the world market, must shed light on important aspects of international competition. Specifically, we look at the contemporary form of world money. We demonstrate the necessary character of the abandonment of the metallic pattern for the process of capital accumulation, Relating it to some outstanding characteristics of this historical phase. Such an analysis serves as a basis for the scientific description of the mechanisms underlying contemporary forms of transfer of value, particularly the increasing relative importance of its financial facets.

**Key words:** Marx; law of value; world market; world money; unequal development.

---

<sup>1</sup> Doutor, professor adjunto da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: flavioferreiramiranda@hotmail.com.

**É** de grande controvérsia, fonte das mais diversas interpretações, a temática dos mecanismos de funcionamento do modo de produção capitalista em escala global. Em especial para a corrente teórica que se propõe a avançar na compreensão das legalidades subjacentes à sociabilidade econômica burguesa: o marxismo. Como era de se esperar, o desenvolvimento histórico do capitalismo, com o consequente aprofundamento de suas tendências e contradições gerais, coloca novas questões para o que genericamente se costuma inserir na rubrica “teorias do imperialismo”. Ou seja, para além de seu caráter histórico, o próprio modo de produção capitalista possui uma historicidade que corresponde, em linhas gerais, ao desenrolar dialético de suas tendências gerais, que, contudo, põe-se (e se repõe), em diferentes contextos, de modos profundamente desiguais. Este artigo tem o propósito de discutir uma transformação fundamental nas condições da concorrência intercapitalista em nível mundial – o abandono do padrão monetário dólar-ouro e a consequente emergência de uma forma “desmaterializada” de dinheiro – à luz do que entendemos como a essência das complexas relações que conformam o mercado mundial – ou, se preferirem, do imperialismo: as transferências internacionais de mais-valor.

Nesse sentido, assumimos como tarefa inicial precisamente a demonstração de que a essência do mercado mundial reside nas transferências internacionais de mais-valor, tendo a concorrência como seu lugar teórico. Partindo destas bases, entendemos que a análise do desenvolvimento histórico do dinheiro mundial, cujos movimentos refletem os movimentos do mais-valor no mercado mundial, deve jogar luz sobre importantes aspectos da concorrência internacional. Mais especificamente, debruçamo-nos sobre a forma contemporânea do dinheiro mundial, o chamado padrão dólar-dólar, um aspecto fundamental da fase do capitalismo inaugurada nos anos 1970.

Abrimos essa frente apresentando nossa leitura sobre a forma como Marx entendia o “dinheiro” em geral e, mais especificamente, o “dinheiro mundial”. Esta discussão é pressuposto para a análise da forma contemporânea do dinheiro a partir da lei marxiana do valor. Pretendemos demonstrar que a forma não-metálica do dinheiro corresponde a uma possibilidade contida no próprio conceito de valor e, em seguida, apresentar seu advento como necessidade decorrente do desenvolvimento contraditório do modo de produção capitalista, que se efetivou em condições históricas específicas. Finalmente, argumentamos pela relevância da teoria marxiana do valor para se compreender o dinheiro desmaterializado à medida que discutimos alguns de seus aspectos essenciais que, segundo acreditamos, podem servir de base para o estudo

das formas contemporâneas de transferência de mais-valor no mercado mundial<sup>2</sup>.

### ***Lei do valor e mercado mundial***

Como se sabe, Marx não trata do modo de produção capitalista no nível de abstração das determinações postas pela interação entre distintos capitais nacionais no mercado mundial. Além disso, o autor aponta, no “Prefácio” à primeira edição de sua principal obra, que a necessidade de se compreender o movimento real do modo de produção capitalista, *vis-à-vis* a impossibilidade de isolamento em laboratório de suas determinações essenciais a fim de observá-las livres de perturbações, impõe o recurso à análise do “caso clássico” de seu desenvolvimento (MARX, 2013, p. 78).

Não obstante, se ao seguir o caminho da concreção da análise de *O capital*, para além de seu escopo, desembocamos na relação dialética entre mercados nacionais e mercado mundial<sup>3</sup>, podemos colocar esta questão nos termos da relação entre o “caso clássico” e os casos não-clássicos do desenvolvimento da sociedade burguesa. Isto é, trata-se de compreender a maneira pela qual as tendências gerais, descobertas quando tomado por ilustração o “caso clássico, apresentam-se, de modo mais complexo, no mercado mundial.

O desenvolvimento clássico do capitalismo teve lugar quando uma complexa interação das forças internas à sociedade inglesa pôs o modo de produção capitalista como realização casual de possibilidades concretas. Nesse sentido, este desenvolvimento prescindiu “da intervenção de uma violência externa” (LUKÁCS, 2012, p. 377). Com isso, não se quer dizer que não tenha sido permeado por atos extremamente violentos, no entanto, seguindo uma vez mais Lukács, há “uma diferença qualitativa entre o caso no qual a violência é um momento, é órgão executivo do desenvolvimento direto das forças econômicas, e aquele no qual ela cria condições inteiramente novas para a economia” (LUKÁCS, 2012, pp. 377-8).

No Livro I de *O capital*, Marx analisa momentos de violência extraeconômica absolutamente necessários para a emergência do modo de

---

<sup>2</sup> No entanto, foge ao escopo deste trabalho a tarefa extremamente importante de abordar as diversas formas concretas pelas quais tomam lugar os fluxos internacionais de mais-valor, assim como suas transformações históricas.

<sup>3</sup> Em comentário à obra do protecionista estadunidense Carey, diz Marx: “Todas as relações que lhe parecem harmônicas no interior de determinadas fronteiras nacionais ou, inclusive, na forma abstrata de relações universais da sociedade (...), parecem-lhe desarmonias ali onde se apresentam em sua forma mais desenvolvida – em sua forma de mercado mundial (...). O que Carey não compreende é que essas desarmonias do mercado mundial são unicamente as expressões adequadas últimas das desarmonias que [são] fixadas nas categorias econômicas como relações fixas ou que têm uma existência local em menor escala.” (MARX, 2011, p. 30, adendo do editor)

produção capitalista. Nesse tocante, apenas “na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica” (MARX, 2013, p. 788). Isto é, neste país, a violência extraeconômica se apresentou como um “órgão executivo do desenvolvimento direto das forças econômicas” burguesas<sup>4</sup>. No entanto, como complementa alguns anos depois, na edição francesa de *O capital*:

todos os outros países da Europa Ocidental percorreram o mesmo caminho, ainda que, segundo o meio, ele mude de coloração local, ou se restrinja a um círculo mais estreito, ou apresente um caráter menos pronunciado, ou siga uma ordem de sucessão diferente (MARX, 2013, p. 788).

Simetricamente, nos países de desenvolvimento capitalista não-clássico, a forma burguesa de sociabilidade só se pôde afirmar pela conquista externa. Isto é, como subproduto da expansão do capitalismo “clássico”. Na maioria destes casos, apenas a dominação estrangeira, sempre barbaramente violenta, pôde forjar as novas condições de produção e distribuição. Trata-se de um tipo de relação que subordina e reproduz de modo contínuo e ampliado essa subordinação.

O que importa apontar brevemente nesta seção é o sentido econômico da relação estabelecida entre países que se inserem de forma distinta no mercado mundial, isto é, como as condições econômicas de uns e outros se condicionam reciprocamente. O mercado mundial, diz Marx, “não é só o mercado interno na relação com todos os mercados estrangeiros existentes fora dele, mas é simultaneamente o [mercado] interno de todos os mercados estrangeiros como partes integrantes, por sua vez, do mercado nacional” (MARX, 2011, p. 219, adendo do editor). Nesse sentido, nele resplandecem os diferentes graus de desenvolvimento das forças produtivas em diferentes nações.

O modo como opera a lei do valor no mercado mundial determina uma forma específica de relações internacionais. Como se sabe, é na interação entre capitais distintos que as tendências imanentes ao modo de produção capitalista aparecem para cada capital individual “como uma coerção imposta por capital *alheio*” (MARX, 2011, p. 338, grifo do autor). Marx chama esta complexa inter-relação entre os diversos capitais existentes de concorrência. Em suas palavras:

Conceitualmente, a concorrência nada mais é do que a natureza interna do capital, sua determinação essencial, que se manifesta e se realiza como ação recíproca dos vários capitais uns sobre os

---

<sup>4</sup> Além disso, no seio do modo de produção burguês “A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às ‘leis naturais da produção’, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada.” (MARX, 2013, pp. 808-9).

outros, a tendência interna como necessidade externa (...). O capital existe e só pode existir como muitos capitais e, conseqüentemente, a sua autodeterminação aparece como ação recíproca desses capitais uns sobre os outros. (MARX, 2011, grifos do autor)

Se no mercado mundial os capitais distintos interagem (com o perdão da redundância) mundialmente, é nos marcos da concorrência que se deve desenvolver este tema. Trabalhar a questão da concorrência significa, ademais, romper o nível de abstração do “capital em geral”<sup>5</sup> tal qual faz Marx a partir da Seção 3 do Livro III de *O capital* e, pontualmente, para demonstrar o aumento da produtividade como tendência imanente ao capital, nos capítulos X e XXIII do Livro I. Esta análise resulta da separação entre produção e apropriação do mais-valor para cada capital singular, isto é, um capital não necessariamente se apropria de todo o mais-valor criado por ele mesmo ou, por outro lado, pode apropriar-se de quantia de mais-valor maior do que ele próprio produziu. O ponto, portanto, é o da transferência intercapitalista do mais-valor. Como aponta em breve nota ao final dos *Grundrisse*:

Tendo em vista que o lucro pode ser *inferior* ao mais-valor, ou seja, que o capital [pode] trocar-se lucrativamente sem se valorizar no sentido estrito, segue-se que não só os capitalistas individuais, mas também as nações podem trocar continuamente entre si, e repetir continuamente a troca em escala sempre crescente, sem que por isso precisem ganhar de modo uniforme. Uma pode apropriar-se continuamente de uma parte do trabalho excedente da outra, pelo qual nada dá em troca, só que nesse caso a medida não é como na troca entre capitalista e trabalhador. (MARX, 2011, p. 747, adendo do editor)

Analisando unicamente o capital industrial<sup>6</sup>, Marx identifica duas formas essenciais de transferência de mais-valor: na concorrência entre capitais em um mesmo ramo; e entre capitais em distintos ramos de produção. Começando pelo segundo caso, o ponto fundamental é a tendência à formação de uma taxa média de lucro, uma vez que os capitais, via de regra e desconsiderando-se as restrições que se lhes interpõem, tendem a migrar para os ramos que oferecem taxas de lucro maiores. Se

---

<sup>5</sup> Como esclarece Marx: “só é possível uma análise científica da concorrência depois que se apreende a natureza interna do capital, assim como o movimento aparente dos corpos celestes só pode ser compreendido por quem conhece seu movimento real, apesar de sensorialmente imperceptível” (MARX, 2013, p. 391).

<sup>6</sup> A propósito, uma abstração real: uma vez que não se pode apropriar de algo que não existe, a apropriação de mais-valor por capitais que não o produzem diretamente pressupõe o processo de produção e circulação do mais-valor.

não fosse assim, dadas as diferenças nas composições orgânicas<sup>7</sup> e nos tempos de rotação que vigoram entre os ramos distintos (para dada taxa de mais-valor), as taxas de lucro nos diferentes ramos seriam profundamente desiguais (MARX, 2008, pp. 202-3).

A concorrência, portanto, iguala as taxas de lucro distintas que vigorariam nos diferentes ramos de produção “numa taxa geral de lucro, que é a média de todas elas” (MARX, 2008, p. 211). Na prática, a tendência à uniformização da taxa de lucro significa que os capitais cobram participação no mais-valor socialmente produzido segundo seu tamanho, não de acordo com o mais-valor gerado nos respectivos ramos de produção. Portanto, os ramos de composições orgânicas superiores apresentam diferenciais positivos entre o preço de produção<sup>8</sup> e o valor das mercadorias produzidas em cada um deles, o que é compensado pelo desvio negativo, nesse mesmo quesito, nos ramos de composições orgânicas inferiores.

Com relação à transferência do mais-valor no interior de um ramo de produção, uma vez que é a média social, o tempo de trabalho socialmente necessário, que determina o valor de mercado, os capitais mais produtivos (isto é, que produzem em menor tempo e, portanto, cuja mercadoria individual contém menor valor) tendem a apropriar-se de parte do mais-valor produzido pelos capitais menos produtivos. Ou seja, é também a diferença na produtividade do trabalho que determina a transferência de mais-valor em um mesmo ramo de produção. Uma vez que a luta concorrencial se desenvolve, em última instância, “por meio do barateamento das mercadorias” (MARX, 2013, p. 702), cada capital tem estímulos para aplicar métodos mais produtivos. A despeito de que no nível fenomênico as formas da concorrência tenham se tornado profundamente mais complexas ao longo do século XX, especialmente pelo uso de meios de comunicação inexistentes à época de Marx e, por eles, da aplicação de técnicas de “manipulação socialmente consciente das massas” (LUKÁCS, 2012, p. 46), os diferenciais na produtividade do trabalho aplicado nos distintos capitais correspondem à essência das transferências de mais-valor.

Em síntese:

A produtividade particular do trabalho em determinado ramo ou em determinada empresa desse ramo interessa apenas aos

---

<sup>7</sup> Composição em valor do capital – relação entre capital constante e capital variável – determinada por sua composição técnica – relação entre meios de produção e força de trabalho –, isto é, pela produtividade do trabalho.

<sup>8</sup> “O preço de produção da mercadoria é (...) igual ao preço de custo mais o lucro que percentualmente se lhe acrescenta correspondente à taxa geral de lucro, ou igual ao preço de custo mais o lucro médio.” (MARX, 2008, p. 210) O preço de custo, por sua vez, corresponde à parte produtivamente consumida do capital constante em um determinado período e ao capital variável necessário para mobilizar a força de trabalho necessária.

capitalistas aí diretamente participantes, e na medida em que capacita esse ramo especial em relação ao capital total, ou o capitalista individual em relação a esse ramo, a extrair um lucro extra. (MARX, 2008, p. 256)

Tomando-se rigorosamente o método da *Crítica da economia política*, toda a sua análise não apenas segue válida ao nível do mercado mundial, como o pressupõe<sup>9</sup>. O mercado mundial é, ao mesmo tempo, o ponto de partida<sup>10</sup> do modo de produção capitalista e seu resultado continuamente posto<sup>11</sup> em escala crescente. Em outros termos:

o mercado mundial, a conclusão, em que a produção é posta como totalidade, assim como cada um de seus momentos; na qual, porém, todas as contradições simultaneamente entram em processo. O mercado mundial, portanto, constitui ao mesmo tempo o pressuposto e o portador da totalidade (MARX, 2011, pp. 170-1).

Indo direto ao ponto por meio da pena de Chattopadhyay: “Todos estes processos [de transferência de mais-valor] são postos juntos, em maior complexidade, na concorrência ao nível da economia mundial” (CHATTOPADHYAY, 2012, p. 75, adendo nosso<sup>12</sup>). Há transferência de mais-valor intrarramos e inter-ramos de produção no mercado mundial. A maior complexidade do fenômeno, com relação à sua consideração na forma mais simples/abstrata acima exposta, decorre, inicialmente, do fato de que esses capitais têm por base diferentes nações. Não é sem razão, portanto, que Dussel propõe a categoria “capital global nacional” para proceder à análise das determinantes dos fluxos internacionais de mais-valor, tomando-a, destarte, em termos muito gerais<sup>13</sup> (DUSSEL, 1988, p. 336).

---

<sup>9</sup> A seguinte anotação de Marx não dá espaço para mal-entendidos no tocante a isto: “No conceito mais simples do capital, têm de estar contidas *em si* suas tendências civilizatórias etc.; não podem aparecer, tal qual nas teorias econômicas até aqui, como meras consequências externas. Da mesma forma, é preciso demonstrar que nele já estão latentes as contradições posteriormente liberadas.” (MARX, 2011, p. 338)

<sup>10</sup> “O comércio e o mercado mundiais inauguram, no século XVI, a história moderna do capital.” (MARX, 2013, p. 223)

<sup>11</sup> Como dito nos *Grundrisse* e facilmente demonstrado a partir da lei do valor de Marx: “O capital, portanto, da mesma maneira que, por um lado, tem a tendência de criar continuamente mais trabalho excedente, tem a tendência complementar, por outro, de criar mais pontos de troca; (...) no fundo de propagar a produção baseada no capital ou o modo de produção que lhe corresponde. A tendência de criar o *mercado mundial* está imediatamente dada no próprio conceito do capital.” (MARX, 2011, p. 332, grifos do autor)

<sup>12</sup> A tradução dos textos em idioma estrangeiro foi feita pelo autor.

<sup>13</sup> Cada capital global nacional tem uma composição orgânica que representa “a média total das composições médias de todos os ramos da produção” de um país (MARX, 2013, p. 689). Nesse sentido, a categoria é útil para ajudar a compreender a tendência geral dos fluxos internacionais de mais-valor entre países de desenvolvimento capitalista clássico e não-clássico. Trata-se, evidentemente, de uma abstração que, como tal, é limitada e deve ser dissolvida no curso da análise da concorrência no mercado mundial.

A síntese dos capitais globais nacionais, diz Dussel, corresponde a um “capital global mundial”, no interior do qual a concorrência “internacional cumple su papel de nivelación y distribución de la totalidad del plusvalor mundial” (DUSSEL, 1988, p. 337). Ademais, cada capital global nacional é relativamente autônomo frente ao capital global mundial. Assim, o tema a ser definido inicialmente é o da concorrência entre capitais globais nacionais com graus de produtividade do trabalho mais e menos desenvolvidos.

Como lei geral, “capitais globais nacionais” com maior grau de desenvolvimento das forças produtivas tendem a se apropriar de mais-valor extra, às expensas de “capitais globais nacionais” em pior situação, tanto na interação em um mesmo ramo de produção quanto entre ramos de produção distintos. Isto é, “en el mercado mundial los países con un desarrollo técnico más elevado obtienen ganancias extraordinarias a costas de aquellos países cuyo desarrollo técnico y económico está rezagado” (GROSSMANN, 1979, p. 280). Esse quadro patenteia, tomando-se apenas estas determinações, uma forma de relação internacional na qual algumas nações estão em posição subordinada diante de outras. Em outros termos, certas nações (notadamente aquelas cuja produtividade do trabalho encontra-se menos desenvolvida) estão subalternamente inseridas no mercado mundial.

Dado o escopo de *O capital*, não pode causar espanto a ausência do tratamento sistemático da dominação internacional na obra. No entanto, quando a aborda, Marx o faz especialmente no âmbito da influência do mercado mundial sobre a taxa de lucro. Na breve nota sobre o comércio exterior como tendência contrarrestante à queda da taxa de lucro, a questão de fundo é precisamente a transferência do mais-valor. No trecho, é considerado o efeito do comércio exterior sobre o valor do capital constante e do capital variável no país com forças produtivas mais desenvolvidas, a concorrência entre capitais de um mesmo ramo e a aplicação direta de capital nas “colônias”. Em síntese, quanto maior a transferência de mais-valor para o país de capital global nacional com maior composição orgânica, maior a força contrária à queda da taxa de lucro no país.

No intercâmbio, o país favorecido recebe mais trabalho do que dá, embora essa diferença, esse mais, como ocorre no intercâmbio entre trabalho e capital, embolse-o determinada classe. A taxa de lucro mais alta, por ser mais alta no país colonial, pode coincidir, havendo nele condições naturais favoráveis, com mercadorias de preço baixos. (MARX, 2008, p. 314)

A tendência à transferência de mais-valor na direção dos capitais globais nacionais mais produtivos, que se reflete, como adianta Marx em *O*

*capital*, nos ajustes das balanças internacionais de comércio (MARX, 2013, p. 217), implica uma propensão ao endividamento dos estados que baseiam capitais globais nacionais menos produtivos. (Ainda que não tenhamos a intenção de desenvolver este ponto neste artigo, note-se que os fluxos internacionais de dinheiro refletem as transferências globais do mais-valor.) Passemos imediatamente à discussão sobre a forma como Marx compreendia o dinheiro para, em seguida, analisarmos sua metamorfose histórica mais recente e suas implicações.

### ***Dinheiro e dinheiro mundial em Marx***

“O processo de troca”<sup>14</sup> diz respeito, precisamente, às relações entre possuidores de mercadorias. A síntese das relações mercantis se apresenta como “mercado”, que tem no dinheiro sua figura acabada. Não é demais recordar que o mercado pressupõe uma forma historicamente específica do produto (a mercadoria), cuja dupla natureza (valor de uso e valor) representa a contradição fundamental da sociabilidade burguesa (entre o caráter privado e o caráter social da riqueza), a partir da qual podemos alcançar as determinações mais complexas desta forma de existência.

A circulação dos produtos do trabalho nessa forma histórica, reconhece Marx, depende de um determinado arcabouço jurídico-institucional que possibilite “um ambiente de trocas, uma totalidade de trocas em contínuo fluxo e operando mais ou menos em toda a superfície da sociedade; um sistema de atos de trocas”, não apenas “atos de troca singulares” (MARX, 2011, p. 135). Na sociabilidade mercantil, ademais, os papéis de cada um dos indivíduos engajados no processo “não passam de personificações das relações econômicas” (MARX, 2013, p. 160). A força motriz que aciona o comportamento de cada um diz respeito a suas necessidades privadas. No entanto, esse ímpeto privado realiza-se, ou não, no mercado, no “processo social geral” da troca. Assim, “não é possível que, simultaneamente para todos os possuidores de mercadorias, o mesmo processo seja exclusivamente individual e, ao mesmo tempo, exclusivamente social geral” (MARX, 2013, p. 161).

Podemos, dessa forma, aproximar-nos de uma primeira definição de mercado, sem, todavia, transcendermos o nível de abstração da circulação simples: a articulação social dos sujeitos que trocam. Ou ainda: “A dependência multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes”, por meio do valor (MARX, 2011, p. 105). Notemos que, embora as ações individuais obedeçam a posições teleológicas, seu resultado social, que depende da complexa articulação das inúmeras ações privadas, é incontrolável para cada um dos sujeitos.

---

<sup>14</sup> Título do segundo capítulo do Livro I de *O capital*.

Na medida em que, ademais, a articulação pela troca está subsumida às necessidades do capital, a relação do valor é, nas palavras de Marx, “apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 147). Dito de outro modo, as relações mercantis constituem um fetiche porque sua dinâmica, além de incontornável pelos sujeitos, está subordinada a imperativos alheios: o movimento da acumulação de capital, apreendido teoricamente na lei do valor. Nas palavras de Marx, o entrelaçamento dos sujeitos na troca “produz um poder social que lhes é *estranho*, que está acima deles; sua própria interação [aparece] como processo e poder independentes deles” (MARX, 2011, p. 144, grifo do autor, adendo do editor).

Note-se que esse processo social põe o dinheiro, pois, para que todos se relacionem com todos no intercâmbio mercantil, todos os componentes do produto social devem ser comparáveis entre si, o que só se pode realizar por meio de um único objeto que possua as mesmas determinações sociais (trabalho abstrato, isto é, valor). Esta mercadoria é o dinheiro, quer contenha essa determinação social diretamente (por exemplo, o ouro) ou indiretamente (como na forma inconvertível da moeda). A sociabilidade mercantil demanda uma forma externa de expressão da contradição interna à mercadoria (valor e valor de uso), o que põe o dinheiro como figura independente do valor.

O dinheiro, portanto, é o representante da riqueza universal. Por isso, *aparece* para os indivíduos inseridos na dinâmica mercantil como valor em si, independentemente das relações entre os seres humanos, da relação do valor. Isto é, o dinheiro expressa, em sua figura acabada (sem referência imediata ao processo de sua gênese), a conexão social pela troca<sup>15</sup>. “O dinheiro, por isso, é o deus entre as mercadorias.” (MARX, 2011, p. 165) Tudo o que é produzido tem de ser riqueza universal (valor), o que só se pode comprovar socialmente no intercâmbio pelo dinheiro.

A circulação desenvolvida das mercadorias representa a ruptura com “as barreiras individuais e locais da troca direta de produtos” (MARX, 2013, p. 186), o que acha expressão no contínuo fluxo do dinheiro. A consolidação do mercado na figura acabada do dinheiro parte, tanto em termos lógico-categoriais como ontológicos, da função de medir os valores das diversas mercadorias – isto é, pelo fato das mercadorias expressarem no dinheiro seu valor. Na análise da forma valor, no primeiro capítulo de *O*

---

<sup>15</sup> Como dito por Marx: “Decorre daí a magia do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [*sachliche*] de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria que agora se torna visível e ofusca a visão.” (MARX, 2013, p. 167)

*capital*, Marx demonstra como a determinação valor de uma mercadoria, na medida em que não aparece de imediato em sua forma material, pode apenas se manifestar como valor de troca no corpo de outra mercadoria, que na relação assume o papel de equivalente. O preço é, portanto, a tradução do valor da mercadoria em dinheiro (MARX, 2011, p. 135).

No entanto, “a mercadoria *não é* preço” (MARX, 2011, p. 137, grifos do autor). O preço como forma necessária de manifestação do valor não implica, necessariamente, a conversão de mercadoria em dinheiro. Isto é, o preço representa a possibilidade da realização do valor, não sua efetividade. Como diz Marx, o ouro pode medir o valor das mercadorias porque, assim como elas, contém tempo de trabalho socialmente necessário, mas para cumprir esta função não é necessário que apareça de antemão um único grama do metal (MARX, 2013, p. 171). A forma-preço indica a “necessidade” da venda (MARX, 2013, p. 178). Nesta, a mercadoria é convertida em dinheiro, realizando seu preço, isto é, seu valor. Ou seja, a forma mercadoria encerra uma contradição que opõe mercadoria e dinheiro; essa contradição é solucionada (mas não superada) na metamorfose da mercadoria, seu movimento. “Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais” (MARX, 2013, p. 178).

Na realização do valor (pelo preço), o dinheiro funciona como meio de compra. Tendo em vista a totalidade do metabolismo social mercantil, o dinheiro cumpre a função de meio de circulação. Nesta função, o dinheiro tem de interpor-se entre uma mercadoria e outra (M-D-M) para que um produtor tenha a possibilidade de passar de vendedor a comprador de mercadoria(s). Ou seja, para mediar a circulação das mercadorias, o dinheiro deve apenas mudar continuamente de mãos. Por isso:

Na medida em que ele [o dinheiro] realiza o preço, sua existência material como ouro e prata é essencial; mas na medida em que essa realização é apenas fugaz e deve suprimir a si mesma, essa existência material é *indiferente*. É somente uma *aparência*, como se se tratasse de trocar a mercadoria por ouro ou prata como uma mercadoria particular; uma aparência que desvanece quando o processo está concluído, tão logo o ouro e a prata são de novo trocados por mercadoria e, com isso, mercadoria é trocada por mercadoria. Por essa razão, o ouro e a prata como simples meio de circulação, ou o meio de circulação como ouro e prata, é indiferente com respeito a sua qualidade como uma mercadoria natural e particular. (MARX, 2011, p. 155, grifos do autor, adendo nosso)

Reside aí a possibilidade da transformação do dinheiro em moeda, para cumprir a função meio de circulação, isto é, a substituição do dinheiro por “outro *signo*” (MARX, 2011, p. 158, grifo do autor). Ademais, Marx explica em *O capital* como determinadas contingências históricas transformaram essa possibilidade em realidade (MARX, 2013, pp. 198-9):

Coisas relativamente sem valor, como notas de papel, podem, portanto, funcionar como moeda em seu lugar. Nas senhas metálicas, o caráter puramente simbólico ainda se encontra de certo modo escondido. Como se vê, *ce n'est que le premier pas que coûte* [difícil é apenas o primeiro passo]. (MARX, 2013, p. 200, adendo do editor)

A representação do dinheiro em moeda é atribuição do estado, que estabelece e garante (ao menos idealmente) a sua conversibilidade (MARX, 2013, pp. 202-3). Nas diversas moedas, o dinheiro (ouro e prata) “[veste] uniformes nacionais (...) dos quais [volta] a se despojar no mercado mundial”, o que manifesta “a separação entre as esferas internas ou nacionais da circulação das mercadorias”, nas quais circulam obrigatoriamente as moedas nacionais, “e a esfera universal do mercado mundial” (MARX, 2013, p. 198). Da relação entre moeda e dinheiro, contudo, deriva-se a limitação do poder do estado no que diz respeito à circulação monetária: a lei segundo a qual “a emissão de papel-moeda deve ser limitada à quantidade de ouro (ou prata) – simbolicamente representada pelas cédulas – que teria efetivamente de circular” (MARX, 2013, p. 201).

Para cumprir os objetivos da presente seção, devemos agora seguir às funções nas quais o dinheiro deve aparecer como dinheiro. Isto é, “quando, em virtude de sua função, seja ela realizada em sua própria pessoa ou por um representante, ele se fixa exclusivamente na figura de valor, a única forma adequada de existência do valor de troca” (MARX, 2013, p. 203). Esta, que nos *Grundrisse* Marx chama de “*terceira determinação* do dinheiro”, “pressupõe as duas primeiras determinações e é a sua unidade” (MARX, 2011, p. 161, grifos do autor). Se o dinheiro (qualquer que seja sua forma) é capaz de cumprir as duas primeiras determinações (medir universalmente valores e mediar a circulação das mercadorias), pode funcionar em sua terceira.

Uma vez que o dinheiro representa a autonomização do valor com relação à circulação (MARX, 2013, p. 162) e que nele o “conceito de riqueza está, por assim dizer, realizado, *individualizado*, em um objeto particular” (MARX, 2013, p. 164), ele é o meio adequado para a reserva de valor. Isto a despeito da variabilidade de seu valor de troca. Dado seu caráter qualitativamente infinito: “Todas as mercadorias são somente dinheiro perecível; o dinheiro é a mercadoria imperecível” (MARX, 2013, p. 174). Este aspecto, como tudo o que se disse sobre o valor, aparece de maneira plena apenas quando se considera, explicitamente, a transformação do dinheiro em capital. É por isso que, ao nível de abstração da circulação simples, o “entesouramento” soa como uma paixão irracional, típica de sociedades pré-capitalistas. A função social do entesouramento, para além da circulação simples das mercadorias, é considerada por Marx no escopo

da análise sobre a reprodução do capital<sup>16</sup>; e o meio adequado para a manutenção dessas reservas só aparece na análise da “autonomização das formas funcionais do capital”<sup>17</sup>, com o capital bancário.

Ademais, dinheiro em espécie também é cobrado para saldar compromissos previamente estabelecidos. Neste caso, sua função é servir como meio de pagamento, cuja necessidade pode ser vislumbrada já na análise da circulação simples, uma vez que os diferentes tempos requeridos para a produção de distintas mercadorias põem as “condições por meio das quais a alienação da mercadoria é temporariamente apartada da realização de seu preço” (MARX, 2013, p. 208). Em termos lógico-categoriais e históricos, é desta função que se origina o “dinheiro creditício”, “quando certificados de dívida relativos às mercadorias vendidas circulam a fim de transferir essas dívidas para outrem” (MARX, 2013, p. 213).

Em suma, o dinheiro transparece nessas relações como “material universal dos contratos”, sendo considerado, portanto, “*mercadoria universal, representante da riqueza universal (...), valor de troca<sup>18</sup> autonomizado*” (MARX, 2011, p. 179, grifos do autor). O mesmo ocorre na circulação da riqueza no mercado mundial, com o dinheiro mundial. Como dito acima, no mercado mundial o dinheiro deve se despir de seus uniformes nacionais, isto é, “o dinheiro em sua terceira determinação como dinheiro *autonomamente* saído da (e contraposto à) circulação, nega ainda seu caráter como moeda” (MARX, 2011, p. 169, grifo do autor). Isso acontece porque, para expressar de maneira verdadeiramente universal (i.e. no mercado mundial) a sociabilidade mercantil, é necessária uma forma única (no nível mundial) de manifestação do valor. A “mercadoria universal que conserva em todos os lugares o seu caráter de mercadoria”, portanto, de portadora de valor, em “virtude dessa determinação formal, vale uniformemente em todos os lugares. Somente assim é o representante material da riqueza *universal*” (MARX, 2011, pp. 169-70, grifo do autor).

A forma plena em que o dinheiro aparece como corporificação do trabalho humano abstrato no mercado mundial (MARX, 2013, p. 215),

---

<sup>16</sup> A partir da Seção VII do Livro I de *O capital*. Como nota Saad Filho: “(...) existem razões estruturais para a formação de reservas durante a produção capitalista. A razão mais importante é que a produção envolve despesas regulares que são geralmente desconectadas do recebimento das receitas de vendas. Os produtores precisam também acumular reservas para realizar despesas inesperadas, manter e repor o capital fixo, aumentar a produção, pagar dividendos, contrapor-se a flutuações de preços, e assim por diante” (SAAD FILHO, 2011, p. 155).

<sup>17</sup> Nas Seções IV e V do Livro III de *O capital*.

<sup>18</sup> Vale apontar que é exatamente ao longo da redação dos *Grundrisse* que Marx chega a algumas mediações categoriais fundamentais para sua *Crítica da economia política*, dentre as quais a diferença entre valor e valor de troca. Desta forma, nos trechos iniciais da obra (como o que citamos) o autor emprega as categorias indistintamente. Sobre isso ver Rosdolsky (2001, p. 506).

como dinheiro mundial, representa a síntese dialética de todas as funções do dinheiro: “O dinheiro mundial funciona como meio universal de pagamento, meio universal de compra e materialidade social da riqueza universal [*universal wealth*]” (MARX, 2013, p. 217). Ou seja, como analisa Rosdolsky, “no mercado mundial, o dinheiro não recebe funções especiais diferentes das que já conhecemos”, mas aparece na universalidade adequada ao seu conceito (ROSDOLSKY, 2001, p. 144).

Marx ressalta, no entanto, que o dinheiro serve como meio de compra internacional apenas em ocasiões excepcionais. “O que predomina é sua função como meio de pagamento para o ajuste das balanças internacionais.” (MARX, 2013, p. 217) Assim, o dinheiro aparece como “saldo do excedente no processo global da troca internacional de mercadorias” (MARX, 2011, p. 170) e seu fluxo, portanto, como forma de transferência de riqueza de um país a outro<sup>19</sup>, como reflexo do movimento internacional do valor.

### ***A forma contemporânea do dinheiro***

A análise das transformações históricas que puseram a forma contemporânea do dinheiro pressupõe a demonstração, retrospectiva, das condições que impuseram o abandono do padrão dólar-ouro. Nesse caso, deve-se notar de saída que é precisamente no exame do dinheiro-capital<sup>20</sup> que a existência metálica do dinheiro patenteia-se barreira para o processo de acumulação do capital nesta forma e, portanto, para a acumulação de capital em geral (dada a inextricável conexão entre as diferentes espécies de capital<sup>21</sup>), na medida em que a base metálica corresponde ao limite último para a expansão do crédito e, desse modo, para a criação de títulos negociáveis derivados das operações creditícias iniciais (ou seja, capital

---

<sup>19</sup> Além da riqueza que se transfere por essa via, Marx considera, na mesma Seção I do primeiro livro de *O capital*, a “transferência de riqueza de um país a outro (...) nos casos em que essa transferência na forma das mercadorias é impossibilitada, seja pela conjuntura o mercado, seja pelo próprio objetivo que se busca realizar” (MARX, 2013, pp. 217-8). Por exemplo, “para subsídios, empréstimos em dinheiro para a realização de guerras ou para permitir aos bancos a cobertura de pagamentos em dinheiro etc., é precisamente a forma-dinheiro que é requerida como valor” (MARX, 2013, p. 218).

<sup>20</sup> Referimo-nos às espécies de capital derivadas (apenas em termos lógico-categoriais) das funções exercidas pelo capital-dinheiro no ciclo de acumulação do capital em geral. A análise do ciclo do capital em geral, do ponto de vista do capital-dinheiro, é realizada por Marx no primeiro capítulo do Livro II de *O capital* (MARX, 2014, pp. 107-41); e a análise do dinheiro como forma autônoma de capital (capital de comércio de dinheiro, capital portador de juros – sintetizados dialeticamente no capital bancário – e capital fictício) é objeto das Seções IV e V do Livro III da mesma obra (MARX, 2008, pp. 357-809).

<sup>21</sup> Cujos determinantes e implicações não teremos a ocasião de abordar neste texto. A esse respeito, ver Carcanholo (2010, p. 6); e Paineira e Carcanholo (2009, pp. 5-11).

fictício)<sup>22</sup>. Nas palavras de Marx, o dinheiro na forma metálica “constitui o fulcro de que nunca se pode desprender, pela própria natureza, o sistema de crédito” (MARX, 2008, p. 802).

Não obstante, para o capital, cada “limite aparece como barreira a ser superada” (MARX, 2011, p. 332). Assim, a necessidade do alargamento do valor colide com todas as barreiras que se lhe antepõem (erguidas em seu próprio movimento, isto é, como resultado de suas contradições internas), o que aponta para a necessidade de sua transposição. No caso específico que estamos analisando, Marx pôde observar em seu tempo que:

com o desenvolvimento do sistema de crédito, a produção capitalista sem cessar empenha-se em suprimir essa barreira metálica, esse limite, sincronicamente material e fantástico, à riqueza e ao movimento dela, mas acaba sempre quebrando a cabeça contra esse obstáculo (MARX, 2008, p. 761).

O ulterior desenvolvimento do modo de produção capitalista, contudo, fez emergir, finalmente, a necessidade histórica da ultrapassagem deste obstáculo. No final da década de 1960, o período de expansão do processo de acumulação de capital iniciado no pós-guerra dá mostras de seu esgotamento em uma crise que atravessou os anos 1970 e assumiu, fundamentalmente, duas formas: quedas nas taxas de lucro e superacumulação de capital (CARCANHOLO, 2010, p. 2). Nesse contexto, o processo de acumulação de capital começa, já nos anos 1970, a apontar os elementos que vão permitir a sua posterior retomada.

De fato, o capitalismo mundial passou por profundas transformações estruturais a partir da referida década, incluindo a completa reorganização e expansão de sua esfera financeira, estimulada pelo abandono do padrão dólar-ouro (PRADO; PINTO, 2011, p. 11). Nas palavras de Paulani, nessas condições:

o dinheiro mundial finalmente se libertou das amarras que lhe impunham sua vinculação a uma mercadoria de verdade. A

---

<sup>22</sup> No estudo sobre os componentes do capital bancário, Marx oferece uma boa ilustração sobre como as reservas de ouro (em poder dos bancos centrais) limitam a expansão do crédito: “Os fundos de reserva, portanto, finalmente se reduzem, na realidade, ao fundo de reserva do Banco da Inglaterra. Mas também este fundo tem, por sua vez, dupla existência. O fundo de reserva do departamento bancário é igual ao excesso dos bilhetes que o Banco pode legalmente emitir sobre os bilhetes que estão circulando. O máximo legal para a emissão de bilhetes é de 14 milhões (que dispensam reserva metálica; [...]) mais o montante do estoque de metais preciosos do Banco. Se esse estoque é de 14 milhões de libras esterlinas, poderá o Banco emitir em bilhetes 28 milhões, e se destes circulam 20 milhões, o fundo de reserva do Banco é de 8 milhões. Esses 8 milhões de bilhetes são, portanto, legalmente o capital do banqueiro à disposição do Banco e, ao mesmo tempo, o fundo de reserva para os próprios depósitos. Se houver exportação de ouro, diminuindo o estoque metálico de 6 milhões – o que acarreta destruição de bilhetes por igual montante –, a reserva do departamento bancário cairá de oito para 2 milhões. O Banco elevará então consideravelmente a taxa de juros; os bancos que nele depositam e os outros depositantes verão o fundo de reserva diminuir em relação aos saldos que nele possuem” (MARX, 2008, p. 626).

ausência de constrangimentos materiais em relação ao objeto que produz a unidade na qual se conta a riqueza evidentemente vem facilitando o exercício da autonomia que o capital ganha ao se libertar de si mesmo (PAULANI, 2009, p. 30).

Deve-se ressaltar, como bem faz a autora citada, que essa “ausência de constrangimentos materiais”, essa “autonomia que o capital ganha” etc. não pode ser senão relativa. Isto é, “do fato de que o capital põe todo limite desse gênero como barreira e, em consequência, a supere *idealmente*, não se segue de maneira nenhuma que a superou *realmente*” (MARX, 2011, p. 334). Se a expansão do capital fictício representou um dos momentos fundamentais para a saída da crise dos anos 1970<sup>23</sup>, com uma pungente retomada da expansão do capital, de forma alguma foram superadas em definitivo as contradições que a engendraram. Assim tem de ser em um modo de produção que “se move em contradições que constantemente têm de ser superadas, mas que são também constantemente postas” (MARX, 2011, p. 334), ao que podemos adicionar: em maior grau de desenvolvimento, isto é, complexidade<sup>24</sup>.

Sinteticamente, o abandono do padrão metálico permitiu maior autonomia para o valor, na medida em que aprofundou sua ilusão de poder se apropriar de uma riqueza não produzida. A unidade necessária entre valor e valor de uso (ou apropriação e produção), que se escamoteia por trás do vertiginoso crescimento da riqueza fictícia, é, contudo, cobrada justamente nas crises. Não sem razão, portanto, desde a segunda metade da década de 1990, a economia mundial experimenta turbulências, com estopim nas finanças e de periodicidade cada vez mais curta, até precipitar, em 2007, a crise que desde então se desenvolveu em fases distintas, mas cujo fim não se anuncia<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Para Carcanholo, as respostas à crise dos anos 1970 perpassam toda a década de 1980, atingindo seu ápice no decênio seguinte. Desta forma: “Neoliberalismo, expansão do capital fictício, transferência do excedente produzido na periferia para o centro (em especial para os Estados Unidos), são as marcas da década de 90 que se mantêm neste início de século.” (CARCANHOLO, 2010, p. 3)

<sup>24</sup> Como argumentam Duayer e Medeiros: “Analisando, portanto, as estruturas da sociedade do capital, Marx descobre esta dinâmica objetiva, cuja lógica imanente não se dissolve por si mesma, não se autossupera. Pelo contrário, ela arrasta suas contradições para adiante, sempre em grau mais elevado.” (DUAYER; MEDEIROS, 2015, p. 21)

<sup>25</sup> Segundo Paulani: “A crescente riqueza financeira, que há muito vem se deslocando de ativo para ativo financeiro buscando a valorização que não encontra no mundo da produção real, saiu dos créditos contra as economias latino-americanas para as moedas dos países ‘emergentes’, daí para as ações das empresas ‘pontocom’, e finalmente para o mercado imobiliário norte-americano, que, em todos esses passos, teve seus movimentos amplificados pelos derivativos e pela engenharia financeira produzida pela aparentemente completa autonomia do capital. A crise de enormes proporções que ora assistimos não é nada mais do que a revelação da profundidade da contradição envolvida nesses movimentos, os quais vêm embalando o capitalismo há pelo menos três décadas.” (PAULANI, 2009, p. 31) Após a redação do texto citado, sobreveio uma nova fase da crise atual: a crise da dívida de estados europeus cujos bancos estavam abarrotados de ativos fictícios “podres” e, portanto, tiveram de ser socorridos.

### ***Dinheiro desmaterializado, lei do valor e mercado mundial***

O que nos toca, por fim, é analisar em que medida o dinheiro desmaterializado pode exercer suas funções e, portanto, representar valor, apesar de ser desprezível o trabalho nele corporificado. Na verdade, não é por conter tempo de trabalho socialmente necessário<sup>26</sup> que ele pode desempenhar as funções normais do dinheiro na sociabilidade mercantil, mas porque sua conversibilidade em riqueza real (na forma de mercadorias) está garantida pelo estado emissor. Assim, se a forma monetária do dinheiro, como visto acima, já denotava o poder político, por meio do estado, como um determinante fundamental de seu curso como meio de compra na circulação interna das mercadorias, a liberdade com relação ao padrão aurífero, sem sombra de dúvidas, acentuou enormemente esta dimensão, como veremos a seguir.

Já demonstramos, seguindo Marx, que na função meio de circulação a forma material do dinheiro é indiferente, uma vez que o desenvolvimento das trocas põe a necessidade de o meio de compra não conter, ele próprio, valor. Desta forma, todo o peso do argumento contra a relevância da teoria do valor de Marx diante destas transformações históricas cai sobre a função de medir valores (já que as funções relativas ao “dinheiro como dinheiro”, como vimos, estão predicadas à capacidade de exercício dessas duas primeiras determinações). Recordemos que, apesar de sua existência meramente ideal como medida do valor, estampada no preço das mercadorias, o dinheiro pode cumprir esta função, segundo Marx, porque ele mesmo contém trabalho abstrato, isto é, porque ele é uma mercadoria, equiparável a qualquer outra<sup>27</sup>.

A pergunta candente, portanto, é se o dinheiro precisa conter a substância social “valor” para medir valores. De maneira muito perspicaz, Arthur demonstra, inicialmente, como objetos físicos podem servir de medida para outros objetos sem conter necessariamente as propriedades

---

<sup>26</sup> Apesar de ser produzida com meios de produção e força de trabalho adquiridos no mercado, a moeda inconversível propriamente dita não tem diretamente valor. No entanto, sua validade social depende da referência indireta ao valor, pela dívida pública, que representa a promessa de pagamentos futuros, isto é, direitos sobre a apropriação de um valor a ser produzido no futuro. A fragilidade sistêmica deste esquema patenteia-se nas perturbações advindas da descrença quanto à capacidade da produção interna (a uma nação) de valor, *vis-à-vis* os compromissos com pagamentos futuros assumidos pelo estado.

<sup>27</sup> Nas palavras de Marx: “O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro porque já se confrontava com elas anteriormente, como mercadoria. Igual a todas as outras mercadorias, ele também funcionou como equivalente (...). Com o tempo ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro.” (MARX, 2013, p. 145)

medidas, expressando-as indiretamente, o que pressupõe uma teoria que permita a compreensão da relação entre o que se quer medir e a outra entidade comensurável contida no objeto medidor<sup>28</sup> (ARTHUR, 2005, pp. 115-16). No caso de objetividades puramente sociais, como o valor, são as inúmeras práticas dos indivíduos imersos nas relações sociais de produção burguesas que põem, continuamente, a dimensão homogênea a ser medida (o valor) e a necessidade da comensurabilidade universal. Assim, basta que essas diversas práticas individuais validem o dinheiro como medida do valor, qualquer que seja a sua forma, nas relações mercantis. Nas palavras de Arthur:

Apenas pela mediação do dinheiro podem outras tais dimensões sociais das mercadorias como sua representação de trabalho abstrato socialmente necessário ser assegurada. Vimos que medida indireta é possível se há uma relação entre o que queremos medir e alguma outra entidade comensurável; conquanto a prática social atue para fazer do dinheiro-papel uma função do determinante valor, tal medida é adequada aos valores relativos das mercadorias, assim como uma balança de molas [*spring balance*] mede peso ainda que molas não sejam pesadas. Se estamos olhando para alguma coisa medindo valor definido como poder de troca, então alguma coisa que é apenas isso, nominalmente, que tem trocabilidade [*exchangeability*], é uma forma perfeita de medida; e se dinheiro fiduciário possui tal aceitação social, então é uma medida adequada, a despeito do fato de que ele mesmo não contém trabalho. Conquanto tal dinheiro valide mercadorias e, portanto, trabalho, que outra medida é requerida? (ARTHUR, 2005, p. 117, grifo do autor, adendos nossos)

A forma contemporânea do dinheiro põe, portanto, a questão da crença dos indivíduos na capacidade de o estado garantir sua conversibilidade em mercadorias de modo ainda mais acentuado que no caso do padrão-metálico. Se a relação da moeda inconversível com o valor é abalada (independentemente de qual seja a raiz concreta deste abalo), podem advir perturbações monetárias (como um processo inflacionário, por exemplo) ou mesmo o completo colapso da moeda (como em uma hiperinflação). De todo modo, se a moeda inconversível em metal pode medir valor e mediar a circulação das mercadorias, ela é o meio adequado para reserva de valor, para saldar compromissos e para fazer circular as mercadorias mundialmente. Embora, neste último caso, a forma única de manifestação do valor em nível mundial seja ainda necessária e, portanto,

---

<sup>28</sup> É o caso, por exemplo, de um termômetro de mercúrio, cuja extensão mede a força e a vibração das moléculas. O termômetro pode medir o calor porque há uma teoria sobre sua determinação que permite traduzir o calor, “de trás para frente”, em sua escala (ARTHUR, 2005, p. 115).

apresente-se em maior complexidade, em termos geopolíticos, a questão do poder do estado emissor da moeda universal.

Podemos nos acercar desta questão por meio das seguintes considerações de Lapavitsas sobre a forma como Marx entende o dinheiro mundial:

Primeiro, dinheiro mundial possui o atributo fundamental de todo “dinheiro como dinheiro”: manter-se à parte do domínio regular da circulação capitalista, permanecendo, no entanto, capaz de intervir decisivamente na transferência de valor ou ajuste de balanços. Segundo, e relacionado ao primeiro, os agentes que operam no mercado mundial são obrigados a portar dinheiro mundial para poder agir no mercado nos momentos devidos. Há um elemento de compulsão externa no portar dinheiro mundial, e não mera decisão. Terceiro, portanto, portar dinheiro mundial é um instrumento de poder para participantes do mercado mundial. Sua posse oferece a oportunidade de se pagar e transferir valor em momentos críticos, moldando, assim, os processos subjacentes de criação e circulação de valor. Quarto, compulsão e poder conjuntamente reafirmam o fundamental “caráter de dinheiro” do dinheiro mundial, qual seja, sua habilidade de comandar mercadorias e de emergir como a forma absoluta do valor no mercado mundial. (LAPAVITSAS, 2013, p. 98)

Assim, mesmo no caso da moeda conversível em ouro como padrão para o comércio internacional (como no padrão dólar-ouro), o poder da nação emissora é colossal, na medida em que a disposição de reservas<sup>29</sup> representa enorme vantagem em um mercado mundial que continuamente demanda ajustes em balanços de pagamentos (sobremaneira violentos em momentos de crise), assim como (também por isso) facilita o exercício de poder político e militar globalmente (LAPAVITSAS, 2013, p. 99). Foi precisamente o estalar da crise e o acirramento na disputa internacional por mais-valor<sup>30</sup> que precipitou a perda de reservas metálicas dos Estados Unidos, forçando o cancelamento da conversibilidade do dólar em 1971 (KURZ, 2014, pp. 190-1).

A despeito disso, na ausência de alternativa viável, o dólar pôde manter seu posto de dinheiro mundial, desde então livre do pesado fardo metálico, mas crescentemente dependente do poder político dos Estados Unidos. De maneira peculiar, como aponta Kurz, a necessidade da

---

<sup>29</sup> Segundo Kurz, o estabelecimento do padrão dólar-ouro em Bretton Woods teve por base não apenas “a primordial posição industrial dos Estados Unidos (devido em grande parte à tremenda arrancada de crescimento da economia de guerra), mas também o fato de que o dólar era a única moeda conversível em ouro. O famoso Forte Knox retinha três quartos das reservas mundiais de ouro” (KURZ, 2014, p. 190).

<sup>30</sup> Para Montoro, o dólar sobrevalorizado, como consequência do padrão dólar-ouro, “a principios de los 60, cuando Japón y algunas economías europeas comienzan a ser competitivas”, passa a ser desvantajoso para os Estados Unidos, “porque le mermará competitividad al encarecer sus exportaciones” (MONTORO, 2014, p. 289).

afirmação de um poder global em uma conjuntura de perda de espaço no mercado mundial deu lugar a “um crescimento contínuo do que o presidente Eisenhower descrevera como ‘complexo militar-industrial’” (KURZ, 2014, p. 192).

Essa espécie de “keynesianismo armado”, por um lado, converteu-se em poderosa alavanca de crescimento econômico e, por outro, garantiu flancos para avanço do capital estadunidense. Ademais, sem pretender explorar exaustivamente esta questão, note-se ainda que a transformação do dólar em dinheiro mundial, que possibilitou o supracitado aprofundamento da autonomia (sempre relativa) do valor pelo crescimento da riqueza fictícia, garantiu a transferência de mais-valor produzido globalmente para os Estados Unidos, inclusive pela via financeira. Nas palavras de Lapavitsas: “O dinheiro mundial tornou-se ainda mais claramente um instrumento de poder de estado, particularmente de poder hierárquico, imperial, no mercado mundial.” (LAPAVITSAS, 2013, p. 100)

Em suma, as condições de valorização do valor no mercado mundial transformaram-se profundamente nas últimas décadas, o que não pode deixar de ser considerado de maneira extremamente cuidadosa por qualquer análise séria desta realidade. Argumentamos aqui pela importância da teoria do valor de Marx para compreender estas transformações, tendo em vista a nova forma do dinheiro mundial como síntese da nova configuração do mercado mundial. Nas palavras de Montoro:

las cuestiones monetarias son muy importantes en una economía de mercado como es la capitalista, porque es a través de ellas cómo finalmente se verifica el proceso económico completo, que ha de incluir el intercambio; es decir, la validación social de los trabajos privados. Por ello, las cuestiones monetarias no son autónomas de la ley del valor sino, al contrario, un elemento integrante de cómo se materializa ésta. Cuando ya no se trata del plano nacional, sino de las relaciones internacionales, las cuestiones monetarias son además (...) un elemento más, pero muy importante, de la pugna interimperialista, de las desiguales relaciones que se establecen entre las diferentes burguesías nacionales a través de sus respectivos estados (MONTORO, 2014, p. 283).

Pelo dinheiro confirma-se, ou não, portanto, a validade social do trabalho despendido na produção de mercadorias, inclusive no nível mundial. Por meio dele, consumam-se as transferências internacionais de mais-valor e cristaliza-se a desigualdade no desenvolvimento capitalista global, isto é, a operação necessariamente desigual da lei do valor no mercado mundial. Como dito por Marx nos *Grundrisse*: “O que importa aqui – onde é considerado o conceito geral do capital – é que ele não é essa

*unidade de produção e valorização* de maneira *imediata*, mas só como um *processo* ligado a condições que, como vimos, são condições *externas*.” (MARX, 2011, p. 331, grifos) Em suma, apontamos neste artigo, ainda que marginalmente, para algumas dessas condições externas em âmbito mundial, em um contexto histórico específico. Acreditamos que tais condições possam servir de base para a descrição científica dos mecanismos subjacentes às formas contemporâneas de transferência de mais-valor, em especial, o aumento da importância relativa de suas facetas financeiras.

### **Referências bibliográficas**

- ARTHUR, C. “Value and money”. In: MOSELEY, F. *Marx's theory of money: modern appraisals*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- CARCANHOLO, M. A crise econômica atual e seus impactos para a organização da classe trabalhadora. *Aurora*, Marília, ano IV, n. 6, ago. 2010.
- CHATTOPADHYAY, P. “Competition”. In: FINE, B.; SAAD-FILHO, A. *The Elgar companion to Marxist economics*. Cheltenham: Edward Elgar, 2012.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. “Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital”. In: MIRANDA, F.; MONFARDINI, R. *Coleção Niep-Marx v. II: ontologia e estética*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.
- DUSSEL, H. *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario de los *Manuscritos* del 61-63. Iztapalapa: Siglo XXI, 1988.
- GROSSMANN, H. *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI Editores, 1979.
- KURZ, R. “World power and world money: the economic function of the US Military machine within global capitalism and the background of the new financial crisis”. In: LARSEN, N. *et al. Marxism and the critique of value*. Chicago: MCM' Publishing, 2014.
- LAPAVITSAS, C. *Profit without producing: how finance exploits us all*. Londres: Verso, 2013.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social v. I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- MARX, K. *O capital* l. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O capital* l. I. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O capital* l. II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- MONTORO, X. *Capitalismo y economía mundial*. Madri: Instituto Marxista de Economía, 2014.

PAINCEIRA, J.; CARCANHOLO, M. Crise alimentar e financeira: a lógica especulativa atual do capital fictício. *Anais do VI Colóquio Marx e Engels*. Campinas: Cemarx Unicamp, 2009.

PAULANI, L. Autonomização das formas sociais e crise. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 29, pp. 25-31, 2009.

PRADO, E.; PINTO, J. *Limites do valor e do capitalismo*. 2011. Disponível em: <<https://eleuterioprado.files.wordpress.com/2011/11/limites-do-valor-e-do-capitalismo.pdf>>, acessado em 6 jan. 2016.

ROSDOLSKY, R. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 2001.

SAAD-FILHO, A. *O valor de Marx*. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

Como citar:

MIRANDA, Flávio Ferreira de. Mercado mundial, dinheiro mundial e moeda inconversível: notas a partir de *O capital*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 54-75, nov. 2018.

Data de envio: 17 out. 2017

Data de aceite: 31 jul. 2018

## Ontologia e objetividade em Feuerbach e Marx

Vinícius Pereira Bezerra<sup>1</sup>

### Resumo:

O presente trabalho busca rastrear em alguns escritos de L. Feuerbach os lineamentos de uma ontologia materialista do ser objetivo e seu papel correspondente e capital no pensamento de Marx. Ler em Marx uma obra de corte ontológico, à maneira de Lukács, e um tal movimento de apreensão do talhe materialista-ontológico em Feuerbach indica que este não apenas tem como traço uma antropologia filosófica, efetivamente enunciada em sua aguda crítica à religião, que seria então superada rumo a uma ontologia por Marx, mas que há já no autor d'*A essência do cristianismo* um primado ontológico do ser objetivo indelével, resguardado e aperfeiçoado por Marx em sua crítica a Feuerbach no que concerne às determinações presentes na relação entre natureza e sociedade. Neste esforço, a análise se concentra na leitura imanente de alguns escritos feuerbachianos produzidos sobretudo entre 1839 e 1843 – a saber, *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839), *A essência do cristianismo* (1841), *Necessidade de uma reforma da filosofia* (1842), *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843) – e de Marx, especialmente os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). É possível notar no pensamento de Feuerbach um movimento pendular entre a asserção de uma percuciente objetividade materialista do ser e uma primazia assoberbada da consciência e da essência humana. Ambivalência que, ao final, põe enormes dificuldades à captura da objetividade em sua forma mais complexa de ser, o ser social.

**Palavras-chave:** ontologia; objetividade; Feuerbach; Marx.

### *Ontology and objectivity in Feuerbach and Marx*

#### **Abstract:**

The present assignment intends to trace in some of L. Feuerbach's writings the guidelines for a materialist ontology of an objective being and its correspondent role and capital on Marx's thoughts. To find in Marx a work with ontological section, the manner of Lukács, and such apprehension movement of ontological materialism cut in Feuerbach, indicates that this

---

<sup>1</sup> Doutorando na Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor do Instituto Federal do Maranhão. *E-mail:* vpbezerra@gmail.com.

not only has traces of a philosophical anthropology, effectively announced in his sharp criticism of religion, which would then be overcome towards an ontology by Marx, but also there's already in *The essence of Christianity's* author some ontological primacy of the indelible objective being sheltered by Marx and improved by him, in his criticism of Feuerbach, as regards to the determinations present in the relationship between nature and society. In this effort, the analysis focus in immanent reading of some Feuerbachians writings created especially between 1839 and 1843, viz., *Towards a critique of Hegel's philosophy (1839)*, *The essence of Christianity (1841)*, *The necessity of a reform of philosophy (1842)*, *Provisional theses for the reformation of philosophy (1842)* and *Principles of the philosophy of the future (1843)*, and from Marx particularly *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. It's possible observe in Feuerbach's thinking a swinging pendulum between either an assertion of an insightful materialist objectivity or a overwhelmed primacy of conscience and human essence, the type of ambivalence that, after all, places huge difficulties in the capture of the objectivity in his most complex form of be, the social being.

**Key words:** ontology; objectivity; Feuerbach; Marx.

## **1 – Introdução**

Em *Para uma ontologia do ser social*, colhemos de György Lukács (2012) uma posição decisiva acerca do pensamento de Marx, segundo a qual este teria instituído uma forma radicalmente nova de fazer filosofia e ciência, porquanto sua obra ser fundada e perpassada por um inaugural tratamento ontológico do ser em suas determinações categoriais mais complexas, ou seja, as determinações correspondentes ao período societário no qual o capital estabelece uma madura regência, a época contemporânea que transcorre desde a primeira metade do século XIX até os nossos dias<sup>2</sup>.

Parte importante deste novo tratamento conferido por Marx ao estatuto do ser e suas formas cambiantes teria sido ter encontrado uma justa solução para a relação entre objetividade e subjetividade, entre ser e consciência, que até então tinha se enredado em impasses insolúveis na

---

<sup>2</sup> Marx salienta que o modo de produção capitalista atinge sua maturidade em meados de 1824, quando da emergência da primeira crise econômica de superprodução. Este amadurecimento chega à sua realização mais efetiva na medida em que o proletariado passa a imiscuir-se na arena da luta de classes, acontecimento testemunhado pelas revoluções europeias de 1848, a primeira sublevação histórica daquele sujeito como *classe para-si* e também sua primeira grande derrota histórica para a burguesia.

história da filosofia, visto que ora se exagerava em demasia um polo (o ser objetivo), ora o outro (a subjetividade, o pensamento, a razão), formando um quadro amiúde deformado do processo de entificação.

Ainda segundo o filósofo húngaro, na urdidura ontológica de Marx, “o primeiro e indispensável pressuposto” consiste em que “a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral”. Descuidar deste alicerce seria recair decerto “em permanente confusão entre a realidade objetiva e seu espelhamento imediato, que – considerado no plano ontológico – é sempre subjetivo” (LUKÁCS, 2012, p. 27).

Reputamos a Ludwig Feuerbach (1804-1872), todavia, o fato de ter instaurado de modo luminoso esse pressuposto tão caro ao desenvolvimento do pensamento de Marx. O que, a um só tempo, repõe em traço mais adequado o feito de cada um deles, a relação entre ambos e a correção materialista encontrada na história da ontologia que, principalmente em relação a Feuerbach, faz jus à grandeza do seu empreendimento, com frequência apenas reservado ao apagar das luzes do idealismo clássico alemão.

Longe de aventar que seja Feuerbach o primeiro materialista – afinal, é amplamente sabido o longo percurso desde o materialismo antigo, passando pelo nominalismo e pelos modernos materialismos inglês e francês, até sua elaboração acabada nos termos do materialismo histórico-dialético, processo este concomitante à complexificação social e ao progresso da ciência –, o que é meritório destacar é que ele deitou raízes para a emergência de um novo materialismo, a partir de um fecundo solo preparado por Hegel. A nosso ver, dois aspectos-chave promanam da filosofia feuerbachiana, apesar de seus limitados desenvolvimentos posteriores ou mesmo desacertos analíticos, e são superados no seio do novo materialismo de Marx: o reconhecimento da radical prioridade do ser objetivo no compósito da realidade e da mundanidade e, nesta providência, a dação de uma linha materialista fundamental para a compreensão da subjetividade. É cioso observar que a noção de superação de ambos os aspectos em tela no interior do materialismo marxiano reclama o sentido já aclarado por Hegel, para quem a *superação* consigna a *conservação*.

Sobre o ambiente intelectual e político alemão dos anos 1840, com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder soberano, quando então se assistia, no interior da decomposição da escola hegeliana, ao acirramento de posições entre os jovens hegelianos de esquerda e “[à] beataria ortodoxa e [à] reação feudal-absolutista” (ENGELS, s/d, p. 176), Engels asseverava que o aparecimento de *A essência do cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*], em 1841, provocou grande agitação entre seus coetâneos. Entre as polêmicas gestadas pelos neo-hegelianos em seus debates com o

sistema hegeliano e sua concepção de realidade, dizia ele, “essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono”. E destacava, em sua ardente reminiscência, passados 47 anos:

Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em “feuerbachianos”. *Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela* – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em *A sagrada família*. (ENGELS, s/d, p. 177, destaque nosso)

O próprio Marx, em missiva a Feuerbach, de 11 de agosto de 1844, comentou que os escritos deste, como *Princípios da filosofia do futuro* e *A essência da fé*, deram um “fundamento filosófico ao socialismo” (MARX, 1974, p. 179).

A considerar o triunfo da filosofia burguesa contemporânea que vai do neopositivismo ao pós-modernismo, toda ela angulada por um crasso *subjetivismo*, ou interpretações do pensamento de Marx que obnubilam aquele primeiro pressuposto ancorado em uma ontologia geral<sup>3</sup>, retomar os lineamentos de uma ontologia materialista do ser objetivo é exigência de primeira ordem no plano teórico da reabilitação de Marx.

Neste artigo, buscamos avançar no desenvolvimento aproximativo da apreensão marxiana do estatuto categorial como *Daseinsformen*<sup>4</sup> mediante a sua confrontação com a fortuna crítica herdada de Feuerbach, dado o quão importante isso se revela no entendimento da díade objetividade-subjetividade e, por extensão, dos problemas que envolvem este par modal no que compete à análise das forças produtivas, estudo em curso em nível de doutoramento pelo autor.

## **2 – Da centralidade do ser objetivo em Feuerbach**

*O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser.*  
Ludwig Feuerbach

Sabe-se que o esforço teórico maior de Feuerbach foi proceder a um exame crítico contumaz da essência da religião e da teologia, expresse-se estas seja na forma do cristianismo ou das religiões pagãs, seja na forma da

---

<sup>3</sup> Como se depreende, e.g., em Grespan: “Sem dúvida esta objeção [de Marx à ‘forma mistificada’ da dialética hegeliana] alude ao caráter hiperbólico da dialética de Hegel, que vê todo o real – natureza e espírito – como contraditório, enquanto para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular.” (GRESPLAN, 2002, pp. 29-30)

<sup>4</sup> Conforme diz Marx (2011, p. 59): “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência [*die Kategorien dahin Daseinsformen, Existenzbestimmungen*]” (cf. também ALVES, 2013).

filosofia especulativa que, segundo ele, apenas revestia sob um invólucro racional a essência da consciência teológica. Tudo isso a partir de um fundamento humanista que buscava revelar a antropologia como o segredo da teologia, conforme sentenciou na abertura das *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842).

A *essência do cristianismo* (1841) tornou-se, nesse plano, sua obra mais conhecida, cujo sentido era apanhar na religião a duplicidade de sua essência, a saber, uma essência *geral*, que indica que o objeto e o conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos, a própria essência humana objetivada; e uma essência *peculiar*, que consiste exatamente na falta de consciência sobre este fato, isto é, que a consciência religiosa e seus predicados são os próprios predicados da essência humana objetivados. No que tange ao traço peculiar, tem-se o movimento de objetivação [*Vergegenständlichung*]<sup>5</sup> da própria essência humana, por meio do qual “O homem transporta primeiramente a sua essência *para fora de si* antes de encontrá-la *dentro de si*”, no qual “O homem objetivou-se [na religião], mas não reconheceu o objeto como sua essência”, desta maneira, “julga ela [a religião] que o seu objeto, o seu conteúdo é sobre-humano” (FEUERBACH, 1989a, p. 56). Esta essência *peculiar*, portanto, é deveras *negativa* e marcadamente *teológica*, revelando um conteúdo próprio da alienação humana<sup>6</sup>, pois “para enriquecer Deus o homem deve se tornar pobre, para que Deus seja tudo e o homem nada”, ou, ainda, “*O homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo*” (FEUERBACH, 1989a, p. 68.).

Sua tese postula que a religião é uma alienação da essência humana, uma forma de consciência do que haveria de melhor no humano – a sua universalidade e infinitude – projetada para fora dele, separada dele e que exerce domínio sobre ele. O que implica dizer que a religião não tem uma essência própria, um fundamento metafísico, antinatural e inumano, representado, nesse caso, por Deus; pelo contrário, teria sua essência fundada no próprio homem. Por isso, a religião, enquanto objeto de escrutínio filosófico, coloca uma questão fundamental e antropológica: descobre o homem, o poder de sua consciência, sua universalidade.

<sup>5</sup>O emprego das categorias exteriorização, objetivação e alienação em nosso texto coteja preferencialmente a tradução de *Entäusserung* por exteriorização, *Entfremdung* por alienação e *Vergegenständlichung* por objetivação. Acompanhamos as opções já adotadas em edições tais como Fernandes (1989) e Marx (2015).

<sup>6</sup>“É o que de fato afirma Feuerbach, em sua nova *teoria da alienação*, que denuncia no ser absoluto, ou seja, em Deus e no Espírito Absoluto da evolução intelectual hegeliana, a alienação da essência humana (...). Tomar o predicado pelo sujeito, o pensamento pelo ser, separá-los, e dar ao primeiro autonomia e dominância é, na crítica de Feuerbach, o segredo oculto do método hegeliano e da própria religião cristã. É esta a inversão do conceito de alienação hegeliana que ele propõe em *A essência do cristianismo*.” (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 52)

A antropologia patente de Feuerbach foi de tal modo realçada, entretanto, que se obscureceram os lineamentos materialistas que dão o substrato de sua filosofia ontologicamente interessada, pois, diz ele, “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (FEUERBACH, 1988, p. 26).

Gíl Martínez (2016), em seu amplo mapeamento da recepção da filosofia de Feuerbach, considera, entre os esforços de periodização de seu pensamento, aquele proposto por Xhaufflaire o mais consistente, na seguinte consecução de temário: Razão (1825-38), Antropologia (1839-43) e Sensualidade e Natureza (1844-72). O específico da filosofia feuerbachiana se encontraria nas noções de *Sinnlichkeit* (sensibilidade) e *Leiblichkeit* (corporeidade) como medidas de realidade e como fundamentos de cognoscibilidade e existência, além de uma antropologia orientada na relação recíproca do Eu e do Tu. O autor propõe o conceito de *crítica* como aquele que melhor se presta a princípio explicativo imanente de continuidade e evolução da filosofia de Feuerbach. Apesar da evidente relevância do conceito, causa espécie o seu silêncio sobre como a ontologia constitui um campo de interesse fundante no manejo feuerbachiano dos problemas, ou como o emprego ontológico da categoria *ser* por Feuerbach institui uma angulação íntima e distintiva na viragem materialista por ele promovida<sup>7</sup>.

Sustenta a *expertise* que 1839 demarca o início do segundo período da produção feuerbachiana, de marca antropológica e com o acento mais característico de sua filosofia *sensualista*, momento em que vem a lume o seu aberto confronto com a filosofia hegeliana. Debruçando-nos especialmente sobre os textos desta fase, nosso mote, no entanto, buscará evidenciar o cariz propriamente ontológico que baliza sua reflexão.

## **2.1 A virada de 1839**

*Para a crítica da filosofia de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*], texto produzido em 1839, representa a primeira obra de Feuerbach de caráter crítico *dialético* acerca estritamente da filosofia hegeliana. O ensejo de sua elaboração veio a partir do convite de Arnold Ruge, ainda em 1837, para que Feuerbach colaborasse nos *Anais de Halle* [*Hallische Jahrbücher*], dirigidos pelo primeiro. Dois textos resultaram de sua colaboração, ambos publicados em 1839: *Sobre filosofia e cristianismo* [*Über Philosophie und Christentum*] e *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Em realidade, o segundo texto advém do pedido de Ruge para Feuerbach

<sup>7</sup> “O conceito do ser, da existência é o conceito primevo, original, da verdade [*Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit*]” (FEUERBACH, 1989a, p. 62).

resenhar o livro *Ideia e história da filosofia [Idee und Geschichte der Philosophie]*, de 1838, de Karl Theodor Bayrhammer, o qual defende, como outros neo-hegelianos do período, a ideia de que a filosofia atingiu com Hegel sua realização absoluta, a realização da razão una e universal, do puro *logos* da filosofia moderna em seu acabamento (CHAGAS; REDYSON, 2012). No texto, ele era mencionado apenas como “um hegeliano” – “um espírito perspicaz, pensante e livre” – que “procurou demonstrar formalmente, e à sua maneira com fundamento, que a filosofia de Hegel é ‘a *realidade absoluta* da *ideia* de filosofia” (FEUERBACH, 2012, p. 26).

Este é o ponto nevrálgico que costura o tecido da crítica feuerbachiana ao longo do texto, sua tese magna: o exame radical da noção de Absoluto ou absolutidade, não apenas na filosofia de Hegel, mas no substrato em que se perfila no interior do moderno idealismo alemão e mesmo no cerne da filosofia enquanto atividade abstrata. Dirige este julgamento crítico, todavia, com árido grau de complexidade, envolvendo diversas facetas, algumas a seguir listadas e relacionadas ao problema de fundo, afinal, quiçá seja impossível proceder de outro modo quando se tem diante de si o arcabouço filosófico mais avançado já produzido até aquele período: “a filosofia de Hegel é, de fato, o *sistema* mais consumado que alguma vez apareceu” (FEUERBACH, 2012, p. 30).

O problema é assim enunciado, tomado a pretexto do livro de Bayrhammer:

ele procede desde o início de maneira acrítica, uma vez que não coloca a seguinte questão: será *possível*, pelo menos em geral, que o gênero se realize absolutamente num *único* indivíduo, a arte num *único* artista, a filosofia num *único* filósofo? E contudo é esta a questão principal; pois de que me servem todas as provas de que *este* homem é o Messias, se eu pura e simplesmente não acreditar que um Messias qualquer aparecerá, tem de aparecer e pode aparecer? Por isso, onde essa questão não é levantada, pressupõe-se implicitamente que teria de existir e que existe realmente um Dalai Lama estético ou especulativo, uma transubstanciação estética ou especulativa, um Juízo Final estético ou especulativo (FEUERBACH, 2012, p. 26).

As mediações que se vinculam ao problema enfrentado por Feuerbach em seu texto são:

1. A concepção de que a filosofia de Hegel é *uma* filosofia *determinada*;

por mais que a filosofia de Hegel se distinga de todas as filosofias precedentes pela sua rigorosa cientificidade, pela sua universalidade e pela sua inegável riqueza de pensamento, ela é efetivamente uma filosofia determinada, particular (FEUERBACH, 2012, p. 28).

2. A ideia de Absoluto como uma “abstração irreal”, um absurdo, pois, tal qual o sobrenatural, a absolutidade pressupõe a *indeterminação*, o estar acima das limitações de tempo e espaço. Nota Feuerbach que este fundamento guarda vínculo com a teológica teoria da encarnação e da parúsia do cristianismo primitivo, na qual encarnação e história são mutuamente excludentes;

O que um dia entra no espaço e no tempo tem também de se submeter às *leis* do espaço e do tempo. À entrada no mundo, como um guarda, encontra-se o *deus terminus* [Deus limite]. A condição para entrar é a autolimitação. Seja o que for que se torne real só se torna real como algo determinado. (...) a crença dos Apóstolos e dos primeiros cristãos num iminente fim do mundo se encontrava intimamente associada à sua crença na encarnação. Com a manifestação da divindade num tempo e numa figura determinados suprimiu-se *já em si* o tempo, e mesmo o espaço, e por isso também nada mais se pode esperar a não ser o *efetivo fim* do mundo. Já não se pode pensar a história – ela é desprovida de finalidade e de sentido; *encarnação* e *história* são *absolutamente incompatíveis*; onde a divindade entra na história, suprime-se a história. Mas se apesar de tudo a história prossegue seu curso como antes, então a teoria da encarnação é refutada de fato pela própria história (FEUERBACH, 2012, pp. 26-7).

3. Sob a égide do primeiro enunciado (sobre a particularidade e determinidade da filosofia hegeliana), parte-se para sua demonstração mediante a análise imanente e genealógica (“*genético-crítica*”, como grafada no texto) da filosofia do velho mestre.

Feuerbach demonstra que o começo proposto por Hegel na *Ciência da lógica* (começar pela noção de começo), calcado no aparente esvaziamento de *pressupostos* – porquanto se inicia com o conceito de ser, o ser puro, indeterminado, e não qualquer ser *particular* – reflete uma adesão a um esquema delineado na própria filosofia, particularmente na filosofia *anterior*, a de Fichte, na *Doutrina da ciência*<sup>8</sup>, de um lado, e a de Schelling, de outro, no *Sistema do idealismo transcendental*. Quanto ao “fundamento do começo da *Lógica*” (FEUERBACH, 2012, p. 38), diz Feuerbach:

Hegel é, neste aspecto, muito mais consequente, mais científico do que Fichte com o seu *Eu = Eu*. Mas sendo o começo o indeterminado, a progressão significa determinação. É apenas no decurso da exposição que se determina e se revela o que é

---

<sup>8</sup> Para Fichte, a doutrina da ciência consiste na *ciência da ciência em geral*, que descobre e demarca o “princípio absolutamente primeiro e único que comanda pura e simplesmente o saber humano” (FICHTE, 1980, p. 23). Trata-se de um princípio axiomático, não suscetível de prova, indemonstrável, certo de si, o fundamento de toda certeza e todo saber, que se põe a si mesmo; este princípio seria a proposição: *eu sou eu*.

isso com o qual eu começo. A progressão é, pois, uma regressão – eu regresso de novo àquilo de que parti – e ao retroceder volto a revogar a *sucessão*, a *temporalização* do pensamento: restabeleço a unidade perdida (FEUERBACH, 2012, p. 31).

Ora, tal “*temporalização* do pensamento” significa determinar-se no múltiplo e diverso mundo de entes, alienar-se como natureza e como história, processo que no fim, contudo, precisa ser revogado em favor da “unidade perdida”. Também Marx aponta como este tratamento hegeliano da objetividade representa algo “escandaloso” (MARX, 2015, p. 378) na exteriorização do pensamento, isto é, macular-se na terrenalidade, movimento que no sucedâneo precisa ser acrisolado e purificado, esboroando as próprias determinações do ser<sup>9</sup>. Ademais, se o fundamento hegeliano é, de saída, uma contradição nos termos, visto que alça a *identidade absoluta* ou o *ser puro indeterminado* como pressuposto genético do *ser*, enquanto pensamento elevado ao nível mais radical de abstração pelo qual se deveria apreender o começo da investigação lógico-filosófica (o conceito de ser), Feuerbach, em uma tenaz recusa antiespeculativa, inverte os termos da álgebra hegeliana e inquire com argúcia ontológica:

por que constituir em geral um tal começo? Será que o conceito de começo já não é um objeto da crítica, será ele imediatamente verdadeiro e universal? Por que é que, no começo, não hei-de poder prescindir justamente do conceito de começo, por que não hei-de poder referir-me ao imediatamente real? Hegel começa com o ser, ou seja, com o conceito de ser; por que não hei-de poder começar com o próprio ser, ou seja, com o ser real? (FEUERBACH, 2012, p. 29).

Da conclusão da *Lógica*, Feuerbach aduz que “O pensar é uma atividade *imediate* na medida em que é atividade *própria*” (FEUERBACH, 2012, p. 32). Com ela, contra Fichte, busca demonstrar que “Os modos da demonstração e do raciocínio não são, pois, *formas da razão* em si, não são formas no interior de pensar e conhecer; são apenas *formas de comunicação*, modos de expressão, apresentações e representações, manifestações do pensamento” (FEUERBACH, 2012, p. 35). Contra uma autossuficiência e restrição a si da fórmula fichtiana, Feuerbach parece interpor o impulso originário e a vinculação ao outro (a mediação do Eu e do Tu), em que “a exposição do pensamento tem como seu fim último o ato cognoscitivo do outro” (FEUERBACH, 2012, p. 37)<sup>10</sup>. Desta forma, “A

<sup>9</sup> “Ir além das determinações concretas é um *evolver* [*Entwicklen*] do pensar a partir de si mesmo” (HEGEL, s/d, p. 82).

<sup>10</sup> Neste ponto, é razoável notar que, apesar do timão crítico feuerbachiano, sua base é ainda essencialmente de tipo gnosiologizante, pois as formas da demonstração e do raciocínio – que em Hegel se encontram sob a forma do silogismo lógico –, enquanto “meio homogêneo de pensamento” (LUKÁCS, 2012, p. 221) em face da heterogeneidade do real, têm sua gênese na práxis e são seu reflexo, ou seja, são algo mais do que

demonstração é portanto unicamente o meio pelo qual retiro aos meus pensamentos a forma do que é meu, a fim de que o outro os reconheça como os seus próprios” (FEUERBACH, 2012, p. 36). Com isso, identifica também o limite formalista em que deságua a filosofia hegeliana em sua herança *sistemática*<sup>11</sup>, pois, por mais que nele “O pensar sistemático não seja todavia o *pensar em si*, o pensar *essencial*, mas apenas o pensar *que se expõe*” (FEUERBACH, 2012, p. 30), “A exposição faz assim constantemente apelo a uma instância mais elevada em relação a ela, a uma instância apriorística. Ou não será isso que se passa com o ‘ser’ da *Lógica* de Hegel?” (FEUERBACH, 2012, p. 39). Ora, o que Feuerbach faz é apanhar a contradição insolúvel entre o circuito sistemático logicista que hipostasia o ser e a riqueza ontológica das determinações em sua processualidade dialética (da percepção deste segundo traço vem a assertiva, ainda no início do texto de Feuerbach, de que a característica peculiar da filosofia de Hegel, contra a cantilena salomônica da mesmidade, é a *diferença*)<sup>12</sup>.

Essa contradição no interior da filosofia de Hegel tem direta relação com o seu pressuposto *acrítico* – o Absoluto como resultado, como *demonstração* – que marca a identidade sujeito-objeto, espírito-natureza, repetindo a contradição fichtiana entre o Eu puro e o eu empírico (FEUERBACH, 2012, p. 40). A nosso ver, duas consequências são ressaltadas desta contradição fundante:

a) A falsidade e irrealidade do começo, o ser puro em sua unidade com o nada, revelam a verdade posta empiricamente pelo real, ou seja, “só o ser *determinado* é ser” [*Nur bestimmtes Sein ist Sein*], “todo o ser é ser determinado”, “no conceito de ser reside o conceito de determinidade absoluta”. Assim,

Como pode então a *Lógica*, como pode em geral uma filosofia determinada, demonstrar a sua verdade e realidade, se começar com uma contradição em relação à realidade sensível, em relação ao entendimento da realidade, e *não resolver essa contradição?* (FEUERBACH, 2012, p. 41).

---

“manifestações do pensamento”. A este respeito, esclarece Lukács: “Não é a forma do silogismo que se ‘realiza’ na práxis, mas são os elementos formais universalíssimos contidos em todo ato prático que se condensam na prática do pensamento humano de forma cada vez mais abstrata, até que, ‘em virtude desses bilhões de repetições’, adquirem a solidez de um axioma.” (LUKÁCS, 2012, p. 220) Entendemos, todavia, que o próprio Feuerbach avança sobre o tema numa direção ontológica quando, em 1843, na *Filosofia do futuro*, afirma: “As leis da realidade são também leis do pensamento”; e continua: “Na realidade efetiva, os *contrários* estão sempre conexos apenas mediante um termo médio. Este termo médio é o *objeto*, o sujeito dos *contrários*.” (FEUERBACH, 1988, p. 90)

<sup>11</sup>“Com efeito, sistema é apenas um círculo fechado em si, que não prossegue em linha reta ao infinito, mas que no fim retorna ao seu começo.” (FEUERBACH, 2012, p. 30)

<sup>12</sup> Cf. o rigoroso estudo de Lukács, “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel” (*in*: LUKÁCS, 2012), bem como o valioso *Feuerbach* de Engels, já mencionado.

b) A identidade sujeito-objeto traz consigo o primado do tempo em detrimento do espaço, o que significa, primeiramente, subsumir a autonomia e totalidade da natureza (do ser, da matéria) à atividade histórico-social humana (por conseguinte, suspender sua autonomia) e, em seguida, subsumir o próprio *desenvolvimento histórico* em seus diferentes graus no seio do Absoluto, convertendo esse desenvolvimento em simples predicado, momento da absolutidade. Assim, o *ser sensível* é tornado uma exteriorização e predicado do Espírito, da Ideia, posição que configura uma “concepção anti-histórica da natureza” (ENGELS, s/d, p. 183), algo que contrasta justo com o brilhantismo e pioneirismo de Hegel, que lançou luzes sobre a historicidade do mundo humano-social (LUKÁCS, 2012, p. 207). Diante do rebaixamento hegeliano da natureza, é possível entender como se explica a guinada materialista de Feuerbach e sua exaltação da natureza, sob o influxo das descobertas e avanços das ciências naturais até aquele período, o que representou a força e a potência do seu pensamento, ao lado de sua importante crítica da alienação religiosa e do estabelecimento do princípio da relação “homem a homem” como fundamento da sociedade. Igualmente, representou o beco sem saída em que desembocaram tanto sua filosofia da natureza quanto sua concepção liberal de sociedade, algo que será ressaltado neste trabalho no tocante à sua diferença específica com relação a Marx.

## **2.2 *Sinnlichkeit e objetivação genérica na mediação Eu-Tu***

Evidenciou-se o teor da crítica antiespeculativa feuerbachiana como reclamo do princípio da imanência, que se colige em torno da categoria do ser enquanto sensível, enquanto *Sinnlichkeit* (sensorialidade, sensibilidade), enquanto datidade exterior ao pensamento. Este fulcro de “realização-negação da filosofia especulativa” (AQUINO, 2014, p. 256), como impositação anunciada na agenda inadiável da *nova filosofia*<sup>13</sup>, reaparecerá com notável força nos escritos seguintes, que vão até 1843. As *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) assinalam, nesta direção, que:

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição do pensamento e do ser, como a exprimiu particularmente Kant, mas, cuidado!, é apenas a supressão desta contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo elemento* – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento

<sup>13</sup> Cf. *Necessidade de uma reforma da filosofia* (1842), texto que se apresenta mediante o desígnio das exigências de uma “nova época”, carecimento que não se satisfaz com as respostas dadas pela velha filosofia (panteísmo, empirismo, idealismo transcendental e filosofia especulativa), criticamente avaliadas em *Princípios da filosofia do futuro*.

que a si mesmo se pensa – o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e o seu próprio predicado. (...) Este pensamento realizado e alienado é a natureza, o real em geral, o ser. Mas, qual é o verdadeiro real neste real? É o pensamento – que bem depressa se despoja do predicado da realidade para, de novo, estabelecer a sua falta de predicados como sua essência verdadeira. Mas, justamente por isso, Hegel não chegou ao ser *como ser*, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou unicamente os objetos como *predicados* do pensamento que a si mesmo se pensa. (...) A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela Ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um Ser imaterial, isto é, um ser abstrato (FEUERBACH, 1988, pp. 30-1).

Conforme já exposto, é da crítica à plataforma hegeliana da identidade espírito-natureza<sup>14</sup> que Feuerbach vai deslindar a asserção de uma percuciente objetividade materialista do ser, que naquelas *Teses* se apresenta em passagens cruciais, tal como se pode ler numa das mais exemplares:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o *sujeito*, o *pensamento*, o *predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido. (FEUERBACH, 1988, p. 31)

Podemos afirmar que desde a ontologia de Parmênides, que postulava a unitária realidade do ser enquanto pensar, pois o existir equivalia a não-ser, até a tentativa de solução por Hegel das antinomias entre o idealismo subjetivo de Kant e Fichte e a filosofia da natureza de Schelling, Feuerbach coloca a descoberto “novas premências ontológicas” (CHASIN, 2009, p. 42), isto é, *da legalidade própria e autônoma da matéria, do ser objetivo e sensível, da natureza, em relação à consciência e à subjetividade, e que não existe nem dispõe de realidade qualquer coisa que não seja matéria e sensibilidade*, colocando, desse modo, a noção da imaterialidade ou não-materialidade como uma absurdidade, algo que só pode ser pensado no plano da mais irreal abstração.

Já n’A *essência do cristianismo* se anota que “o objeto sensorial está *fora do homem*”, “o objeto sensorial é em si um objeto indiferente,

---

<sup>14</sup> “Na natureza, nenhum outro se conhece a não ser a Ideia, mas esta na forma da *exteriorização*; no espírito, é igualmente a mesma *enquanto é para si*, e *em si e para si devém*.” (HEGEL, s/d, § 18) Noutra passagem, se diz: “Assim se afirma, pois, imediatamente que a ideia só é *mediante* o ser e, inversamente, o ser só *mediante* a ideia, é o verdadeiro.” (HEGEL, s/d, § 70)

independente da intenção, do juízo” (FEUERBACH, 1989a, p. 55), ou ainda que “o mundo em geral existe fora da minha ideia, fora de mim mesmo, um ser diverso da subjetividade” (FEUERBACH, 1989a, p. 150). E nas *Teses provisórias* diz: “Um ser *sem afecção* é um ser *sem ser*. Mas um ser *sem afecção* nada mais é do que um ser *sem sensibilidade, sem matéria*.” (FEUERBACH, 1988, p. 27)

É, pois, algo diáfano o que se extrai destas diversas asseverações de Feuerbach: um materialismo imanentista pautado no ser objetivo e sensível e, sob ele, uma chave para a compreensão da subjetividade, pois “o pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento”.

Quando, em 1859, Marx afirma, numa passagem que se tornaria emblemática: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1991, p. 30), não se pode olvidar a indelével presença de Feuerbach, a despeito de o conteúdo e a compreensão do primeiro nesta assertiva ir mais além do que coube às intuições e descobertas do segundo.

Destarte, é prudente indagar: qual a essência do ser segundo Feuerbach? “A essência do ser *enquanto ser* é a essência da natureza.” (FEUERBACH, 1988, p. 32) O estatuto do ser material, a natureza enquanto fundamento de si mesma, é rastreado a partir de suas próprias determinações legais, isto é, a relação de causalidade e o par espaço-tempo como suas qualidades imanentes, pois “O *espaço* e o *tempo* são as formas de existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é *existência*” (FEUERBACH, 1988, p. 26).

Assim, em termos sistemáticos, podemos dizer que a natureza, para Feuerbach: a) constitui uma verdade dada aos sentidos, que existe independentemente da consciência humana e que também não é resultado do arbítrio de um deus fictício; b) compreende a matéria como incriada, eterna, *causa sui*; c) é necessária, regida por legalidade própria; d) é correspondente apenas a si mesma (CHAGAS, 2009).

Se temos, de um lado, o primado da natureza, do outro, o modo de ser pertencente ao homem é aquele objetivado enquanto essência-gênero, que só se realiza, no entanto, como alteridade, pela mediação do *outro*. Trata-se de uma filosofia com desiderato no reconhecimento de uma objetividade relacional, traduzida na noção de que o ser de um ente é posto e objetivado não por si mesmo, como na autossuficiente fórmula fichtiana, mas pelo outro ser a ele exterior. A sua essência está fora de si, está no outro, cujo carecimento e necessidade permitem fazer dele seu objeto e sua afirmação objetiva.

A esse respeito, sentencia Aquino:

é o sensível enquanto condição humano-genérica, posta como relação padecente do homem com o outro homem e, por meio deste, com os objetos sensíveis que lhes estão opostos. Se um

objeto somente me é acessível mediante o outro homem, assim o é porque, enquanto objeto, se constitui de uma objetivação humano-genérica no estrito sentido de uma objetivação na e da relação Eu-Tu (AQUINO, 2014, p. 261).

Neste passo, elucida Adriana Serrão:

Em termos ontológicos, existência equivale a coexistência; todo ser é ser em relação, simultaneamente ativo e receptivo, sujeito e objeto. Em termos antropológicos, o homem é ser incarnado (um corpo-sujeito), no mundo e com os outros, na relação recíproca de Eu e Tu: “Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro”. (SERRÃO, 2015, p. 51)

Anos mais tarde, nas *Preleções sobre a essência da religião* (1851), Feuerbach sintetiza o conjunto de suas preocupações, remetendo exatamente a esta articulação bilateral:

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus – uma palavra mística, indefinida e ambígua – mas a natureza – uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. (FEUERBACH, 1989b, p. 27)

### **3 – Ontologia e objetividade em Marx**

*Um ser não objetivo é um não-ser.*  
Karl Marx

O primeiro pressuposto ontológico de Marx, nos termos da postulação de uma ontologia geral como substrato de uma ontologia do ser social, qual indicado ainda na introdução, foi enunciado numa formulação singular nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, período em que ele, radicado em Paris, transitava da fase *pré-marxiana* para o talhe propriamente *marxiano* que enforma sua investigação<sup>15</sup>. Aí, ele sentencia: “Um ser não objetivo é um não-ser” (MARX, 2015, p. 376). A afirmação de Marx coloca, numa franca retomada de Feuerbach, uma posição que reconhece a objetividade como lastro de todos os seres, processos e relações, isto é, que existe um mundo de seres autônoma e independentemente da subjetividade, da especulação, da consciência; e sem a qual o mundo objetivo produzido pela *atividade sensível humana* não pode ser compreendido nas determinações que o configuram como tal.

---

15 Sobre a caracterização do período de gênese do caráter específico na direção da maturidade da reflexão de Marx, cf. Chasin (2009).

No Caderno III dos *Manuscritos* – o excerto “Crítica da dialética e filosofia de Hegel em geral” – está presente claro tributo pago por Marx a Feuerbach, no seu avanço fundamental à crítica hegeliana, distanciando-o “de todas estas condutas frívolas do idealismo que expira sob a forma de crítica (o jovem hegelianismo)” (MARX, 2015, p. 362). Diz Marx:

*Feuerbach* é o único que tem uma relação crítica, séria, com a dialética de Hegel e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, é em geral o verdadeiro superador [*Überwinder*] da velha filosofia. A grandeza da obra e a simplicidade sem alarde com que F[euerebach] a dá ao mundo estão em um espantoso contraste com a atitude inversa. (MARX, 2015, p. 363)

A filosofia de Feuerbach avançou em três frentes: a) mediante a crítica da filosofia enquanto pensamento religioso sob invólucro especulativo-racional, sendo vista como “uma outra forma e modo de existência da alienação da essência humana” (MARX, 2015, p. 363); b) ao fundar uma autêntica teoria materialista cuja base seria a relação do “homem ao homem”; c) ao opor o positivo Absoluto (negação da negação) a um princípio positivamente fundado em si mesmo (o ser material, a natureza).

Ainda este excerto dos *Manuscritos* tenciona decididamente *demonstrar*, contra “todas as ilusões da especulação” (MARX, 2015, p. 379), o caráter objetivo de todo ser, tanto da natureza, por seu garante ineliminável como primária objetividade, quanto do ser social enquanto desenvolvimento complexo desta objetividade. Este ocorre, porém, com uma regência própria, específica, refutando de conjunto o pressuposto idealista da consciência como matriz da materialidade (“que põe a coisidade” [MARX, 2015, p. 373], o objeto) ou como pertencente em sinal de identidade a ela mesma. “O ser objetivo opera objetivamente, e não operaria objetivamente se o objetivo não residisse na sua determinação essencial. Ele só cria, põe objetos, porque é posto por objetos, porque é, à partida [*von Haus aus*] natureza” (MARX, 2015, p. 375).

[O homem] em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser *que sofre*, condicionado e limitado, tal como o são o animal e a planta; i. e., os *objetos* dos seus impulsos existem fora dele, como *objetos* independentes dele; mas esses objetos são *objetos* da sua necessidade, *objetos* essenciais, indispensáveis para a ação e confirmação das suas forças essenciais. (...) Ser objetivo, natural, sensível e do mesmo modo ter objeto, natureza, sentido fora de si ou ser propriamente objeto, natureza, sentido para um terceiro, é idêntico. A fome é uma *necessidade* natural; precisa, por isso, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a necessidade confessada do meu corpo de um *objeto* que lhe é exterior, indispensável à sua integridade e exteriorização da sua essência. O Sol é o *objeto* da planta, um objeto que lhe é indispensável, que lhe confirma a

vida, tal como a planta é objeto do Sol, como *exteriorização* da força despertadora de vida do Sol, da força essencial *objetiva* do Sol (MARX, 2015, pp. 375-6).

Fica faceado que “O *homem* é imediatamente *ser da natureza*” (MARX, 2015, p. 375) e, tal como os outros seres, sua condição corpórea, sensível, participa primariamente da sua objetividade. Ou seja, os *objetos* de suas *necessidades* existem fora dele como *objetos* independentes, indispensáveis, no entanto, à *exteriorização* de sua própria existência. Concepção até aí fiel a Feuerbach, que, nos *Princípios da filosofia do futuro*, já dissera: “só um ser sensível precisa de outras coisas fora dele para a sua existência” (FEUERBACH, 1988, p. 41). Essa dimensão do carecimento dos seres é sinônimo de *padecimento*, sofrimento, por ter seu ser fora de si. “Ser sensível é ser *que sofre*” (MARX, 2015, p. 376), pois “um ser *sem afecção* é um ser *sem ser*” (FEUERBACH, 1988, p. 27).

O que é um ser objetivo? É o ser que tem fora de si um objeto sensível pelo qual sua qualidade pode *pôr-se*, sua essencialidade pode exteriorizar-se, tanto quanto este *ser-outro*. Portanto, não somente *padecimento* conforma o ser, mas *atividade* que o impele intensamente ao objeto do seu carecimento “para se satisfazer, para se saciar”. A objetividade do ser se perfaz relacionalmente, qual Feuerbach já havia sentenciado:

Mas o que um ser é só se conhece a partir do seu *objeto*; o objeto a que se refere um ser nada mais é do que a sua essência *revelada*. Assim, o objeto dos animais vegetarianos é a planta; é por este objeto que eles se distinguem essencialmente dos outros animais, os carnívoros. Assim, o objeto do olho é a luz, não o som, nem o odor. É porém no objeto do olho que se torna manifesta a sua essência. É, pois, a mesma coisa não ver ou não ter olhos. Por conseguinte, também na vida designamos as coisas e os seres apenas segundo os seus objetos. O olho é o “*órgão da luz*”. O que trabalha a terra é um camponês; quem tem a caça como objeto da sua atividade é um caçador; quem apanha peixes é um pescador, e assim por diante. (FEUERBACH, 1988, p. 42)

A relevância nuclear deste arcabouço em torno do ser objetivo, de um materialismo monista, radical e unitário, que, entretimentos, não negligencia a captura adequada da forma como se põe a objetividade própria ao ser social, foi constatada na fala do maduro Lukács, quando de sua autocrítica em conhecido “Prefácio de 1967” a *História e consciência de classe*, no qual se referiu justamente a este traço dos *Manuscritos de 1844*:

De qualquer modo, ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetificação como propriedade material primária de todas as coisas e de todas as relações. A isso se somava a compreensão,

já mencionada, de que a objetificação é um tipo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – de domínio humano sobre o mundo, ao passo que a alienação representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais. (LUKÁCS, 2003, p. 46)

Ora, quando as exigências de investigação acerca do “domínio humano sobre o mundo” se impõem em seu melhor fulgor materialista, isto é, quando as condições societárias alcançam seu amadurecimento sob o regime do capital, vemos então as consonâncias entre Feuerbach e Marx se debilitarem e entre eles se acentuar o distanciamento marcado pela crítica marxiana explícita que se enfeixa em posições de fato bastante distintas. Perceber as determinações específicas da sociabilidade capitalista, tomadas em perspectiva com o largo desenvolvimento histórico, ademais da sintonia com as descobertas das ciências naturais, permitem a Marx capturar os liames adequados da relação natureza-sociedade, relação que, em Feuerbach, mostra-se bastante problemática. É razoável, desta forma, assinalar alguns aspectos da cisão entre ambos.

### **3.1 Feuerbach e Marx: a *differentia specifica***

Alinhamo-nos a Garcia na percepção de que os enunciados ontológicos e o materialismo prospectados por Feuerbach esbarram em sisudos limites “em decorrência de sua falsa concepção ontológica de fundo”, quando ele se torna “incapaz de apreender a gênese, formação e função sociais da consciência dos indivíduos” (GARCIA, 2011, p. 11). Este aspecto crucial, bem observado, está intimamente articulado aos demais elementos que cossem a *differentia specifica* entre os dois filósofos. Se não, vejamos.

A crítica decisiva da identidade sujeito-objeto e da identidade entre objetivação e alienação em Hegel, já endereçadas por Feuerbach, será a porta de entrada de Marx para uma impostação ontológica superior àquilo que restava deficiente tanto no materialismo de Feuerbach quanto no idealismo hegeliano.

Para Marx, o inteiro processo de desenvolvimento da *Consciência* no devir, na lógica-ontológica de Hegel (LUKÁCS, 2012), mediante oposições e negações em seu incessante movimento, tem sua sùmula na contradição entre pensamento abstrato e realidade sensível (existência sensorial real). Daí, retiramos duas implicações de monta: a) a *desumanização* efetiva produzida pelo trabalho alienado é apenas concebida como “momento” da exteriorização/alienação da Consciência/Infinito/Ideia. A respeito desta inversão hegeliana, Marx afirma: “O que vigora como essência posta e a ser superada da *alienação* é não que a essência humana se *objetive inumanamente*, em oposição a si

própria, mas, antes, que ela se *objetive* em *diferença* de e em *oposição* ao pensar abstrato” (MARX, 2015, pp. 367-8); b) este estreito limite da alienação assim apreendida, dado que tomada positivamente como objetivação *posta* pelo pensamento, produz uma interdição mais de fundo acerca do caráter ontológico da realidade, suprimida em favor de um idealismo que não tem um princípio positivamente fundado (o ser, a realidade material). O estatuto a que se converte o objeto é, no fundo, conforme argumenta Marx, negativo, uma *nadidade* [*Nichtigkeit*]. A primazia do saber como precípua atividade objetiva declara guerra contra a *objetividade enquanto tal*, chegando ao limite de sua abdução. Segundo Marx, em Hegel:

só o espírito é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A humanidade da natureza e da natureza gerada pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que são produtos do espírito abstrato e, nessa medida, portanto, momentos espirituais, seres de pensamento. (MARX, 2015, pp. 368-9)

Nota-se que a crítica de Marx a Hegel, diferentemente da de Feuerbach, retém aquilo que se mostra *ativo* na dialética hegeliana, a história enquanto autoprodução humana que remodela a natureza, no sentido de uma objetivação *subjetivada* que não é redutível simplesmente ao concurso das forças naturais, ou seja, “A *humanidade* da natureza e da natureza gerada pela história”. Desta forma, ele articula uma posição ontológica nova, que apreende na relação entre objetividade e subjetividade “uma concepção do ser social dialeticamente unitária”, no dizer de Lukács (2012, p. 29).

“O homem, porém, é não apenas ser da natureza, mas ser da natureza *humano*”. Se é verdade que primariamente o homem participa da objetividade natural, dada a sua corporalidade e materialidade, como os demais seres, a unidade que envolve esse pertencimento não pode ser confundida com pura identidade. Observa Marx que “nem a natureza – objetivamente – nem a natureza subjetivamente está imediatamente dada, de um modo adequado, ao ser *humano*” (MARX, 2015, p. 377). Dar aos objetos da natureza outra forma, adequada às necessidades sociais, uma forma humana, que n’*O capital* Marx chamará de *metabolismo*, uma alteração substantiva nas formas da matéria, consiste *pari passu* na elaboração de uma “objetividade humana”. Coube a Marx a grandiosidade da descoberta de que esta transitividade material entre natureza e sociedade reside no *trabalho*, na *atividade vital*, na *vida produtiva*. O homem ergue todo o tecido social mediado pela sua *atividade vital* a partir da base física da natureza. Ele *humaniza* a natureza, fazendo-a material em que imprime sua finalidade consciente pelo trabalho, criando uma

progressiva riqueza *humana*, uma constelação de objetivações exteriores a ele, por isso mesmo “tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica de que ele vive” (MARX, 2015, p. 310). O ser humano produz-se a si mesmo no e pelo trabalho universalmente, como *ser genérico*, no qual a vida individual só pode constituir-se como tal enquanto *vida genérica*. Trata-se do ser para si mesmo, que participa com sua singularidade e como condição mesma para a própria singularidade, da universalidade da atividade humana, das objetivações pelas quais ele exterioriza sua subjetividade, a si mesmo. Universalidade não quer dizer imutabilidade do ser pairando no transcurso do tempo, e sim processualidade (a história) que marca a *exteriorização de vida*, pois *a história é o ato de nascimento que se supera*. Sobre isso, e em realce ao papel ontológico da atividade sensível do trabalho, escreveu Marx:

(...) só na elaboração do mundo objetivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, *a objetivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente [*werktätig*], realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele (MARX, 2015, p. 313).

No plano do ser material, sensível, é importante destacar como Feuerbach apanha a objetividade num plano estrito da senso-percepção, ou seja, num nível puramente empírico que acaba por comprometer enormemente a compreensão da objetividade social que, simultaneamente, estabelece uma unidade com a natureza que é de identidade e de não identidade. Em Feuerbach, o lastro da objetividade social é em larga medida redutível à natureza. “Contemplai a natureza, contemplai o homem!, pois ambos se confundem” (FEUERBACH, 1988, p. 32), afirma nas *Teses provisórias*. Chega mesmo a sentenciar que, diante da alienação vigente, “O retorno à Natureza é a única fonte de salvação” (FEUERBACH, 2012, p. 62).

Dizer que Feuerbach não faz distinção entre homem e natureza seria algo incorreto, além de injusto. Todavia, das determinações que ele apresenta nesta diferenciação, confirmam-se a concepção metafísica de natureza que possui e a compreensão bastante limitada, no sentido de um materialismo contemplativo, acerca da entificação social, em que pese seu avanço e contribuição para a definição de uma ontologia materialista do ser objetivo. Como já citado, o filósofo afirma: “o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem” (FEUERBACH, 1989b, p. 27).

Vimos que Feuerbach se opõe eloquentemente à “onipotência da razão” especulativa, redimensionando a relação entre matéria e espírito,

ser e consciência, objetividade e subjetividade, predicado e sujeito, ao arrolar a *Sinnlichkeit* como fundamento do ser objetivo. O que figura e é realçado, todavia, como distintivo no ser objetivo humano é o elemento da consciência e da inteligência. Ou seja, ele “no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica” (MARX, 2006, p. 58). Este ponto é, seguramente, o nó górdio donde brota a ambivalência de seu pensamento, na medida em que sua concepção de mediação frente à imediatidade de seres e relações é essencialmente subjetiva. Feuerbach empresta à consciência e à atividade genérica os atributos da universalidade, da totalidade, da infinitude, que, por seu turno, não pertenceriam à própria *coisa* e aos nexos objetivos entre seres humanos reais e empíricos.

Desta forma, a parte ativa do humano, seu engendramento efetivo, é apanhada apenas enquanto atividade da consciência, enquanto comportamento teórico, captando assim a vida prática e a atividade material “solo en su forma sucitamente judaica de manifestarse” (MARX, 2006, p. 57), tal como diz Marx nas *Teses Ad Feuerbach*.

Feuerbach, mesmo com o imenso avanço materialista ontológico que promove, ainda se vê envolto na atmosfera da exaltação idealista da consciência, em detrimento da atividade prático-sensível e de seu caráter fundante das objetivações nas quais o homem exprime sua essencialidade. Por isso, a sua concepção de essência humana é pautada num dramático fetichismo, que coloca a tríade razão, amor e vontade como predicados imutáveis do humano, que ao mesmo tempo conformam a essência humana e são moldados por ela (FEUERBACH, 1989a, p. 45; RANIERI, 2006, p. 68). Para Marx, a essência humana se refere ao “conjunto de las relaciones sociales”, a que se deve “entenderse racionalmente” como “actividad práctica”, observando sua “base terrenal” e sua “trayectoria histórica” (MARX, 2006., p. 58).

Acompanhando Sampaio e Frederico (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 75), podemos dizer de Feuerbach, pois, que “a ambígua unidade imediata sujeito-objeto universal de sua gnosiologia humanista” encerra a chave problemática da interpretação de seu pensamento, que, não por acaso, incidiu e se desdobrou em posições radicalmente distintas e mesmo antagônicas, a exemplo do materialismo marxiano e da gnosiologia antimaterialista de Nietzsche.

O ponto de vista feuerbachiano acerca da essência humana se corrobora contemplativo quando verificamos o laço que este possui com o gênero humano [*Gattungwesen*], para ele assaz passivo e confirmado na *afecção*. A letra marxiana, em passagem já mencionada, assevera: “É exatamente na atuação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa”;

enquanto isso, para Feuerbach, o plexo Eu-Tu, que pauta a relação genérica, tem por excelência um móvel padecente, “una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos”. Tratar-se-ia muito mais de uma visão que, “presuponiendo un individuo humano abstracto” (MARX, 2006, p. 58), tomaria o lado “prático”, a mediação Eu-Tu, como atividade autônoma, autossuficiente e teórica, melhor traduzida pelo signo da comunicação e da linguagem (AQUINO, 2014, p. 259).

Outro aspecto distintivo a ser notado é a concepção liberal de sociedade de Feuerbach. Apesar da fecundidade de sua nova teoria da alienação aplicada ao objeto religioso e filosófico, há uma resistência sua em estendê-la a outros objetos da socialidade, como o estado e a política, por exemplo, que, àquela época, agitavam as inquietações teóricas e práticas dos herdeiros críticos do hegelianismo. Marx e Engels buscam estimular Feuerbach a tomar parte nos debates públicos sobre a situação europeia e prussiana, ao passo que este mantém reserva. O próprio Marx lhe envia, junto à carta supracitada, a sua “Introdução” à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, redigida em 1843, e não obtém devolutiva. Mas lá já sublinha Marx: “O homem é o *mundo do homem*, o estado, a sociedade. Este estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2010a, p. 145). E antes, em *Sobre a questão judaica*, assinalou: “Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana.” (MARX, 2010b, p. 38)

Este percurso e enriquecimento da teoria da alienação marxiana nos anos iniciais da década de 1840 – que vai da análise das formas de autoconsciência invertida até o rastreamento de suas raízes no “*factum* nacional-econômico, a alienação do trabalhador e da sua produção” (MARX, 2015, p. 314) – expressiu-se numa concepção crítica de sociedade e estado bem mais avançada do que aquela propugnada por Feuerbach, para quem:

O homem é a essência fundamental do estado. O estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares; mas, na pessoa do chefe do estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do estado deve representar todos os “estados”; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do estado é o representante do homem universal. (FEUERBACH, 1988, p. 35)

#### **4 – Considerações finais**

A aproximação que realizamos entre Feuerbach e Marx buscou salientar os aspectos de consonância entre ambos, a virada ontológica decisiva que o pensamento do primeiro anuncia e a retenção por Marx de um pressuposto grandioso apresentado pelo primeiro. Evidentemente, isto não bastou para fazer da ontologia do ser objetivo de Marx idêntica à de Feuerbach.

Resta demonstrado que Feuerbach elabora uma instigante crítica filosófica pautada num mirante ontológico, ao resgatar um potente materialismo objetivo e ao abrir uma via para uma igual compreensão materialista da subjetividade. Sua crítica ao sujeito-objeto idêntico hegeliano não chega, no entanto, às suas últimas consequências, de modo que esta debilidade permanece no âmbito de sua leitura do mundo humano e do papel desempenhado pela subjetividade na objetivação e cognição da realidade.

Estas antinomias na filosofia feuerbachiana se expressam nos limites de sua compreensão da objetividade sócio-histórica e das saídas apontadas para além da alienação, a saber, pautadas num liberalismo político acrítico e numa solução moral baseada no “Autodomínio racional em relação a si mesmo, e amor – sempre o amor! – em nossas relações com os outros” (ENGELS, s/d, p. 190).

Recorrendo uma vez mais à síntese lukacsiana, observa-se que:

O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição também lança luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social (LUKÁCS, 2012, p. 283).

É mister ter tais considerações em vista para uma avaliação adequada que ressalte e restitua a grandiosidade do feito de cada um destes filósofos, que abriram, enfim, uma nova etapa na história da ontologia enquanto problema humano, importando-nos em especial o processo de emergência do *tertium datur* marxiano.

#### **Referências bibliográficas**

ALVES, Antônio José Lopes. *Marx e a analítica do capital: uma teoria das Daseinsformen*. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2013.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação eu-tu. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 129, pp. 247-263, jun. 2014.

CHAGAS, Eduardo F. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: \_\_\_\_\_; REDYSON, D.; PAULA, M. G. de (Orgs). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, pp. 37-65.

\_\_\_\_\_. REDYSON, Deyve. “Apresentação”. In: FEUERBACH, Ludwig. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, F. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: MARX, Karl; \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas* v. III. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d.

FERNANDES, Florestan (Org.). *Marx & Engels*. Col. Grandes Cientistas Sociais. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1989a.

\_\_\_\_\_. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989b.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

FICHTE, Johann G. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia*. São Paulo: Abril, 1980.

GARCIA, Marlon. A crítica de G. Lukács a L. Feuerbach em *Para uma ontologia do ser social*. *Colóquio Nacional Marx e o Marxismo: teoria e prática*, Rio de Janeiro, 2011.

GÍL MARTÍNEZ, Joaquín. Recepción y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 134, pp. 505-24, ago. 2016.

GRESPLAN, Jorge. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 14, pp. 26-47, 2002.

HEGEL, Georg. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome* v. I (ciência da lógica). Lisboa: Edições 70, s/d.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Carta de Carlos Marx a Ludwig Feuerbach [11 ago. 1844]. In: \_\_\_\_\_. *Cuadernos de Paris: notas de lectura de 1844*. México: Ediciones Era, 1974.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. “Tesis sobre Feuerbach”. In: ENGELS, Federico; MARX, Carlos. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*. Madri: Fundación Federico Engels, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *Cadernos de Paris e Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

RANIERI, Jesus. Da produção do chamado “jovem Marx”: algumas notas sobre os *Manuscritos econômico-filosóficos*. *Outubro*, São Paulo, v. 14, pp. 63-80, 2006.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. Ser e agir para uma articulação entre antropologia e ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, ano 2, n. 6, pp. 47-59, jan.-ago. 2015.

#### Como citar:

BEZERRA, Vinícius Pereira. Ontologia e objetividade em Feuerbach e Marx. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 76-99, nov. 2018.

Data de envio: 9 jul. 2017

Data de aceite: 17 jan. 2018

## ***Marx e a crítica à concepção de mundo requerida e gerada para a manutenção do capitalismo<sup>1</sup>***

Maria Fernanda Escurra<sup>2</sup>

### **Resumo:**

Este texto trata da radicalidade e historicidade do pensamento de Marx, assinalando aspectos de sua crítica à economia vulgar, ciência e consciência burguesas, assim como das relações sociais burguesas. Nesse intuito, inicialmente assinala algumas questões centrais para chamar a atenção para a função prático-social das diferentes formas de consciência. Mostra que o fato de essas formas serem superficiais ou falsas não invalida sua objetividade e eficácia social, nem elimina as implicações sociais, éticas e políticas que necessariamente reforçam e reproduzem a forma de organização social que, de maneira consciente ou não, hipostasiam.

**Palavras-chave:** Marx; crítica; formas de consciência; objetividade; eficácia social.

## ***Marx and the critique to the world conception required and engendered to the preservation of capitalism***

### **Abstract:**

This text deals with the radical and historical character of Marx's thought, emphasizing aspects of his critique of vulgar economics, and of forms of bourgeois scientific consciousness, as well as of bourgeois social relations. In this sense, it initially refers to some central issues to draw attention to the practical-social function of the different forms of consciousness. It shows that the fact that these forms are superficial or false does not invalidate their objectivity and social effectiveness, nor does it eliminate their social, ethical and political implications that necessarily reinforce and reproduce the form of social organization that they, consciously or not, hypostatize.

**Key words:** Marx; critique; forms of consciousness; objectivity; social efficacy.

---

<sup>1</sup> Excerto (com modificações) de Escurra (2015).

<sup>2</sup> Doutora, professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: mfescurra@gmail.com.

Havia outrora, em tempos muito remotos, duas espécies de gente: uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo econômica, e uma população constituída de vadios, trapalhões que gastavam mais do que tinham. A lenda teológica conta-nos que o homem foi condenado a comer o pão com o suor de seu rosto. Mas, a lenda econômica explica-nos o motivo por que existem pessoas que escapam a esse mandamento divino. Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia ficou finalmente sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia.

*K. Marx*

### **A função prático-social de concepções parciais, superficiais e/ou falsas**

Inicialmente, é oportuno ressaltar a função prático-instrumental das diferentes formas de consciência, independentemente do fato de serem verdadeiras ou falsas. Em outros termos, concepções parciais, superficiais e/ou falsas são socialmente reconhecidas, aceitas e reproduzidas como formas científicas de interpretação do mundo que subentendem uma ontologia conservadora socialmente efetiva e necessária para a própria reprodução social. E o fazem precisamente na medida em que subentendem a noção de que as estruturas sociais vigentes são naturais e imutáveis. Desse modo, postulam valores que só podem prescrever soluções no interior da forma de organização social existente.

É importante observar que existe uma unidade entre as distintas formas de significação do mundo: cotidiana, científica, filosófica, religiosa, artística etc. (LUKÁCS, 2012, p. 30). Por esse motivo, o desenvolvimento da ontologia científica não substitui a ontologia da vida cotidiana. Inclusive, em casos específicos, a emergência da ontologia científica não necessariamente é superior às intuições da vida cotidiana (LUKÁCS, 2013, p. 98).

Por essa razão, segundo Duayer (2006, p. 109), admitindo que “Crenças são convicções sobre a realidade ou verdade de qualquer coisa”, pode-se dizer que os sujeitos significam o mundo para si por meio de uma totalidade articulada de crenças (vida cotidiana, ciência, religião etc.). Dada a natureza dinâmica das crenças, observa o autor, essas significações mudam. Trata-se de um processo nem sempre linear que ora “reverencia uma crença como verdadeira”, “ora menospreza crenças consideradas falsas” – no futuro, crenças descritas podem ser novamente tidas como verdadeiras.

A filosofia da ciência, acrescenta o autor, investiga as razões que tornam as crenças científicas mais críveis e as características que responderiam pela sua maior credibilidade. No entanto, ao constatar que as crenças científicas aparentemente experimentam a mesma dinâmica das demais, pois verdades longamente acreditadas se mostram falsas, a filosofia da ciência desiste daquela busca e declara, explícita ou implicitamente, que o conhecimento objetivo é inalcançável. Em virtude disso, mostra ele, o neopragmatismo, cético, sente-se justificado para defender a ideia de que as crenças científicas são simples “hábitos de ação”, “adaptações ao ambiente”, de modo que a “sua verdade pode ser concebida simplesmente como satisfação” (DUAYER, 2006, p. 112). Nesse sentido, de acordo com essa corrente, assim como para pós-modernos e pós-estruturalistas, “o valor de verdade de nossas crenças é apenas um título que outorgamos às crenças que se mostraram necessárias e adequadas para nosso trato com o ambiente” (DUAYER, 2006, p. 112).

Sob essa ótica, seria possível dizer que as crenças científicas estariam dispensadas da necessidade de satisfazer a qualquer critério de verdade, já que seriam válidas por sua plausibilidade empírica e, conseqüentemente, por sua efetividade prático-instrumental. De fato, parece ser esta a concepção que serve de inspiração ao tratamento científico corrente dado a diferentes fenômenos e que demonstra, como foi indicado acima, a existência de uma relação entre a significação de mundo cotidiana e a científica, pois ambas partem da prática imediata e não indagam suas reais causas.

Certamente, essas concepções de ciência e de explicação científica, características do ceticismo desta época, amparam interpretações hegemônicas que, longe de qualquer intenção de desvendar causas, assumem uma instrumentalidade prática coerente com a consolidação e administração da *inquestionável* ordem social vigente e desvinculam a compreensão dos fenômenos da forma de organização social capitalista.

Já na década de 60 do século passado, Lukács (2012) apresenta uma crítica sistemática à tradição positivista, incluindo seu último desenvolvimento, o neopositivismo, e entrevê ali os indícios da linguistificação do mundo que se tornaria moda na década posterior<sup>3</sup>. O autor se contrapõe à interdição da ontologia propagada por aquela tradição e situa sua gênese na necessidade do capital de regular todas as esferas da vida. É possível sugerir, com Lukács, que essa ontologia implícita encobre uma ontologia vinculada a uma prática imediata e funcional aos interesses do capital. De fato, ele alerta, há mais de cinco

---

<sup>3</sup> Cf. o texto “Neopositivismo” de Lukács, escrito nos anos 1960 e publicado na década de 1970. Trata-se da primeira seção do Capítulo I, intitulado Neopositivismo e existencialismo, de sua obra *Para uma ontologia do ser social* (2012, pp. 45-74).

décadas, que a “onipotência quase ilimitada dos métodos de pensamento neopositivistas” (LUKÁCS, 1978, p. 2), adotados consciente ou inconscientemente, determina as constantes teóricas de grupos dirigentes políticos, militares e econômicos de nosso tempo. Não resta dúvida de que são precisamente esses os métodos que sustentam concepções teóricas e propostas contemporâneas de políticos e estudiosos para enfrentar diferentes fenômenos.

No contexto das transformações experimentadas pela própria economia capitalista, Lukács observa que a ciência moderna não é mais um objeto do desenvolvimento social, mas aperfeiçoa, participa e difunde a manipulação de forma generalizada e ampla. O próprio desenvolvimento das relações sociais capitalistas provocou a necessidade de valorizar e utilizar ilimitadamente de forma pragmática as aquisições da ciência na economia e na vida social como um todo (LUKÁCS, 2012, pp. 46-7).

Em linha de argumentação análoga, Ianni (2011) analisa a transformação da pesquisa em “técnica política”, “técnica de poder”, não sendo, desse modo, apenas um momento de produção intelectual<sup>4</sup>. Segundo ele, tal transformação é resultado da burocratização, industrialização e especialização crescentes da produção científica provenientes da reprodução capitalista que administra um processo de racionalização generalizada. Assim, o cientista comparece como um intelectual “que produz conhecimento (em forma científica, técnica, prática ou ideológica) com o propósito de ‘aperfeiçoar’ as relações e estruturas de dominação política e apropriação econômica vigentes em dado país, época, conjuntura, regime político etc.” (IANNI, 2011, p. 199). Em sua análise, o autor identifica uma série de consequências que são produto dessa burocratização e industrialização do trabalho intelectual, a saber: criação de complexas estruturas públicas e privadas, que muitas vezes aprisionam o cientista e não permitem o desenvolvimento de pesquisas originais; transformação do cientista social em especialista, em elemento subalterno de tais estruturas, sem poder de decisão; as exigências da indústria da pesquisa, que induzem o cientista a trabalhar com temas determinados e com problemas secundários ou irrelevantes; a precisão metodológica, que substitui a precisão teórica, provocando inversão entre ciência e técnica (IANNI, 2011, p. 203).

Em adição a isso, observa Ianni (2011, pp. 93-4), as elites governamentais e classes dominantes, suas agências, corporações, instituições ou organizações podem manipular os conhecimentos produzidos pelas ciências naturais, pelas ciências sociais e pelas criações

---

<sup>4</sup> Cf. Ianni, especialmente o Capítulo X (2011, pp. 193-208), que apresenta interessantes reflexões sobre a burocratização, industrialização e especialização crescentes da produção científica nas ciências sociais contemporâneas.

artísticas e transformá-los em “técnicas sociais” para influenciar, orientar, controlar, reprimir ou estimular audiências, espectadores ou leitores. Essa transformação de conhecimentos em técnica modela o comportamento social e as relações sociais, permitindo expandir, fortalecer e generalizar o poder político-econômico e sociocultural daqueles que o controlam em nível nacional e mundial.

Lukács (2012) observa também que a ciência, do mesmo modo que a religião e a filosofia, possui um caráter social que não é independente de cada missão social, mas é condicionado nos respectivos momentos pelas aspirações da classe dominante. No caso do capitalismo, as consequências do princípio da manipulação e do funcionamento ilimitado do aparato manipulatório, implícitos nas concepções neopositivistas, são resumidas na seguinte passagem:

Porque se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado da realidade existente em si, se ela não se esforça por descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática. (LUKÁCS, 2012, p. 47)

Segundo Lukács, o neopositivismo busca a manipulação dos fenômenos praticamente ao infinito e imagina se relacionar com eles de modo “completamente neutro”. Desse modo, a ciência se limitaria a expressar as conjunções constantes do mundo reduzido ao empírico, ficando de fora do âmbito da ciência qualquer pretensão de contribuir para o conhecimento do mundo tal como ele existe em si mesmo. O autor faz referência ao papel específico que o positivismo e o neopositivismo ocupam no desenvolvimento da filosofia, afirmando que:

aparecem com a pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irrespondível por princípio (LUKÁCS, 2012, pp. 53-4)<sup>5</sup>.

O positivismo e o neopositivismo, salienta Lukács, apossam-se da herança do idealismo subjetivo, no qual a concretude da realidade dada é apresentada como produto da subjetividade cognoscente, permanecendo o

---

<sup>5</sup> Sem dúvida, só para trazer um exemplo de extrema atualidade do Brasil, tem-se aqui a “inspiração e amparo filosófico” do movimento autodenominado “Escola Sem Partido”, que imagina ser possível falar de lugar nenhum. Articulações semelhantes existem em outros países latino-americanos como Argentina, Chile, Equador, entre outros.

em-si como um “fantasma inalcançável” que “apenas a fé pode atingir”. Por um longo tempo, escreve ele, a gnosiologia foi um complemento para a ontologia, tendo como finalidade o conhecimento da realidade existente em-si; o critério de um “enunciado correto” era a “concordância com o real”. Desenvolvimento este totalmente desconsiderado pelo neopositivismo que, assim procedendo, “contorna com indiferença todas as autênticas questões do conhecimento para (...) tornar plausível a manipulação prática imediata dos problemas” (LUKÁCS, 2012, p. 61). Em sua visão, a manipulação, como método universal do neopositivismo, obscurece e elimina as questões filosóficas fundamentais e, com isso, possibilita o funcionamento ilimitado do aparato manipulatório, tendo como consequência circunscrever as questões éticas e políticas à realidade social tal como ela se apresenta – à organização social capitalista considerada insuperável.

Nas correntes pós-positivistas, assim como na tradição positivista, a experiência, o conhecimento empírico funda e legitima o conhecimento científico<sup>6</sup>. Entretanto, os pós-positivistas reconhecem que o empírico é interno à teoria, não é o mundo apanhado de imediato, como no caso da tradição positivista, mas é realidade mediada por nossas ideias, discursos etc. Da impossibilidade de acesso direto ao mundo objetivo essa concepção deduz que a realidade é sempre realidade vista sob a perspectiva de determinada interpretação. Ainda que por razões diversas, portanto, a ontologia é negada tanto no positivismo como nas correntes pós-positivistas (DUAYER, 2003). O autor salienta que a interdição da ontologia no pensamento ocidental contemporâneo, em vigor há séculos, apresenta-se na tradição positivista como uma “interdição positiva” e nas correntes pós-positivistas como uma “interdição negativa”. Contudo, “o resultado prático é o mesmo: irresponsabilidade social, ética, ecológica derivadas do relativismo ontológico contemporâneo. Ou, ao menos, um cético desencanto que parece a marca distintiva da época” (DUAYER, 2003, p. 12). Em síntese:

Enquanto as concepções sob o influxo da tradição positivista acreditavam que era possível afirmar tudo sobre o mundo (sensível) e, por esta razão, denegavam “positivamente” a possibilidade de qualquer cogitação ontológica, ou seja, que desborda a bem delimitada fronteira riscada pelos nossos sentidos, as correntes hoje hegemônicas refutam justamente a possibilidade de afirmar qualquer coisa sobre o mundo, uma vez que o mundo é sempre aquilo “construído” de acordo com “jogos de linguagem”, “esquemas conceituais”, “paradigmas” etc. espacial e temporalmente situados. Segue-se daí que pensar

---

<sup>6</sup> Para uma análise específica sobre o tema, cf. Duayer (2001; 2003; 2006 e, principalmente, 2010, pp. 59-72).

é construir castelos ontológicos no espaço etéreo da mente, da linguagem, do discurso, do paradigma. (DUAYER, 2003, 11)

Pode-se dizer que a interdição da ontologia na tradição positivista é positiva, visto que refuta toda ontologia para, na prática, afirmar e difundir uma ontologia particular, coerente com sua própria visão de mundo. Pressupõe, assim, uma ontologia fundada na experiência perceptiva que desqualifica toda proposição existente para além do domínio empírico. O autor explica que, no caso das correntes pós-positivistas contemporâneas, que emergem como nova hegemonia e refutam o positivismo lógico no final da década de 1960 (neopragmatismo, pós-modernismo, pós-estruturalismo), há, na verdade, uma “interdição negativa”, uma vez que a ontologia é afirmada para ser negligenciada. Conforme já salientado, à diferença da tradição positivista, estas correntes reconhecem que toda ciência é uma interpretação do mundo, está fundada em uma ontologia. No entanto, apesar desse reconhecimento, na realidade, trata-se de uma interdição negativa da ontologia, pois ao relativizá-la, negando a possibilidade de conhecimento objetivo, tal como no positivismo, a adequação empírica constitui o único critério para justificar o conhecimento científico. A interdição é negativa porque noções ontológicas, embora sempre presentes na vida social, jamais podem constituir um conhecimento do mundo mais objetivo. Nunca se pode saber, de acordo com tal posição teórica, se constituem uma representação, imagem ou reprodução mental mais adequada do mundo. Por conseguinte, as teorias passam a ser entendidas como construtos, como meros discursos prático-operatórios. Evidencia-se, deste modo, a associação das correntes pós-positivistas ao “relativismo no atacado” (DUAYER, 2010, p. 72).

Ainda em relação ao relativismo, Bhaskar (1977) mostra que o “relativismo ontológico” está fundado no mesmo equívoco apontado por Lukács em sua crítica às filosofias contemporâneas e incide no que ele denomina de “falácia epistêmica”. Esta falácia implica a negação da possibilidade de uma ontologia e, na realidade, resulta em uma “ontologia implícita”, baseada na experiência. Trata-se de um realismo empírico constituído pelos objetos da experiência sensorial. O realismo empírico, deste modo, reduz o mundo ao empírico. Em outras palavras, nele o mundo é colapsado na percepção dos sujeitos, sendo unicamente o que pode ser captado pelos sentidos. Nos termos do autor,

a falácia epistêmica, envolve a negação da possibilidade de uma ontologia filosófica. Mas (...) negar a possibilidade de uma ontologia resulta meramente na geração de uma *ontologia implícita e de um realismo implícito*. Na tradição realista empírica, portanto, a falácia epistêmica encobre ou oculta uma ontologia baseada na categoria da experiência e um realismo baseado nas presumidas características dos objetos das

experiências, a saber, eventos atomísticos, e suas relações, conjunções constantes (BHASKAR, 1977, p. 12, grifos do autor).

A falácia consiste justamente no fato de que o mundo passa a ser dependente da existência dos sujeitos sensíveis; o mundo colapsado nas sensações dos sujeitos só permite a existência de uma teoria funcional à forma como a sociedade existe e se apresenta para esses sujeitos. Nunca é demais, portanto, chamar a atenção para o fato de que a insistência no empírico, na objetividade do imediatamente existente e dos objetos da experiência equivale a reduzir o mundo às impressões dos sujeitos. Neste sentido, Duayer (2003) sugere que as teorias de Lukács e de Bhaskar fazem referência à tradição positivista e correntes pós-positivistas e

consustanciam a seguinte crítica ao pensamento contemporâneo: a sua insistência no empírico, no sensível – derivada da injunção de que o valor cognitivo está exclusivamente baseado nas sensações –, a despeito de supostamente se orientar contra todo subjetivismo e, por conseguinte, insistir na objetividade do factual, do observável, do imediatamente existente, a rigor, numa inversão digna das “melhores” campanhas publicitárias, subentende e patrocina precisamente o oposto, o subjetivismo: o colapso do mundo nas impressões do sujeito (DUAYER, 2003, p. 13).

Em oposição ao realismo empírico, Bhaskar (1993) propõe o realismo crítico<sup>7</sup>, que concebe o mundo como estruturado, diferenciado e em mudança. O realismo crítico não nega a realidade de eventos e discursos, mas assegura que só é possível entender e mudar o mundo social se são identificadas as estruturas em funcionamento que geram aqueles discursos ou eventos. “Essas estruturas não são espontaneamente aparentes nos padrões de eventos observáveis; elas só podem ser identificadas mediante o trabalho técnico e prático das ciências sociais.” (BHASKAR, 1993, p. 2) Por conseguinte, a teoria social efetivamente crítica compreende o seu caráter social, histórico e transitório. Talvez se possa afirmar, com base nessas indicações de Bhaskar, que essa é a preocupação teórica fundamental de Marx: a análise das estruturas específicas da sociedade capitalista, o que inclui o reconhecimento de seu caráter social, histórico e transitório.

---

<sup>7</sup> O realismo crítico é uma corrente teórica surgida na Inglaterra, originalmente desenvolvida por Bhaskar, que foi construída na investigação e crítica detalhada de diferentes correntes da filosofia da ciência contemporânea, apresentando respostas ao relativismo.

## ***A crítica marxiana***<sup>8</sup>

As concepções assinaladas de forma sucinta no item anterior merecem crítica similar à elaborada por Marx à economia, clássica e vulgar. Contudo, é preciso lembrar a distinção por ele feita entre as duas. A primeira procura descobrir as estruturas determinantes da economia. A economia vulgar, ao contrário, limita-se ao tratamento das relações aparentes dos fenômenos e ruma, na procura de uma explicação empiricamente plausível, o material provido pelas representações correntes dos agentes econômicos para o uso prático imediato, desse modo, restringe-se “a sistematizar pedantemente e a proclamar como verdades eternas as ideias banais, presunçosas dos capitalistas sobre o próprio mundo, para eles o melhor dos mundos” (MARX, 1994, p. 90). Entretanto, a existência de ambas se fundamenta no fato de serem concepções correntes úteis, objetivas para o modo de produção capitalista, a serviço de determinados interesses que tomam as relações de produção burguesas como naturais e eternas.

Esse nexos entre as formas sociais e as representações (ontológicas), científicas ou não, conforme visto antes, é assinalado por Lukács (2013) quando reforça não importar se o componente dominante é a vida cotidiana, a fé religiosa etc. Representações que, com frequência, cumprem um papel influente na práxis social dos homens e se condensam em um “poder social” fundado nas necessidades sociais dominantes. No caso do capitalismo contemporâneo, argumenta ele, adquire relevância a manipulação prático-operatória no âmbito da economia e, a partir dessa esfera, em todas as outras dimensões da práxis social. Certamente, interpretações que naturalizam e desistoricizam a sociedade só podem constituir fundamentos de concepções falsas ou, no mínimo, superficiais da realidade. Porém, o fato de serem superficiais ou falsas não invalida sua objetividade e eficácia social, sobre as quais cumpre não esquecer:

Marx sempre considerou teoricamente o falso [como]o falso socialmente necessário. Em suas obras, formas de consciência científica, religiosa, artística etc. que possuem validade social apesar de absurdas, lógicas ou ontologicamente, jamais são descartadas após a inspeção crítica. Não são nem devem ser. Pois a crítica não tem o poder de dissolver praticamente a concepção ou teoria criticada. Se noções absurdas e incongruentes possuem validade social e, mais ainda, conservam essa validade a despeito de arrasadoras críticas lógico-gnosiológicas, segue-se que a sua validade social deve depender de outras circunstâncias. (DUAYER, 2001, p. 16)

---

<sup>8</sup> Para a distinção de duas modalidades de crítica, a positiva e a negativa, e a compreensão da crítica da economia política marxiana como “crítica negativa” da sociedade do capital, cf. Duayer (2011) e Postone (2014).

O mesmo aspecto é tematizado por Lukács ao observar que o jovem Marx, em sua tese de doutorado, aborda o problema da “função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas ou verdadeiras” (LUKÁCS, 2012, p. 284). De acordo com o autor, em uma passagem da tese de doutorado, Marx, apesar de não admitir a existência de qualquer deus, reconhece que a prática religiosa tem por pressuposto a existência de Deus, que adquire uma objetividade social a partir da própria imaginação (socialmente compartilhada) de sua existência. Em outras palavras, a existência social de Deus, independentemente de sua existência no plano ontológico geral, é o pressuposto da prática religiosa. Para Marx, portanto, o critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno é dado pela realidade social. Ele ilustra sua concepção da seguinte maneira:

“o que eu imagino realmente [*realiter*] é uma representação real para mim”, ela atua sobre mim e, nesse sentido, todos os deuses, pagãos ou cristãos, possuíram uma existência real. O antigo Moloque não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém imagina possuir cem táleres, não sendo isso para ele apenas uma representação arbitrária, subjetiva, se acreditar de fato nela, então os cem táleres imaginados têm para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual *provocará uma ação efetiva, do mesmo modo que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses* (MARX *apud* LUKÁCS, 2012, p. 283, grifos do autor).

Para Lukács, nessa passagem Marx procura mostrar que certa ideia que influencia a prática humana, mesmo sendo falsa, não deve ser desconsiderada como puro erro de entendimento do mundo, pois possui efetividade social, plausibilidade empírica, provoca uma ação efetiva e tem uma forma real de existência. Há, assim, uma relação de mútua dependência entre objetos e relações sociais e a forma como são compreendidos por parte dos indivíduos. Marx, em sua análise crítica da economia política, ilustra esta dependência recíproca sublinhando a validade social das categorias da economia burguesa. Heinrich (2008, pp. 51-2) destaca essa característica do pensamento marxiano ao observar que na crítica da economia política a “crítica” de Marx pretende dissolver e pôr de manifesto o “absurdo” das ideias às quais as categorias da economia política devem sua aparente aceitação, das representações que se produzem espontaneamente e que são consideradas autoevidentes. Tal crítica compreende simultaneamente a crítica do conhecimento e a crítica das relações de produção capitalista. Em outras palavras, a crítica que Marx desenvolve em *O capital* abrange não só uma crítica da ciência e da

consciência burguesas, mas também uma crítica das relações sociais burguesas.

Ainda sobre esse aspecto, segundo Postone (2005, p. 262), Marx ressalta que aquilo que é historicamente específico do capitalismo pode ser tido como trans-histórico e, por esse motivo, analisa de forma crítica as teorias próprias da época capitalista que, porém, projetavam suas categorias para a história e a sociedade em geral, abolindo dessa maneira a própria historicidade. Justamente por isso, Postone ressalta que as categorias da teoria marxiana são historicamente específicas e supõem a necessidade de uma crítica social de espécie diferente, de modo que o ponto de vista da crítica não pode ser trans-histórico ou transcendental. Portanto, “Nenhuma teoria – incluída a de Marx – tem validade absoluta e trans-histórica dentro desse marco conceitual” (2005, p. 262).

A historicidade radical do pensamento de Marx também pode ser constatada na crítica elaborada à maneira de proceder dos economistas, que consideram naturais e eternas as relações de produção burguesas. Por isso, para eles

apenas existem dois tipos de instituições, as da arte e as da natureza. As instituições do feudalismo são instituições artificiais, as da burguesia são instituições naturais. Nisso são parecidos com os teólogos que, também eles, estabelecem duas espécies de religiões. Toda religião que não é a sua é uma invenção dos homens, enquanto a sua própria religião é uma emanção de Deus. Ao afirmarem que as relações atuais – as relações das produções burguesas – são naturais, os economistas dão a entender que são essas as relações nas quais se cria a riqueza e desenvolvem-se as forças produtivas de acordo com as leis da natureza. Portanto, essas relações são por si mesmas leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem reger sempre a sociedade. Desse modo, houve história, porém não há mais. Houve a história, visto que houve instituições feudais, e que nessas instituições do feudalismo se encontram relações de produção totalmente diferentes daquelas da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais e, por isso, eternas (MARX, 2008, pp. 144-5).

No caso da economia política, a crítica de Marx demonstra que as falsas ideias possuem um caráter necessário, radicado nas estruturas sociais que elas representam. Em sua opinião, as categorias da economia política são objetivas para o modo de produção capitalista, visto que são formas de pensamento que, apesar de limitadas ou enganosas, possuem validade social e representam a forma como as relações sociais se manifestam para os sujeitos na produção. Em suas palavras, “[as categorias da economia burguesa] São formas de pensamento socialmente válidas, portanto objetivas, ajustadas às relações desse modo de produção

historicamente definido, a produção de mercadorias” (MARX, 1994, p. 85)<sup>9</sup>. Por conseguinte, sublinha Duayer (2006, p. 113), ao admitir que essas categorias são objetivas para este modo de produção social e submetê-las a uma crítica radical, Marx obtém um duplo efeito: por um lado, afirma a objetividade das ideias correntes sobre o mundo e, por outro, não equipara todas elas, dado que as ideias objetivas podem perfeitamente ser falsas, superficiais etc. e, portanto, objeto de crítica.

Esse duplo efeito pode ser observado na crítica à economia política que aparece no “Posfácio” da segunda edição de *O capital*. Nele, Marx sustenta que a sua conversão em ciência do capital é resultado do próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista e da conquista do poder político por parte da burguesia. A ciência econômica adquire relevância em razão de sua eficácia no plano prático-operatório, instrumental, da utilidade de suas proposições para o capital, de modo que a busca da verdade pela ciência é substituída por uma postura de serventia aos interesses dominantes, limitando sua preocupação a saber aquilo que é útil ou prejudicial para o capital. O predomínio do capital como relação social dispensa, necessariamente, a atitude crítica por parte da economia política, da qual é corolário a naturalização das relações sociais capitalistas. Trata-se, em poucas palavras, da identidade da economia política com a classe dominante e com os seus interesses práticos. Deste modo, formulado “em termos contemporâneos, a partir daquele instante o que importa é a adequação empírica dos teoremas, das proposições, e não a sua verdade. Ou a sua performance retórica, sua capacidade de persuasão” (DUAYER, 2001, p. 19).

A existência social da economia vulgar, sua identidade com os interesses da classe dominante e seu compromisso com a manutenção das relações de produção burguesas, é tema do Capítulo XLVIII, intitulado “A fórmula trinitária”, do Livro III de *O capital*, de Marx. Segundo ele, a economia vulgar

se limita a interpretar, a sistematizar e a pregar doutrinariamente as ideias dos agentes do capital, prisioneiros das relações de produção burguesas. Por isso, não admira que de todo se harmonize com as relações econômicas em sua

---

<sup>9</sup> “Marx já deixava claro, contra toda insistência do positivismo, contra todas as acusações de ideologia, que toda ciência estava predicada a uma ontologia. Ou, generalizando, que qualquer pensamento pressupõe uma ontologia. As ‘ideias cotidianas’ dos agentes reais subentendem uma ontologia. Do mesmo modo, a economia política estava fundada sobre uma ontologia do ser humano, da sociedade, da economia, assim como a economia vulgar. Estranho seria se assim não fosse. Mágico seria o caso em que os agentes reais pudessem entrar em relações e assim produzir sua vida social sem as conceituarem; que pudessem viver a vida sem interpretar o mundo natural e social em que estão imersos. Mais fantástico ainda seria o caso de uma ciência social como a economia, por exemplo, instaurar-se sem ao mesmo tempo criar um espaço de significação.” (DUAYER, 2001, p. 21)

aparência alienada, em que são evidentes contradições absurdas e completas (aliás, *toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas*); que aí se sintam em casa, parecendo-lhe essas relações tanto mais naturais quanto mais nelas se dissimule o nexo causal, e assim correspondam às ideias vigentes. Em consequência, a economia vulgar não tem a menor ideia de que a trindade em que se fundamenta, terra–renda (fundiária), capital–juro, trabalho–salário ou preço do trabalho, constitui três composições evidentemente impossíveis. (...) Mas é também natural que, ao revés, os agentes efetivos da produção se sintam muito à vontade com essas formas alienadas e irracionais, capital–juro, terra–renda, trabalho–salário, as quais são justamente as configurações do mundo aparente em que se movem e com que têm de lidar todos os dias (MARX, 1974, pp. 939–53, grifos nossos).

Marx demonstra a forma mistificada com que se apresenta para a economia vulgar a fonte dos rendimentos: renda, juro e salário. Os rendimentos supostamente resultam da contribuição de cada fator (terra, capital, trabalho) para a criação da riqueza. Deste modo, a renda, interpretada como capacidades naturais da própria terra, corresponde à contribuição da terra na criação da riqueza; o juro constitui a contribuição do capital; e o salário representa a participação do trabalho na criação da riqueza. Essa forma mistificada encobre o fato de que, no modo de produção capitalista, o trabalho é fonte do salário, do juro e da renda da terra. Em suma, em relação à economia vulgar, Marx frisa que é compreensível que ela

não passa de interpretação didática, mais ou menos doutrinária das ideias correntes dos promotores reais da produção, nelas introduzindo certa ordem inteligível – [e] ache, justamente nessa trindade onde desaparece toda a conexão causal interna, a base adequada e indestrutível de sua presunçosa superficialidade. Demais, essa fórmula corresponde ao interesse das classes dominantes, pois proclama e erige em dogma a necessidade natural e a legitimidade eterna de suas fontes de renda (MARX, 1974, p. 953).

Conforme ressalta Duayer (2001, pp. 21-2), Marx elabora críticas minuciosas às teorias burguesas, que considera falsas em maior ou menor grau, e constrói uma teoria alternativa. Sempre tem presente a eficácia social das teorias que critica e sabe que a sua validade não repousa em sua veracidade. Como, desde o ponto de vista burguês, as teorias ficam restritas ao mundo da aparência, elas apresentam soluções parciais e contradições não resolvidas. Decerto, atitudes teóricas desse tipo levaram Marx ao seguinte desabafo: para elas “tudo que acontece é o melhor que pode acontecer no melhor dos mundos possíveis” (MARX, 1994, p. 219). Leia-se: o mundo do capital. Portanto, em contraposição às perspectivas

conservadoras das teorias burguesas, Marx formula uma teoria crítica que, tendo em vista a superação do modo de produção capitalista, articula de forma explícita a vida real, as relações reais e as diferentes formas de consciência que resultam dessas relações.

### **Referências bibliográficas**

BHASKAR, R. *A realist theory of science*. Superv. trad. e rev. Mario Duayer. Londres: Verso, 1977.

\_\_\_\_\_. Realismo crítico, relações sociais e argumentos para o socialismo. *In: Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. Londres: Verso, 1993.

DUAYER, M. Marx, verdade e discurso. *Revista Perspectiva*, Florianópolis, Edufsc, v. 19, n. 1, pp. 15-39, jan./jun. 2001.

\_\_\_\_\_. *Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? VIII Encontro Nacional de Economia Política*. Florianópolis: Sociedade Brasileira de Economia Política, 2003.

\_\_\_\_\_. Anti-realismo e absolutas crenças relativas. *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 8, pp. 109-30, nov. 2006.

\_\_\_\_\_. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 27, pp. 58-83, 2010.

\_\_\_\_\_. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. *Margem Esquerda*, São Paulo, Boitempo, n. 17, p. 88-99, nov. 2011.

ESCURRA, M. F. *Pobreza no capitalismo: elementos para a análise crítica com base na teoria valor-trabalho de Marx*. Tese (Doutorado) defendida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2015.

HEINRICH, M. *Crítica de la economía política*. Una introducción a *El capital* de Marx. Madri: Escolar y Mayo Editores, 2008.

IANNI, O. *A sociologia e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, v. 4, pp. 1-18, 1978.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social* v. II. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *O capital*. Crítica da economia política l. 3 v. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Crítica da economia política l. 1 v. I e II. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.

POSTONE, M. Repensando a Marx (en un mundo post-marxista). *In: Lo que el trabajo esconde*. Madri: Traficantes de sueños, 2005, pp. 249-82.

\_\_\_\_\_. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Como citar:

ESCURRA, Maria Fernanda. Marx e a crítica à concepção de mundo requerida e gerada para a manutenção do capitalismo. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 100-114, nov. 2018.

Data de envio: 14 maio. 2018

Data de aceite: 31 ago. 2018

## Marx e a crítica da religião<sup>1</sup>

Mauro Castelo Branco de Moura<sup>2</sup>

### Resumo:

Trata-se de identificar os principais aspectos da análise de Marx sobre a crítica da religião desenvolvida na Alemanha à época. Para tanto, o autor analisa as várias indicações existentes a respeito do problema nos textos escritos por Marx de 1843 a 1844, sublinhando o caráter inédito no tratamento da questão religiosa, em contraste com aquele perpetrado pelos neo-hegelianos.

**Palavras-chave:** crítica da religião; neo-hegelianos; Marx; alienação.

### *Marx and the critique of religion*

### Abstract:

The author intends to identify the main aspects about Marx's analysis of the critique of religion developed in Germany at the time. With this aim in mind, are discussed the several indications that existed in the texts written by Marx from 1843 to 1844, and is emphasized the unprecedented nature of the treatment of the religious question, in contrast with that perpetrated by the neo-Hegelians.

**Key words:** religion criticism; Neo-Hegelians Marx; alienation.

Marx, no artigo intitulado *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* – redigido em dezembro de 1843 e publicado em Paris, no *Deutsch-Französische Jahrbücher*, no ano seguinte – começa sustentando a ideia de que "a crítica da religião é a premissa de toda a crítica" (MARX, 1982a, p. 491; 1959a, p. 207). Marx procura decifrar o religioso, o divino, a partir da realidade humana, influenciado pelas ideias de Feuerbach, para quem a religião seria a projeção da essência humana ou, em suas próprias palavras: "Deus não é outra coisa que a deidade ou divindade do homem personificada e representada como um ser" (FEUERBACH, 1972, p. 259). Com efeito, Feuerbach já havia

---

<sup>1</sup> Trata-se do Capítulo III do livro *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*, publicado em 2004 pela Edipucrs de Porto Alegre.

<sup>2</sup> Doutor, Professor Titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: mcbmoura@ufba.br

procurado mostrar que, por meio da religião, o homem aliena sua própria essência, delegando a outrem os atributos e potencialidades de si mesmo. Deus seria o próprio ser do homem objetivado como exterioridade<sup>3</sup>, daí que o conhecimento da realidade humana se devesse iniciar pela crítica da religião, modo primário de resgate da essência alienada do homem, desconhecida, estranhada de si mesma.

Não obstante, antes de afirmar a preeminência da "crítica da religião", Marx também afirma que "Na Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, a seu fim" (MARX, 1982a, p. 500; 1959a, p. 207). Parece estar aqui subjacente a ideia de que, a despeito de seu atraso político com relação à França, e econômico com referência à Inglaterra, a Alemanha teria, talvez por isso mesmo, sublimado tais diferenças com um desenvolvimento filosófico superior<sup>4</sup>, assentado sobre a base de uma tradição teológica vigorosa, inaugurada com Lutero<sup>5</sup>. O fato é que a filosofia alemã assume um lugar de notório destaque com a Ilustração. A partir da *Aufklärung*, que tem em Kant, talvez, seu maior expoente, a Alemanha é içada à vanguarda em termos filosóficos. Apesar de sua confissão pietista, Kant, como é sabido, inviabiliza as demonstrações racionais da existência de Deus, que não poderia ser provado pela razão pura. Heinrich Heine, o famoso poeta, muito apreciado por Marx e, ademais, seu amigo<sup>6</sup>, no ensaio *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, publicado originalmente em 1834, chega a

---

3 Nas palavras de Feuerbach: "A religião é o comportamento do homem frente a seu próprio ser – nisto se baseia sua verdade e sua força saudável e moral -, porém a seu próprio ser não como se fora seu, senão como se fora de outro ser distinto dele e até contrário a ele – e nisto está fundada sua falta de verdade, seu limite, sua contradição com a razão e a moral." (FEUERBACH, 1972, p. 189)

4 "Assim como os povos antigos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, assim nós, os alemães, vivemos nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem ser seus contemporâneos históricos." (MARX, 1982a, p. 495; 1959a, pp. 213-4)

5 "O passado revolucionário da Alemanha é, com efeito, um passado histórico: é a Reforma. Como então no cérebro do frade, a revolução começa agora no cérebro do filósofo. Lutero venceu, efetivamente, a servidão pela devoção, porque a substituiu pela servidão na convicção. Acabou com a fé na autoridade, porque restaurou a autoridade da fé. Converteu clérigos em seculares, porque converteu seculares em clérigos. Liberou o homem da religiosidade externa, porque erigiu a religiosidade no homem interior. Emancipou de cadeias o corpo, porque carregou de cadeias o coração." (MARX, 1982a, pp. 497-8; 1959a, pp. 217)

6 Segundo Franz Mehring, num contexto em que relata o período vivido por Marx em Paris, "Marx mantinha estreitas relações com Heinrich Heine e contribuiu com sua parte para que o ano de 1844 representasse um ponto de apogeu na vida do poeta". E, adiante, acrescenta: "Marx, que de rapaz havia sonhado em vão com cingir em sua cabeça o laurel da poesia, guardou sempre uma viva simpatia pelo grêmio dos poetas e uma grande indulgência para suas pequenas debilidades. Entendia que os poetas eram seres raros a quem se devia deixar marchar livremente pela vida, e que não se lhes podia medir da mesma forma que aos outros homens; não havia mais remédio que mimá-los um pouco, se se queria que cantassem; com eles não valiam as críticas severas. Porém, em Heine Marx não via só o poeta, senão que via também o lutador." (MEHRING, 1975, , p. 90)

afirmar: "Dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados quando avistam a espada de um carrasco. —Quanto não ficariam aterrorizados se se lhes apresentasse a *Crítica da razão pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo na Alemanha." (HEINE, 1991, p. 89)<sup>7</sup>

Talvez haja algum exagero dramático na verve poética de Heine, porém, o movimento filosófico que conduz de Kant a Feuerbach não pode ter passado despercebido a Marx, que tampouco deve ter permanecido infenso às ideias de Heine, apesar das escassas e superficiais referências a Kant ao longo de sua obra. O grandioso projeto de crítica da economia política parece não estar assim tão longe (até porque eminentemente crítico) da influência kantiana<sup>8</sup>. Em todo caso, Marx parece concordar, àquela época, com a estimativa de Heine sobre a importância da revolução filosófica operada na Alemanha<sup>9</sup>, tendo como ponto culminante Hegel, inclusive por sustentar que a crítica da religião precede toda crítica, e que esta já teria sido efetuada na Alemanha. Em seu trabalho anterior para a mesma publicação, *Zur Judenfrage*, Marx já defende a tese de que o fenômeno religioso deve ser interpretado à luz do contexto social em que está inserto, incluindo-se aí suas consequências políticas. No artigo introdutório à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx, nas pegadas de Feuerbach, afirma que é o homem que faz a religião, e não o contrário, e que esta, como consciência invertida do mundo, deve ser desmascarada.

---

7 Em 1835, este livro de Heine foi publicado na França sob o título de *Allemagne*, em alusão crítica à obra homônima de Madame de Staël.

8 Sem querer adentrar na temática da relação entre os pensamentos de Kant e Marx, que ultrapassaria amplamente os limites deste exercício, seria conveniente recordar, apenas *en passant*, que Jindrich Zeleny, em seu importante trabalho sobre *O capital*, chega a afirmar que "O 'criticismo' prático e histórico de Marx tem novas dimensões: porém na história dos problemas a conexão com a crítica kantiana da razão parece essencial" (ZELENY, 1974, p. 311). O que se daria por meio da temática comum da liberdade, já que para Zeleny "O eixo que unifica todo o período revolucionário filosófico que vai de Kant a Marx é o problema da liberdade humana, ou da libertação humana" (ZELENY, 1974, p. 310). Ademais, caberia ainda recordar a existência de indicações de que, ao final de sua vida, Marx nutria um projeto de estudos em que Kant estava incluído. Segundo o depoimento de Voder acerca das conversações que manteve com Engels em 1893, este lhe teria confidenciado o seguinte: "Também fez [Engels] referência a que Marx havia tido a intenção de prosseguir seus estudos sobre história da filosofia grega, e que também durante seus últimos anos mantinha alguma conversa com ele sobre este tema, sem demonstrar nenhuma predileção pelo sistema materialista, senão que aprofundando sobretudo na dialética platônica e aristotélica. Entre os filósofos modernos havia demonstrado um interesse especial por Leibniz e Kant." (ENZENSBERGER, 1972, t. II, p. 586) Aliás, Kant foi uma das fontes de inspiração de Marx em sua juventude, a cuja influência esteve submetido antes que se dedicasse ao estudo de Hegel. Segundo seu próprio depoimento, no final de 1837, "Abandonado o idealismo que, dito seja de passagem, havia cotejado e nutrido com o de Kant e Fichte, dediquei-me a buscar a ideia na realidade mesma" (MARX, 1982b, p. 10).

9 Heine afirma, por exemplo: "A filosofia alemã é uma questão importante que diz respeito a todo o gênero humano, e apenas nossos futuros descendentes poderão decidir se devemos ser louvados ou censurados por concluirmos, primeiro, a nossa filosofia e, apenas depois, a nossa revolução." (HEINE, 1991, p. 127)

Enfim, Marx reafirma a assertiva vigente nos meios do "hegelianismo jovem" de que "A religião é o ópio do povo" (MARX, 1982a, p. 491; 1959a, p. 208).

### **1.1. O "ópio do povo"**

A nomeada da assertiva exige uma consideração mais detida. Não é unívoca a atribuição de sua disseminação no interior do movimento jovem-hegeliano. Há quem a credite a David Strauss ou a Bruno Bauer; o fato, porém, é que sua extraordinária divulgação deveu-se, sobretudo, a Marx<sup>10</sup>. Com efeito, a lapidar denúncia da religião como "ópio do povo" assumiu o *status* de um bordão, que passa a ter vida própria, independente do contexto original em que foi pronunciada. Apesar da preeminência da crítica religiosa, Marx não acredita que ela se resolva em si mesma. Em ambos os artigos do *Deutsch-Französische Jahrbücher* Marx remete a questão religiosa para o plano da sociedade civil. Para que a ilusão religiosa se dissolva é necessário transformar a realidade social em um sentido tal que ela se torne desnecessária. "A crítica do céu se converte com isso em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política." (MARX, 1982a, p. 492; 1959a, p. 209) A filosofia, enquanto crítica, não se realiza, contudo, para Marx, sem que o proletariado, força material da história, a efetive. Em suas palavras:

Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais, e tão pronto como o raio do pensamento cale fundo neste candoroso solo popular, a emancipação dos alemães como homens será efetivada. (...) A filosofia não pode chegar a se realizar sem a abolição do proletariado, e o proletariado não

---

10 Para José Crisóstomo de Souza, "Foi Strauss (...) quem primeiro formulou, em 1837, a classificação dos hegelianos em 'esquerda', 'direita' e 'centro'. E, aliás, teria sido também quem introduziu, na linguagem do grupo, a expressão 'ópio do povo', popularizada depois por Marx" (SOUZA, 1992, p. 14). Já segundo David MacLellan, "A famosa metáfora do ópio do povo foi também antecipada por Bauer em seu livro *Die gute Sache der Freiheit*, no qual se refere a como a religião 'na estupefação semelhante à do ópio de sua excitação destrutora, fala de uma vida futura em que tudo se fará novo', e também em *Der christliche Staat* da 'influência semelhante à do ópio' da teologia sobre o gênero humano, ainda que a expressão fosse muito usada por muitos dos jovens hegelianos, que podem muito bem havê-la tomado da descrição de Hegel da religião indiana" (MACLELLAN, 1971, p. 93). Em favor de José Crisóstomo está o fato de os trabalhos de Bauer, citados por MacLellan, serem de 1842 e 1841, respectivamente, o que poderia conferir a precedência a Strauss na divulgação da assertiva. Entretanto, não é necessário que as afirmações de ambos os autores se contraponham, o que testemunharia uma aceitação mais ou menos ampla nos meios jovem-hegelianos daquilo que depois se converteu em palavra de ordem atribuída a Marx. Ademais, como sustenta MacLellan, ao examinar a religião hindu, Hegel utiliza metáfora assemelhada; para ele "a religiosidade dos indianos é um sonho", está fundada na "embriaguez da fantasia" (HEGEL, 1974, p. 309); claro está que Hegel não estenderia tal afirmação ao cristianismo, sobretudo em sua versão protestante.

pode chegar a se abolir sem a realização da filosofia. (MARX, 1982a, p. 502; 1959a, pp. 223-4)

Na medida em que está despossuído de propriedade privada, a emancipação do proletariado coincide com "a dissolução da ordem universal" nela fundada, recuperando a essência humana<sup>11</sup>, como se verá adiante, alienada no dinheiro. Quem pode iluminar este caminho revolucionário é o filósofo, que vislumbra a verdadeira natureza do homem.

A despeito deste contexto teórico, a assertiva da religião como "ópio do povo" tendeu a ser interpretada como um grito de guerra frontal, como uma cruzada contra o entorpecimento da consciência popular. As políticas religiosas dos estados onde imperou o chamado "socialismo real" servem para exemplificar como foi consumada a interpretação prática do bordão. Ainda que formal e juridicamente mais ou menos toleradas, as religiões foram combatidas e substituídas por uma exagerada deferência às lideranças políticas, num fenômeno comumente denominado de "culto à personalidade". O deprimente espetáculo das romarias ao corpo embalsamado de Lênin ilustra este fenômeno, cuja ironia reside na substituição das religiões, enquanto tais, por uma idolatria dos próceres revolucionários, elevados à categoria de heróis, no sentido mítico do termo. O fato é que a animosidade recíproca entre o movimento político de inspiração marxista e as confissões religiosas encontrou na palavra de ordem da religião como "ópio do povo" respaldo teórico. Enquanto projeção humana, epifenômeno ideológico, a religião seria superada pela crítica racional (pela filosofia), a verdade suplantaria o engodo e, enquanto "ópio do povo", instrumento da dominação classista, da subjugação ideológica, seria materialmente combatida pela ação prática, o que conjugaria a filosofia e o proletariado na tarefa comum libertária, emancipatória. Esta iconoclastia é disseminada pelo bordão em duas vertentes, pela denúncia frontal da falsidade religiosa e pelo combate à persistência de suas práticas.

Em que pese o desdobramento histórico ulterior, mesmo neste desenvolvimento teórico precoce, anterior ao projeto de crítica da economia política, Marx já se precata de que a "ilusão" religiosa não se desvanece sem uma revolução nas condições práticas de existência do homem, coisa que o "socialismo real" não pôde efetivar. Para que o "candoroso solo popular" se deixasse realmente fecundar pela semente

---

11 "Quando o proletariado proclama a *dissolução da ordem universal anterior*, não faz mais que apregoar o *segredo de sua própria existência*, já que ele é a dissolução *de fato* desta ordem universal. Quando o proletariado reclama a *negação da propriedade privada*, não faz mais que elevar a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevou a *princípio seu*, o que já nele se personifica, sem intervenção sua, como resultado negativo da sociedade." (MARX, 1982a, p. 502; 1959a, p. 223)

revolucionária, ou seja, pela filosofia, que em sua realização prometeria a redenção da humanidade, seria preciso denunciar o desvio, a "alucinação" provocada pela soteriologia religiosa. Sabendo-se, de antemão, que seu efeito "entorpecente" só cessaria com o fim da propriedade privada e do dinheiro, "a divindade visível" [*die sichtbare Gottheit*]<sup>12</sup>, objetivação da essência humana alienada, o plano de combate da coligação filosofia/proletariado assumiria os contornos de um confronto com a burguesia, em todos os níveis, pelo fim da propriedade privada e da dominação burguesa dos pontos de vista prático e teórico. Todavia, não há decreto que possa extinguir, de um canetaço, a religiosidade, sem levar com ela as condições sociais que a fizeram emergir. Ainda que de modo impreciso, a religiosidade, para Marx, já neste primeiro momento não é um mero epifenômeno ideológico superficial, cujo simples esclarecimento permitisse superar.

A enorme acolhida e a ampla disseminação da emblemática assertiva da religião como "ópio do povo", *per se*, mereceriam um estudo específico, impossível de ser efetuado aqui. Restaria, contudo, constatar que, ao ser despojado de seu contexto discursivo, o bordão adquire um significado próprio, que certamente ultrapassa o das circunstâncias conjunturais em que foi enunciado, relevantes num artigo apenas introdutório e, sobretudo, tendo como objetivo central a polêmica, em que as frases de efeito, pela sedução retórica, não deixam de ser apreciadas. Qualquer que seja a razão, o fato é que a disseminação da palavra de ordem traz em seu bojo, explícita ou sub-repticiamente, a ideia de resolução do enigma religioso, cujo significado estaria perfeitamente dilucidado, uma vez proclamada sua etiologia no social. A "ilusão" que desta forma se desvaneceria, como o efeito entorpecente na abstinência da droga sugerido pela metáfora, parece conduzir à imediata caracterização da religiosidade como um epifenômeno ideológico, "reflexo", utilizando um termo muito apreciado por Lênin, da organização social, ou de suas condições materiais. Assim, a problemática religiosa, dissolvida no social ou no econômico, estaria perfeitamente decifrada e, portanto, resolvida. Uma vez instalado o proletariado no poder, a religiosidade estaria com seus dias contados. Se esta não é exatamente a posição de Marx, nem sequer em seus primeiros trabalhos, não há dúvida de que, para ele, o canto revolucionário do galo francês, que despertaria a revolução alemã, já estava prestes a soar.

---

12 Parafrazeando Shakespeare, Marx denomina o dinheiro de "a divindade visível [*die sichtbare Gottheit*]" (cf. MARX, 1982c, p. 643; 1959b p. 299).

## 1.2. A “divindade visível”

Conviria, não obstante, examinar agora *Zur Judenfrage*, o primeiro artigo de Marx para o *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Marx termina este trabalho, em que polemiza com Bruno Bauer, concluindo que "A emancipação dos judeus" coincidiria, "em última instância", com a "emancipação da humanidade do judaísmo" (MARX, 1982d, p. 486; 1959c, p. 202)<sup>13</sup>, que, em sua expressão laica, significaria a abolição da usura e do dinheiro. Com efeito, para ele, o judaísmo, em sua expressão secular – já que não se deve buscar "o mistério do judeu em sua religião, senão (...) o mistério da religião no judeu real" (MARX, 1982d, p. 495; 1959c, p. 201) –, não seria outra coisa que o egoísmo feito religião, com seu culto prático ao dinheiro, cujo clímax é atingido na sociedade burguesa, quando esta "religião" se universaliza. Para Marx, "O dinheiro é o ciumento Deus de Israel, ante o qual não pode legitimamente prevalecer nenhum outro Deus. O dinheiro humilha a todos os deuses do homem e os converte em mercadoria". E logo adiante acrescenta: "O dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, dele alienada, e esta essência estranha o domina e é adorada por ele. O Deus dos judeus secularizou-se, converteu-se em Deus universal." (MARX, 1982d, pp. 487-8; 1959c, p. 204) Com isto, Marx já se havia afastado da caracterização abstrata da religião efetuada por Feuerbach. Os cultores do "judaísmo" não estariam apenas nas sinagogas, mas o cristianismo, oriundo do judaísmo, "voltou a dissolver-se nele" (MARX, 1982d, p. 489; 1959c, p. 206). "Não é, portanto, no Pentateuco ou no Talmude, senão na sociedade atual, que encontramos a essência do judeu de hoje, não como um ser abstrato, senão como um ser altamente empírico, não só como a limitação do judeu, senão como a limitação judaica da sociedade." (MARX, 1982d, pp. 489-90; 1959c, p. 207) Em Marx, a abstrata antropologia feuerbachiana encontra uma expressão prática na alienação do dinheiro, que incorpora a "essência do trabalho e da existência do homem", despojando-o de seu conteúdo, esvaziando-o, tomando para si (dinheiro) a representação das potencialidades humanas, seus atributos.

Já em 1843, portanto, Marx começa a esboçar o tema central de toda sua obra, o desvendamento do enigma da sociedade burguesa, e principia a direcionar-se para a alienação do homem, *ser genérico* [*Gattungswesen*]<sup>14</sup> tornado indivíduo, movido pelo egoísmo e estranhado

13 Na última frase do artigo Marx repete a assertiva, reafirmando que "a emancipação social do judeu é a *emancipação da sociedade do judaísmo*" (MARX, 1982d, p. 490; 1959c, p. 207).

14 "Só quando o homem individual real recobra em si o cidadão e se converte, como homem individual, em *ser genérico* [*Gattungswesen*], em seu trabalho individual e em suas relações individuais; só quando o homem reconhece e organiza suas '*forces propres*'

de si mesmo pelos produtos de seu próprio trabalho que, enquanto mercadorias e enquanto representados como dinheiro e sob esta forma cultuados como forças alheias ao homem, na prática o subjagam como algo que se lhe apresenta como externo, transcendente, como Deus. Marx percebe que a vitória sobre o demiurgo prático do dinheiro não pode ser lograda apenas pelo esclarecimento, a "ilusão" religiosa não pode ser desfeita sem que para isto concorra uma profunda revolução que unifique num só movimento a filosofia e o proletariado. Por isto afirma, pouco tempo depois, em 1845, em suas *Thesen über Feuerbach*, que "em A essência do cristianismo só se considera autenticamente humano o comportamento teórico, e em troca a prática só se capta e se plasma sob sua suja forma judia de se manifestar. Daí que Feuerbach não compreenda a importância da atividade revolucionária, da atividade crítico-prática" (MARX, 1974b, pp. 665-6; 1959d, p. 339).

Para Marx, contudo, a superação da religiosidade só pode ser mediata, por meio da supressão das condições sociais de existência que lhe dão sustentação. A unidade revolucionária da filosofia e do proletariado só conseguirá desvanecer definitivamente o véu religioso pela transformação revolucionária da sociedade, com o fim da propriedade privada e do estranhamento do homem em relação aos produtos do seu próprio trabalho, com o fim da mediação hipostasiada do dinheiro, "a divindade visível". Parece haver, portanto, mesmo neste desenvolvimento teórico precoce, pela relação entre a divindade e o dinheiro, uma estimativa de que a religiosidade não é uma "superestrutura" [*Überbau*] facilmente descartável<sup>15</sup>. Pelo contrário, a remoção do véu religioso está ligada à supressão das condições sociais que lhe deram origem, vale dizer, pela revolução *stricto sensu*, ou seja, pela revolução comunista, que subverta completamente as relações sociais, extinguindo a propriedade privada e o dinheiro, enfim, o conjunto das relações mercantis, instrumentos da dominação dos burgueses sobre os proletários. A importância que Marx confere à questão religiosa pode ser mais bem apreendida quando se recorda que o discurso crítico de Marx começa precisamente ali onde Feuerbach se detém. A crítica da religião inaugura toda crítica. Contudo, uma vez concluída, e Marx assim a considera na Alemanha, há que se

---

como forças sociais e quando, portanto, não separa já de si a força social sob a forma de força *política*, só então se leva a cabo a emancipação humana." (MARX, 1982d, p. 484; 1959c, p. 199)

15 Aliás, esta metáfora construtiva parece-me singularmente simplória. Muito já se discutiu sobre esta questão e não me parece produtivo prosseguir. Além de estática, a metáfora obnubila o fato de que as ideias podem exercer um "poder material". Ou, nas próprias palavras de Marx: "É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de se derrubar por meio do poder material, porém a teoria se converte em poder material [grifo nosso, M.M.] tão pronto se apodere das massas." (1982a, p. 497; 1959a, p. 216)

partir daí, transpor o plano teórico e chegar à prática, esfera em que a vida verdadeiramente se decide. A ingente tarefa teórica de Marx inicia-se, portanto, aí, no ponto em que a antropologia feuerbachiana chega a seu termo.

Sob a influência dos artigos de Engels e de Moses Hess para o *Deutsch-Französische Jahrbücher*<sup>16</sup>, Marx envereda pela longa trajetória teórica que caracterizará a melhor e mais original parcela de sua extensa produção intelectual, legado imperecedouro, que deixa marca indelével para a posteridade. Etapa que se inicia com os *Manuscritos de 1844*, cuja pretensão teórica não se restringe apenas aos domínios daquilo que usualmente se costuma denominar de economia política, mas objetiva tender uma ponte entre esta disciplina desenvolvida por ingleses e, em menor medida, pelos franceses, e os temas relativos a estado, direito, moral e vida burguesa em geral. Como assinala Cornu:

Para que seja eficaz, a luta contra a religião deve transformar-se num combate contra a sociedade que a produz. Combater a religião e suas promessas de uma felicidade ilusória reduz-se, em realidade, a criticar e abolir as condições sociais que engendram a ilusão religiosa, satisfazer efetivamente as necessidades dos homens e reivindicar para eles a felicidade na terra. (CORNU, 1976, p. 413)

Tal concepção desloca a atenção precípua de Marx para o estudo da *economia política*, cujo discurso é visto como a expressão mais bem concatenada da sociedade burguesa e dos interesses por ela ensejados<sup>17</sup>. Uma vez concluída a crítica da religião, que não se resolve em si mesma, é necessário, conseqüentemente, proceder à crítica da economia política, discurso que dá a chave para a compreensão e transformação da realidade

---

16 Engels, com seu artigo *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, aliás sempre encomiado por Marx, o antecede, despertando-o para a crítica da economia política. Já Moses Hess, em seu artigo *Über das Geldwesen* (publicado no *Reinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, mas que estava originalmente destinado à revista dirigida por Ruge e Marx e que, portanto, Marx não podia desconhecer), segundo a opinião de Cornu, "desenvolvia numerosas ideias sobre a essência do dinheiro, os direitos do homem, o caráter e o papel das corporações e dos 'estados', que também se encontram nos escritos de Marx de então, coisa que sem dúvida se explica por suas estreitas relações em Paris, o que lhes permitiu intercambiar ideias" (CORNU, 1976, t. II, pp. 487-8). Talvez um dos pontos centrais das teses de Hess seja sua afirmação de que "Deus é para a vida teórica o mesmo que o dinheiro para a vida prática" (HESS, 1980, p. 334).

17 "Para deixar bem claro de uma vez por todas, digamos que entendo por economia política clássica toda a economia que, desde William Petty, investigou a conexão interna das relações de produção burguesas, por oposição à economia vulgar, que não faz mais que perambular de modo estéril em torno da conexão aparente, preocupando-se só em oferecer uma explicação óbvia dos fenômenos que poderíamos chamar de mais vastos e ruminando uma e outra vez, para o uso doméstico da burguesia, o material subministrado faz já tempo pela economia científica. Mas, além disso, nesta tarefa a economia vulgar se limita a sistematizar de maneira pedante as ideias mais triviais e vazias formadas pelos membros da burguesia acerca de seu próprio mundo, o melhor dos possíveis, e proclamá-las como verdades eternas." (MARX, 1974a, p. 99; 1972a, p. 95)

social capitalista, *conditio sine qua non* para que a crítica da religião implemente-se de fato, satisfazendo os legítimos anseios populares de justiça, religiosamente expressos. Daí o giro teórico, que termina por distanciar Marx da antropologia feuerbachiana, transportando-o da crítica da religião para a crítica do suporte da própria religiosidade, para a crítica da realidade social que a engendra e cuja expressão teórica mais acabada manifesta-se na economia política, o discurso *par excellence* da sociedade burguesa. É por esta razão que Marx, já em 1844, afirma:

Partimos das premissas da economia política. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Demos por supostos a propriedade privada, a separação do trabalho, do capital e da terra, e ainda, o salário, o lucro do capital e a renda do solo, a divisão do trabalho, a competição, o conceito de valor de troca etc. Partindo da própria economia política e com suas mesmas palavras, demonstramos que o *operário degenera em mercadoria* [grifo nosso, MM] (...). A economia política parte da propriedade privada como fato. Mas não o explica. Capta o processo *material* da propriedade privada, que esta percorre na realidade, em formas gerais e abstratas, que logo considera *leis*. Contudo, não *compreende* estas leis ou, dito de outro modo, não demonstra como brotam da essência da propriedade privada. A economia política não nos oferece uma explicação do fundamento sobre o qual repousa a divisão entre trabalho e capital e entre o capital e a terra. (MARX, 1982c, pp. 594-5; 1972c, p. 56)<sup>18</sup>

Em seguida, Marx discorre amplamente sobre a alienação, que é, segundo sua perspectiva da época, o núcleo central daquilo que o discurso da economia política omite, ou seja, o que o discurso burguês não pode revelar. A crítica da economia política emerge, a partir daí, como o tema central da obra teórica de Marx e, neste primeiro momento, a *alienação* [*Entfremdung*] é a categoria sobre a qual fundamenta tal crítica. É por este meio que Marx começa a abordar a temática do processo de subordinação real dos homens às coisas, ou a outros homens, pela mediação das coisas, pela conversão dos homens em objetos submetidos aos produtos de seu próprio trabalho. Em suas palavras:

Na medida em que se *valoriza* o mundo das coisas, *desvaloriza-se*, em razão direta, o mundo dos homens. O trabalho não

---

18 O projeto de crítica da economia política deveria avançar, também, na direção da crítica da “mercadoria” “*força de trabalho*”, conforme, ademais, parece insinuado pela passagem grifada. Embora Marx parta do próprio discurso da economia política, aceitando-lhe as premissas, para revelar suas contradições internas, a transformação de homens em mercadorias não tem nada de trivial. Ainda com respeito ao trecho citado, seria oportuno acrescentar que ele corrobora a assertiva de István Mészáros, quando este declara: “Marx deixou claro, mais de uma vez, em seus *Manuscritos de 1844*, que toma como ponto de partida a linguagem da economia política para resgatar suas realizações, que permaneciam ocultas aos próprios economistas políticos, bem como para criticá-los em seus próprios termos.” (MÉSZÁROS, 1981, p. 198)

produz somente mercadorias; produz-se também a si mesmo e produz o operário como *mercadoria*, e, além do mais, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral. O que este fato expressa é, simplesmente, o seguinte: o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, enfrenta-se com ele como *algo alheio*, como uma força *independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho plasmado em um objeto, convertido em coisa, é a *objetivação* [*Vergegenständlichung*] do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho, tal e como se apresenta na economia política, aparece como *desrealização* [*Entwirklichung*] do trabalhador, a objetivação se manifesta como perda e servidão materiais, a apropriação como *alienação* [*Entfremdung*], como *estranhamento* [*Entäußerung*]. (MARX, 1982c, p. 596; 1972d, pp. 57-8)

#### E mais adiante conclui:

Todas estas consequências vêm determinadas pelo fato de que o operário se comporta com relação ao *produto de seu trabalho* como frente a um objeto *alheio*. Com efeito, partindo desta premissa resulta claro que quanto mais o operário se mata trabalhando, mais poderoso se torna o mundo material alheio que ele cria diante de si, mais pobres se tornam ele e seu mundo interior, menos se pertence o operário a si mesmo. O mesmo sucede na religião. Quanto mais põe o homem em Deus, menos retém de si mesmo. (MARX, 1982c, p. 596; 1972d, pp. 57-8)

O trabalho humano, enquanto tal, contudo, não engendra alienação, só o trabalho alienado o faz. O trabalho, *per se*, não subjuga o homem a seus produtos, pelo contrário, enquanto "atividade vital" é produto e garantia da *differentia specifica* do homem, fruto de sua atividade livre e consciente, que faz dele o que é. Para Marx, o homem universaliza-se na medida em que, enquanto homem, pelo seu trabalho, converte a natureza em seu corpo<sup>19</sup>, perdendo esta qualidade de *ser genérico*, quando se aliena. "Toda autoalienação do homem com respeito a si mesmo e à natureza se revela na medida em que se entrega e entrega a natureza a outro homem distinto dele." (MARX, 1982c, p. 602; 1972d, p. 66) Ao ceder a outro o produto do seu trabalho, o homem abdica desta força que lhe é constitutiva, o trabalho, alienando seu *ser genérico*, esta universalidade que dormita em sua capacidade ilimitada de integrar porções da realidade natural a seu ciclo social reprodutivo, não apenas no sentido smithiano,

---

19 "A universalidade do homem manifesta-se cabalmente, na prática, pela universalidade com que converte toda a natureza em seu corpo *inorgânico* (...). Dizer que o homem *vive* da natureza significa que a natureza é seu *corpo*, com o qual se deve manter em relação constante para não morrer. A afirmação de que a vida física e espiritual do homem encontra-se entrelaçada com a natureza não tem outro sentido além daquele de que a natureza está entrelaçada consigo mesma, pois o homem é parte da natureza." (MARX, 1982c, pp. 599-600; 1972d, p. 62)

como *productive powers of labour*<sup>20</sup>, mas como um ser que desconhece as limitações dos outros animais<sup>21</sup> e que, enquanto parcela da natureza, pode integrá-la consciente e reflexivamente a si mesmo.

### **Referências bibliográficas**

- CORNU, Auguste. *Carlos Marx, Frederico Engels*. Trad. Ana Faya. Havana: Ed. de Ciencias Sociales, 1976. 4 t.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Conversaciones con Marx y Engels* [epistolário]. Trad. de Michel Faber-Kaiser. Barcelona: Anagrama, 1972. 2 t.
- FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trad. Franz Huber. México: Juan Pablos, 1972.
- HEGEL, F. W. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madri: Revista del Occidente, 1974.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HESS, Moses. "Über das Geldwesen". In: *Philosophische und sozialistische Schriften (1837-1850)* [compilação]. Vadus: Topos, 1980.
- MACLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Trad. Marcial Suárez. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- MARX, Karl. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung". In: *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1959a.
- \_\_\_\_\_. "Nationalökonomie und Philosophie". In: *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1959b.
- \_\_\_\_\_. "Zur Judenfrage". In: *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1959c.
- \_\_\_\_\_. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1959d.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital*, I, MEW, t. 23. Berlim: Dietz, 1972a.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos*. Trad. Wenceslao Roces. México: Grijalbo, 1972b.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres économie* (ed. prep. Maximilien Rubel). Paris: Gallimard, 1972c. 2 t.

---

20 Com o conceito de *forças produtivas*, largamente utilizado pela tradição marxista, pretende-se fazer referência à maior ou menor capacidade que tem o trabalho humano, nos diversos períodos históricos, de incorporação de matérias naturais ao ciclo social reprodutivo humano.

21 "O animal forma uma unidade imediata com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz de sua própria atividade vital o objeto de sua vontade e de sua consciência. Desenvolve uma atividade vital consciente. Não é uma esfera determinada com a que se funda diretamente. A atividade vital consciente distingue o homem diretamente da atividade vital dos animais. E isto é precisamente o que faz dele um ser genérico." (MARX, 1982c, p. 600; 1972d, p. 63)

\_\_\_\_\_. "Économie et philosophie". In: *Œuvres économie* (ed. prep. Maximilien Rubel). Paris: Gallimard, 1972d, t. II.

\_\_\_\_\_. *El capital* l. I, v. 1. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1974a. 3 v. 8 t.

\_\_\_\_\_. "Tesis sobre Feuerbach". In: \_\_\_\_\_; ENGELS, F. *La ideología alemana* [Apêndice]. Trad. Wenceslao Roces. México: Ediciones de Cultura Popular, 1974b.

\_\_\_\_\_. "En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Introducción". In: *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982a.

\_\_\_\_\_. "Carta ao pai de 10 de novembro de 1837". In: *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982b.

\_\_\_\_\_. "Manuscritos económico-filosóficos de 1844". In: *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982c.

\_\_\_\_\_. "Sobre la cuestión judía". In: *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982d.

\_\_\_\_\_. *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982e.

\_\_\_\_\_; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. México: Ediciones de Cultura Popular, 1974.

MEHRING, Franz. *Carlos Marx: historia de su vida*. trad. Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1975.

MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. Waltensir Dutra. Rio: Zahar, 1981.

SOUZA, José C de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*. Salvador: EdUfba, 1992.

ZELÉNY, Jindrich. *La estructura lógica de El capital de Marx*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1974.

#### Como citar:

MOURA, Mauro Castelo Branco. Marx e a crítica da religião. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 115-127, nov. 2018.

Data de envio: 13 mar. 2018

Data de aceite: 19 maio 2018

## **O Exposé sobre “Massa e propaganda” e as primeiras interpretações de Siegfried Kracauer do nazifascismo<sup>1</sup>**

Carlos Eduardo Jordão Machado<sup>2</sup>

### **Resumo:**

Com a ascensão de Hitler ao poder e em particular com o incêndio do parlamento alemão, [no] final de fevereiro de 1933, Kracauer inicia a difícil experiência do exílio e, mais complicado ainda, suas tentativas de interpretação do nazifascismo que vão culminar no seu estudo, só publicado em 2012, sobre a *Propaganda totalitária* (1936-38) para o Instituto de Pesquisa Social. Aqui discutimos seus primeiros passos: o artigo escrito para a revista *L'Europe Nouvelle* de maio de 1933 e o *Exposé* “Massa e propaganda”, [de] dezembro de 1936.

**Palavras-chave:** Exílio; nazifascismo; propaganda; setores médios; distração; não-contemporâneo e o mais contemporâneo.

### ***The Exposé “Mass and propaganda” and the first analysis Siegfried Kracauer’s of Nazi-fascism***

### **Abstract:**

With the rise of Hitler to power and in particular with the German parliament fire late February 1933, Kracauer begins the difficult experience of exile and more complicated still, his attempts to interpretation of Nazi-fascism that will culminate in his study, just published in 2012 on the totalitarian Propaganda (1936-38) for the Institute for Social Research. Here we discuss the first steps: the article written for the magazine *L'Europe Nouvelle* May 1933 and *Exposé* “Mass and propaganda”, late 1936.

**Key words:** Exile; Nazi-fascism; propaganda; middle sectors; distraction; non-contemporary and more contemporary.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é o capítulo introdutório de um estudo mais amplo sobre a análise histórico-sociológica original de Kracauer do fenômeno do nazifascismo e da “propaganda totalitária”. [O trabalho, que havia sido pensado originalmente como tese de livre-docência de Carlos Eduardo Jordão Machado, foi interrompido pela doença. O autor então apresentou uma parte para publicação. Durante o processo de produção de *Verinotio* ele estava em tratamento, e finalmente sucumbiu à doença, tendo sido impossibilitado de fazer a revisão final do texto. Optamos por publicá-lo ainda assim, em respeito e homenagem ao autor, com pequenas alterações anotadas entre colchetes quando imprescindível para o entendimento das ideias expostas. Nota dos editores.]

<sup>2</sup> *In memoriam*. Doutor em filosofia pela Gesamthochschule Universität Paderborn e professor aposentado da Universidade Estadual Paulista (Unesp – campus de Assis).

No início dos anos 1930, na Alemanha, constitui-se uma constelação muito peculiar, fora de órbita, sem gravitação própria, repleta de tensões sociais contrapostas: o agravamento da crise internacional do capital financeiro, o crescimento assombroso de um processo de desagregação interna da sociedade alemã, o enfraquecimento do poder de atração dos partidos políticos estabelecidos e a ascensão paulatina do nacional-socialismo, em meio a uma confusão ideológica nunca vista no Ocidente. Logo no início de 1932, os nacional-socialistas ganham as eleições regionais na Prússia, na Baviera, em Württemberg e em Hamburgo. Em julho do mesmo ano, eles aparecem como majoritários nas eleições para o Congresso, com 37,7%, em relação aos 21,6% da social-democracia, aos 14,3% do Partido Comunista e aos 12,5% do centro. Em agosto, é publicada uma nova regulamentação dos meios de comunicações, no caso das transmissões radiofônicas [*Rundfunk*], já hegemonizado, no Ministério do Reich, pelos nacional-socialistas; o enrijecimento autoritário das novas diretrizes motiva Kracauer a escrever um longo ensaio em novembro, *Gestern-Heute-Morgen (Ontem-hoje-amanhã)*, contra a falsa compreensão do (suposto) princípio de neutralidade da imprensa (KRACAUER, 1990, pp. 136-47; 2011, pp. 256-68). Em janeiro de 1933, Hitler assume a Presidência [*Presidialregierung*]. Em 27 de fevereiro, o famoso incêndio do *Reichstag*<sup>3</sup>. Na mesma noite, Kracauer é notificado por telegrama pelo diretor do *Frankfurt Zeitung*, Heinrich Simon, que, aliás, não era nem um pouco seu amigo, muito pelo contrário, vai ser responsável pela “adaptação” do jornal aos “novos” tempos; oferecendo-lhe uma “viagem de trabalho” [*Arbeitsurlaub*] para Paris, para lá exercer a função de correspondente do jornal – o que vai durar só por poucos meses. Na mesma noite, Kracauer e sua esposa, Lili, partem para Paris; ela, indo diretamente e com pouca bagagem; ele, fazendo escala em Frankfurt, para resolver problemas familiares e pessoais, chegando à capital francesa no dia 2 de março. Começa então sua amarga e difícil trajetória no exílio, primeiro na França, até 1941, com o país já ocupado pelas tropas alemãs, quando finalmente embarca para os Estados Unidos.

### **1. 1933 – O ensaio para L’Europe Nouvelle**

O texto foi escrito logo depois de sua chegada a Paris e publicado em tradução francesa, nos números de maio e junho de 1933, com o título *Les classes de la population allemande et le national-socialisme*, na revista

---

<sup>3</sup> Ver *Rund um den Reichstag (Ao redor do Congresso)*, de 2 mar. 1933. Quando o artigo foi publicado, Kracauer e sua esposa já estavam em Paris (in: KRACAUER, *Schriften* 5-3, 1990, pp. 211-12; *Werke* 5.4, 2004, pp. 395-6).

*L'Europe Nouvelle*<sup>4</sup>. Seu primeiro esboço de interpretação do nazifascismo: o caso alemão. O fato de Kracauer se expressar na terceira pessoa e não assinar o artigo é de fácil compreensão, queria manter em sigilo sua autoria – estratégia de sobrevivência! –, é o que vai acontecer com toda a série de seus artigos e ensaios publicada nessa revista francesa como em outros periódicos durante o seu exílio parisiense.

O ensaio é uma tentativa de explicar para o público francês como foi possível que, em 5 de março de 1933, mais de 17 milhões de eleitores, pertencentes a diferentes camadas da população alemã, deram seu voto a Hitler. Sua análise é detalhada e de uma lúcida capacidade de síntese crítica e objetividade sem igual. Perpassa classe por classe, segmento por segmento da sociedade alemã: as classes médias, os empregados, os pequenos e grandes empresários, os funcionários do estado, intelectuais, camponeses, grandes e pequenos proprietários rurais, os industriais e a grande burguesia, o proletariado e, finalmente, os desempregados – seu tom é de um combatente político!

De fato, o nacional-socialismo tornou-se, nos últimos anos, em uma espécie de reservatório para todos aqueles grupos da população que se sentiam denegridos material e idealmente durante o período da chamada “República de Novembro”; para os quais os motivos e os efeitos variavam e o “sistema” foi responsabilizado por tais circunstâncias, o que não era apenas sua culpa, mas que tinham suas origens na crise mundial e nas dificuldades da política externa. (1990, p. 223; *Werke* 5.4, 2004, pp. 433-45)<sup>5</sup>

Boa parte da população canalizou seu protesto, de modo apaixonado, contra as relações da política interna dominante, nas quais acreditava ver fundamento decisivo de sua miséria. De modo mais incisivo, “o desespero das massas precisava de um inimigo palpável. E é indiscutível que sua crítica ressentida dirigida aos ‘criminosos de novembro’ [*Novemberverbrechern*] e ao marxismo propiciou ao nacional-socialismo sua imponente vitória” (1990, pp. 223-4).

---

<sup>4</sup> Ver outros artigos escritos por Kracauer para essa revista francesa: *Über die deutsche Jugend, A propos de la jeunesse allemande* (Sobre a juventude alemã, 26 ago. 1933); *Deutsche Protestanten im Kampf, Résistance des protestants allemandes* (Protestantes alemães em luta, 18 nov. 1933); *Eine intellektuelle Anpassung an dem Hitlerismus, Une adaptation intellectuelle à l'hitlerisme* (Uma adaptação intelectual ao hitlerismo, 25 nov. 1933); *Das neue Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit, La nouvelle charte allemande du travail* (A nova carta do trabalho alemã, 3 fev. 1934); *Das neue deutsche Wirtschaftsgesetz, La nouvelle loi allemande sur l'économie* (A nova lei alemã sobre a economia, 21 abr. 1934); *Europäische Jugend, Jeunesses européennes* (Juventude europeia, 11 ago. 1934) (Todos esses artigos estão incluídos *in*: KRACAUER, 1990; 2004).

<sup>5</sup> *Die deutschen Bevölkerungsschichten um der Nationalsozialismus* (As camadas da população alemã e o nacional-socialismo), *in*: KRACAUER, *Schriften* 5-3, 1990, p. 223; *Werke* 5.4, 2004, pp. 433-45).

### **Setores médios**

A origem principal do movimento hitlerista é composta por aquelas camadas da população as quais “o conceito de classe média permite sintetizar” (1990, p. 224). É nessas camadas sociais que o nacional-socialismo vai encontrar seu ponto de partida e é delas que vai lançar as bases de seu programa de atuação, tentando responder a suas necessidades de modo algum unitárias. Não por acaso, o próprio Hitler provém de uma baixa pequena burguesia e de uma pequena cidade com um número ínfimo de trabalhadores. [Tratava-se de] setores médios que padeceram com o final da I Guerra Mundial, compostos de artesãos, profissionais da indústria, empregados e funcionários, profissionais liberais, uma população bem heterogênea, mas significativa do conjunto da sociedade. Camadas da população cada vez mais ameaçadas de proletarização; classes médias que gozavam, no entanto, de uma situação econômica relativamente estável antes da Guerra e que partilhavam significativamente da vida cultural na Alemanha. Não se tem ainda, afirma, dimensão da amplitude do processo de destruição que sofre[ram] esses setores depois da Guerra, a literatura dedicada ao assunto é insuficiente, carece [de] uma autêntica análise crítica da situação. Apenas o triunfo do nacional-socialismo é que veio chamar a atenção para esses segmentos da população alemã, mostrando também a oscilação desses setores seja para direita ou para esquerda – é o que afirmavam [tanto] os empresários como os partidos de esquerda, orientados pelo marxismo-vulgar, sem análise concreta da situação. Uma espécie de cegueira tomou conta da crítica, impedindo a compreensão da pressão social que representavam. Qual pressão[?], pergunta Kracauer[, e responde]: aquela que

produziu a perda de suas posses e sua proletarização. O declínio de seus bens com a derrota na Guerra, a desvalorização de suas poupanças resultante da inflação, depois vieram a perda de direitos dos pequenos acionistas por meio dos métodos utilizados nos anos da estabilização, finalmente, a renovada perda de suas posses na origem da crise: todos esses fatores provocaram um desaparecimento de qualquer sentimento de segurança desses setores médios (1990, p. 224).

Ou seja, a perda de todas as garantias sociais, materiais e políticas que asseguravam a sua posição intermediária entre as classes. Os artesãos, por exemplo, viram-se cada vez mais ameaçados com a industrialização; os pequenos empresários não podiam suportar o peso da concorrência dos grandes; os pequenos comerciantes foram atirados de seus negócios para o meio da rua. A situação se agrava ao se considerar então a categoria dos empregados.

Nesse ponto, Kracauer se refere aos estudos de Emil Lederer e Jacob Marschak, *Der neue Mittelstand* (A nova classe média, de 1926) e, de modo muito distanciado e impessoal, “ao recente livro muito discutido de S. Kracauer, *Os empregados*” (1990, p. 225), que chamaram a atenção para os empregados como desclassificados, para a situação deles como próxima dos proletários, que com a racionalização das grandes empresas foram condenados a um trabalho cada vez mais impessoal, ameaçados pelo perigo da demissão sumária. A diferença deles dos trabalhadores residia na ausência de garantias trabalhistas. A análise é semelhante à de seu livro:

Há atualmente na Alemanha em torno de 3 1/2 milhões de empregados, dos quais mais de um terço são mulheres. No mesmo espaço de tempo no qual o número de trabalhadores não chegou a duplicar, o seu número quase quintuplicou. Um crescimento gigantesco (...) que aproximou sua situação à dos trabalhadores (KRACAUER, 1990, p. 225).

Mesmo os empresários sofreram certas mudanças estruturais durante a república, o que não significou sua direta proletarização, mas desmascarou sua antiga mania de grandeza, afrouxando seus antigos vínculos com o estado, na nova república, numa sociedade caracterizada pela sua incompletude – a sociedade alemã. No que diz respeito aos profissionais liberais, suas convicções são difíceis de determina[r] pois seu empobrecimento generalizado provocou uma confusão ideológica em seus representantes.

Mas a grande questão: como as camadas médias, ao se encontrarem numa situação inconsolável, foram responsabilizadas pela vitória do nacional-socialismo[?] Pois, teoricamente, seria possível que com sua crescente proletarização se unissem aos trabalhadores. Aqui o juízo de Kracauer é politicamente inequívoco:

Nem a social-democracia nem o Partido Comunista souberam utilizar as tendências anticapitalistas dos setores médios ou muito menos de suas energias revolucionárias. Muito pelo contrário, continuaram presos a uma conceituação desgastada e, por exemplo, acreditavam ver no seu antigo individualismo simplesmente uma mera expressão do sentimento “pequeno-burguês”. O que levou esses setores médios a seguir seu próprio caminho. Uma situação que deu origem a um ódio contra a República de Weimar e ao seu desejo de não se tornar, a qualquer custo, proletário, e a uma resistência intransigente contra o marxismo e contra o liberalismo. (1990, p. 226)

O diagnóstico político de Kracauer é praticamente quase o mesmo de seu amigo Ernst Bloch, no período, ao acusar a esquerda alemã, os socialistas e comunistas, de não saber fazer uso dos elementos “não-contemporâneos”, isto é, das energias utópico-revolucionárias dos setores

médios da população alemã (cf. BLOCH, 1985)<sup>6</sup>. Talvez se tivessem entendido sua revolta poderiam ter tirado proveito de seu antigo solo de cultivo rico em substâncias. Um erro político insanável! No entanto, o seu movimento ganhou força política e se encontrava a um passo, na vizinhança mesma, da visão de mundo dos nacional-socialistas, que lançaram suas raízes nesses setores médios da população. A isso se junta o nacionalismo de um Ernst Jünger, Schauwecker e Hielscher<sup>7</sup>, que tentam mobilizar estratos da burguesia empobrecida com os partidários da revista *Tat*, à la Zehrer, intelectuais que receberam duras críticas de Kracauer. Naturalmente, nega-se a existência da luta de classes e coloca-se no seu lugar o “conjunto do povo”, conjunto esse moldado nas camadas médias; propósitos que são tratados pelo nacional-socialismo com grande flexibilidade, que inclui no seu programa uma “classe média saudável”; promete aos artesãos e ao comerciante proteção da propriedade privada, crédito fácil; aos empregados, proteção contra a especulação internacional do capital financeiro e direito à aposentadoria; aos funcionários, o retorno a suas glórias passadas e, certamente, um estado forte para garantir todas essas promessas (KRACAUER, 1990).

Os argumentos de Kracauer contra os partidários do jornal [da revista] *Die Tat* não são novos, é um resumo de seu ensaio de dezembro de 1931, *Aufruhr der Mittelschichten* (A revolta da classe média, KRACAUER, 2009, pp. 123-47). Este periódico [havia sido] fundado em 1902 e desde 1929 [estava] sob a direção de Hans Zehrer. O círculo que se criou em torno do jornal [da revista] era constituído de discípulos de Carl Schmitt, jurista famoso por suas teses antiparlamentaristas, buscando uma síntese autoritária de nacionalismo e socialismo, nele foram lançadas as bases da chamada revolução conservadora como também do cerne ideológico do nacional-socialismo, com o amálgama: povo, estado e mito; entre 1931-32 [o periódico] alcançou uma tiragem de 30 mil exemplares; de 1933-39, sob a direção de G. Wirsing, adotou uma postura fascista radical. Para Kracauer, as ideias que são expressas no jornal [revista] “são o reflexo preciso da situação difícil da classe média” (2009, p. 125). Seu ideário é composto por um antiliberalismo e antiparlamentarismo, o “estado total” de Carl Schmitt, o estado como unidade viva, irracional; contra a razão e a *Aufklärung* (esclarecimento); a substituição do conceito de classe social pelo de povo e mito, baseado nas ideias de Georges Sorel; em suma, uma síntese de antiliberalismo e antissocialismo marxista. Uma batalha contra

<sup>6</sup> Faço uma análise das posições de Bloch em Machado (2016). Parte do capítulo sobre esse livro, sobre a “não contemporaneidade”, foi republicada Vedda (2007).

<sup>7</sup> Ver: “Gestaltchau oder Politik” (10/1932); “Gebändigter Nationalismus” (1932), pelo visto não chegou a ser publicado, e posteriormente “Eine intellektuelle Anpassung na den Hitlerismus” (11/1933), publicado na *L'Europe Nouvelle*. Ano16, n. 824, com o título “Une adaptation intellectuelle à l'hitlerisme” (in: KRACAUER, S. *Schriften* 5-3, 1990, pp.177-9; 255-62; *Werke* 5.4. 2004, pp. 233-9; 326-9; 478-85).

a razão que desconhece os poderes nefastos da racionalização das formas de vida, segundo Kracauer:

A *ratio* também corroeu os laços que até então mantinham formalmente a coesão da sociedade. As consequências terríveis desta desintegração induzida pela *ratio* – sobretudo para os estratos médios – procurei apresentar em meu livro *Os empregados (...)*. É na mudez deste pensamento que se refugia o sistema social e econômico, severamente abalado, ao qual nós atualmente estamos submetidos. (2009, pp. 130-1)

### **A Alemanha agrária**

A Alemanha agrária é, conforme o diagnóstico de 1933, preponderantemente um país de camponeses, um quinto das terras cultiváveis pertencem a 18.700 grandes proprietários, o restante dos quatro quintos, a 5 milhões de pequenos proprietários; apesar de seu pequeno número, os grandes proprietários de terra não deixaram de manter sua antiga hegemonia. Com a modernização da produção agrícola se produziu uma forma mista de camponês e trabalhador industrial: “As pessoas desta camada intermediária vivem em meio a relações excepcionalmente mesquinhas e não desenvolveram desde então nenhuma forma própria de atuação política” (1990, p. 227) E, sem poder desenvolver em detalhe a complexidade da situação agrária alemã, [Kracauer] se apoia no livro, que havia sido publicado há pouco, de Erwin Topf: *Die grüne Front. Kampf um den deutschen Acker (A frente verde. A luta pelo solo alemão)*. A situação se complica mais ao se considerar a diversidade material e política das diferentes regiões do país, com seus privilégios e tradicionalismos “não-contemporâneos” (Bloch), sobretudo depois da Guerra de 1918, que engendra um contexto de insatisfação generalizada no campo contra o “sistema” e que foi amplamente utilizada pelos nacional-socialistas, o que se fez sentir já nas eleições de 1928, com o apoio dos *Landvolkpartei* a Hitler. A situação se assemelha [à d]os setores médios; e propostas do tipo: proibição de empregar trabalhador emigrante estrangeiro, proclamação de política de puro sangue e terra, defesa da propriedade privada etc. conquistaram de modo avassalador seja o pequeno e médio camponês [ou] o grande proprietário de terras; um programa que louvava uma nova nobreza do sangue e do solo [*Blut und Boden*].

### **O mais contemporâneo**

E a atitude do setor mais “contemporâneo” e moderno da economia alemã, a indústria? A resposta de Kracauer é inequívoca:

O nacional-socialismo tornou-se grande e poderoso com o apoio financeiro da indústria. O *élan* do movimento jamais poderia ter se desenvolvido de modo tão poderoso, se não tivesse sido subvencionado pelos Kirsdorf, Thyssen etc. A simpatia dos dirigentes da economia por Hitler resultou em boa medida do ódio contra a política tarifária dos sindicatos e da mentalidade da social-democracia. (1990, p. 228)

Os grandes industriais se sentiam ameaçados pelas greves dos trabalhadores por melhores salários, que, com o avanço da crise, foram praticamente interrompidas; temiam também o perigo de ver suas propriedades ameaçadas com o socialismo; não se sentindo mais como o “dono da casa” [*Herr im Haus*] (1990, p. 228). Como se alguma vez os social-democratas, acrescenta Kracauer, deram-se ares de “donos da casa”. Para não falar do horror ao marxismo. Como defesa, passaram a ter simpatias e esperanças nas brigadas do [*Sturmabteilung*, Destacamento Tempestade] SA em suas ações (terroristas) contra os partidos dos trabalhadores, como também por iniciativas econômicas independentes do parlamento e uma relação amistosa com um estado forte etc.; assim, o apoio em massa do setor a Hitler não foi nenhuma surpresa. O que já ficou explícito na reunião dos empresários do *Ruhrbegiet* já em 1926. Vendo a ameaça bolchevique por toda parte.

Certamente, parte da grande burguesia liberal teve no início um certo pé-atrás em relação ao nazifascismo. Neste ponto, vale a pena retomar um texto que Kracauer escreveu no final de 1930, um apelo ao empresariado alemão, A decisão intelectual do empresariado<sup>8</sup>. Indaga, logo no início do artigo: “O empresariado alemão pode se prestar a ser reacionário? Chegou a hora na qual se é forçado de modo imperioso a se tomar uma decisão intelectual. Pode-se dizer: finalmente!” (1990, p. 225) E mostra como, nos últimos 50 anos, o empresário alemão tem trabalhado às escuras [*im Dunkel*], sua incapacidade de forjar um ideário próprio, seja nos anos da I Guerra ou no período da inflação e, finalmente, diante da crise; ou seja, [os empresários] foram incapazes de constituir, usando uma expressão de Antonio Gramsci, uma “hegemonia” no interior da sociedade alemã – infelizmente um autor que Kracauer não conheceu[. U]ma espécie de paralisia intelectual tomou de assalto todo o setor [por causa do seu verdadeiro h]orror aos sindicatos ou diante de qualquer proposta de reformas, para não falar do comunismo! Diante de tal situação, qual a solução[?] [O] fascismo! Não [viam] que eles próprios estavam “beijando o próprio túmulo” (1990, p. 227).

---

<sup>8</sup> O artigo é de novembro de 1930: Die Geistige Entscheidung des Unternehmerstums (A decisão intelectual do empresariado) (cf. KRACAUER, *Schriften* 5-2, 1990, 1990, pp. 225-228; *Werke* 5.3, 2004 pp. 314-9).

Mas esse mesmo empresariado não vacilou em apoiar e possibilitar a tomada [do] poder por Hitler; voltando ao texto de 1933. Razão: “Medo do comunismo” (1990, p. 229). É necessário acompanhar na sociedade alemã quem expressava esse discurso:

A inteligência, comerciantes independentes, advogados etc. empalideciam toda vez que esta palavra terrificante era pronunciada, sem perceber que o comunismo não representava efetivamente nenhum perigo sério. Nem judeus nem cristãos. Melhor então, dar uma chance a Hitler... o nacional-socialismo deve mostrar o que ele pode fazer; ou o antissemitismo é apenas um epifenômeno [*Begleiterscheinung*] que logo desaparecerá (1990, p. 229).

Hitler, com habilidade, sabia que o comunismo representava uma tal ameaça tão incansável como “o demônio pintado no muro” (1990, p. 229), sabia que o poder aparente da esquerda era o seu real opositor, “mostrou o dedo mindinho” [*den kleinen Finger zu geben*] ao empresariado e este lhe deu a mão inteira (1990, p. 229).

A falta de caráter desta burguesia é certamente um produto da sua história. Já Bismarck reclamava a respeito, que faltava aos alemães a *Zivilcourage*. (...) Na Alemanha Imperial, a burguesia se desenvolveu à sombra dos estamentos feudais sem conseguir forjar nenhuma virtude própria e muito menos nenhuma tradição de autoconsciência, como não esteve em condições, sob as difíceis condições do pós-guerra, (...) de afirmar qualquer força moral (1990, p. 229).

Em suma, a chamada grande burguesia liberal, na realidade dos fatos, nunca pôs em prática o liberalismo autêntico, ela se autossuperou antes de sua liquidação (cf. 1990, p. 230). Beijou o próprio túmulo!

### ***O proletariado***

Junto ao proletariado o nacional-socialismo registrou o seu pior sucesso. A frente marxista resistiu com tenacidade, malgrado a incapacidade dos dirigentes de seus partidos políticos, a social-democracia e o Partido Comunista, algo surpreendente. No que diz respeito aos social-democratas, com a sua teoria do mal necessário, recuou vários passos de qualquer ação revolucionária e se deixou levar pela política de seu opositor. Seus caciques eram pessoas malformadas que nem mesmo acreditavam no que diziam; seus funcionários se distanciaram das massas. “A apatia no interior do partido tornou-se sem limites, sentia-se a morte nos ossos. Depois da eleição de 1930, muitos de seus dirigentes confessavam em conversas privadas que o partido estava fora do jogo.” (1990, p. 230) O Partido Comunista, do qual se poderia esperar uma atitude revolucionária, mas em função de seus vínculos organizativos cada

vez mais estreitos como Moscou, mostrou-se cada vez mais paralisado e perdeu de vista, em decorrência de seu ódio dos social-democratas e da sua timidez teórica, a estrutura da realidade social (cf. 1990, p. 230). Kracauer não menciona diretamente o Congresso de 1928 do [Partido Comunista da União Soviética] PCUS, no qual a social-democracia foi considerada “irmã-gêmea” do nacional-socialismo, provocando um desastre na política das Frentes Populares. Não menciona também a acessão de Stálin no interior do Partido e suas nefastas consequências políticas; [mas é] claro que acompanhava atentamente o processo político na Rússia Soviética)<sup>9</sup>, restringe-se a citar, elogiosamente, o livro de Arthur Rosenberg, *Geschichte des Bolschewismus von Marx bis zur Gegenwart*, historiador e parlamentar do [Partido Comunista (*Kommunistische Partei Deutschlands*)] KPD e depois de 1928 [do Partido Social-Democrata Alemão (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*)] SDP, com quem Kracauer manteve correspondência e é referência-chave sobre a gênese histórica do final da República de Weimar e para compreensão da “propaganda totalitária” - ver capítulo seguinte. Limita-se a registrar as consequências desastrosas dessas novas orientações políticas, por exemplo, em certos círculos comunistas chegaram a se referir a uma liderança sindical social-democrata, Breitschied, como sendo a mesma coisa que Hitler (cf. 1990, p. 230). Disso à destruição do partido foi um passo. Mas, apesar da debilidade política dos partidos de esquerda, o proletariado resistiu ao nacional-socialismo. E Kracauer enumera as razões disso:

A confiança das massas trabalhadoras em suas organizações (...); sua disciplina; sua recordação da tradição viva das ações históricas de luta da social-democracia, (...) a consciência dos grupos radicais de que a Rússia estaria do lado deles (...) e a

---

<sup>9</sup> Há uma série de artigos e resenhas nos quais Kracauer acompanhou vivamente a vida cultural da jovem República Soviética, sempre de modo crítico, basta lembrar suas resenhas entusiastas sobre os filmes de Eisenstein, Vertov, Pudovkin ou sobre a literatura de Ehrenburg, Tessenow, Tretjakow etc.]; e [a] política, sempre com muitas reservas em relação aos bolcheviques e, sobretudo, depois de Stálin, p. exemplo sua resenha extremamente simpática à autobiografia de Trotsky ou sobre a Revolução Russa. Segundo Kracauer, “somente uma obra biográfica (...) difere fundamentalmente de todas as outras. É a biografia de Trotsky (...). Este novo tipo de indivíduo situa-se fora da nebulosidade das ideologias: ele existe somente na medida em que se anula no interesse das necessidades atuais, reconhecidas” (A biografia como forma de arte da nova burguesia, *in*: KRACAUER, 2009, p. 122). Ver também, por exemplo: *Nacht über Russland. Lebenserinnerungen von Wera Figner* (1926); Michail Lykow: *Zeitgenosse aus Russland* (1927); *Deutschland-Russland 1913 bis 1922. Zu dem Roman Konstantin Fedins* (1928); *Kosaken reiten in die Weltgeschichte* (1931); *Privatschicksale in Sowjetrussland* (1931); *Lunatscharski über die russische Kultur. Bemerkungen zu seinem Vortrag* (1931); *Untergang der Gebildeten in Russland* (1932); *Russland von aussen und innen. Zu drei Russlandbüchern* (1932); *Bericht aus der Sowjetunion* (1932); *Memoiren eines russischen Revolutionärs* (1933); *Aus der russischen Revolution* (1933) etc. (todos incluídos em KRACAUER, 1990; 2011). Ver também o elucidativo ensaio de Ingrid Belke sobre Kracauer e a jovem União Soviética (KESSLER; LEVIN, 1990).

desconfiança em relação a um movimento oriundo dos setores médios pactuados com os poderes capitalistas e reacionários e que queriam suspender [*aufheben*] a luta de classes. (1990, pp. 23-31)

Um modo espontâneo do proletariado organizado de se defender de Hitler.

### ***Os desempregados***

O caso dos desempregados é ainda mais complicado. Milhões de desempregados cresceram ao longo de toda a década, sobretudo, o número de jovens que nunca chegaram sequer a conhecer o processo de trabalho e que ficaram à espera de promessas apocalípticas para ter o pão de cada dia para comer<sup>10</sup>. A situação se agrava politicamente na medida em que os partidos estabelecidos não lhes oferecem alternativas, aumentando o abismo entre eles e os companheiros empregados. Sobre eles exercem uma força de atração, sobretudo, os partidos revolucionários que não os tomam apenas como objeto econômico, mas como um fator decisivo no processo de transformação social. Mas a confusão dá o tom. Segundo Kracauer:

Continuamente flutua cá e lá uma multidão de desempregados entre o comunismo e o nacional-socialismo, tudo depende da habilidade do orador em questão para saber em qual lugar cada grupo deles vai emigrar. Elementos nacional-socialistas ruíram do comunismo, e antigos comunistas prestam juramentos a Hitler. (1990, p. 231).

As forças paramilitares, como a SA, encontram neles um forte campo de atuação, ao prometer-lhes alimentação e uniformes, farejando suas necessidades, transformando-os de párias da sociedade em guarda avançada [*Vortrupp*] do III Reich – sobretudo entre os mais jovens (cf. 1990, p. 231).

Se cada situação social corresponde a uma constituição espiritual determinada, o que acontece numa sociedade desarticulada estruturalmente, sobretudo, tendo partidos políticos incapazes de mobilizar os insatisfeitos e engendrar assim um movimento socialmente vivo? – indaga Kracauer.

---

<sup>10</sup> Eis um tema caro a Kracauer: a juventude. Presente não só em suas análises socioeconômicas e políticas, como também em sua crítica cinematográfica e literária. Seu foco: qual o destino dos jovens sem perspectiva de trabalho? Cito alguns textos: Für die ewig reifere Jugend... Anmerkungen zu dem erstmalig für den 22. März 1929 geplanten "Tag des Buches" (1929); Weltstadjugend? – Brünstiger Zauber! Nebst einer Anmerkung über Literaturkritik (1930); Neue Jugend? (1931); "Er ist ein guter Junge". Berliner Betrachtung (1932); Mädchen im Beruf (1932); Zur Produktion der Jungen. Bei Gelengenheit zweier Bücher von Klaus Mann (1932); Grossstadtjugend ohne Arbeit. Zu den Büchern von Lamm und Haffner (1932); Jugend dieser Zeit (1933); Zu einem Buch über deutsche Jugend (1933); Über die deutsche Jugend (1933); Europäische Jugend (1934) (todos eles republicados in: KRACAUER, 1990; 2011).

Os social-democratas vivem de escassas rendas de antigas propriedades espirituais, os comunistas teorizam demais e perdem a ligação emocional daqueles setores que estavam à espera de uma palavra redentora, os partidos do centro tentam em vão construir seu programa econômico ideologicamente e administrar seu território e os partidos reacionários apelam para a mentalidade conservadora... (1990, p. 232).

Em se tratando dos setores médios, a situação político-ideológica se apresenta de modo mais grave ainda. Nesse contexto infernal, “o nacional-socialismo torna-se o fermento essencial do movimento” (KRACAUER, 1990, p. 232). Seu conteúdo: ressentimento contra o marxismo e a democracia liberal; ressentimento contra o Tratado de Versailles; ressentimento contra a amabilidade da França em relação à República de Weimar etc. etc. Perdeu-se a razão diante do processo de racionalização que se propagou velozmente no pós-guerra – e o irracionalismo veio à tona. No lugar da luta de classes, o ódio racial: o antissemitismo. “O antissemitismo, que muitos burgueses otimistas tentaram diminuir como um erro aparente [*Schönheitsfehler*], é na verdade um núcleo ideológico do movimento (...). Sua missão peculiar: encobrir a existência [*Tatsache*] da luta de classes de modo a canalizá-la para o ódio racial.” (KRACAUER, 1990, p. 233)

Esse diagnóstico de Kracauer diante da catástrofe do nacional-socialismo permaneceu ao longo dos anos, depois de 1933, mais ou menos o mesmo, sobretudo em relação à sua análise dos setores médios; sua compreensão material e sociológica do novo tipo de assalariado e sua debilidade político-ideológica, desenvolvida em *Os empregados*, é o ponto de partida de seus estudos posteriores, seja dos mecanismos de propaganda (1936) e dos cinejornais nazistas (1941-3), como também de seu estudo de psicologia social sobre o cinema alemão do período da República de Weimar (1947). Mas, nesse diagnóstico elaborado no calor da hora, o texto foi publicado em maio de 1933, há uma certa esperança política que depois se esvaiu completamente; ou seja, como se a situação pudesse ser politicamente revertida – como se a Alemanha pudesse despertar de seu sonambulismo –, como se as forças democráticas do país ainda fossem capazes de bloquear a avalanche catastrófica que começava apenas a tomar forma; a forma de uma hecatombe destrutiva sem igual, o que vai acontecer pouco a pouco ao longo dos anos 30 do século XX e culminará na II Guerra Mundial. Mas o que mudou de curso não foi seu ponto de vista interpretativo, apostando na democracia, como um *Aufklärer* radical, mas a dura realidade dos fatos. Pode-se ler na conclusão do texto: “se o nacional-socialismo soldou o povo como um todo? Se esse espírito de raça, ariano, revelar-se verdadeiramente como espírito? Isso virá à luz no dia em que a Alemanha despertar” (1990, p. 233).

## **2. Exposé: “Massa e propaganda” (12/1936)**

O *Exposé* de Kracauer tinha como intenção desenvolver uma ampla pesquisa sobre os mecanismos de propaganda política nos países fascistas, isto é, não só na Alemanha; o trabalho teria como meta, no médio prazo, obtenção de uma bolsa de estudos do Instituto de Pesquisa Social, sob a direção de Max Horkheimer. O incentivo do projeto foi estimulado pelos amigos mais próximos de Kracauer ligados ao Instituto, como Leo Löwenthal e, sobretudo, Adorno. A proposta não foi adiante e engendrou uma sucessão de mal-entendidos; a razão é simples: política. O projeto foi considerado sectário e muito radical pela direção. A celeuma pode ser acompanhada na recente correspondência publicada, já referida, entre Adorno e Kracauer. Kracauer, que se encontrava no exílio em Paris, viu-se em maus lençóis, pois além de se encontrar numa situação material precaríssima, necessitava de rendimento extra para poder pagar pelo visto de permanência para ir aos Estados Unidos, o que seria impossível sem um auxílio financeiro. O episódio produziu um abalo significativo nas suas relações de amizade tanto com Adorno como com Leo Löwenthal; suas relações com Horkheimer sempre foram tensas. Desse esboço de pesquisa, Kracauer redigiu uma longa versão mais detalhada para publicação na revista do Instituto, que não foi publicada, com o título: *Die totalitäre Propaganda Deutschlands und Italien (A propaganda totalitária da Alemanha e Itália)*, de 1938. A versão original continha mais de 150 páginas. Adorno chegou a escrever um parecer sobre o texto. Começa afirmando: “Kracauer não está nem vinculado em sua postura teórica a nós [o Instituto, CEJM], nem seu método de trabalho está articulado em uma escrita científica”. Continua, [afirmando] que o trabalho “nem tem valor científico propriamente nem está fundamentado empiricamente de maneira correta, [mesmo] se expressa às vezes em formulações literárias de alto valor algumas experiências e observações próprias da posição de *outsider* do autor... (ADORNO; KRACAUER, 2008, p. 387)<sup>11</sup>.

Adorno elaborou outra versão do texto, com cortes e intervenções radicais, reduzindo o texto a um quinto do total, alterando até mesmo o mesmo título, “A propaganda autoritária”, que foi rejeitada pelo autor, pois não se reconheceu na versão “reelaborada” pelo seu amigo, Adorno. A resposta de Kracauer: “Sua leitura confirmou minha apreensão. Devo dizer-lhe com grande pesar [*Bedauern*] que eu *não* posso consentir a publicação do manuscrito” (carta de 20 ago. 1938 *in*: ADORNO; KRACAUER, 2008, p. 396, grifo do autor). Pelo visto o texto original

---

<sup>11</sup> A carta de Adorno a Kracauer é datada de 3 maio 1938. O “Parecer” citado é um fragmento que os editores acrescentaram em nota, mas foi publicado na íntegra no volume 2.2. das *Werke* de Kracauer em julho de 2012.

sumiu<sup>12</sup>. O que temos hoje, e foi publicado no volume 2.2 de suas *Werke*, é resultado de um laborioso processo de transcrição de seus cadernos de anotações. Esse material só poderá ser devidamente esclarecido e conhecido, assim como os mal-entendidos que gerou, pois a discussão se estende por várias cartas trocadas entre eles na ocasião, com a recente publicação do volume 2.2, das *Werke* de Kracauer – assunto do próximo capítulo. O que exponho é a versão do final de 1936 do *Exposé*, publicada na edição especial *Marbacher Magazine*, dedicada ao centenário de Kracauer, em 1989, organizada por Ingrid Belke e Irina Renz (MARBACHER, 1989; republicado in: KRACAUER, 2012, pp. 9-16).

*Esboço. Massa e propaganda* (Uma investigação sobre a propaganda fascista) [*Exposé. Masse und Propaganda (Eine Untersuchung über die fascistische Propaganda)*]. O texto é bem esquemático, trata-se de um projeto, dividido em seis partes: 1. Problema; 2. A crise depois da Guerra e seus resultados; 3. O estágio decisivo da crise; 4. O princípio da solução aparente fascista; 5. O papel da propaganda no fascismo; 6. Alguns resultados-chave. Limito-me por ora a um relato breve, para uma discussão posterior.

1. Nos países fascistas produziram-se novos métodos de propaganda política relacionados diretamente ao terror, tornando-se não apenas um meio, mas a finalidade mesma da política. Eis a novidade, a relação entre propaganda política e terror é o que diferencia as ditaduras atuais das anteriores. Em um estudo mais detalhado dever-se-ia diferenciar esses métodos de propaganda política do papel da propaganda nos países democráticos, em geral relacionado ao anúncio publicitário [*Reklame*]. O enquadramento do problema é amplo: de um lado, o papel da propaganda nos países fascistas, particularmente na Alemanha, na qual o uso da propaganda e do terror se torn[ou] sistemático, confrontá-lo com o uso da propaganda política na União Soviética e, por último, com as democracias ocidentais, particularmente, os Estados Unidos, onde esta ganha a eficácia de anúncio publicitário (cf. KRACAUER, 2012, p. 85).

2. A crise econômica do pós-Guerra está na origem política e material dos países fascistas, assumindo neles um caráter total. Suas consequências sociais: na Alemanha a crise levou à pauperização de amplas camadas da população, dando origem a novas massas ao redor do proletariado. Nesse ponto, dever-se-ia dar atenção ao próprio proletariado; à classe média proletarizada, fazendo referência ao seu livro sobre *Os empregados*, onde mostra como os setores médios foram

---

<sup>12</sup> É o que me informou pessoalmente a *Frau* Ingrid Belke, uma das organizadoras de suas *Werke*. [No] Kracauer-Archiv em Marbach am Neckar parece que existe uma versão taquigrafada do mesmo, mas de um modo que poucas pessoas podem decifrar, [já que] é uma técnica mais antiga. No posfácio à nova edição de *Theorie des Films*, Inka Mülde-Bach confirma o mesmo (KRACAUER, 2005, p. 849).

proletarizados e pauperizados depois da Guerra, aproximando suas condições de vida às dos trabalhadores (cf. KRACAUER, 2012, p. 86); aos desempregados. Enumera, esquematicamente, os resultados ideológicos da crise: declínio da hierarquia de valores burgueses, a perda de sua segurança e de seu estilo de vida; novamente utilizando uma expressão amplamente empregada em seu livro: a “condição de sem-teto espiritual das massas” (KRACAUER, 2012, p. 86), que se afastando das políticas socialistas, por meio da crise, pass[aram] a viver ideologicamente num vácuo. [Abordava o]s setores médios e sua precária situação[:] seus membros se proletarizaram, mas continuam ainda a se pensar como burgueses; seu ódio ao comunismo é também seu ódio ao capitalismo, querem uma mudança do sistema, mas que não seja, de modo algum, uma ditadura do proletariado. Os desempregados, com a pulsão da racionalização, viram-se definitivamente excluídos da produção e dispostos a uma fé num milagre [*Wundergläubigkeit*]. Nas palavras de Kracauer: “típico das massas de desempregados e sua constante vacilação entre o nacional-socialismo e o comunismo” (KRACAUER, 2012, p. 86). Faz um resumo:

Como as massas trabalhadoras, assim também as novas massas oriundas desse mesmo processo recusam a economia capitalista em sua forma existente. Parecem reduzidas – econômica e socialmente – à ruína, e se sentem, em sua visão ideológica, tão perdidas como a burguesia, imobilizada pela impotência e incapaz de exercer uma força de atração. (KRACAUER, 2012, p. 86)

3. Por meio do peso das massas e da incapacidade dos representantes do capitalismo de conquistá-las, emergiu um tal antagonismo entre partidos de direita e de esquerda, entre capitalismo e comunismo, no qual a força de mediação da democracia perdeu lugar. Supondo que fosse possível retornar à prosperidade econômica, na qual boa parte das massas pudesse ser absorvida, isso poderia gerar uma situação revolucionária madura. Uma tal situação colocaria a seguinte tarefa: como seria possível levar as massas a desaparecer como tal? No sistema econômico existente, sob as condições dominantes, uma ampla integração das massas seria de antemão impraticável. [A] única solução radical é aquela oferecida pelo comunismo, que pretende dar cabo dos fundamentos do sistema econômico capitalista, que está na base do surgimento das massas. Numa sociedade comunista, teoricamente, o desemprego seria definitivamente eliminado e as massas enquanto tais desapareceriam. A situação na Alemanha é de tal modo complexa que uma solução comunista esbarraria com uma resistência incomum, pois uma parte dela pertence àquelas massas que foram expatriadas e, por outro lado, encontraria a resistência arrebatadora dos membros das classes

médias despossuídas. Um dilema insolúvel: as massas deveriam ser reintegradas ao sistema capitalista, o que não aconteceria. Diante disso, apenas uma solução aparente [*Scheinlösung*]: o fascismo (cf. KRACAUER, 2012, pp. 86-7).

4. O princípio da solução aparente reside no fato de que o fascismo não elimina as massas, o que seria impossível, ao contrário, reforça o seu caráter de massa, procurando despertar a impressão de que elas foram reintegradas, uma encenação [*Inszenierung*]. Para isso o fascismo faz uso basicamente de dois métodos relacionados entre si: o terror e a propaganda.

Em primeiro lugar, o uso do terror se mostra necessário, já que no interior do sistema dominante apenas com o uso da violência o caráter conflitante entre as classes pode ser sufocado, o que força necessariamente a solução aparente como a fascista. Em segundo lugar, da propaganda fascista Kracauer formula duas proposições gerais: ela se apresenta como contrapartida obrigatória à propaganda comunista, ou melhor, ela está presa à propaganda comunista. A propaganda fascista não tem meta, como a comunista [tinha] o desaparecimento das massas enquanto tais. Sua peculiaridade é não ter meta alguma. Para abdicar dessa realização sem metas, repugna sua própria meta levando-a *ad absurdum* (cf. KRACAUER, 2012, p. 88). Kracauer não desenvolve ainda o conceito de “vontade de poder niilista”, chave em sua análise posterior. Em poucas palavras, “sua meta reside em gerar a aparência de reintegração das massas” (KRACAUER, 2012, p. 88). Essa aparência se volatiliza de súbito se não for permanentemente sedimentada pela propaganda, não é como uma propaganda qualquer, que se esvai por si mesma, ela e ser renovada constantemente. Desse modo, o fascismo não pode absolutamente renunciar ao terror como à força dos mecanismos da propaganda.

5. Do que foi esboçado se conclui que a propaganda fascista se caracteriza por ter como meta não a reintegração das massas enquanto tais, mas intensificar o seu caráter de massa, ou seja, disforme e anônimo, fácil de se manipular. Nesse ponto, Kracauer lança a seguinte questão: “como é dominada pela propaganda a hipostasiação das massas?” (KRACAUER, 2012, p. 88)

Kracauer realiza uma digressão crítica sobre diferentes teorias das massas: elas são forçadas a se ver em todos os lugares, nas reuniões, eventos, locais. Seu caráter é constantemente atualizado numa “forma esteticamente sedutora de um ornamento ou numa imagem plena de efeitos” (KRACAUER, 2012, p. 88). Aqui tira consequências políticas de seu ensaio de 1927, O ornamento da massa, que ele não cita: a impessoalidade dos eventos de massa, a descaracterização dela como público diferenciado e dotado de identidade própria, a estetização do

público reduzido a um ornamento anônimo. Só que, no caso, a estetização não toma a forma de um mero reclame publicitário, mas de uma imagem plena de efeitos dessas massas supostamente integradas pela força da propaganda, o cerne da solução aparente e terrorista do fascismo. Essa forma esteticamente sedutora de um ornamento nada mais é do que [aquilo que] Walter Benjamin, no ensaio famoso também de 1936, A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica, chama de “estetização da política” pelo fascismo, justamente o que Kracauer esmiúça em seu *Exposé*, mostrando o entrelaçamento, neste espetáculo “pleno de efeitos”, entre propaganda fascista e terror. Pois não se trata do mero fetichismo da mercadoria dos reclames publicitários – a feitiçaria é de outro tipo<sup>13</sup>.

Com ajuda das emissões radiofônicas, metamorfoseia-se o quarto de dormir com a praça pública, na medida em que se pode falar de esfera íntima e de individualidade no fascismo; se essa ainda existe é só para se transformar em massa anônima. A massa é evocada para ser eliminada e extrair dela sua força mítica, pois assim essa aparece para todos como sua superação. O culto da massa, sua metamorfose em mito, traz em si duas outras consequências: o culto da personalidade, do *Führer*, que dissipa qualquer sentido de realidade do sujeito, do indivíduo inteiramente esvaziado de qualquer substância, e que surge para legitimar o terror.

Por meio do desencadeamento do culto das massas chega-se ao resultado esperado, tendo em vista sua intenção [de] alcançar suas condições indispensáveis: a massa como massa juntamente com a charlatanice [*Scharlatanerie*] atinge-se o bom termo, ou seja, a farsa. Deve-se, portanto, aprofundar a relação entre propaganda fascista e charlatanice. Aqui [Kracauer] faz uma nota sobre a importância de uma digressão histórica sobre o charlatão e a propaganda fascista – será que começaria com Napoleão III, investigação que acabara de realizar?

A intenção propriamente dita da propaganda fascista é a pseudorreintegração das massas por ela preparada e que as mantém sempre ocupadas, ordenando-[lhes] que marchem sem parar, para que desse modo dê[em] origem à convicção de que estão munidas de funções. O decisivo na tentativa de reintegração dirigida pela propaganda é apresentar a doutrina comunista como sendo o grande perigo ameaçador. Para isto, faz uso dos mecanismos ideológicos dos setores médios da população, que vivem na periferia do processo de produção. Tudo para demonstrar a “falsidade” da ideia de luta de classes – esta não passa de uma mentira. Não pode faltar, certamente, o apelo à juventude. A isso, acrescentam-se os conceitos de “nação”, “povo”, “honra”, como pontos centrais para atingir, como propaganda, sua realidade e função, e paralisar

---

<sup>13</sup> Ver meu artigo sobre Kracauer e Walter Benjamin e a cidade de Paris à época do II Império (MACHADO, 2006, pp. 55-74).

a luta de classes. Outra anotação importante: uma digressão sociológica sobre o conceito de “raça” e a propaganda antissemita e o significado em termos de propaganda da política exterior fascista. Outro mecanismo importante diz respeito às leis do tipo *dopo lavoro*, uma fachada para encobrir as efetivas relações entre empregador e empregado.

Por último, a propaganda fascista como uma solução fictícia dos problemas que apresenta não é difícil de ser demonstrada. Como se ela perdesse a sua força originária logo após a tomada do poder. Nesse ponto, Kracauer demonstra novamente a esperança iluminista de que os mecanismos ideológicos fictícios e do terror levado à normalidade política fossem logo tornados evidentes para todos, pela sua falsidade e farsa. Sendo que estava em curso toda uma política de militarização da sociedade e que a Grande Guerra estava batendo à porta. Ninguém do lado democrático e de esquerda tomava a iminência da guerra como inevitável. Mas isso já é assunto do próximo capítulo, quando discuto de que modo Kracauer analisa, em plena guerra, os noticiários e os filmes de propaganda nazistas, destacando como ninguém antes dele o poder das imagens.

\*

O que acabo de expor são suas anotações esquemáticas de um projeto sobre “A propaganda totalitária” que, em parte, não vingou – tema do próximo capítulo. Não se conhece até agora a versão original que Kracauer chegou a desenvolver para a revista do Instituto de Pesquisa Social, apenas suas anotações. O que retira, em parte, a precisão não só no espírito, mas na letra, para poder compreender como Kracauer extrai consequências sociológicas e ideológicas últimas do entrelaçamento entre propaganda e terror, a mitificação das massas e dos conceitos de povo, nação, superioridade racial, antissemitismo etc.; ou seja, da complexidade de um processo de estetização da política e de transformação das massas em mero ornamento; ou ainda como analisa outros casos de fascismo além da Alemanha; e, de um lado, a diferenciação da propaganda política nos países comunistas, de outro, a relação desta com o anúncio publicitário no Ocidente etc.

### **Referências bibliográficas**

- ADORNO, Th.; KRACAUER, S. *Briefwechsel* (1923-1966). Frankfurt aM: Suhkamp, 2008.
- BLOCH, E. *Erbschaft dieser Zeit* (1935). Frankfurt aM: Suhkamp, 1985.
- KESSLER, M.; LEVIN, Th. (Org.). *Neue Interpretationen*. Tübingen: Staufenburg, 1990.
- KRACAUER, S. *Schriften* (Org. Inka Mülder-Bach). Frankfurt aM: Suhrkamp, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Werke in neun Bänden*. Hrsg. von Inka Mülder-Bach und Ingrid Belke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Theorie des Films”. In: *Werke* 3. Frankfurt aM: Suhrkamp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O ornamento da massa: ensaios*. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 380 pp.
- \_\_\_\_\_. “Essays, Feuilletons, Rezensionen”. In: *Werke* 5.1-4. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Studien zu Massenmedien und Propaganda”. In: *Werke* 2.2. Siegfried Kracauer. 1889-1966. Org. C. Fleck e B. Siegler. Bearbeitet von Ingrid Belke und Irina Renz. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- MACHADO, C. E. J. *Debate sobre o expressionismo*. 2. ed. ampliada. São Paulo: Ed. Unesp, 2016.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e a Paris do II Império – pontos de contato. *História, cultura e política*, São Paulo, Ed. Unesp, v. 25, n. 2, 2006.
- MARBACHER MAGAZIN. 47/1988. *Siegfried Kracauer*. 1889-1966. Bearbeitet von Ingrid Belke und Irina Renz. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
- VEDDA, M. (Org). *Ernst Bloch*. Tendencia y latencia de un pensamiento. Buenos Aires: Herramienta, 2007.

#### Como citar:

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. O *Exposé* sobre “Massa e propaganda” e as primeiras interpretações de Siegfried Kracauer do nazifascismo. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 128-146, nov. 2018.

Data de envio: 14 jan. 2018

Data de aceite: 22 mar. 2018

***Kitsch: sobre la representación burguesa del sentimiento  
Un análisis a partir de las interpretaciones de Ernst Bloch,  
Siegfried Kracauer y Walter Benjamin***

María Belfort<sup>1</sup>

**Resumen:**

El objetivo del presente artículo es el estudio de las interpretaciones del *Kitsch* en las obras de Ernst Bloch, Siegfried Kracauer y Walter Benjamin durante la República de Weimar y los primeros años del régimen nacionalsocialista. Se analizan también las críticas filosófico-políticas de estos autores a las representaciones burguesas del sentimiento en tanto elementos determinantes de la construcción ideológica burguesa.

**Palabras clave:** *Kitsch*; sentimientos; estética burguesa; surrealismo; racionalismo.

***Kitsch: on the Bourgeois Representation of Feelings  
An Analysis according to the interpretations of Ernst Bloch,  
Siegfried Kracauer and Walter Benjamin***

**Abstract:**

This article aims at studying the interpretations of kitsch according to the readings of Ernst Bloch, Siegfried Kracauer and Walter Benjamin during the Weimar Republic and the rise of National Socialism. Their philosophical and political criticism to the bourgeois representation of feelings is here analyzed as a fundamental component of the bourgeois ideological construction.

**Key words:** kitsch; feelings; bourgeois aesthetics; surrealism; rationalism.

***I. Introducción***

Si los debates sobre el *Kitsch* fueron especialmente relevantes en el ámbito del pensamiento alemán a partir de la década de 1920, no resulta de este hecho, sin embargo, una definición consensuada del concepto en cuestión. Los análisis del *Kitsch*, extensamente elaborados en el ámbito de

---

<sup>1</sup> Doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA/Conicet). *E-mail:* mariabelforte@yahoo.com.

la estética y la teoría del arte durante la República de Weimar, permiten no obstante mostrar, como resultado de las distintas posiciones, el vínculo esencial entre estética y política. Se abre, en el análisis del *Kitsch*, una dimensión histórica insoslayable: en tanto novedad estética, expresa un punto de inflexión en la conformación de las plasmaciones objetivas de la burguesía industrial de finales del siglo XIX.

El presente estudio se propone mostrar, a partir de los análisis de Ernst Bloch, Siegfried Kracauer y Walter Benjamin, que su compatibilidad subjetiva con el modelo antropológico burgués y su especificidad políticamente regresiva colocaron al *Kitsch* en un lugar de complementación con la ideología racionalista propugnada por el liberalismo.

Al referirse a la modernización de la sociedad industrial, Dieter Kliche señala tres rasgos estructurales del objeto *kitsch*: 1) inadecuación, heterogeneidad, disfuncionalidad; 2) acumulación, exceso de acumulación, sinestesia; 3) mediocridad y confort (KLICHE, 2001, pp. 276-7). En términos más generales su artículo sostiene:

El concepto hoy internacional de *Kitsch* se caracteriza por dos rasgos destacados: puede ser relacionado, por un lado, con todas las áreas del comportamiento estético, de las artes y de la vida, por lo que existen grandes dificultades para captar la estructura conceptual, los rasgos estructurales o incluso las cualidades de estilo del *Kitsch*; por otro lado, tiene el significado evaluativo unívoco de una calificación estética negativa. (KLICHE, 2001, p. 273)<sup>2</sup>

En su artículo de 1935 sobre el *Kitsch*, Norbert Elias establece sociohistóricamente la distinción definitiva que marca un corte en el arte y las formas de la burguesía capitalista industrial del siglo XIX y el mundo anterior del siglo XVIII, último siglo que tuvo un “estilo”. Más allá de la vaguedad del término, que en su análisis de los años 30 Elias subraya y que aún permanece, su estudio propone un marco histórico que permite definir lo *Kitsch* como objeto de reflexión: se trata de una “cualidad figurativa muy peculiar” dada en la “inseguridad formal” inherente a las creaciones estéticas de la sociedad industrial (ELIAS, 1998, p. 62). Elias sugiere un probable origen del término a partir del vocablo inglés “sketch” y su vínculo con el verbo alemán “verkitschen”<sup>3</sup>. En este origen estaría plasmada la paradoja y la tensión inevitables del *Kitsch*, su doble vinculación: a los especialistas y a su gusto desarrollado, por una parte, y al consumo del público de la sociedad de masas, por otra.

---

<sup>2</sup> Cuando no se indica algo diferente, se trata de una traducción propia.

<sup>3</sup> Elias explica que en el medio de los especialistas de arte muniqueños, de lo destinado a la venta se decía que estaba “hecho para el *verkitschen*” (ELIAS, 1998, p. 71). Cabe recordar aquí la acepción del verbo alemán vinculada a la idea de vender algo barato.

La hipótesis de lectura aquí propuesta es que el *Kitsch* expresa, en el contexto histórico-político alemán, una alternativa ideológica frente al *völkisch*, al *Jugendstil* y al anticapitalismo romántico de la República de Weimar. En la medida en que los elementos románticos se fueron debilitando, el *Kitsch*, afín a la cultura masiva de los empleados en las grandes ciudades, logra prevalecer con el devenir histórico debido a su afinidad con el racionalismo capitalista: consigue la incorporación del sentimiento como ausencia.

En las décadas del 20 y del 30, Bloch, Kracauer y Benjamin recuperan la noción de *Kitsch* desde una perspectiva filosófico-política. La peculiar característica del *Kitsch*, que Elias señala, hace de un fenómeno estético un ejemplo paradigmático para el estudio del vínculo inseparable entre las expresiones culturales y la estructura político-social en la que aparecen. En el presente estudio se analizará, en primer lugar, cómo Bloch inserta el *Kitsch* en su teoría de la asincronía [*Ungleichzeitigkeit*] para analizar el nacionalsocialismo, en segundo lugar se retomarán las reflexiones kracauerianas acerca del *Kitsch* y su vínculo con los sentimientos, y finalmente se recuperará la visión benjaminiana del *Kitsch* y su relación con los sueños.

## **II. Burguesía polvorienta: el *Kitsch* y el enriquecimiento interior según la lectura blochiana**

El *Kitsch* posee para Bloch, hacia finales de la República de Weimar, afinidad con las clases medias. En el período de ascenso del nacionalsocialismo, Bloch escribe un artículo titulado *Poesie im Hohlraum* (1931) en el que detalla los elementos que constituyen los puntos nodales que unen a la clase media con la literatura *kitsch*:

Una cabeza que trabaja, que intuye lo que dice, difícilmente arribará aquí. En un estrato que vive de engañarse y de dejarse engañar, que desea el *Kitsch* y la fraseología más que ninguna otra cosa. (...) El lector pequeñoburgués exige el *Kitsch*, por el que se ve inmediatamente engañado. (BLOCH, 1965, p. 120)

En su artículo, Bloch deja claro que el ámbito de la poesía es inescindible de la ideología en la que se inscribe:

[El plus poético] nace de la agitación y fuerza de ensoñación insipientes de un individuo en sí "dotado"; pero necesita, para compensarse plásticamente y a través de ello para existir, un estrato social que lo reciba y cuyos contenidos y objetos en general son "espiritualmente" reflejables. (BLOCH, 1965, p. 118)

Pero Bloch realiza aquí una importante distinción en su análisis de clase, la alta burguesía no intenta disfrazar el interés económico brutal que la motiva: los tópicos neoidealistas y la moral decorativa son reemplazados

por el empirismo y el positivismo. Su representación plástica encuentra su expresión por ejemplo en el racionalismo de una nueva objetividad (BLOCH, 1965, p. 123)<sup>4</sup>.

En su extenso análisis del nacionalsocialismo plasmado en *Erbschaft dieser Zeit (Herencia de esta época)*, de 1935, Bloch introduce el tema del *Kitsch* en la primera sección del libro, titulada “Der Staub” (*El polvo*). La imagen del polvo se resume en el último fragmento que compone la sección, que bajo el nombre de “Haltlos” (*Inestable*) presenta parcialmente la hipótesis central del libro: existe un componente potencialmente liberador en el proceso político-ideológico de la burguesía devenida en fascista. El elemento irracional que, coetáneo de la brutalidad y la barbarie nacionalsocialista, pertenece sin embargo a un momento arcaico de la conciencia, se vincula también con lo utópico<sup>5</sup>. Bloch sugiere aquí metafóricamente la clave del libro, según la cual existe una coyuntura revolucionaria en la renovación de la vida a la que aspira la burguesía. Pero se trata de un viento que no sopla lo suficientemente fuerte: “Aquí el aire tal vez no es tan denso como antes. Pero aún no sopla, solo levanta polvo.” (BLOCH, 1973, p. 28) El fragmento que lo precede lleva por título “Schreibender Kitsch”<sup>6</sup> y define el sentido que el *Kitsch* posee en el libro:

Allí las cosas insípidas se encuentran fácilmente entre sí. [Lo insípido] escribe para la gente adormecida de la manera en que esta lo desea. El interior mismo de los lectores es aquí engañado, su exterioridad, que ellos perciben, no es aquella en la que ellos realmente están. (BLOCH, 1973, p. 28)

Bloch establece así un lazo estrecho entre el *Kitsch* y la mentira, a la que es condenado el escritor que no ha lidiado con ciertos sentimientos<sup>7</sup>. Con este vínculo, coloca al *Kitsch* en el ámbito de lo no racional e introduce el problema de la ensoñación y lo sensual en una interpretación histórico-política. La constelación de imágenes a la que apela incluye los términos *Schweinerei* (cochinada), *Versonnene* (soñador), *Knospentoll* (maníaco por el florecimiento). En este ámbito, el heroísmo posible tan solo alcanza a levantar el polvo.

Esta lectura blochiana reconoce un uso del *Kitsch* por parte del nacionalsocialismo: se trata de la versión universitaria que lo “latiniza” y

<sup>4</sup> Aunque Bloch analiza la expresión plástica de la “objetividad” [*Sachlichkeit*] en términos generales, también se refiere en ciertos casos a la corriente de la Nueva objetividad [*Neue Sachlichkeit*].

<sup>5</sup> Esta idea también se encuentra delineada en el ensayo anterior ya mencionado (BLOCH, 1965, p. 126).

<sup>6</sup> Podría traducirse este título como “*Kitsch* literario”, pero habría que advertir que en alemán el sentido elevado que refiere a la creación literaria se habría dado mediante el adjetivo *literarisch*.

<sup>7</sup> Bloch se refiere aquí a los sentimientos como *abgelegte Gefühle*. Interpretamos estos sentimientos remotos, guardados, como aquellos pertenecientes a la *Irratio*, claves para la interpretación blochiana.

que constituye un refinamiento del engaño de Hitler<sup>8</sup>. Aquí el análisis de Bloch se enmarca en una interpretación de la categoría de conciencia temporal en la que el concepto de *Ungleichzeitigkeit* posee un lugar central. La realidad del presente no constituye un todo homogéneo y sincrónico sino que se compone de elementos pasados que conviven e interpenetran el presente: “No todos se encuentran allí en el mismo ahora.” (BLOCH, 1973, p. 104)<sup>9</sup> Este componente heterogéneo de la realidad de la conciencia señala en dirección a lo pasado en un doble sentido: 1) el regresivo, que contiene el deseo de sometimiento del presente y 2) el utópico, ya que refiere a los deseos constantes pero no actualizados de un futuro pasado que no se ha hecho aún presente. Esta es la forma en que lee Bloch las potencialidades de lo no contemporáneo. El nacionalsocialismo logra esconder las contradicciones contemporáneas del capitalismo en el uso de imágenes arcaicas que, presentes en la conciencia colectiva alemana, enmascaran y disfrazan dichas contradicciones.

En el contexto de esta concepción histórico-temporal, el *Kitsch* forma parte para Bloch de lo que denomina *Hieroglyphen des XIX. Jahrhunderts* (Jeroglíficos del siglo XIX): “La forma en que este siglo [XIX] soñó, plasmó retrospectivamente, mezcló y reemplazó épocas pasadas se condensa en un jeroglífico.” (BLOCH, 1973, p. 381) El sueño de una transformación que se expresa en el grito de los burgueses del siglo XIX indica su concepción de la subjetividad: “Enriqueceos” (BLOCH, 1973, p. 381). Este aspecto subjetivo es para Bloch el que prevalece en la contradicción entre el modo social de producción industrial y la forma privada de apropiación capitalista, frente a la novedad de la ingeniería tecnológica. Esta última queda relegada frente a la decoración, a la “anarquía de estilos” que caracteriza al siglo XIX:

En Alemania, antes que nada, en vista de la nobleza políticamente persistente en la antigua ornamentación de este *Reich*, floreció el burgués *gentilhomme* 200 años después de Molière con insospechado esplendor; su *inseguridad* interior como su apariencia *onírica* histórica definieron tanto la sociedad como la cultura. Brevemente: si la mayoría de los hombres de entonces actuaban de manera sobria y burguesa, lo ocultaban o no encontraban una forma para ello. (BLOCH, 1973, pp. 382-3)

---

<sup>8</sup> Bloch denuncia a las figuras intelectuales destacadas que apoyan el ascenso del movimiento nazi. El texto sostiene exactamente: “Las eternamente iguales e ignorantes arias que Hitler les canta a sus pequeñoburgueses no se vuelven tampoco mejores cuando la prostituta universitaria que él encontró (como Guillermo II encontró la suya en 1914) latiniza el *Kitsch* y mejora el engaño con refinamientos a la Schmitt o Freyer o Heidegger.” (BLOCH, 1973, p. 74)

<sup>9</sup> Argumentativamente, el concepto de *Ungleichzeitigkeit* atraviesa los análisis del libro y es referido explícita e implícitamente reiteradas veces.

La artificialidad que caracteriza al interior burgués continúa en el exterior, en la calle; los motivos del siglo son la inautenticidad [*Unechtheit*] y la apariencia onírica exuberante (BLOCH, 1973, p. 384). Incluso el arte de la época es entendido por Bloch como una fachada: “el arte de entonces consistió en un baile de máscaras” (BLOCH, 1973, p. 385). El *Kitsch* es en esta interpretación parte de la incapacidad de expresión de la subjetividad cuya individualidad carece de forma, el fortalecimiento de la interioridad se hace a costa y en contradicción con lo social:

Los burgueses, que se hicieron grandes de un día para el otro, no supieron cómo sostener esto, su *Kitsch* se volvió por lo tanto incluso mayor. No se debe olvidar aquí, sino observar ya al principio, que la voluntad de enriquecerse también ha dado a luz algo real. (BLOCH, 1973, p. 381)

La realidad creada por la voluntad de enriquecimiento del individuo, ese entrelazamiento de objetos y de estilos que se manifiesta en la vivienda burguesa, evidencia su decadencia en el siglo XX. Los sueños de acrecentamiento interior se mitifican al no encontrar su contraparte en lo social. Los análisis de Bloch se acercan aquí al estudio del interior que se lleva a cabo en el proyecto inconcluso de Benjamin sobre los pasajes parisinos.

### **III. El Kitsch y los deseos primitivos en Kracauer: un análisis del sentimiento ausente**

Ya en una etapa temprana de su pensamiento, Kracauer alude al *Kitsch* como fenómeno vinculado a la resolución. El sentido que le otorga se encuentra cargado sin embargo de la atmósfera fuertemente mesiánica que permea sus escritos hasta mediados de la década del 20 aproximadamente. En efecto, en su ensayo sobre la novela policial, Kracauer coloca al *Kitsch* en el lugar de cierre. Este cierre posee un carácter negativo dado que crea una esfera de redención que no existe en el orden terrenal. Con ello se liga al *Kitsch* a una doble impronta que permanecerá luego en análisis posteriores: 1) su vínculo intrínseco con una irrealidad y 2) su exitoso carácter distorsivo. La posición adjudicada al *Kitsch* al finalizar el análisis sostiene que el sentimentalismo es constitutivo del *Kitsch*<sup>10</sup> y que este “encuentra una realización con la cual lo auténtico es meramente aludido” (SKW 1, pp. 207; 209). La construcción del final de la novela policial es para Kracauer sentimental debido a que “invoca una aspiración a los sentimientos correspondientes al de la reconciliación, sin otorgarles realidad” (SKW 1, p. 209).

<sup>10</sup> Kracauer lo denomina allí un “*ästhetisches Konstituens*”.

Pocos años más tarde, Kracauer vincula nuevamente al *Kitsch* con este aspecto de la subjetividad relativo a los sentimientos. Así como las interpretaciones de Bloch subrayan el lado objetivo del *Kitsch*, su condicionamiento histórico, Kracauer hace referencia también a las condiciones subjetivas de recepción. Para Bloch, la peculiaridad material del *Kitsch* se encuentra dada en su condición de ser producto de la individualidad burguesa. La multiplicidad de formas que indican una falta de estilo y de representatividad de un sujeto encapsulado en su vida privada apelan a lo exótico y a la búsqueda de una identidad siempre pospuesta. Kracauer subraya hacia 1926 en *Edelkitsch* la *funcionalidad* del *Kitsch* en el polo opuesto del proceso dialéctico entre el sujeto y el objeto: el *Kitsch* devuelve al receptor la apariencia de un sentimiento y fija dicho sentimiento a una máscara que esconde una ausencia:

El árbol de navidad es un motivo *kitsch* especialmente resistente. Se convierte en un patrón vacío si uno hace de él un acontecimiento social, para una decoración que es justamente lo suficientemente buena para fotografiar. Es *kitsch* porque no proporciona sentimientos, sino simplemente su imagen. (...) Si el *Kitsch* por un lado desprecia lo real como nulidad, por otro lado confiere a la nada el rango de la realidad. Un baile de una película se representa: uno cree el champán en la copa, supone conversaciones que justifican la risa de caballeros y damas. Mas el champán burbujea tan poco como las conversaciones, es todo una fachada, como las pecheras y los encajes. Lo vacío se comporta como un algo y es también tal vez algo, cuando uno sabe sobre su vaciedad. (SKW 5.2, p. 402)

De esta conexión que Kracauer establece entre la ausencia, la vaciedad [*Hohlheit*], sobre la que se sostiene el *Kitsch*, llegará en 1927 a otra en la que establece una relación entre el *Kitsch* y la vida:

Pero ¿es la sociedad la que realmente se muestra en el *colportage* cinematográfico? Esas salvaciones sentimentales, esa nobleza imposible, esos jóvenes y pulidos *gents*, esos monstruosos estafadores, criminales y héroes, esas morales noches de amor que terminan en inmorales casamientos ¿existen realmente? Sí que existen: léanse los anuncios generales. No hay *Kitsch* que la vida misma no supere. Las muchachas de servicio no necesitan los epistolarios de amor, sino que, al contrario, son estos los que han sido compuestos según las cartas de las muchachas de servicio, y hay jóvenes que todavía se lanzan al agua cuando imaginan infiel a su novio. El *colportage* cinematográfico y la vida se corresponden habitualmente el uno a la otra porque las mecanógrafas se modelan según los modelos de la pantalla; tal vez los modelos más engañosos hayan sido robados de la vida. (KRACAUER, 2006, p. 232)

En este caso, el vínculo se establece con el concepto de vida. El fundamento está puesto allí para contraponer su verdad a la falsedad del

*Kitsch*: como copia de la vida expresa, sin embargo, un modelo que otorga a su vez identidad y fundamento al vacío de la vida. Kracauer subraya esa relación dialéctica entre original y copia para mostrar la dinámica de la existencia desamparada: la escalada de vacío se potencia con cada modelo. La ficción de la vida se duplica en la ficción del sentimiento de la vida.

En este sentido, el *Kitsch* indica una conexión con lo más propio del ser humano. En el breve escrito de 1926, lo explica:

Las personas cultas se indignan siempre mucho respecto del *Kitsch*. Deberían hacerlo siempre con una salvedad solamente. Cada hombre tiene una inclinación al *Kitsch*, responda por eso o no, cada hombre tiene derecho al *Kitsch*. Uno no puede vivir siempre con todo el empleo de sus fuerzas y además: el *Kitsch* expresa cuán bárbaramente los deseos primitivos sensoriales y espirituales de los hombres permanecen. ¿Quién no sería feliz como un niño con la nobleza de espíritu de Winnetou? ¿Quién no se dejaría atrapar dubitativamente por la dulzura de una canción de éxito de una opereta que sabe como el chupetín de la feria? (SKW 5.2, p. 401)

El *Kitsch* muestra los deseos primitivos unidos a la vida del hombre. Este aspecto del *Kitsch* no puede, según Kracauer, simplemente ser negado. Lo que debe temerse es su inserción en el arte:

El *Kitsch* se vuelve preocupante solamente cuando se da artísticamente. Produce la apariencia para las masas acríticas, de que él pudiera satisfacer necesidades más altas. Este *Kitsch* noble se comporta anímicamente sin tener alma, y aparenta destinos que no son tales. Es una imitación para la cual la despreocupación del *Kitsch* manifiesto merece volverse anticipada de lejos. (SKW 5.2, p. 401.)

El sentido político de la literatura y del arte es subrayado en los análisis de Kracauer, sentido sobre el que insiste implícita y explícitamente en sus escritos<sup>11</sup>. En relación con este punto, el contenido falsificador del *Kitsch* posee implicancias que muestran su función ideológica de tergiversar la realidad. Los análisis de Kracauer, de esta manera, ponen el acento en ese aspecto que Bloch distingue en la afinidad de las capas medias con el *Kitsch*.

Pero esta interpretación del *Kitsch* se encuentra alejada de su lectura del ornamento. Esta se enmarca también en una interpretación más abarcativa del desenvolvimiento de las estructuras racionales de la primera posguerra. Se trata de su análisis del ornamento como “reflejo estético de la racionalidad anhelada por el sistema económico dominante” (KRACAUER, 2008, p. 56):

---

<sup>11</sup> En relación con el sentido de la literatura, cf. por ejemplo el reportaje publicado en *Monde* en 1929 (SKW 5.3, pp. 137-44). El fin que allí destaca para la literatura consiste en “destrozar [*zerstören*] la ideología del régimen dominante” pero, afirma allí, también la de la oposición superficial dependiente de ella (SKW 5.3, p. 141).

Si el ornamento de masas es considerado desde la perspectiva de la razón, entonces se revela como el *culto mitológico* que se oculta en una vestidura abstracta. (...) En realidad el ornamento es la crasa manifestación de la naturaleza inferior. Se puede mover tanto más libremente cuanto más decididamente la *ratio* capitalista se separa de la razón y, haciendo caso omiso del hombre, se volatiliza en el vacío de lo abstracto. (KRACAUER, 2008, p. 62)

Así, el ornamento de las masas se diferencia del adorno *kitsch*. Este último evoca un sentimiento, no una abstracción<sup>12</sup>. En ambos casos se cae en el ámbito de lo mitológico.

#### **IV. El Kitsch como manifestación onírica en la lectura de Walter Benjamin**

Con la vinculación del *Kitsch* a los sueños, la lectura benjaminiana lo acerca al surrealismo. En la segunda mitad de la década del 20 esta mirada implicaba para Benjamin encontrarle una potencialidad revolucionaria: “El lado que la cosa vuelve en dirección al sueño es el *Kitsch*.” (GS II/2, p. 620) El *Kitsch* es ese aspecto del objeto que hace entrar en el ámbito del sueño y, por lo tanto, se presenta como jeroglífico a ser descifrado:

Hace tiempo que el psicoanálisis descubrió los jeroglíficos como esquematismos de la labor onírica. Sin embargo, con esta certeza seguimos nosotros, más que la huella del alma, la de las cosas. Buscamos el árbol totémico de los objetos en la espesura de la prehistoria. La suprema y última caricatura de este árbol totémico es el *Kitsch*. (BENJAMIN, 2005, p. 231)

El *Kitsch* es interpretado por Benjamin como un producto que entra en contacto con las masas y que por ello involucra el sentido del tacto y la corporalidad. Se encuentra en oposición al arte y al aura de lejanía en la que predomina lo visual. Las esperanzas de Benjamin, en algunos escritos, están puestas en la apropiación que el cine pueda hacer de esta nueva forma de involucramiento perceptivo en el que el aura deja lugar al contacto y a la cercanía, abriéndole paso a su función política. En este contexto, el *Kitsch* “no es sino arte con un carácter de uso, absoluto y momentáneo, del cien por cien” (BENJAMIN, 2005, p. 401).

Kambas indica el hecho de que según esta lectura “el *Kitsch*, en tanto fenómeno de crisis, puede provocar una purificación de la percepción” (KAMBAS, 2014, p. 870). Este optimismo acompaña la

---

<sup>12</sup> Por otra parte, para Kracauer, el portador del ornamento es la masa. A diferencia del *Kitsch*, ligado a la producción industrial, el ornamento posee una íntima vinculación con lo corporal y lo orgánico (cf. SWK 5.2, pp. 612 ss).

interpretación de las posibilidades técnicas de su famoso ensayo sobre la obra de arte y ciertas lecturas que aparecen esbozadas también en *Das Passagen-Werk*<sup>13</sup>. El *Kitsch*, como manifestación onírica de los sueños de la burguesía imperial, ofrece a las masas la posibilidad del contacto corporal en la cercanía.

Benjamin tenía claro, hacia mediados de la década del 30, que la transformación revolucionaria era imposible sin una crisis de los paradigmas perceptivos que elaboran los sueños, valores y deseos del colectivo. Y piensa esa transformación a través de las relaciones y las constelaciones oníricas que se transmiten de manera generacional. Es por ello que a menudo se refiere a la generación de los padres, como lo hace en su breve *Traumkitsch (Kitsch onírico)*: “Pues el sentimentalismo de nuestros padres, muchas veces destilado, es justamente bueno para establecer la imagen más objetiva de nuestro sentimiento.” (GS II/2, p. 621) El sentimentalismo de los padres es un punto esencial para la comprensión de lo *Kitsch* en el contexto de análisis del pasaje de siglo que se extiende durante toda la década del 30 y su inicio coincide temporalmente con este breve ensayo.

En efecto, esquemas de trabajo elaborados hacia mediados de los años 30 muestran que Benjamin esbozó un análisis de su proyecto sobre los pasajes por medio de una estructura dialéctica de tesis, antítesis y síntesis. La síntesis, que denomina aquí “Doctrina del despertar”, involucra tres dialécticas: 1) la de la perspectiva, 2) la de la moda y 3) la del sentimentalismo (GS V/2, p. 1.216). El *Kitsch* posibilita la cercanía al mundo de las cosas [*Dingwelt*] en el que se encuentran materializados los sueños y deseos de la generación anterior. Benjamin se plantea aquí una arqueología de la sensibilidad que involucre el despertar del componente erótico latente en la materia y expresado en la yuxtaposición de imágenes transmitidas en las formas adquiridas en el proceso de industrialización. El desciframiento de los jeroglíficos de la producción industrial es una función del despertar de la conciencia en la que se hacen conscientes las formas de la sensibilidad y el sentimiento plasmadas en los objetos. Se trata asimismo de un proceso de redención y revuelta contra ese mundo, tal como lo plantea el surrealismo en la consigna que Benjamin retoma y repite en su ensayo de 1929: “Ganar las fuerzas de la embriaguez [*Rausch*] para la revolución.” (GS II/1, p. 307)<sup>14</sup> Con esta máxima, Benjamin

<sup>13</sup> Aunque se retome aquí el sentido estético y político del *Kitsch*, evidentemente Benjamin no ignoraba las condiciones materiales de su producción, que consideraba importantes para su análisis. En una anotación escribe: “*Kitsch*. Su análisis económico. De qué modo aparecen en él la superproducción de mercancías y la mala conciencia de los productores.” (BENJAMIN, 2005, p. 858)

<sup>14</sup> Se encuentra Benjamin en este punto muy cerca de Bloch, cuando descubre en el mismo proceso el elemento potencial redentor capaz de generar la fuerza del despertar. La embriaguez [*Rausch*], tema compartido con Bloch en la experimentación con hachís, es

propone una perspectiva política en competencia con la poderosa atracción de lo que los historiadores reconocieron como transformación de lo político durante la República de Weimar. Una peculiar manera de vivir lo común, lo público a través de las emociones y los sentimientos<sup>15</sup>. Esta puesta en práctica de la sensibilidad en la participación política es eficazmente llevada a cabo por la derecha radical tras la derrota de 1918. Que Benjamin pensara su doctrina del despertar como una tríada de momentos dialécticos que involucraban la percepción y el sentimiento implicaba un corte definitivo con la tradición positivista del conocimiento y un acercamiento a la antropología del joven Marx<sup>16</sup>. Con *Sentimentalität* se refiere a una forma de la sensibilidad burguesa que lo ocupa en sus años de estudiante y de pertenencia a la *Jugendbewegung*. El rechazo a la concepción amorosa y erótica de la generación de los padres tiene por ese entonces un lugar destacado en su pensamiento y permanece a lo largo del proceso de desenvolvimiento de su filosofía y el quiebre político de mediados de los años 20. Esta fidelidad crítica contra la sensibilidad burguesa se evidencia en su permanente búsqueda de una forma de la experiencia auténtica y absoluta<sup>17</sup>.

## V. Conclusiones

Los análisis del *Kitsch* llevados a cabo por Bloch, Kracauer y Benjamin poseen un elemento común que los vincula y funciona como fundamento de sus reflexiones: el nudo del que parten sus críticas se sostiene en un eje estructural político. Se trata de una referencia común a la ausencia de vinculación humana real que se expresa en el *Kitsch*. En el *Kitsch* se manifiesta con gran evidencia la escisión del sentimiento del ámbito de lo común; el sentimiento, para el orden liberal, pertenece a la esfera de lo privado. En el marco de lo público se vuelve abstracto. De ello se deduce que la crítica estética resulta íntimamente afín a la crítica antropológica marxista. El vacío del sentimiento del *Kitsch* que diagnostica

---

un elemento central del estudio sobre el nacionalsocialismo de este último. El componente irracional que el surrealismo pondría en juego políticamente había sido apropiado por la contrarrevolución del fascismo. El *Kitsch* es pensado desde esta misma potencialidad dual: “caricatura del árbol totémico”, esto es, manifestación de lo arcaico por medio de las nuevas herramientas técnicas de producción.

<sup>15</sup> Al estudiar la conformación de la ideología nacional alemana, el historiador Mosse denomina a este cambio “nueva política” (cf. MOSSE, 2005, cap. 1).

<sup>16</sup> De hecho, Benjamin cita escritos tempranos de Marx reiteradas veces en *Das Passagen-Werk*. Cf. por ejemplo el epígrafe del *Konvolut N* (GS V/1, p. 570).

<sup>17</sup> Una expresión acabada de esta búsqueda se encuentra en *Einbahnstrasse*, creación en la cual lo político en un sentido radicalmente antiburgués se entrelaza con lo erótico.

Kracauer, y que Bloch liga a una forma de expresión de la *Irratio*<sup>18</sup>, posee su punto de referencia común en el resquebrajamiento del anclaje del sentimiento a un humanismo real. El *Kitsch* expresaría esa limitación del vínculo entre el sentimiento y aquello que el joven Marx llama “ser genérico”. Se trata de una objetivación material de la forma de la alienación que en los *Manuscritos económico-filosóficos* se indica del siguiente modo:

Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la *alienación del hombre* respecto del *hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo también se le enfrenta el *otro* hombre. (MARX, 2006, p. 114)

El *Kitsch*, en este sentido, moviliza el sentimiento sin vincularse al ser genérico. La fuerza de la *Irratio* queda limitada al ámbito de lo individual y de lo privado y de esta manera pierde su carácter de humanidad. De allí la enorme capacidad emotiva del *Kitsch* y su tendencia a desvincularse de un sentido humano universal. “La proposición según la cual el ser humano se ve alienado de su ser genérico significa, simplemente, que un hombre se ve alienado de otro, así como cada uno de ellos se ve alienado de la esencia humana.” (MARX, 2006, p. 114)

Se ve así la compatibilidad subjetiva del *Kitsch* con el modelo antropológico burgués; su tendencia políticamente regresiva coloca fácilmente al *Kitsch* en un lugar de complementación con la ideología racionalista propugnada por el liberalismo. La emotividad permanece en el ámbito de lo individual, de lo privado, y el sentimiento humano común resulta vacío.

Según esta lectura, que estaría alejada de la visión un tanto más optimista de Benjamin presente en su ensayo sobre la reproducibilidad de la obra de arte, el vínculo del *Kitsch* con las masas, su capacidad de ser consumido, es una consecuencia o un aspecto sociológico secundario y no constituye su esencia. El punto central que lo distingue en cambio es su capacidad de generar un falso sentido de vinculación, de realidad, en el que se apela a un sentimiento humano que se encuentra ausente. Desde el punto de vista de un humanismo real, el problema del *Kitsch* no es su masividad, sino su función distorsionadora en la representación y reproducción de los sentimientos.

Pero la exteriorización de esa ausencia es ya una forma de revelación. Kracauer, al analizar la decadencia de los pasajes, señaló la desnudez con que las producciones capitalistas se mostraban:

---

<sup>18</sup> El concepto de “*Irratio*” es utilizado por Bloch en las argumentaciones de *Erbschaft dieser Zeit*, en donde subraya la importancia de ocuparse de su crítica (cf. BLOCH, 1973, pp. 16 ss).

Lo que unía a los objetos en el Pasaje de los Tilos y les impartía a todos la misma función era su repliegue de la fachada burguesa. (...) Cuando era posible eran ejecutados y si no podían ser completamente destruidos eran apartados y desterrados a la Siberia interior del pasaje. Aquí sin embargo se vengaban del idealismo burgués que los oprimía poniendo en juego su existencia profanada contra la pretendida por el idealismo. Denigrados como estaban lograban reunirse en la media luz del pasaje y organizar afuera una protesta efectiva contra la cultura de la fachada. Ponían al desnudo el idealismo como lo que era y desenmascaraban sus productos como *Kitsch*. (SKW 5.3, p. 398)

En 1931, Bloch analiza el presente de la poesía alemana y muestra un desdoblamiento del antiguo ideal de reconciliación que se observaba, con mayor o menor profundidad y con características diferentes, en la filosofía del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Pero en el siglo XX, diagnostica Bloch, “no es posible ya tener una reconciliación con este mundo” (BLOCH, 1965, p. 125). El *Kitsch* es resultado de esa escisión que derivó en un reforzamiento de los elementos de expresión ideológicos.

En el contexto de un análisis histórico-político, los estudios de Bloch, Kracauer y Benjamin destacan la capacidad evocativa del *Kitsch* y su especial función y vinculación con el sentimiento. En esta interpretación, el *Kitsch* no es analizado solamente como forma estética, sino como manifestación política que expresa la ausencia de un humanismo real. Este ha sido un punto determinante para su supervivencia tras la desaparición de la burguesía decimonónica que le dio origen.

### **Referencias bibliográficas**

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* [=GS] (ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser). Frankfurt /M: Suhrkamp, 1979-1989. 7 t.

\_\_\_\_\_. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.

BLOCH, Ernst. *Literarische Aufsätze*. Frankfurt /M: Suhrkamp, 1965.

\_\_\_\_\_. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.

ELIAS, Norbert. “Estilo kitsch y época kitsch”. Trad. Lisímaco Parra. En: WEILER, Vera (Comp.). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma, 1998.

KAMBAS, Chryssoula. “Obra de arte”. Trad. de Martín Koval. En: OPITZ, M.; WIZISLA, E. (Comp.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, pp. 845-86.

KLICHE, Dieter. “Kitsch”. En: BARCK, Karlheinz; FONTIUS, Martin; SCHLENSTEDT, Dieter *et al.* (Ed.). *Ästhetische Grundbegriffe*. Ein

Historisches Wörterbuch in sieben Bänden t. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001, pp. 272-88.

KRACAUER, Siegfried. *Werke* [= SKW] (ed. I. Müller-Bach e I. Belke). Frankfurt /M: Suhrkamp, 2004 ss. 9 t.

\_\_\_\_\_. *Estética sin territorio*. Trad. de Vicente Jarque. Murcia: Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 2006.

\_\_\_\_\_. *La fotografía y otros ensayos*. El ornamento de la masa 1. Trad. de Laura Carugati. Barcelona: Gedisa, 2008.

MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. y notas de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2006.

MOSSE, George L. *La nacionalización de las masas*. Trad. de Jesús Cuéllar Menezo. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Como citar:

BELFORT, María. *Kitsch: sobre la representación burguesa del sentimiento. Un análisis a partir de las interpretaciones de Ernst Bloch, Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*. *Verinotio – Revista on-line de Filosofía e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 147-160, nov. 2018.

Data de envio: 25 abr. 2018

Data de aceite: 22 jun. 2018

## **Centenários: Eric J. Hobsbawm e a Revolução Russa**

Antonio Carlos dos Santos<sup>1</sup>

### **Resumo:**

O presente artigo resgata as reflexões do historiador marxista britânico Eric J. Hobsbawm a respeito da história e historiografia da Revolução Russa de 1917. Partindo da sua trajetória pessoal como militante comunista e intelectual de relevo da história social britânica, destacamos suas principais ideias sobre as condições socioeconômicas e políticas que caracterizaram a Rússia tsarista e deram origem à Revolução de 1905 e, especialmente, ao “Fevereiro” e “Outubro” de 1917. O destaque vai para as relações entre Hobsbawm e a tradição bolchevique, bem como para sua análise de alguns acontecimentos e questões historiográficas da Revolução Russa.

**Palavras-chave:** Eric Hobsbawm; Revolução Russa; historiografia; marxismo britânico.

### **Centenaries: Eric J. Hobsbawm and the Russian Revolution**

#### **Abstract:**

The present article rescues the reflections of the British Marxist historian Eric J. Hobsbawm concerning of the history and historiography of the Russian Revolution of 1917. Beginning from his personal trajectory as a communist activist and as a relevant intellectual of the British Social History, we outline his main ideas about the socioeconomic and political conditions that characterized the Tsarist Russia and gave rise to the Revolution of 1905 and, especially, to the “February” and “October” of 1917. The highlight has been the relations between Hobsbawm and the Bolshevik’s tradition, as well as him analysis of some events and historiographical questions of the Russian Revolution.

**Key words:** Eric Hobsbawm; Russian Revolution; historiography; British Marxism.

---

<sup>1</sup> Mestre em história pela PUC-SP. *E-mail:* antonigcarlossantos@gmail.com.

O ano de 2017 foi marcado pela comemoração de dois centenários muito importantes nos campos da história e da historiografia: os 100 anos da eclosão da Revolução Russa e do nascimento do historiador britânico Eric J. Hobsbawm. Ambos os aniversariantes estão fortemente entrelaçados, inicialmente de forma casual, pois a vinda ao mundo daquela criança e de uma revolução social na Rússia tsarista ocorreram coincidentemente no mesmo ano, afastados somente alguns meses um do outro. Posteriormente, esses laços se tornaram cada vez mais conscientes, já que aquela criança, ao se tornar jovem e depois chegar à idade adulta, fez suas próprias escolhas políticas e ideológicas, optando por se filiar ao pensamento marxista e à sua vertente bolchevique, esta última vinculada umbilicalmente aos acontecimentos revolucionários de 1917.

De um lado, portanto, temos a Revolução de Outubro<sup>2</sup>, ocorrida no coração do Império Russo e que tanto influenciou o restante da história do século XX (não somente na Rússia e nas regiões em que ela exercia e ainda exerce sua preponderância, mas em todo o mundo). E, de outro, temos a figura de Hobsbawm, considerado um dos grandes pensadores marxistas da atualidade, tendo contribuído intensamente para o desenvolvimento da historiografia contemporânea e influenciado muitos historiadores, sociólogos e antropólogos sociais.

### ***Eric, o vermelho***<sup>3</sup>

Nascido oficialmente em 9 de junho de 1917, na cidade egípcia de Alexandria, Eric John Ernest Hobsbawm possuía cidadania britânica, pois, à época, o Egito ainda fazia parte daquele imenso império colonial e seus pais – o inglês Leopold Percy Hobsbaum e a austríaca Nelly Grün, ambos de origem judaica – o registraram no Consulado Britânico daquela cidade, ocasião em que seu sobrenome paterno foi grafado de forma errada (HOBSEAWM, 2002, p. 16). Viveu sua infância em Viena e mudou-se para Berlim em 1931, onde foi morar com os tios Sidney Hobsbaum e Gretl Grün, logo após a morte prematura de seus pais. Foi precisamente nessas condições difíceis de vida que, ainda adolescente, obteve suas primeiras

---

<sup>2</sup> Havia um atraso de 13 dias entre o calendário juliano, que vigorava na Rússia, e o gregoriano, adotado pelo mundo ocidental. Sendo assim, o 25 de outubro russo correspondia ao dia 7 de novembro no Ocidente. Esta diferença foi abolida pelos bolcheviques, que adotaram o calendário gregoriano a partir de 14 de fevereiro de 1918.

<sup>3</sup> Hobsbawm foi assim chamado pelo jornalista, escritor e crítico literário Christopher Hitchens (2003), ao fazer um paralelo entre a condição de comunista do nosso historiador e a figura de Erik Thorvaldson, o *viking* norueguês responsável pela colonização da Groenlândia no final do século X, que teria recebido essa alcunha devido à sua vasta cabeleira ruiva. Seu filho, Leif Erikson, foi o responsável pela introdução do cristianismo na Groenlândia e, provavelmente, o primeiro europeu a chegar à América, por volta do ano 1000.

experiências políticas, em um período marcado pela grave crise econômica do entreguerras que levaria à derrocada da República de Weimar e à subsequente ascensão de Adolf Hitler.

Segundo o próprio Hobsbawm (2002, pp. 73; 82-4; 90-1), esses fatos foram fundamentais para que ele se tornasse posteriormente um comunista, ligando-o “para o resto da vida” à tradição da Revolução de 1917 e ao movimento comunista internacional. Sua iniciação se deu por intermédio de uma rápida militância no movimento estudantil secundarista, em meio à agitação política que envolveu comunistas, social-democratas e nazistas na luta pelo poder na Alemanha, momento em que manteve seus primeiros contatos com os textos marxistas.

Com a consolidação do nazismo, os Hobsbaums emigraram para a Inglaterra, e o jovem Eric, após um excelente desempenho no ensino secundário, iniciou seus estudos na Universidade de Cambridge, aderindo ao Partido Comunista da Grã-Bretanha (Communist Party of Great Britain – CPGB), organização à qual permaneceu filiado por mais de 50 anos, de 1936 até sua completa dissolução no início da década de 1990. A eclosão da II Guerra Mundial acabou por interromper sua pós-graduação, pois, da mesma maneira que muitos dos seus companheiros, foi convocado para servir no Exército Britânico. Após o término do conflito, Hobsbawm conseguiu retomar a carreira acadêmica, tornando-se conferencista no Birkbeck College, instituição ligada à Universidade de Londres. Entretanto, ainda segundo ele, o surgimento da guerra fria fechou-lhe as portas dos postos de história econômica em Cambridge, adiou sua promoção profissional por mais de 10 anos e impediu a publicação de seu primeiro livro, acusado pela editora de ser “muito tendencioso” (HOBSBAWM, 2002, pp. 208-9).

Foi precisamente nesse contexto que Hobsbawm estabeleceu um vínculo mais estreito e sistemático com outros jovens historiadores marxistas – Edward Thompson, John Saville, Christopher Hill, Rodney Hilton, Raphael Samuel e George Rudé, entre outros – que desenvolveriam posteriormente uma nova escola historiográfica, a atualmente reconhecida história social britânica, responsável pela elaboração de valiosos parâmetros teórico-metodológicos em prol de uma “história vista a partir de baixo” e por fundar a revista *Past & Present*. As origens desse importante movimento podem ser localizadas entre os anos de 1946 e 1956, período de existência da primeira formação do Grupo de Historiadores do CPGB, que acabou se transformando em “um dos principais núcleos de elaboração do marxismo na Inglaterra” (FORTES; NEGRO; FONTES, 2007, p. 29).

Esta versão inicial do Grupo se desfez em consequência da crise que se abateu sobre o movimento comunista no ano de 1956<sup>4</sup>, surpreendido tanto pelas atrocidades stalinistas, reveladas no Relatório secreto de Nikita Krushev, quanto pela invasão da Hungria por tropas soviéticas. Naquele instante, vários de seus integrantes desempenharam papel de destaque na luta interna que se instalou no Partido, de modo especial Thompson e Saville, ao publicarem o boletim dissidente *The Reasoner*, e Hill, que liderou a minoria no XXV Congresso do CPGB de 1957. Hobsbawm (2002, p. 232), presidente do Grupo naquele momento, não relata muito sobre sua participação pessoal naqueles debates, a não ser na publicação de uma carta coletiva de protesto contra a intervenção soviética na Hungria, que saiu na imprensa aberta – *The New Statesman & Nation* e *The Tribune* –, no dia 1º de dezembro daquele ano<sup>5</sup>.

Assim como fizeram mais de sete mil militantes – cerca de um quinto do total de filiados –, a grande maioria dos historiadores britânicos se desligou do CPGB, iniciativa não acompanhada por Hobsbawm, que, como vimos, permaneceu filiado até sua extinção, em 1991. Ele nos relata que não exerceu mais nenhuma ação política de destaque dentro das fileiras partidárias, nem mesmo na luta entre os “linha-dura” e os eurocomunistas, que acabou por destruir a agremiação, apesar de ter deixado bem claro seu apoio ao segundo grupo (HOBSBAWM, 2002, pp. 242; 292)<sup>6</sup>. Esse posicionamento, de se manter vinculado ao movimento comunista, apesar de voltado para um eurocomunismo que desafiava o predomínio soviético sobre os PC, custou-lhe grandes questionamentos vindos de um amplo leque ideológico, desde os setores conservadores e liberais até a esquerda radical. Desse modo, Hobsbawm foi constantemente cobrado, à direita, por ter continuado a ser um comunista

---

<sup>4</sup> O Grupo de Historiadores não deixou de existir em 1956, permanecendo ativo com outros membros até 1991, data da dissolução do CPGB. A partir de 1992, ocorreu uma reconstituição do Grupo, agora como Socialist History Society, atuante até os dias atuais e responsável pela publicação do *Socialist History Journal*.

<sup>5</sup> Hobsbawm é muito criticado por não ter se posicionado com mais firmeza nas discussões estabelecidas em torno dos crimes cometidos pelo stalinismo e da violenta repressão à Revolução Húngara. Alan Woods (2012), um dirigente trotskista britânico, acusa-o de ter defendido a tese segundo a qual a Hungria havia se tornado uma base para a contrarrevolução no Leste da Europa e, embora “com o coração pesado”, aprovado o massacre dos revoltosos húngaros em uma carta anterior, publicada em 9 de novembro, no *The Daily Worker*, o jornal do CPGB.

<sup>6</sup> O único momento em que Hobsbawm protagonizou um debate político de relevância no pós-1956 ocorreu entre os finais das décadas de 1970 e 1980, quando expôs suas opiniões a respeito das perspectivas do Partido Trabalhista e da natureza das reformas econômicas neoliberais da primeira-ministra Margaret Thatcher. Na ocasião, ele foi duramente criticado pela grande maioria dos líderes sindicais e intelectuais esquerdistas britânicos ao detectar uma estagnação no movimento operário e propor uma ampla aliança eleitoral para enfrentar o “thatcherismo”. Todas as suas intervenções nesse debate podem ser encontradas em *Estratégias para uma esquerda racional* (HOBSBAWM, 1991).

e marxista até o fim ou, à esquerda, pelo abandono de tais práticas e ideias a partir da “crise de 1956”.

Bem mais tarde, em uma entrevista ao jornalista e político italiano Antonio Polito (HOBSBAWM, 2000a, pp. 190-1), ele apontou três motivos que explicariam o seu não rompimento com o CPGB naquele momento: 1º) o fato de não querer ser confundido com os ex-comunistas que se tornaram ferrenhos anticomunistas; 2º) o sentimento de lealdade à “grande causa” e às pessoas que haviam sacrificado suas vidas por ela; e 3º) a crença de que “o comunismo não se limitava à Rússia”, mas era uma causa mundial que ia muito além da história dos países atrasados governados por comunistas. Pouco tempo depois, em sua autobiografia, ele retornaria ao tema:

Em retrospecto, e vendo a pessoa que eu era em 1956 como historiador e não como autobiógrafo, creio que duas coisas explicam o motivo pelo qual permaneci no Partido, embora, evidentemente, eu tenha pensado em deixá-lo. Eu não havia entrado para o comunismo como jovem britânico na Inglaterra, e sim como centro-europeu no tempo do colapso da República de Weimar. E entrei para ele quando ser comunista não significava simplesmente luta contra o fascismo, mas sim a revolução mundial. Ainda pertencço ao fim da primeira geração de comunistas, aqueles para quem a Revolução de Outubro era o ponto de referência central no universo político. (HOBSBAWM, 2002, p. 243)

Quanto aos historiadores que se desligaram do CPGB, a maioria deles participou do processo de construção da “Nova Esquerda”, a tentativa de rearticular um movimento socialista completamente desvinculado dos ranços stalinistas e vícios crônicos dos quais padecia o “velho” movimento comunista. Essa tarefa os aproximou bastante de intelectuais marxistas de outras áreas do conhecimento, tais como o crítico literário e romancista Raymond Williams, o sociólogo Ralph Miliband e uma nova geração de promissores estudantes universitários, com destaque para Perry Anderson, Tom Nairn e Stuart Hall. O passo fundamental dado nesse sentido foi a fundação da *New Left Review (NLR)*, em 1959, fruto da unificação entre *The New Reasoner*, publicação levada adiante por Thompson e Saville, e a *Universities and Left Review* de Samuel e Hall, jovens socialistas oriundos da Universidade de Oxford.

Muito embora o surgimento da *NLR* tenha dado um novo ânimo aos “Clubs” da Nova Esquerda que se disseminaram por toda a Grã-Bretanha, cerca de dois anos depois, o movimento enfrentaria uma grave crise de perspectiva, sofrendo um processo de divisão interna diante do enfraquecimento da sua principal aposta política: a construção de um forte movimento de massa em torno da Campanha para o Desarmamento Nuclear (Campaign for Nuclear Disarmament – CND) (FORTES; NEGRO;

FONTES, 2007, p. 41). Essa situação se refletiria na própria revista, levando ao afastamento dos colaboradores mais antigos, que foram substituídos por uma nova geração de intelectuais marxistas, capitaneada por Anderson. Tal renovação na redação da *NLR*, ocorrida entre o final de 1962 e o início do ano seguinte, é considerada o divisor de águas entre uma “primeira” e uma “segunda” Nova Esquerda britânica. Essa renovação não foi muito tranquila, como ficou bem demonstrado nos acirrados debates travados entre Thompson e Anderson nos anos seguintes<sup>7</sup>.

O encerramento do “primeiro” Grupo de Historiadores e as dificuldades de se estabelecer a Nova Esquerda na Grã-Bretanha ficaram, no entanto, longe de representar uma decadência na produção teórica dos seus ex-integrantes; muito pelo contrário, foi a partir desse período que eles começaram a elaborar suas principais obras, consideráveis contribuições para a historiografia contemporânea.

Hobsbawm (2002, pp. 237-40) expôs a opinião de que as “Novas Esquerdas” britânicas foram politicamente insignificantes, afirmando que os seus projetos não passaram de uma “nota de pé de página meio esquecida”, pois, além de não conseguirem reformar o Partido Trabalhista ou o CPGB, não produziram novos partidos de esquerda ou mesmo líderes nacionais, com a exceção de Thompson à frente da CND, “de longe o mais importante movimento da esquerda britânica pós-1945”. Ele já havia apontado os que seriam, aos seus olhos, os pontos fracos daquele movimento: 1º) não possuir uma “base sólida” nos meios operários ou em qualquer outra classe social; 2º) nunca ter alcançado uma força eleitoral respeitável; 3º) não ter mais um projeto político que o unificasse; e 4º) estar fragmentado em lutas muito específicas, tais como as empreendidas pelos movimentos feminista e ecológico (HOBSBAWM, 2000a, p. 110)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> O marco inicial desse confronto teria sido a publicação, em 1965, do ensaio *As peculiaridades dos ingleses* (THOMPSON, 2007, pp. 75-179), com duras críticas às chamadas “Teses Nairn-Anderson”, um conjunto de artigos assinados pelos novos editores da *NLR* apontando para o caráter aristocrático do capitalismo britânico e suas implicações nas raízes reformistas da classe trabalhadora. Tais reprimendas seriam reforçadas e ampliadas, na década seguinte, em *A miséria da teoria* (THOMPSON, 1981), obra na qual censurava a “nova *NLR*” por ter trazido para o marxismo britânico as ideias estruturalistas do filósofo francês Louis Althusser. Por sua vez, Anderson procurou refutar esta e outras acusações ao fazer uma análise apurada da produção historiográfica thompsoniana em *Teoría, política y historia* (ANDERSON, 2012a). Uma interessante introdução para se conhecerem melhor os argumentos de ambos os lados nesse debate é a leitura dos artigos E. P. Thompson visto por Perry Anderson (FLORENZANO, 1995), O debate no interior da *New Left* britânica (DALAQUA, 2009) e *Duas caras do marxismo inglês* (SAZBÓN, 2014).

<sup>8</sup> Anderson discorda desta avaliação totalmente negativa da atuação da Nova Esquerda britânica, argumentando que, apesar de não ter conseguido atingir os objetivos de impedir a proliferação de armas nucleares e criar um novo referencial socialista, suas realizações foram muito mais significativas que as do CPGB. Ele ainda acrescenta que as “Novas Esquerdas” para além do solo britânico “foram essenciais nos Estados Unidos para precipitar o fim da Guerra do Vietnã e desencadearam as mais poderosas

Já em termos teóricos, Hobsbawm (2002, pp. 240-2) concorda que seus ex-companheiros de CPGB, com os quais fez questão de manter as relações de amizade intactas, foram bem mais produtivos, citando especialmente a publicação de *A formação da classe operária inglesa* (THOMPSON, 1987) como seu melhor resultado, embora lamentando que esse “genial” historiador tenha suspenso seus notáveis estudos sobre a sociedade britânica do século XVIII para combater as ideias de Althusser, só retomando seus projetos historiográficos quando já estava muito doente para concluí-los.

Falando especificamente da produção historiográfica de Hobsbawm naquele momento, é amplamente reconhecida sua contribuição para um dos feitos mais destacados da história social britânica, a elaboração da “história vista a partir de baixo”, principalmente em seus primeiros trabalhos, quando ajudou no resgate das revoltas camponesas – em *Rebeldes primitivos* (HOBSBAWM, 1978) –, do banditismo social – em *Bandidos* (HOBSBAWM, 2015) – e da classe operária britânica – em *Os trabalhadores* (HOBSBAWM, 2000b) e *Mundos do trabalho* (HOBSBAWM, 1987a) –, esta última abordada em si mesma e não mais apenas por intermédio de seus líderes ou da história de suas organizações sindicais e partidárias. Foi nessa ocasião que ele conseguiu dialogar mais de perto com os demais historiadores britânicos que trilham a mesma linha de pesquisa, com destaque para a realização das obras conjuntas *Capitão Swing* (HOBSBAWM; RUDÉ, 1982) e *A invenção das tradições* (HOBSBAWM; RANGER, 2008).

Acreditamos que, da década de 1970 em diante, houve um relativo afastamento temático que arrefeceu a troca de ideias entre Hobsbawm e os demais historiadores sociais britânicos, pois nosso autor acabou ampliando aos poucos seus primeiros interesses, inicialmente voltados especificamente para os camponeses e operários, no sentido de uma história mundial. Tal processo, que foi apontado pioneiramente pelo historiador e sociólogo estadunidense Harvey J. Kaye (1995), permitiu-lhe elaborar sua trilogia sobre o “longo século XIX” – *A era das revoluções: 1789-1848* (HOBSBAWM, 2001), *A era do capital: 1848-1875* (HOBSBAWM, 2009) e *A era dos impérios: 1875-1914* (HOBSBAWM, 2005) –, culminando na publicação de *Era dos extremos: 1914-1991* (HOBSBAWM, 1997), sua abordagem da história do “breve século XX”.

O fato de ter realizado uma trajetória política pós-1956 distinta dos demais ex-integrantes do Grupo de Historiadores do CPGB atesta, de alguma forma, a permanência de um vínculo entre Hobsbawm e a tradição revolucionária do Outubro de 1917, mesmo que fosse mais no campo do

---

mobilizações de trabalhadores no segundo pós-guerra na França e na Itália” (2012b, pp. 326-7).

sentimento do que no da racionalidade, como ele próprio deixou transparecer nas seguintes palavras:

Os meses que passei em Berlim me tornaram comunista para o resto da vida, ou pelo menos me transformaram em alguém cuja vida perderia a natureza e o significado sem o projeto político a que se dedicou quando estudante, ainda que visivelmente esse projeto tenha falido – e, como agora sei, somente poderia falir. O sonho da Revolução de Outubro ainda está em algum lugar dentro de mim, assim como um texto apagado no computador lá permanece, à espera de que os técnicos o recuperem dos discos rígidos. Abandonei-o, ou melhor, rejeitei-o, mas não foi eliminado. Até hoje me vejo tratando a memória e a tradição da União Soviética com uma indulgência e ternura que não sinto em relação à China comunista, porque pertencço à geração para a qual a Revolução de Outubro representava a esperança do mundo, o que nunca foi verdade quanto à China. A foice e o martelo da União Soviética eram seu símbolo. (HOBSBAWM, 2002, p. 73)

Pensamos que essa reverência de Hobsbawm à Revolução Russa não foi eliminada nem mesmo após sua aproximação do eurocomunismo, resultante em grande medida da adoção das ideias de Antonio Gramsci – “o pensamento mais original surgido no Ocidente desde 1917” (HOBSBAWM, 2012, p. 287) – enquanto uma concepção alternativa ao leninismo, capaz de orientar melhor a atuação revolucionária dos comunistas nas sociedades mais complexas que a Rússia tsarista e os demais países onde eles também tomaram o poder. A presença das reflexões gramscianas pode ser facilmente detectada em praticamente todas as obras de Hobsbawm, desde o final dos anos 1950, e também explicam sua condição dúbia de integrante do CPGB e “membro espiritual” do Partido Comunista Italiano (PCI), pois, ao propor a existência de um movimento comunista policêntrico e o respeito às instituições democráticas no caminho para o socialismo, os camaradas italianos se adequavam mais à sua concepção de comunismo; levando-o a afirmar que: “ao contrário da Grã-Bretanha, na Itália ainda valia a pena filiar-se ao Partido após 1956” (HOBSBAWM, 2002, pp. 242; 385).

Nesse sentido, fica clara a existência de uma certa dualidade em Hobsbawm relativa à sua concepção de comunismo, pois, ao mesmo tempo em que ele declara sua adesão às ideias gramscianas e eurocomunistas, diz também manter fortes e irremovíveis vínculos afetivos com a tradição leninista da Revolução Russa. Isto apesar de todas as suas críticas ao regime stalinista implantado originalmente na União Soviética e, posteriormente, exportado aos outros países onde a revolução socialista foi vitoriosa, assim como ao conjunto do movimento comunista internacional.

Gostaríamos de destacar ainda que, principalmente a partir dos anos 1990, Hobsbawm começou a se dedicar mais aos temas e

acontecimentos diretamente ligados à história do século XX e aos problemas políticos e socioeconômicos presentes na virada do milênio, um processo que se prolongou por toda a primeira década do século atual até seus últimos anos de vida. Esta última fase teve como pano de fundo o desmoronamento do “socialismo realmente existente” no Leste da Europa e na União Soviética e suas consequências mais imediatas, tais como a globalização da economia capitalista, a violentíssima Guerra Civil Iugoslava, o fortalecimento das ideias nacionalistas e neoliberais em praticamente todos os quadrantes, somados ao recrudescimento do terrorismo enquanto ação política e a consolidação dos Estados Unidos no papel de única potência mundialmente hegemônica. Com as crises econômicas de 1997-8 e 2008-10, as contradições estruturais do sistema capitalista também tiveram um grande espaço nas preocupações de Hobsbawm, que acenava para uma revalorização da figura de Karl Marx e do marxismo devido à sua alta capacidade de criticar o capitalismo.

O início dessa nova fase da produção historiográfica hobsbawmiana se deu com a publicação de *Nações e nacionalismo desde 1780* (HOBSBAWM, 1998a), ainda no começo da década de 1990. Obra resultante de algumas das suas conferências voltadas à análise das transformações da chamada “questão nacional” na época contemporânea. Porém, essa imersão na história do século XX teve em *Era dos extremos* (HOBSBAWM, 1997), de 1994, a sua referência mais relevante, pois, após desenvolver suas teses centrais sobre o “breve século”, ele já apontava para os grandes desafios do novo milênio, tais como a hegemonia militar estadunidense, o crescimento das desigualdades sociais e regionais, o fortalecimento do terrorismo e do nacionalismo xenófobo, o agravamento dos problemas demográficos e ecológicos mundiais e o enfraquecimento dos estados-nação diante da globalização da economia.

Esses temas seriam revisitados em *O novo século* (HOBSBAWM, 2000a) e, principalmente, em *Globalização, democracia e terrorismo* (HOBSBAWM, 2007), uma coleção de ensaios que completavam e atualizavam as reflexões realizadas em suas obras anteriores, agora sob o efeito do 11 de Setembro de 2001 e de seus mais importantes desdobramentos. Dentro desse contexto, ele já criticava a invasão do Iraque pelos Estados Unidos e os preparativos para uma futura intervenção militar na Síria, e o fazia não por ter alguma simpatia pelos regimes de Saddam Hussein e Bashar al-Assad, mas por serem ações que teriam como resultado a destruição dos dois únicos estados “garantidamente seculares do Oriente Médio” e o aumento da instabilidade política da região (HOBSBAWM, 2007, p. 159).

### Nosso historiador já havia declarado:

Uma das muitas ironias da história é que após meio século de guerra fria anticomunista, os únicos inimigos do governo de Washington que chegaram a matar cidadãos americanos em território dos Estados Unidos sejam os próprios fanáticos de ultradireita e os militantes muçulmanos fundamentalistas sunitas que antes foram propositadamente financiados pelo “mundo livre” contra os soviéticos. O mundo ainda pode vir a lamentar, confrontado com a alternativa de Rosa Luxemburgo entre socialismo ou barbarismo, que tenha optado contra o socialismo. (HOBSBAWM, 2002, p. 310)

As últimas preocupações de Hobsbawm, bastante presentes em suas entrevistas, palestras e ensaios, estavam voltadas para a análise e compreensão das crises econômico-financeiras pelas quais passava o sistema capitalista mundial em sua fase globalizada, especialmente as ocorridas em 1997-8 e 2008-10. Já na virada para o terceiro milênio ele fazia uma diferenciação entre as fracas oscilações da “Era de Ouro” do século XX, entre 1947 e 1973, e as fortes sacudidas que haviam acontecido em 1980-2, 1990-1 e 1997-8, considerando a última delas um momento decisivo na bancarrota do “fundamentalismo neoliberal” predominante nas últimas três décadas do século XX e no primeiro decênio do atual. Enfim, o colapso econômico originado pela inexistência de qualquer tipo de controle sobre as formas de investimentos e sobre os fluxos dos recursos internacionais havia representado uma tremenda ruptura da economia capitalista global (HOBSBAWM, 2000a, pp. 10; 80-1)<sup>9</sup>.

Em *Como mudar o mundo* (HOBSBAWM, 2012), sua última obra em vida, nosso historiador voltou a analisar o processo de globalização sob o domínio do “fundamentalismo de mercado”, demonstrando que, além de ter enfraquecido os estados-nação e aumentado as desigualdades econômicas dentro dos países e entre as diferentes regiões do mundo, tal globalização havia promovido o retorno das consequências catastróficas das crises cíclicas do sistema capitalista (HOBSBAWM, 2012, pp. 20-1). Acenando agora para o ano de 2008 como a data da “mais grave crise mundial desde a década de 1930”, Hobsbawm (2012, pp. 21; 372) chegou a identificar tal fenômeno a uma espécie de “queda do Muro de Berlim” da direita política e um sinal da aproximação do verdadeiro fim da “era das incertezas do breve século XX”, período que havia iniciado com a alta dos preços do petróleo de 1973.

---

<sup>9</sup> Hobsbawm (2000a, p. 81) afirma que a gravidade da crise econômica de 1997-8 foi bastante subestimada no Ocidente, mas, se analisada sob uma perspectiva global, ela havia sido tão dramática que, em alguns países do Sudeste asiático, suas consequências socioeconômicas poderiam ser comparadas às ocorridas nos Estados Unidos após a quebra da bolsa de valores de Nova York, em outubro de 1929.

A relação entre as periódicas crises econômico-financeiras do capitalismo atual e o renascimento do interesse pelas ideias de Marx foi o tema principal de Hobsbawm em seus derradeiros anos de vida. Segundo ele, uma das razões para o resgate do pensamento marxiano para a compreensão dos problemas do século XXI seria a grande semelhança entre o mundo capitalista globalizado, que se configurou na década de 1990, e as previsões feitas nas vésperas da Revolução de 1848, nas poucas páginas do *Manifesto comunista* (MARX; ENGELS, 2013). O outro motivo seria o fato de aquele eminente pensador do século XIX ter se livrado, graças ao colapso da União Soviética e ao conseqüente fim do “marxismo oficial”, da identificação pública com a teoria e os regimes “leninistas”, que compreensivelmente tanto o marcou durante praticamente todo o século XX (HOBSBAWM, 2012, p. 15).

Mesmo com o passar do tempo e apesar do avançado de sua idade, Hobsbawm manteve uma intensa atividade intelectual, fornecendo inúmeras entrevistas, realizando palestras em várias partes do mundo, publicando coletâneas de seus escritos – antigos e inéditos – e lecionando na New School for Social Research, na cidade de Nova York; além de ter trabalhado como professor convidado na Universidade Stanford, em Palo Alto (Califórnia), na Universidade Cornell, em Ithaca (estado de Nova York) e no Instituto de Tecnologia de Massachusetts. Desde o sucesso editorial de *Era dos extremos* (HOBSBAWM, 1997), em meados da década de 1990, ele obteve um grande reconhecimento internacional, tornando-se membro da Academia Britânica e da Academia de Artes e Ciências dos Estados Unidos.

Somente a luta de vários anos contra a leucemia e uma queda acidental, no final de 2010, forçaram-no a diminuir suas atividades. Sua morte ocorreu nas primeiras horas da manhã do dia 1º de outubro de 2012, no Royal Free Hospital, em Londres, onde estava internado havia meses para combater uma pneumonia; e, segundo sua filha Julia, ainda encontrava energia para ler vários jornais e preparar a publicação de *Tempos fraturados* (HOBSBAWM, 2013), lançado postumamente<sup>10</sup>.

### ***Sobre a Rússia tsarista***

Como já ressaltamos, desde o seu primeiro envolvimento político na Alemanha pré-hitlerista e posterior filiação ao CPGB, Hobsbawm manteve-se ligado à tradição revolucionária inaugurada pelos bolcheviques em 1917. Essa ligação se manteve ainda que as dificuldades

---

<sup>10</sup> Mais recentemente, houve a publicação de *Viva la revolución* (HOBSBAWM, 2017), uma segunda obra póstuma do nosso historiador. Trata-se de uma coletânea de seus artigos e ensaios dedicados à história da América Latina, escritos entre 1960 e 2002.

dos historiadores marxistas de dialogar com a ortodoxia oficial sobre a interpretação dos acontecimentos ligados à Revolução Russa e ao movimento comunista internacional fizesse que ele – e muitos dos seus companheiros – evitasse por bastante tempo tratar desses temas em suas obras (HOBSBAWM, 2002, p. 321)<sup>11</sup>. Tais assuntos começaram a aparecer em alguns de seus textos somente em meados dos anos 1960, compilados em *Revolucionários* (HOBSBAWM, 1985), e nas suas contribuições diretas à *História do marxismo* (HOBSBAWM, 1987b; 1989). Porém, seria nas suas famosas “eras”, especialmente em *A era dos impérios* (HOBSBAWM, 2005) e *Era dos extremos* (HOBSBAWM, 1997), que nosso historiador abordaria os antecedentes da Revolução Bolchevique, o Outubro de 1917 em si e seus desdobramentos mais significativos. Portanto, somente após o encerramento da experiência socialista soviética, em 1991, ele começou a se sentir mais à vontade para se pronunciar sobre esses temas em seus livros, artigos, palestras e entrevistas.

Buscando compreender o “breve século XX”, Hobsbawm deixou bem claro o papel fundamental desempenhado pela Revolução Russa de 1917, mais especificamente a realizada pelos bolcheviques em outubro daquele ano. Para ele, a importância creditada aos acontecimentos revolucionários de 1917 em relação à história do século XX só encontra equivalência na influência que a Revolução Francesa de 1789 exerceu sobre a trajetória do “longo século XIX”, e não é por acaso que o período 1914-91, o recorte temporal estabelecido por ele como a “era dos extremos”, coincide praticamente com a existência da União Soviética, o principal fruto da Revolução de Outubro (HOBSBAWM, 2005, p. 415; 1997, p. 62).

Muito embora as conexões feitas por nosso historiador entre a Revolução Russa e a Revolução Francesa estejam presentes, majoritariamente, em *Ecos da Marselhesa* (HOBSBAWM, 1996)<sup>12</sup> – uma resposta ao revisionismo historiográfico de 1789, capitaneado por François Furet, na época do seu bicentenário –, foi em *Era dos extremos* (HOBSBAWM, 1997) que ele concluiu:

---

<sup>11</sup> Talvez a única exceção à tendência dos historiadores marxistas britânicos de não tratar diretamente de temas ligados ao Outubro de 1917 foi o livro *Lenin e a Revolução Russa* (HILL, 1977), publicado inicialmente em 1947, logo no início da existência do Grupo de Historiadores do CPGB.

<sup>12</sup> Hobsbawm (1996, pp. 51; 63-75; 79-80) chama nossa atenção para o fato de que as comparações entre 1917 e 1789 começaram a ocorrer desde os primeiros artigos jornalísticos, publicados ainda no calor dos fatos. Tal tendência teria persistido junto à maioria dos intelectuais revolucionários russos e aos demais historiadores da Revolução de Outubro, que geralmente estabeleciam um vínculo direto entre ambas as revoluções, abrangendo seus agrupamentos políticos, líderes mais eminentes e principais acontecimentos ou fases.

a Revolução de Outubro teve repercussões muito mais profundas e globais que sua ancestral. Pois se as ideias da Revolução Francesa, como é hoje evidente, duraram mais que o bolchevismo, as consequências práticas de 1917 foram muito maiores e mais duradouras que as de 1789. A Revolução de Outubro produziu de longe o mais formidável movimento revolucionário organizado na história moderna (HOBSBAWM, 1997, p. 62).

A existência de uma continuidade entre o jacobinismo e o bolchevismo é uma das teses sustentadas desde a publicação de *A era das revoluções* (HOBSBAWM, 2001, pp. 130-3), quando apontava o Ano II (1793-4) e a Conspiração dos Iguais de 1796 – a “primeira revolta comunista da história moderna” – como os inspiradores do modelo de revolução socialista, diferenciando-se assim dos liberais moderados e dos democratas radicais que ficaram, respectivamente, presos às fases 1789-91 e 1792-3 da Revolução Francesa. Segundo ele, o maior responsável pela ligação entre a tradição das secretas irmandades insurrecionais – descendentes das lojas maçônicas e que estiveram presentes na Revolta dos Deembristas de 1825, na Rússia – e a moderna tradição comunista foi o revolucionário italiano Filippo Giuseppe Buonarroti, um sobrevivente de 1796 e discípulo de Graco Babeuf.

Na verdade, Hobsbawm (2009, p. 46) aponta Buonarroti como o continuador do babovismo e mentor de Louis-Auguste Blanqui, “o severo rebelde que só saía de uma vida na prisão quando era libertado pelas revoluções” e que ganhou bastante destaque nos acontecimentos de 1830 e 1848. Foi precisamente nesse período que ocorreu a transformação das sociedades secretas em organizações proletárias revolucionárias, o que teria, na opinião de Hobsbawm (2001, pp. 145-6), incentivado bastante o aumento do número de artesãos e artífices entre seus quadros, em detrimento de membros oriundos da classe média. O exemplo desse fenômeno fornecido por ele é o da Liga dos Proscritos, uma associação conspirativa de alemães expatriados, que mudou seu nome para Liga dos Justos antes de se transformar na Liga dos Comunistas de Marx e Friedrich Engels.

Não temos dúvidas de que, aos olhos de Hobsbawm (2009, pp. 20-1), os bolcheviques devem muito à concepção internacionalista de revolução social e à tradição organizacional secreta, modelo que se afastou claramente dos movimentos de massa na linha do cartismo britânico, dos nascentes partidos operários da II Internacional e do desinteresse apolítico dos socialistas utópicos, os três segmentos mais enraizados na realidade da Europa Ocidental do que a Leste do Rio Elba, a fronteira natural que a separa da Europa Oriental.

Hobsbawm não foi, definitivamente, um historiador da Revolução Russa, e já abordamos os motivos que o afastaram por um longo tempo desse pertinente tema da historiografia contemporânea. Entretanto, em suas últimas obras, principalmente as que foram publicadas após o encerramento da experiência socialista soviética, ele tratou mais abertamente de assuntos relacionados diretamente ao Outubro de 1917 e à história da União Soviética, sem deixar que a falta de especialização e a não realização de pesquisas em fontes documentais de primeira mão o impedissem de contribuir de modo relevante à análise dos acontecimentos revolucionários russos.

Se acompanharmos os trabalhos de Hobsbawm que versam sobre a história do século XIX, encontraremos vários comentários tratando especificamente da Rússia pré-revolucionária, cobrindo mais precisamente os 100 anos que separam a invasão da Rússia tsarista pelas tropas napoleônicas e as vésperas da I Guerra Mundial. Um dos primeiros aspectos a nos chamar a atenção é a caracterização econômica do Império Russo realizada por ele, que situou o “país dos tsares” na região mais atrasada de uma Europa ainda essencialmente rural na “era das revoluções”, pois cerca de 90% a 97% da sua população ainda vivia no campo (HOBSBAWM, 2001, p. 27). Ele também observou que a crescente urbanização da Europa Ocidental e a abertura da rota do Mar Negro estavam apenas começando a estimular as exportações de trigo das férteis terras negras da Ucrânia, exportações estas que se tornariam a base do comércio externo russo até o processo de industrialização da União Soviética na década de 1930 (HOBSBAWM, 2005, p. 31).

Ao abordar o período entre 1848 e 1875, Hobsbawm (2009, pp. 244-5) afirmava que as pressões do desenvolvimento capitalista haviam começado a minar as bases agrárias da estabilidade política na sociedade russa, pois a transição para a produção de mercado, em especial a monocultura de exportação, acabava provocando o rompimento das relações sociais tradicionais e a desestabilização da economia, transformando-a em uma região potencialmente explosiva. No entanto, na sua opinião, as razões para a emancipação dos servos, em 1861, não eram exclusivamente de ordem econômica e nem mesmo estavam ligadas diretamente à insatisfação camponesa, mas se relacionavam intimamente ao medo aristocrático de que uma revolução social não-camponesa conseguisse mobilizar tal descontentamento, perigo comprovado pelos inúmeros levantes agrários ocorridos a partir do início da segunda metade do século XIX. Em outras palavras, não eram tanto as rebeliões cegas dos camponeses que assustavam os Romanovs – a dinastia que estava no poder desde 1613 – e os grandes proprietários de terra, pois ambos sabiam que tais revoltas duravam pouco e eram invariavelmente esmagadas. O

que causava preocupações à aristocracia russa era como evitar que o campesinato reforçasse os movimentos liberal-radicais contra a autoridade central, que sem esse apoio permaneceriam totalmente insignificantes (HOBSBAWM, 2009, pp. 256-7).

Embora concordasse com o atraso socioeconômico russo, Hobsbawm (2005, pp. 404-5) defendia a ideia de que a Rússia da “era dos impérios” pertencia ao Ocidente, pois, além de exercer o controle de territórios mais avançados a Oeste – Finlândia, Países Bálticos e partes da Polônia –, o governo tsarista estava dedicado a industrializar o país e a manter uma postura colonizadora da cultura russa sobre os demais povos pertencentes ao Império. Em contrapartida, a mescla de capitalismo privado e de estado havia alcançado resultados espetaculares em termos de modernização econômica, duplicando suas ferrovias entre 1890 e 1904; ocorreu o mesmo com a produção de carvão, ferro e aço nos últimos cinco anos do século XIX. A maciça industrialização patrocinada pelo estado ao longo da década de 1890, assim como as transformações que aconteciam no meio rural, também criou novos focos de desestabilização social por meio do aparecimento de um proletariado industrial – concentrado em grandes e poucos complexos fabris – e da intensificação das tensões nacionais ao desenvolver algumas regiões periféricas do Império Russo, caso da Polônia, da Ucrânia e do Azerbaijão, este último devido às suas grandes reservas petrolíferas (HOBSBAWM, 2005, pp. 406-7).

Quanto aos aspectos políticos da Rússia tsarista, Hobsbawm (2001, p. 118) acentuava a sua emergência no pós-guerras napoleônicas como uma das cinco grandes potências mundiais do século XIX – juntamente com a Inglaterra, a França, a Áustria e a Prússia. Isso porque o início do declínio do Império Turco-Otomano tanto aguçou suas ambições no Mediterrâneo Oriental, no Oriente Médio e nas proximidades das posses britânicas na Índia que, ao conflitar com os interesses anglo-franceses nessas regiões, criou a chamada “questão oriental”: uma série de conflitos diplomáticos e fonte permanente de crises que acabaram desembocando na Guerra da Crimeia de 1854-6, a única oportunidade em que mais de duas grandes potências se enfrentaram militarmente entre 1815 e 1914. Aos olhos de Hobsbawm (2005, p. 117), os resultados diplomáticos da Guerra da Crimeia foram temporários ou inexpressivos, bem ao contrário dos seus efeitos de longo prazo, com destaque para o abalo da autocracia tsarista, que se viu obrigada a abolir a servidão e a assistir à emergência do movimento revolucionário russo no final dessa mesma década.

Não foi somente por intermédio dos conflitos imperialistas em sua fronteira ocidental – conflitos estes que retomariam fôlego às vésperas da I Guerra Mundial –, porém, que o Império Russo começou a desmoronar, e sim por meio das suas aventuras expansionistas no Extremo Oriente, pois,

após aumentar a sua presença na região com a construção da ferrovia transiberiana, a Rússia acabou entrando em choque direto com as pretensões japonesas sobre o território chinês, mais precisamente sobre a Manchúria. Uma rápida e humilhante derrota na Guerra Russo-Japonesa de 1904-5 expôs toda a fragilidade do regime tsarista, não lhe dando tempo sequer para se recompor diante da chegada da revolução social (HOBSBAWM, 2005, p. 410).

Em suma, Hobsbawm (2005, pp. 404-8) classificava a Rússia dos Romanovs como um estado que, além de atrasado e ineficiente, era ainda dirigido por uma autocracia burocrática, sistema considerado “pré-histórico” pelos próprios padrões europeus no final do século XIX. Ele ainda observava que, a partir da década de 1870, até os liberais começaram a apoiar a ideia de uma revolução na Rússia diante dos sinais de fraqueza do regime e do surgimento de um movimento revolucionário formado majoritariamente pela *intelligentsia*, isto é, os setores instruídos da sociedade russa, compostos pelos jovens filhos da nobreza, da burguesia e dos estamentos médios, inclusive por uma grande proporção dos secularmente discriminados e maltratados judeus.

Para melhor compreender o processo revolucionário russo, Hobsbawm dedicou grande atenção ao movimento populista – os chamados *narodniks* –, considerado por ele o ancestral do bolchevismo e o verdadeiro elo entre a tradição revolucionária francesa e o Outubro de 1917. Ele destacava o papel fundamental desempenhado no interior do movimento revolucionário russo pela *intelligentsia*, a única camada social – diante da fraqueza da burguesia e, ainda naquele momento, do novo proletariado industrial – que havia adquirido uma consciência própria e a capacidade de agitação política na década de 1860, apesar da sua exiguidade (HOBSBAWM, 2009, p. 231)<sup>13</sup>.

O “populismo”<sup>14</sup> teria sido então a forma encontrada pela *intelligentsia* russa para lidar com a contradição de serem

<sup>13</sup> Em 1897, os “instruídos” não ultrapassavam 100 mil homens e 6 mil mulheres em toda a Rússia, número pequeno que aumentava rapidamente, pois, enquanto na Moscou de 1840 só havia cerca de 1.200 deles, em 1882 já contava com 5 mil professores, 2 mil doutores, 500 advogados e 1.500 artistas. Anteriormente, Hobsbawm (2001, p. 154) já havia apontado para a existência de 20 mil alunos secundaristas em 1850, quando a população russa era de 68 milhões de habitantes, bem como para o crescimento de estudantes universitários do patamar de 1.700 alunos, em 1825, para 4.600, em 1848.

<sup>14</sup> O populismo russo não possui nenhum vínculo com a concepção na qual o termo “populismo” é utilizado pela sociologia em seus estudos da realidade latino-americana – com destaque para o período entre as décadas de 1930 e 1960 –, buscando caracterizar um momento em que as “massas trabalhadoras” urbanas, recém-chegadas do campo e ainda desprovidas de uma consciência de classe, estariam sujeitas às manipulações político-ideológicas por parte das “elites dominantes”. No caso específico da Rússia, tratava-se de um movimento revolucionário que propunha “ir ao povo” – *khoidenie v narod*, em russo –, numa tentativa de convencer os camponeses a se organizarem em uma espécie de socialismo agrário com base na propriedade comunal da terra, o que os

modernizadores, isto é, “ocidentalizantes”, num momento em que o liberalismo ocidental e o capitalismo não ofereciam um modelo viável para uma Rússia que ainda só dispunha do campesinato como força de massa potencialmente revolucionária. Para eles, a Rússia do futuro seria socialista e não capitalista, mas um socialismo não baseado no desenvolvimento industrial do Ocidente, e sim no modelo da vila comunal – o *mir* (sociedade) ou *obschina* (comuna) –, com alguns dos seus líderes, com destaque para a carta de Vera Zasulitch, perguntando diretamente a Marx sobre o que ele pensava a respeito. Dele, receberam como resposta um hesitante “talvez”, mas, dos marxistas russos que surgiram das próprias ruínas do populismo e após um período de rápido progresso industrial, ouviram um estrondoso “não”, pois estes últimos eram “ocidentalizantes puros” e argumentavam que a Rússia seguiria os mesmos passos do Ocidente, gerando assim uma burguesia e um proletariado fortes (HOBSBAWM, 2009, pp. 232-3)<sup>15</sup>.

Hobsbawm (2009, p. 234) também observava que o populismo russo havia oscilado entre um terrorismo de pequenos grupos – influenciados pelos anarquistas Mikhail Bakunin e Sergey Netchaev – e os defensores de uma educação política do “povo” – inspirados nos escritores Aleksandr Herzen, Nikolay Tchernyshevsky e Vissarion Belinsky. Nosso historiador apontava para o predomínio da organização conspiratória secreta, centralizada e disciplinada, de tradição “jacobino-blancuista”, que antecipava, assim, os bolcheviques. Outro aspecto por ele ressaltado dizia respeito à forte presença entre os seus quadros de estudantes universitários provenientes das camadas sociais mais pobres, em substituição ao tradicional predomínio dos “filhos da nobreza” nos movimentos rebeldes anteriores.

Para Hobsbawm (2009, pp. 234-5), a importância política do movimento populista russo não residia nas suas realizações ou poder de mobilização, pois ambos foram praticamente nulos: não passaram de alguns milhares de militantes abnegados, fracassaram totalmente em sua “ida ao povo” diante da desconfiança dos camponeses, e o seu principal ato terrorista – o assassinato do tsar Alexandre II, em 1881 – acabou por decretar o seu fim<sup>16</sup>. Na verdade, aos olhos do nosso autor, a relevância dos

---

livraria, juntamente com toda a sociedade russa, “das contradições e mazelas da industrialização capitalista do Ocidente” (RAGO FILHO, 1998, pp. 46-52).

<sup>15</sup> Segundo Hobsbawm, somente após a Revolução de 1905 é que alguns revolucionários marxistas, tais como Vladimir Lênin e Leon Trotsky, perceberiam a irrealidade desta perspectiva, pois a burguesia russa se mostrará muito fraca para dirigir a revolução democrático-burguesa, deixando para o proletariado, aliado aos camponeses, a tarefa de derrubar simultaneamente o tsarismo e o capitalismo.

<sup>16</sup> Ainda em 1887, Aleksandr Ulyanov – o irmão mais velho de Lênin – foi enforcado juntamente com outros quatro jovens populistas pela tentativa fracassada de assassinar o tsar Alexandre III.

*narodniks* estaria no fato de terem iniciado uma agitação revolucionária que conseguiria, 50 anos depois, derrubar o tsarismo e implantar o primeiro regime socialista da história.

Com a destruição e dispersão dos populistas após 1881, Hobsbawm (2005, p. 408) chamava a nossa atenção para o fato de que estes revolucionários renasceriam nos primeiros anos do século XX, com a criação do Partido Social Revolucionário – os SR – que, ao encontrar um campesinato mais bem preparado para escutá-lo, tornou-se o principal partido rural de esquerda. Ele também citava o ressurgimento de sua ala terrorista, encabeçada pelo agente infiltrado Evgeny Azef, que teria participado de vários assassinatos políticos e entregado muitos dos seus camaradas para satisfazer tanto os setores revolucionários quanto a polícia secreta tsarista.

Por outro lado, Hobsbawm (2005, pp. 408-9) não se surpreendeu ao constatar que os movimentos que nasceram e cresceram sob os escombros do populismo eram todos de orientação marxista, mesmo que só tenham conseguido se organizar no Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR) no final da última década do século XIX. Essa espetacular aceitação das ideias de Marx teria ocorrido devido à inviabilidade de as propostas progressistas ocidentais frutificarem na Rússia tsarista, fazendo que até os liberais russos se tornassem marxistas, pois somente esse pensamento previa uma fase de desenvolvimento capitalista para o País<sup>17</sup>.

Diante do costume geral de se acompanhar somente a trajetória dos bolcheviques, o agrupamento que prevaleceu dentre os demais revolucionários marxistas russos, Hobsbawm (2005, p. 409) advertia para o fato de que os camaradas de Lênin: 1º) eram apenas uma entre as várias tendências existentes na social-democracia russa; 2º) tornaram-se um partido autônomo somente em 1912; 3º) não tinham suas diferenças em relação aos outros tipos de socialistas compreendidas pelo conjunto dos trabalhadores russos e pelos socialistas estrangeiros; e 4º) possuíam, como principal vantagem sobre os demais grupos, apenas o fato de serem “mais bem-organizados, mais eficientes e mais confiáveis”. Ainda dentro dessa tentativa de relativizar a importância dos bolcheviques no interior do movimento revolucionário russo, Hobsbawm (1985, p. 116) já havia defendido anteriormente a tese de que o POSDR só se dividiu

---

<sup>17</sup> Em um ensaio intitulado A cultura europeia e o marxismo entre o século XIX e XX (HOBBSAWM, 1989, pp. 83-4; 2012, pp. 203-4), nosso historiador já havia anotado o precoce enraizamento do marxismo na Rússia, que se constituiu simultaneamente em uma alternativa ao anticapitalismo revolucionário dos populistas e, ao justificar a missão histórica do capitalismo, em uma base para os chamados “marxistas legais”: um grupo de economistas acadêmicos formado por Pyotr Struve, Sergey Bulgakov e Mikhail Tugan-Baranovsky, entre outros, que, ao aceitar a terminologia e o método de análise econômica marxista, ressaltou as realizações históricas positivas do capitalismo e abandonou qualquer perspectiva de derrubá-lo.

organicamente nos anos que antecederam a eclosão da I Guerra Mundial, considerando um erro a crença de que estes e os mencheviques estavam totalmente separados desde o II Congresso de 1903.

Na realidade, Hobsbawm não escreveu nada muito específico sobre o Partido Bolchevique, e suas impressões a respeito nos parecem bastante influenciadas pela trajetória posterior dos partidos que formaram o movimento comunista internacional, levando-o a classificar o “novo tipo de partido” de Lênin como uma das grandes inovações sociais criadas no século XX, bem como a afirmar que a principal contribuição leniniana para mudar o mundo não teria sido a sua doutrina, mas a sua proposta de organização partidária (HOBSBAWM, 1997, pp. 81-2; 451).

Mesmo reconhecendo que o modelo leninista de um partido formado por revolucionários profissionais seria potencialmente autoritário, como já havia sido denunciado desde o início por muitos outros marxistas russos, Hobsbawm (1997, pp. 376-9) afirmava que o Partido Bolchevique anterior à Revolução Russa se comportava muito mais como uma “sociedade de debates” do que como um estado-maior militar, pois tanto a ortodoxia quanto a intolerância só foram incorporadas pelo bolchevismo por motivos pragmáticos, e não como valores em si. Por fim, na busca de isentar parcialmente Lênin desse processo, Hobsbawm lembrava que o maior líder da Revolução Russa sempre – antes e depois do Outubro de 1917 – se valeu da argumentação e não de sua autoridade dentro do Partido, o que autorizava nosso historiador a conjecturar que, se tivesse sobrevivido a 1924, Lênin não teria tolerado a “versão secular de religião de estado universal e compulsória que se desenvolveu após sua morte”.

### ***Sobre a Revolução Russa***

Como já vimos, as perspectivas de uma revolução na Rússia tsarista se reforçaram bastante a partir das décadas de 1860 e 1870, quando ficaram mais evidentes as fraquezas internas e externas do regime autocrático, concomitantemente ao surgimento do movimento revolucionário promovido pela *intelligentsia* populista. Hobsbawm (2005, p. 404) discordava frontalmente dos historiadores que acreditam que a Rússia – “a economia que mais rapidamente se desenvolvia no fim do século XIX” – evoluiria no sentido de uma sociedade liberal, caso sua prosperidade não tivesse sido interrompida pela guerra e pela revolução social.

Ainda que considerasse uma simplificação excessiva a afirmação leniniana de que 1905 teria sido “uma revolução burguesa realizada por meios proletários”, Hobsbawm (2005, pp. 410-1) concordava que o recuo

do governo tsarista só ocorreu diante das greves de massa dos trabalhadores na capital e nas demais cidades industriais do Império Russo, que conseguiram conquistar “algo parecido a uma constituição”<sup>18</sup>. Ele também destacava o surgimento espontâneo dos soviets (conselhos), inspirados nas aldeias camponesas, especialmente a atuação do Soviete de São Petersburgo, que, sob a presidência do jovem Trotsky, funcionou como um parlamento de trabalhadores com autoridade máxima na capital do país. No entanto, apesar do importante papel exercido pela intervenção dos trabalhadores, Hobsbawm (2005, p. 411) julgava como decisiva para a quebra da resistência tsarista a eclosão das revoltas camponesas no vale do Volga e na Ucrânia, assim como o esfacelamento das forças armadas, simbolizado pelo motim do encouraçado *Potemkin* – episódio imortalizado pelo cineasta Sergey Eisenstein, em 1925 – e a mobilização revolucionária das várias minorias nacionais.

Hobsbawm (2005, pp. 411-2) colocava em evidência o fato de que o caráter “burguês” da Revolução de 1905 não foi muito contestado na época, pois, ao contrário do que ocorreria no Outubro de 1917, a grande maioria da classe média e dos estudantes era favorável à revolução. Assim como a totalidade dos liberais, a maioria dos marxistas russos concordava que o objetivo maior era conseguir implantar um sistema parlamentarista que lhes garantisse as liberdades civis e políticas típicas das sociedades democráticas ocidentais. Em outras palavras, era consensual – excetuando-se os SR, que ainda pretendiam transformar as comunas camponesas na base da nova sociedade – que a questão do socialismo não estava na ordem do dia na Rússia de 1905, principalmente devido ao seu notório atraso econômico e social.

Após observar que Lênin já tinha clareza, em 1905, da fragilidade numérica e política da burguesia liberal russa – o que a incapacitava a assumir o poder no lugar do tsar –, bem como de que a empresa privada não seria forte o bastante para modernizar o país sem a participação do capital estrangeiro e do estado, Hobsbawm (2005, p. 412) afirmava que a grande novidade dessa posição, em comparação à dos mencheviques, era o reconhecimento de que “a revolução burguesa deveria, por assim dizer, ser feita sem a burguesia”, ou seja, ficaria a cargo da classe operária em aliança com o decisivo campesinato. Sobre este ponto, escrevia Hobsbawm:

---

<sup>18</sup> O estopim do movimento grevista foi uma manifestação pacífica, ocorrida no dia 22 de janeiro de 1905 – 9 de janeiro, segundo o calendário juliano –, em São Petersburgo, cujo massacre passou para a história como o “Domingo Sangrento”. Ela foi liderada pelo padre Georgy Gapon e reivindicava junto a Nicolau II a implantação de uma legislação trabalhista e o fim do conflito russo-japonês. Custou a morte de uma centena de pessoas e o crescimento do descrédito popular do tsar, que passou a ser chamado depois deste episódio de “o Sanguinário”. Gapon foi desmascarado um ano depois, como um agente policial infiltrado, e assassinado pelo braço armado dos SR.

A ideia de que os próprios operários podiam, dada a ausência de uma burguesia, tomar o poder e passar diretamente à etapa seguinte da revolução social (“revolução permanente”)<sup>19</sup> de fato havia sido brevemente ventilada durante a revolução [de 1905] – quanto mais não fosse para estimular uma revolução proletária no Ocidente, sem a qual acreditava-se que as chances de um regime socialista sobreviver fossem mínimas, a longo prazo. Lênin pensou nessa possibilidade, mas continuou a rejeitá-la como impraticável. (HOBSBAWM, 2005, pp. 412-3)

Ainda segundo Hobsbawm (2005, p. 413), Lênin contava não somente com o crescimento da classe operária, mas com a continuidade do ímpeto revolucionário dos camponeses e da mobilização, aliança ou neutralidade das forças de libertação nacional, pois ambos eram valiosos inimigos do tsarismo. Nisso residiria a explicação para a insistência do líder revolucionário russo no “direito de autodeterminação dos povos”, incluindo o de separação da Rússia, em contradição com a própria organização dos bolcheviques, que era um partido único para todo o território do Império Russo, mantendo um caráter a-nacional.

Em seu balanço da Revolução de 1905, Hobsbawm (2005, pp. 414-5) avaliava que a sua derrota acabou não gerando uma alternativa “burguesa” ao regime tsarista, embora também não tivesse lhe oferecido mais do que cinco ou seis anos de tranquilidade, pois o perigo de uma nova revolução social retornaria a partir de 1912. Ele assinalava também que, apesar de estar convencido da proximidade de uma nova situação revolucionária pouco antes da I Guerra Mundial, Lênin demonstrava grande preocupação com a firme lealdade da burocracia, da polícia e das forças armadas em torno do tsar – as quais, diferentemente de 1904-5, não se encontravam desmoralizadas – e com a passividade da *intelligentsia* que, após a derrota de 1905, parecia ter trocado o radicalismo político pelo irracionalismo e vanguardismo cultural<sup>20</sup>. Finalmente, para Hobsbawm, a Revolução de 1905 – mesmo “incompleta e temporária” – ofereceu resultados dramáticos e imediatos, sobretudo em termos internacionais, precipitando revoluções na Pérsia – atual Irã – (1905) e no Império Turco-Otomano (1908), acelerando a proclamação da República na China (1911) e

---

<sup>19</sup> Hobsbawm (1987b, pp. 310; 319-21; 2012, pp. 58-9; 66-7) já havia identificado o nascimento da teoria da “revolução permanente” nas reflexões de Marx sobre a fase jacobina da Revolução Francesa e a estratégia proletária a ser adotada nas futuras revoluções pós-1848; e, embora tenha omitido inicialmente a participação de Trotsky no ressurgimento desse debate em 1905, redimiu-se do erro em seus trabalhos posteriores (HOBSBAWM, 1996, pp. 56-7; 1997, p. 65).

<sup>20</sup> Foi precisamente nessa época que se deu a publicação de *Materialismo e empiriocriticismo* (LÊNIN, 1982), uma obra que visava a combater a influência de Aleksandr Bogdanov, um ex-bolchevique que, inspirado nas ideias dos filósofos Ernst Mach e Richard Avenarius, buscava introduzir concepções consideradas idealistas no interior do pensamento marxista.

incentivando a adoção do sufrágio universal no Império Austro-Húngaro (1907).

Ao se ler com atenção o Epílogo de *A era dos impérios* (HOBSBAWM, 2005, pp. 453-69) e os dois primeiros capítulos de *Era dos extremos* (HOBSBAWM, 1997, pp. 29-89), pode-se concluir que, do ponto de vista do nosso historiador, as “revoluções russas” foram geradas pelas guerras – a de 1905, pela Guerra Russo-Japonesa, e a de 1917, pela I Guerra Mundial –, e que essa noção da revolução social como “a filha da guerra no século XX” pode perfeitamente ser ampliada em nível mundial se levarmos em conta que a II Guerra Mundial também permitiu que a União Soviética se transformasse em uma superpotência, além de contribuir para a expansão do socialismo no Leste da Europa e na China.

A análise dos acontecimentos revolucionários de 1917 fez que Hobsbawm retomasse o debate sobre o caráter de classe da Revolução Russa, momento em que até os revolucionários marxistas – excetuando-se, mais uma vez, os herdeiros dos “românticos” *narodniks* – acreditavam que as condições para uma transformação socialista ainda não estavam presentes na Rússia agrária e atrasada. Porém, acrescentava ele, assim como não estava preparada para uma revolução socialista, a Rússia também não estava pronta para uma revolução burguesa, devido principalmente ao pequeno número e à fraqueza política da sua classe média liberal, cujo partido político – o Partido Constitucional Democrata (os seus membros eram chamados “*Kadets*”) – não atingira sequer o índice de 2,5% dos deputados eleitos para a Assembleia Nacional Constituinte (HOBSBAWM, 1997, p. 64).

Para Hobsbawm (1997, pp. 65-7), o colapso político geral causado pela I Guerra Mundial apontava para a possibilidade de uma revolução europeia, numa reedição da “Primavera dos Povos” de 1848, ao provocar a queda dos monarcas na Alemanha, Áustria-Hungria, Turquia, Bulgária e na própria Rússia, além de espalhar a inquietação social pela Itália. Porém, logo ficaria claro que a Rússia havia sido apenas o primeiro dos regimes da Europa Centro-Oriental a desabar, fenômeno que, apesar de esperado, não poderia ser exatamente previsto; o próprio Lênin se perguntava, poucas semanas antes da Revolução de Fevereiro e ainda em seu exílio na Suíça, se viveria suficientemente para ver a revolução socialista na Rússia.

Na verdade, o regime tsarista entrou em colapso diante de uma habitual manifestação de operárias em Petrogrado, o novo nome de São Petersburgo desde o início da guerra, que homenageavam o Dia Internacional da Mulher – 8 de março, no calendário gregoriano, e 23 de fevereiro, no calendário juliano –, mas que, dessa vez, estava combinada com um locaute industrial na metalúrgica Putilov, resultando numa greve geral e em passeatas que reivindicavam “pão” para os trabalhadores.

Nicolau II se viu obrigado a abdicar o trono após quatro dias de tumultos, nos quais suas tropas e os tradicionais regimentos cossacos, ao contrário do ocorrido em 1905, recusaram-se a massacrar a multidão, sendo substituído por um Governo Provisório liberal e ainda compromissado em manter a Rússia na I Guerra Mundial, combatendo a Alemanha no *front* Oriental.

No lugar de uma Rússia liberal aliada do Ocidente na luta contra os alemães, porém, Hobsbawm (1997, p. 67) apontava para o surgimento de um “vácuo revolucionário” entre o impotente Governo Provisório de Aleksandr Kerensky e os inúmeros soviets que renasceram “como cogumelos após as chuvas” e que detinham o poder de fato – ou pelo menos de veto –, se bem que não sabiam o que fazer com esse poder. Ele observava que os soviets eram disputados pelos vários partidos e grupos de esquerda, embora inicialmente só fossem vistos como uma alternativa concreta de governo por Lênin que, por meio da palavra de ordem “Todo poder aos soviets”, conseguiu mais tarde “transformar essa incontrolável onda anárquica popular em poder bolchevique”.

Hobsbawm (1997, pp. 68-9) também destacava o importante papel desempenhado naquele momento pelo *slogan* “Pão, Paz e Terra” para o fortalecimento dos bolcheviques em relação aos outros agrupamentos políticos, passando de “um pequeno grupo de uns poucos milhares em março de 1917 para um quarto de milhão de membros no início do verão daquele ano”. Segundo o relato do nosso historiador, precisamente a radicalização dos trabalhadores industriais e, principalmente, dos camponeses – que apoiavam esmagadoramente os SR, cuja ala esquerda se aproximou de Lênin após o Outubro de 1917 – é que teria empurrado os bolcheviques para o poder. Poder este que, na realidade, “mais que tomado... foi colhido”, fenômeno que também pôde ser comprovado com o fato de as filmagens de *Outubro*, a obra cinematográfica de Eisenstein realizada dez anos depois, terem ferido mais pessoas do que a real tomada do Palácio de Inverno.

Na análise de Hobsbawm (1997, p. 69), após a queda do Governo Provisório, a Revolução Russa mergulhou em polêmicas majoritariamente falsas, pois a verdadeira questão não residia em saber se o Outubro de 1917 teria sido ou não um *putsch* antidemocrático, mas o que deveria ou poderia seguir-se a Kerensky. Mais uma vez, ele parecia concordar totalmente com os argumentos de Lênin que, por meio do panfleto *Conservarão os bolcheviques o poder de estado?* (LÊNIN, 1988), lutava para convencer seus camaradas mais hesitantes de que: 1º) aquele era o momento propício para tomar o poder; 2º) eles eram o único partido preparado para fazê-lo; e 3º) a alternativa a eles era a ocupação alemã ou a “anarquia”. O maior problema estaria na perspectiva de longo prazo, pois,

mesmo acreditando que “o poder tomado em Petrogrado e Moscou pudesse ser estendido ao resto da Rússia”, a determinação leniniana tinha por base a certeza de que uma revolução na Rússia se transformaria em uma revolução mundial, ou pelo menos europeia, capaz de ajudar aquele país atrasado a fazer sua transição para uma sociedade socialista.

Ao abordar as razões da sobrevivência da Rússia revolucionária, Hobsbawm (1997, p. 70) constatou inicialmente a manutenção e ampliação do poder nas mãos dos bolcheviques, não só para além dos dois meses e 15 dias que havia durado a Comuna de Paris de 1871, como Lênin havia comemorado com orgulho e alívio, mas após “anos de ininterrupta crise e catástrofe” marcados pelas consequências do Tratado de Brest-Litovski<sup>21</sup> e por quase três anos de guerra civil<sup>22</sup>; isto é, por separações regionais, contrarrevolução interna, intervenção armada estrangeira, fome e colapso econômico. Ele enfatizava que, em alguns momentos, a Rússia soviética ficou reduzida a uma faixa de território encravada entre os Urais e os atuais Estados Bálticos, retornando praticamente às fronteiras do Grão-Ducado de Moscúvia, o estado existente entre os séculos XIV e XVIII e que antecedeu o Império Russo.

As únicas vantagens dos bolcheviques naqueles primeiros anos revolucionários, identificadas por Hobsbawm (1997, p. 70), seriam: a) a grande divisão política entre as várias forças contrarrevolucionárias; b) a incompetência dessas forças em conquistar o decisivo apoio do campesinato; e c) a insegurança das potências ocidentais em relação ao ânimo dos seus soldados e marinheiros para combater a Rússia dos soviets. No final de 1920, os bolcheviques venceram e ampliaram o seu poder, mas Hobsbawm não deixou de observar que, após o período em que as decisões tomadas estavam extremamente voltadas para a sobrevivência imediata da Revolução, a nova república soviética que “emergiu de sua

---

<sup>21</sup> Esse acordo de paz, assinado em 3 de março de 1918 pelo governo bolchevique e pela Alemanha, tinha como finalidade retirar a Rússia revolucionária da I Guerra Mundial. Como as negociações foram realizadas sob o impacto da ofensiva alemã e da desestruturação do Exército e Marinha do antigo Império Russo, os termos que os representantes bolcheviques foram obrigados a aceitar tornaram-se demasiadamente humilhantes, pois tiveram de abrir mão da Finlândia, Países Bálticos, Polônia, Bielorrússia e Ucrânia; um território que abarcava um terço da sua população, 50% da indústria e 90% das minas de carvão.

<sup>22</sup> A Guerra Civil russa durou de abril de 1918 a novembro de 1920, colocando frente a frente o Exército Vermelho – organizado e liderado por Trotsky – e os “brancos”, as forças contrarrevolucionárias formadas por monarquistas e republicanos liberais que, comandadas por ex-generais tsaristas e contando com a ajuda de tropas estrangeiras, lutavam para derrubar o governo bolchevique. Após mais de dois anos e meio de intensos combates e de violências praticadas contra a população civil em todo o território do antigo Império Russo, somados à fome e epidemias que se abateram sobre o campo e as cidades, a economia e os laços sociais estavam totalmente destruídos. Ainda hoje não se podem quantificar seus custos humanos com fidelidade, devido às grandes disparidades dos dados estatísticos apresentados pelas diferentes concepções políticas e ideológicas envolvidas nesse debate historiográfico.

agonia” era muito diferente daquela que Lênin idealizara quando desembarcou na Estação Finlândia, em abril de 1917.

Por outro lado, Hobsbawm (1997, p. 71; 1998b, pp. 264-6) apontava três grandes motivos que explicariam a sobrevivência da Revolução de 1917: 1º) a existência do Partido Bolchevique – rebatizado de Partido Comunista em 1918 –, uma organização centralizada e disciplinada de 600 mil membros que só atingira a sua maioria depois do Outubro de 1917, ao construir o estado soviético e servir de modelo para todos os regimes revolucionários do século XX; 2º) o apoio dos patriotas russos, principalmente de alguns antigos oficiais tsaristas que ajudaram a construir o novo Exército Vermelho e, assim como os historiadores que trabalham em retrospecto, pensavam que “a opção entre 1917-8 não era entre uma Rússia liberal-democrática ou não liberal, mas entre a Rússia e a desintegração”; e 3º) a percepção enganosa dos camponeses de que, da mesma forma que a Revolução lhes permitiu tomar a terra, as chances de mantê-la eram melhores se continuassem sob o governo dos bolcheviques do que com o retorno da nobreza tsarista.

Em um ensaio bastante específico, intitulado Podemos escrever a história da Revolução Russa? (HOBSBAWM, 1998b, pp. 256-67), nosso historiador alertava para o fato de que os debates em torno do Outubro de 1917 e da história posterior da Rússia no século XX não focalizavam tanto os seus acontecimentos concretos, mas estavam presos a perguntas voltadas mais para o que poderia ter acontecido, tais como: O tsarismo poderia ter se salvado?; se Lênin não tivesse voltado para a Rússia a Revolução de Outubro teria sido evitada? e se não fosse a Guerra Civil, como teriam se desenvolvido o Partido Bolchevique e a política soviética? E o próprio Hobsbawm (1998b, pp. 259-60) respondia que essas interrogações, apesar de fascinantes, eram “analiticamente inúteis”, pois não poderiam ser satisfeitas com base nas evidências simplesmente porque “giram em torno do que não aconteceu”. Diante delas somente podemos afirmar com certeza que: a) o Governo Provisório foi derrubado por “uma enorme onda de radicalização popular, da qual os bolcheviques foram os principais beneficiários”, pondo por terra a tese de que o Outubro de 1917 não teria passado de um golpe conspiratório; e b) sem a presença de Lênin, a história da Revolução Russa teria sido muito diferente, pois, “às vezes os indivíduos realmente fazem diferença, como no caso de Lênin e [Yossif] Stálin”.

Na verdade, Hobsbawm achava mais interessante outra série de questões contrafactuais, as quais poderiam ajudar a remover muitos dos aspectos ideológicos que nos impedem de enxergar com a clareza necessária a história da Revolução Russa. O exemplo escolhido por ele diz respeito à queda do tsarismo, um regime político que, como vimos, a

grande maioria dos analistas sociais, e não somente Marx e os marxistas russos, esperava ver desmoronar a qualquer momento, uma vez que nem mesmo os liberais confiavam na possibilidade do surgimento de uma Rússia democrático-parlamentar após Nicolau II, bastando para comprovar isso o dado de que apenas 5% dos deputados eleitos para a Assembleia Constituinte eram liberais burgueses e 3% eram mencheviques. Mas, como vimos, na opinião de Hobsbawm (1998b, p. 261), a teoria de que a Rússia tsarista caminhava para se transformar em uma sociedade capitalista liberal, caso não ocorresse a Revolução Bolchevique, não deve nos incomodar muito, pois ela só persiste por necessidade da argumentação antimarxista.

Por fim, um terceiro gênero de questões contrafactuais chamava mais a atenção de Hobsbawm, que dizem respeito às alternativas políticas possíveis e às discussões reais que se davam naquele momento, inclusive entre os próprios bolcheviques. Não se trata mais de saber se o Governo Provisório deveria ou não ser derrubado ou se eram mesmo os bolcheviques que deveriam substituí-lo, pois o primeiro “já estava morto”, e os segundos “eram os únicos em condições” de fazê-lo. A indagação agora era sobre como a Revolução Russa deveria ser realizada: por meio de uma insurreição planejada ou não? Antes ou depois do Congresso dos Sovietes? Em coalizão com as demais forças revolucionárias ou isoladamente?

Hobsbawm (1998b, p. 263) declarou não ter dúvidas de que Lênin tentaria fazer a Revolução mesmo com a certeza de que os bolcheviques seriam derrotados logo depois, somente para inspirar as futuras revoluções, como uma nova edição da Comuna de Paris.

E fez a seguinte observação:

se hoje, como historiadores, achamos que [Lev] Kamenev, por exemplo, estava certo, e não Lênin, não estamos realmente avaliando as chances de Kamenev convencer o Partido Bolchevique em outubro de 1917. Estamos dizendo: se nos encontrássemos nessa situação *hoje*, deveríamos adotar sua opinião. Estamos falando do jogo agora ou no futuro, não do jogo em 1917, cujo placar não pode mais ser alterado (...) é uma proposição sobre nossas ideias políticas e não sobre a história. Em 1917, outubro veio depois de fevereiro. A história deve partir do que aconteceu. O resto é especulação (HOBBSAWM, 1998b, pp. 263-4).

Ao procurar deixar de lado todas essas especulações e retornar à história concreta, no entanto, observamos que Hobsbawm propunha algo que ele mesmo não conseguiu fazer plenamente, isto é, “parar de pensar a Revolução Russa em termos das metas e intenções dos bolcheviques e dos demais”. Ele chegou a afirmar que até os objetivos de Lênin – os quais ele conseguia impor ao Partido – seriam irrelevantes, pois as revoluções sociais surgem “de baixo para cima”, mais parecidas com os incontroláveis

fenômenos naturais, tais como os terremotos e as grandes enchentes. Ainda segundo Hobsbawm (1998b, p. 264), a melhor forma de provar isso é a constatação de que, em 1921, após três anos cotidianamente revolucionários, o “curso futuro estava mais ou menos determinado, e era muito diferente de tudo que os marxistas, inclusive Lênin, teriam imaginado para a Rússia antes da Revolução”.

### ***Considerações finais***

Revisitar as reflexões realizadas por Hobsbawm sobre a Revolução Russa pode ser muito instrutivo neste momento em que o centenário do Outubro de 1917 despertou o interesse sobre novas pesquisas e análises daqueles relevantes acontecimentos, tanto da parte de seus admiradores quanto da de seus detratores. Mesmo não sendo um historiador especializado no tema, como ele deixou bem claro em todas as oportunidades em que abordou o assunto, Hobsbawm – por sua também centenária trajetória de vida, enquanto um intelectual marxista comprometido com os ideais comunistas, e por sua reconhecida capacidade de compreensão das tramas históricas – poderá contribuir bastante para o entendimento daqueles fatos revolucionários e dos embates historiográficos que eles suscitaram e ainda suscitam.

Dito isto, destacamos duas questões citadas em nossa análise da trajetória pessoal de Hobsbawm e de suas reflexões sobre a história da Revolução Russa. A primeira trata da existência de uma nítida ambivalência entre a admiração do nosso historiador pelo Outubro de 1917 e a tradição bolchevique-leninista, por um lado, e sua visão crítica das implicações históricas dessa mesma tradição, por outro. O que inclusive o levou a se aproximar do pensamento gramsciano e do movimento eurocomunista, sem, no entanto, conseguir se desligar completamente do paradigma anterior. A segunda questão, que está bem mais vinculada à historiografia da Revolução Russa, diz respeito ao fato de Hobsbawm nos propor um estudo dos acontecimentos revolucionários de 1917 não tão centrado na figura de Lênin ou nas ações do Partido Bolchevique, como é predominante até os dias atuais, apesar de ele mesmo não ter conseguido executar essa tarefa.

Tais constatações, se procedentes, poderão nos fazer pensar em até que ponto o simultâneo sentimento de admiração e posicionamento crítico da parte de Hobsbawm, em relação ao Outubro de 1917, influenciou o conjunto de suas obras ou, mais especificamente, dos seus trabalhos que versaram sobre a história do século XX, o socialismo e o movimento comunista internacional. Além disso, deixam um grande desafio aos novos historiadores da Revolução Russa e um novo parâmetro para analisarmos

a historiografia já existente e a vindoura sobre o assunto, ou seja, não superestimar o papel desempenhado pelos bolcheviques e seus principais líderes nos rumos tomados por aqueles acontecimentos revolucionários.

Escrevendo em homenagem ao historiador polonês Isaac Deutscher, um dos mais importantes biógrafos de Trotsky, e poucos anos após o colapso da União Soviética, Hobsbawm (1998b) apontou para a superação dos argumentos dos chamados “*cold warriors*” – os historiadores anticomunistas da Revolução Russa na época da guerra fria – e deixou bem claro não esperar muita coisa dos novos trabalhos produzidos pelos historiadores russos. Em contrapartida, ofereceu-nos pistas de sua natural preferência por uma história social do Outubro de 1917 e o especial apreço pela “história a partir de baixo” ao elogiar a obra *A tragédia de um povo* (FIGES, 1999); muito embora devamos duvidar que Hobsbawm concordasse com a “virada linguística” desenvolvida por este autor e por uma parte significativa das novas gerações da história social britânica.

### **Referências bibliográficas**

ANDERSON, Perry. *Teoría, política y historia: un debate con E. P. Thompson*. Madri: Siglo XXI, 2012a.

\_\_\_\_\_. A esquerda vencida: Eric Hobsbawm. In: \_\_\_\_\_. *Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias*. São Paulo: Boitempo, 2012b, pp. 315-59.

DALAQUA, Renata H. O debate no interior da *New Left* britânica: o significado da controvérsia entre Perry Anderson e E. P. Thompson. *História Social*, Campinas, n. 16, pp. 215-32, 1. sem. 2009. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/download/241/227>>, acessado em 15 dez. 2017.

FIGES, Orlando. *A tragédia de um povo: a Revolução Russa 1891-1924*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FLORENZANO, Modesto. E. P. Thompson visto por Perry Anderson em *Teoría, política y historia: un debate con E. P. Thompson*. *Projeto História*, São Paulo, v. 12, pp. 145-53, out. 1995. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11311/8292>>, acessado em 15 dez. 2017.

FORTES, Alexandre; NEGRO, Antonio Luigi; FONTES, Paulo. Peculiaridades de E. P. Thompson. In: THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2007, pp. 21-57.

HILL, Christopher. *Lenin e a Revolução Russa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

HITCHENS, Christopher. Eric the Red. *The New York Times*, Nova York, 24 Aug. 2003. Disponível em: <[www.nytimes.com/2003/08/24/books/eric-the-red.html](http://www.nytimes.com/2003/08/24/books/eric-the-red.html)>, acessado em 15 jan. 2017.

HOBBSAWM, Eric J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais no século XIX e XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Revolucionários: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

\_\_\_\_\_. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a.

\_\_\_\_\_. Aspectos políticos da transição do capitalismo ao socialismo. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História do marxismo: o marxismo no tempo de Marx* v. I. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b, pp. 301-46.

\_\_\_\_\_. A cultura europeia e o marxismo entre o século XIX e XX. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *História do marxismo: o marxismo na época da II Internacional – Primeira parte* v. II. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp. 75-124.

\_\_\_\_\_. *Estratégias para uma esquerda racional: escritos políticos 1977-1988*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ecos da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998a.

\_\_\_\_\_. Podemos escrever a história da Revolução Russa?. In: \_\_\_\_\_ *Sobre história: ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998b, pp. 256-67.

\_\_\_\_\_. *O novo século: entrevista a Antonio Polito*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Os trabalhadores: estudos sobre a história do operariado*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000b.

\_\_\_\_\_. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A era dos impérios: 1875-1914*. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A era do capital: 1848-1875*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo 1840-2011*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Bandidos*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Viva la revolución: a era das utopias na América Latina*. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_; RUDÉ, George. *Capitão Swing: a expansão capitalista e as revoltas rurais na Inglaterra do início do século XIX*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

\_\_\_\_\_; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

KAYE, Harvey J. *The British Marxist historians: an introductory analysis*. Londres: Macmillan Press, 1995.

LÊNIN, Vladimir. *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária*. Lisboa/Moscovo: Avante/Progresso, 1982.

\_\_\_\_\_. Conservarão os bolcheviques o poder de estado? In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas t. 2*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1988, pp. 327-65.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2013.

RAGO FILHO, Antonio. *A ideologia de 1964: os gestores do capital atrofico*. Tese (Doutorado) defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://sapientia.pucsp.br/handle/handle/13058>>, acessado em 20 jan. 2017.

SANTOS, Antonio Carlos dos. *Eric J. Hobsbawm e a “era do socialismo”: da Revolução Russa ao colapso da União Soviética (1917-1991)*. Dissertação (Mestrado) apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/12696>>, acessado em 25 abr. 2017.

SAZBÓN, José. Duas caras no marxismo inglês: o intercâmbio Thompson-Anderson. *História & Perspectivas*, Uberlândia, n. esp., pp. 240-94, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/27932/15394>>, acessado em 15 dez. 2017.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3v.

\_\_\_\_\_. As peculiaridades dos ingleses. In: \_\_\_\_\_. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2007, pp. 75-179.

WOODS, Alan. Hobsbawm – Parte 2: o apóstolo do blairismo. *Esquerda Marxista*, São Paulo, 10 nov. 2012. Disponível em: <<https://www.marxismo.org.br/content/hobsbawm-parte-2-o-apostolo-do-blairismo>>, acessado em 31 out. 2016.

**Como citar:**

SANTOS, Antonio Carlos dos. Centenários: Eric J. Hobsbawm e a Revolução Russa. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 161-191, nov. 2018.

Data de envio: 30 jan. 2017

Data de aceite: 17 jan. 2018

## **Aspectos da pintura política na França: de *Civilização atlântica* ao Ateliê Popular (1953-68)**

Leandro Cândido de Souza<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Este artigo tem como objetivo analisar a pintura política francesa entre os anos de 1953 e 1968: da primeira apresentação da obra *Civilização atlântica*, de André Fougeron, à criação do Ateliê Popular, durante a ocupação da Escola de Belas Artes de Paris, no Maio de 1968. Primeiramente, abordaremos os movimentos artísticos surgidos no período – Figuração Crítica, Figuração Narrativa, Salão da Jovem Pintura etc. – como inauguradores de uma nova etapa do processo de politização da arte naquele país. Num segundo momento, destacaremos algumas características dessa nova pintura – como a anulação da autoria individual, a coletivização do processo criador e a lide com o compartilhamento técnico delas decorrente –, enfatizando as relações que elas estabelecem com um contexto histórico de financeirização transnacional da arte, capitaneada pelos Estados Unidos.

**Palavras-chave:** pintura política; arte contemporânea; Salão da Jovem Pintura; instituição artística; Maio de 68.

### ***Aspects of political painting in France: From Atlantic Civilization to the Atelier Populaire (1953-1968)***

### **Abstract:**

The objective of this article is to analyze the French political painting between 1953 and 1968: from the first presentation of the work *Atlantic Civilization*, by André Fougeron, to the creation of the Atelier Populaire during the occupation of the École des Beaux-Arts in Paris in May 1968. First, we discuss the artistic movements that arose during that period – *critical figuration*, *narrative figuration*, Salon of Young Painting etc. – as inaugurating a new stage in the process of politicizing art in that country. Next, we highlight some characteristics of this new painting – such as the annulment of individual authorship, the collectivization of the creative process, and the technical sharing that resulted from them – emphasizing

---

<sup>1</sup> Doutor em história pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pós-doutor pela Universidade Estadual Paulista (FCL/Unesp – Assis), com estágios na Universidad de Buenos Aires (FFyL/UBA) e na École des Hautes Études en Sciences Sociales. *E-mail:* lecanza@yahoo.com.

the relations established with the historical context of the transnational financialization of art spearheaded by the USA.

**Key words:** political painting; contemporary art; Salon of Young Painting; artistic institutions; May 1968.

### ***Paris, Nova York e o fim da arte moderna***

O Maio parisiense de 1968 ficou marcado, ao menos para a história da arte, como o momento deflagrador de novos agrupamentos artísticos, associações, movimentos e exposições coletivas que tentavam dar continuidade ao processo de politização da arte francesa iniciado no século anterior. No centro de suas ações, coexistiam questões relativas ao status da obra de arte na contemporaneidade, ao papel social do artista no segundo pós-guerra e à centralização oligopolista das instituições artísticas. Ainda que essa politização da arte não fosse inédita, ela registrava bem as diferenças entre a modernidade, cujo projeto final foi apresentado pelos grupos “modernistas” da segunda metade do século XIX, e a pós-modernidade, iniciada com as neovanguardas dos anos 1950-60 e consolidada pelo conceito de “arte contemporânea”.

No campo das artes plásticas, esse processo foi minuciosamente analisado por Serge Guilbaut (1996), e suas consequências estéticas – bem como as inevitáveis implicações epistemológicas dessa transição – foram sintetizadas por Hal Foster (1985), ainda que variando o registro. Se retrocedermos a cronologia para tratarmos diretamente das fontes que registram essa transformação por que passou a história da arte – tanto o sistema artístico internacional como a historiografia que o aborda –, localizaremos o início desse itinerário no debate sobre o sentido assumido pelo desenvolvimento do mercado de arte nos Estados Unidos, notadamente em torno da preparação de uma arte internacionalista e pretensamente apolítica (GUILBAUT, 1996, pp. 27-63).

Na Paris dos anos 1950, pela primeira vez a pintura foi concebida como espaço de resposta a essa política de monopolização do mercado de arte, que desde então passou a ser encarado como um agente impessoal autoritário que utiliza a censura e o dogmatismo estético como principais ferramentas de trabalho. Esse foi o modo como chegou à França o conjunto institucional hoje denominado “pós-moderno”. Mais especificamente por meio de auxílios e financiamentos (bolsas de estudo, compra de obras, construção de museus etc.) que, junto ao Plano Marshall e agências de estado, como a Central Intelligence Agency (CIA), incluíam a importação consciente dos padrões da arte estadunidense recém-produzida. Como assinalou Perry Anderson, essa profunda renovação no

debate artístico indicava como, depois da guerra, “Paris tinha perdido indiscutivelmente o lugar de capital da pintura moderna que ela detinha há um século” (ANDERSON, 2005, p. 22). Ou, de modo mais amplo, Paris perdeu sua posição dominante sobre o mercado cultural internacional e, ao mesmo tempo, seu prestígio invejado de polo da modernidade.

Para comprovar essa condição de “um país [França] que descobre que sua influência política é secundária e que sua influência cultural não é mais universal” (PERROT, 2002, p. 63), basta constataremos a sucessão de movimentos artísticos vindos, desde então, dos Estados Unidos, como o expressionismo abstrato, a Pop Art e o que lhe seguiu: Optic Art, minimalismo, conceitualismo, Land Art etc. Expressão mais que eloquente dessa nova dominante cultural, a Pop Art se consagrou em 1964, com o prêmio concedido a Robert Rauschenberg na Bienal de Veneza, depois de seus quadros terem sido transportados até o evento pela Força Aérea estadunidense. Tudo indicava se tratar mais de uma política de estado que de uma tendência estilística: entravam em cena grandes agências transnacionais de difusão cultural com a indisfarçável finalidade de dominação ideológica.

A resposta oficial francesa viria pelas mãos de André Malraux, durante o governo De Gaulle (1959-69). Malraux havia feito parte da resistência contra os nazistas ao lado de De Gaulle, que o encarregou de preparar o terreno para a centralização cultural que seria terminada pela política de Georges Pompidou (1969-74). Dez anos foram necessários a Malraux para lançar as bases da “arte contemporânea” na França, a partir de uma política aparentemente descentralizadora que dividia para reorganizar. As Maisons de la Culture foram seu principal veículo, verdadeiras “ferramentas de seleção e dominação” que impuseram o abandono das orientações “populares” e institucionalizaram uma “nova elite de tecnocratas culturais” (DERIVERY, 2001a, p. 50). A partir de então, especialmente desde 1968, as Maisons de la Culture se tornaram um percurso obrigatório para os artistas excluídos dos espaços comerciais<sup>2</sup>.

A centralização que sucedeu a essa descentralização coordenada só foi completada por Pompidou e sua “política da cenoura e do bastão”, oficializada com a Exposição 72-72 (DERIVERY, 2001b). Dando migalhas a poucos e reprimindo muitos, Pompidou pôs em marcha uma autêntica “guerra de usura” contra todo tipo de agrupamento coletivo, num conflito declarado que chegou a seu ponto máximo na Assembleia de Créteil (3 de janeiro de 1977), com mais de mil artistas organizados contra o dirigismo

---

<sup>2</sup> A primeira Maison de la Culture foi criada em Paris, na rua Navarin, na primavera de 1935, unificando associações favoráveis ao Front Populaire (cf. PERROT, 1996, p. 152; NICOLE, 2003). Para uma melhor compreensão das transformações do mercado de arte na França a partir da década de 1960, consultem-se os trabalhos de François Derivery (2001a; 2004).

autoritário representado pela construção do Centro Cultural Georges Pompidou (1969-78).

É esse contexto que devemos ter em mente quando analisamos o surgimento de grupos artísticos como os envolvidos na Figuração Crítica, na Figuração Narrativa, no Salão da Jovem Pintura e no Ateliê Popular, principalmente quando tentamos mensurar suas consequências quanto ao status da obra de arte na sociedade burguesa, assumindo um papel marcadamente político ao tentar reativar o realismo frente a um mercado rígida e sistematicamente controlado. A autonomia estética, que só é possível quando o artista se encontra relativamente independente das pressões da religião, da política, do mecenas ou das demais esferas da práxis vital (encomenda), foi anulada na segunda metade do século XX por meio de um rigoroso sistema de valoração artística, segundo o qual é necessária uma constante autocensura para a viabilização das obras<sup>3</sup>.

Abrir espaço para a reconstituição do período de retomada da figuração na França nos leva, portanto, de volta aos eventos franceses do Maio de 1968, seus antecedentes e implicações, sobretudo no que diz respeito à nova onda internacional dos agrupamentos artísticos. Durante os anos 1960, muitos grupos já se propunham a “dessacralizar a arte, a figura do artista, interrogar sua capacidade de criar coletivamente e inventar propostas artísticas investidas de um aporte político e social”. Entre eles, estavam o Groupe de Recherche d’Art Visuel (Grav, 1961-8), o grupo Panique (1966-), Equipo Crónica (1965-81), BMPT (Daniel Buren, Olivier Mosset, Michel Parmentier e Niele Toroni, 1966-7), Supports/Surfaces (1969-74), além da Coopérative de Malassis, em fermentação desde 1968, e dos artistas envolvidos no novo realismo, na Figuração Crítica e Narrativa (CHAMBARLHAC; LAVIN; TILLIER, 2014, pp. 49-51).

O ativismo dos agitadores Dada na Europa, que deve ser diretamente associado à Grande Carnificina de 1914-18, a se interpretar como um sintoma dessas transformações radicais em gestação, no contexto de uma erosão irremediável da “Arte”. Do mesmo modo, no início dos anos 1960, os Fluxus, BMPT, Supports/Surfaces, por exemplo, foram sintomas no mesmo sentido. A vontade de uma superação da arte – de certo modo abordado – pelos Situacionistas (...). É o que o Manifesto da Internacional Situacionista de 17 de maio de 1960 afirmava:

---

<sup>3</sup> Michel Dupré define com precisão o sistema de valoração de obras, ainda que sem recorrer a essa terminologia: “A produção se faz por fora de todo gasto do patrocinador (real ou virtual) que será (ou não) o comprador potencial do produto (obra) por um preço que, na realidade, ele mesmo fixa. O produto (obra) se tornará objeto de especulação por intermédio da infraestrutura comercial e midiática (galerias, editoras, museus...) da qual a burguesia financeira é proprietária. Uma forma de mercado que se parece com as práticas econômicas do colonialismo, e deve ser, do mesmo modo, denunciada.” (DUPRÉ, 2015, p. 131). Todas as traduções de textos em língua estrangeira são de responsabilidade do autor.

“todo mundo se tornará artista, em um sentido que os artistas não alcançaram”. (DUPRÉ, 2015, pp. 53-119)

Debord, os letristas internacionalistas e os situacionistas foram certamente herdeiros do surrealismo, mas se afastaram deste na medida em que se conciliavam com o materialismo e o racionalismo franceses do período das Luzes<sup>4</sup>. Talvez esse seja o mediador mais adequado entre o Maio de 68 e as vanguardas históricas, em especial o movimento liderado por Breton, como, aliás, notou Peter Bürger ao salientar a conexão existente entre a cultura contemporânea e a questão inaugural das vanguardas de princípio do século XX, finalizando o ciclo da arte autônoma, quer dizer, proclamando a morte da arte burguesa modernista. A análise de Bürger, como a dos demais autores mencionados neste trabalho, não nega as diferenças notáveis que existem entre as aspirações das vanguardas históricas das três primeiras décadas do século XX e os movimentos artísticos do segundo pós-guerra, os quais o autor denomina “neovanguardas”. No entanto, essas diferenças não o impediram de reconhecer linhas de continuidade entre os dois momentos ou, ao menos, entre algumas dessas propostas de refuncionalização política da arte após a anulação da autonomia estética burguesa (BÜRGER, 2001)<sup>5</sup>.

Michael Löwy dá alguns passos adiante em sua interpretação desse mesmo momento histórico, destacando que, para além da tentativa de superar a distância entre arte e vida, há uma segunda “afinidade eletiva” entre os dois momentos: a *sensibilidade romântica revolucionária* (LÖWY, 2002, pp. 21-8). A reflexão de Löwy contida nessa definição possui muitos pontos de semelhança com as de Ernst Bloch, que, reconhecidamente, influenciou-o. Ecoa com destaque a ideia de *utopia* como caminho para o futuro aberto *na* retomada do passado, como exposto em *Thomas Münzer, teólogo da revolução* (1919)<sup>6</sup>.

Essa utopia a que Löwy se refere era constituída do mesmo conteúdo anímico que alimenta os movimentos “materialistas” – aqui, no sentido da ênfase na aplicação dos materiais – mencionados por Dupré em

---

<sup>4</sup> Essa relação crítica estabelecida entre os situacionistas e o surrealismo está registrada no conjunto de 11 fôlios manuscritos de Guy Debord pertencentes ao fundo Guy Debord da Bibliothèque National de France (FLAHÜTEZ, 2013, pp. 46-8).

<sup>5</sup> Posteriormente essas ideias seriam pormenorizadas em seu célebre ensaio *Teoria da vanguarda*, publicado pela primeira vez em 1974 (BÜRGER, 2008).

<sup>6</sup> O próprio Bloch definiu essa obra, no epílogo de 1960 à edição alemã, como carregada de um “romantismo revolucionário” que dava continuidade ao iniciado em *Espírito da utopia* (1918) e que encontraria sua expressão mais acabada em *O princípio da esperança*, escrito entre 1938 e 1947 e publicado entre 1954 e 1959 (BLOCH, 1968, p. 257). Para uma melhor definição da leitura que Löwy faz da obra de Bloch, veja-se Löwy (2009, pp. 11-28). A respeito dos conceitos de *utopia* e *romantismo* nesse mesmo autor, ver Löwy; Sayre (2015) Löwy (2010). Para um detalhamento da relação entre esses conceitos e as vanguardas, conferir Löwy (2011). Mais especificamente sobre o Maio de 68, consultar Löwy (2008).

sua caracterização da década de 1960, a qual é endossada por Raymond Perrot. Segundo Perrot, enquanto alguns empreendiam “uma análise desconstrutiva dos ideologismos apegados seja à cor, seja à matéria, seja ao enquadramento, seja à posição da obra no espaço de exposição”, outros, como “Equipo Cronica, os Malassis ou o meu (DDP), prenderam-se à noção de *códigos imagéticos*”. A maior parte desses novos grupos estava ligada ao Salão da Jovem Pintura, que então promovia “as trocas entre o realismo poético francês e a *Pop Art*, depois a *Figuração Narrativa* e a *figuração engajada*” (PERROT, 1996, p. 15). E boa parte deles integraria o Ateliê Popular durante o Maio de 68.

### ***O novo realismo no Salão da Jovem Pintura***

Antes disso, ao menos desde 1936, um “novo realismo” já vinha sendo debatido em Paris entre os combatentes antifascistas, sob coordenadas do Partido Comunista Francês (PCF). Essa tendência se organizou em torno da obra *A querela do realismo*, defendida pelo poeta Louis Aragon<sup>7</sup>, e posteriormente assumiu bases francamente zhdanovistas com a União dos Artistas Plásticos (1947-48). Essa vertente, que dominou o realismo francês até 1953, estava agrupada principalmente em torno do Salon des Moins de 30 Ans, criado em 1941 e mantido até 1948 com a preocupação de “reagir contra a arte abstrata”. Intuito que foi reforçado por outros salões do período, como o Salon d’Automne e o Salon de Peintres Témoins de Leur Temps. Após o encerramento do “Salão dos com Menos de 30 Anos”, foi criado, em 1950, o Salon de la Jeune Peinture com o intuito de continuar algumas de suas atividades, especialmente a divulgação de jovens realistas<sup>8</sup>.

Na primeira exposição do Salão da Jovem Pintura, em janeiro de 1950, na Galerie des Beaux-Arts, foram apresentados 120 quadros e, em 1952, ao se mudar para a Galerie de la Boétie, o salão foi celebrado pela crítica como um benéfico retorno de Courbet, como assinalou Aragon em artigo daquele mesmo ano (PARENT; PERROT, 2016, p. 9). Muitos dos artistas ali presentes habitavam o conjunto de Ateliês La Ruche, onde já era desenvolvido um trabalho coletivo com o mesmo objetivo de romper com certo aspecto “*saint-sulpicien*” do realismo socialista, sem cair no abstracionismo. O grupo gravitava em torno da figura de Paul Rebeyrolle, redator dos estatutos da “Association dite de la Jeune Peinture” (junto a

---

<sup>7</sup> *La querelle du réalisme* foi publicado sob os cuidados de Aragon, sintetizando os debates a respeito do realismo em pintura organizados pela Maison de la Culture em maio de 1936.

<sup>8</sup> Para maior detalhamento das posições assumidas pelos artistas vinculados ao PCF ao longo da década de 1940, consulte-se (RANCILLAC, 2000, pp. 173-204; BERTHET, 1990).

Maître Guillemot, advogado do PCF). Em 1953, Rebeyrolle se tornou membro do PCF<sup>9</sup>, em que militou até 1956.

Esse alinhamento político fez que a desestalinização por que passava o Partido Comunista contagiasse o Salão do ano seguinte, o qual marcou a troca deliberada do realismo socialista pela retomada da “tradição francesa”, iniciando um efêmero período de figuração “apolítica”. Tanto a consolidação do Salão quanto os rumos por ele tomados estavam estreitamente ligados ao crescimento de uma nova “civilização do lazer” decorrente do *boom* econômico do pós-guerra promovido em território francês pelo Plano Marshall e que, no campo das artes plásticas, expressou-se no interesse pela arte abstrata, impactando de diferentes maneiras todas as demais formas de pintura. Desencadeou-se uma repentina subida dos preços das obras, influenciando o perfil do próprio Salão da Jovem Pintura que, com a dita apoliticidade, tornou-se uma plataforma publicitária para a promoção mercantil de novos artistas na passagem da década de 1950 para a seguinte.

Muitas das incursões pelo campo da abstração, verificadas entre seus integrantes no período (especialmente os não comunistas), podem ser lidas mais como uma adequação às demandas do mercado que propriamente como resultado de aspirações estéticas ou políticas. Abstração e realismo passaram a coexistir, sendo que este último tendeu, cada vez mais, a se confundir com um figurativismo banal (“figuração tipo *rive-droite*”), gerando a predominância, entre os anos de 1959 e 1963, de um “realismo poético”, tendência hoje reconhecida como *Réalité Poétique*. Como resposta a esse encaminhamento, emergiu, ainda em 1962, notadamente pelas mãos de Eduardo Arroyo, uma Nova Figuração que inicialmente foi lida em associação com o *pop*. Algo repetido no ano seguinte, abrindo então espaço para os comunistas da “segunda geração da Ruche”, composta por Francis Biras, Gérard Tisserand, Henri Cueco, Jean-Claude Latil, Lucien Fleury, Michel Parré, Walter Spitzer e Péraro (PARENT; PERROT, 2016, p. 25).

Essa equipe, liderada por Cueco, orquestrará um “golpe” na direção do Salão, durante a Assembleia de 1963, com a finalidade de renovar suas posições, deflagrando, no ano seguinte, uma “crise intestina” entre os discípulos de Pierre Bonnard, fechados à realidade contemporânea, e a nova geração, inteiramente devotada a ela e a seus temas, como ideologia, política e sexualidade. Essa mudança no Salão se originou, mais uma vez, menos de uma “crise da forma” que de uma “crise de intensão”,

---

<sup>9</sup> Pierre Descargues escreveu uma biografia de Rebeyrolle já em 1951. Posteriormente, Jean-Paul Sartre dedicou o texto *Coexistences* à sua exposição da galeria Maeght (1970), originalmente publicado na revista da própria galeria, *Derrière Le Miroire* (Paris, n. 187, outubro 1970) e reproduzido em *Situations IX*. Michel Foucault escreveu, na mesma revista (n. 202, mars 1973), um artigo sobre o trabalho do artista, intitulado *Rebeyrolle*.

objetivando trazer o engajamento de volta ao coração do Salão. Tratou-se fundamentalmente de, a partir do *pop* e contra o *pop*, transformar em crítica aquilo que nele soava como apologia.

Paralelamente ao salão, uma série de exposições organizadas por iniciativa do crítico e editor Gérard Gassiot-Talabot, como *Mythologies Quotidiennes* (1964), *Figuration Narrative* (1966), *Bande Dessinée et Figuration Narrative* (1967) e *Le Monde en Question* (1967), consolidava esses avanços da pintura francesa no caminho aberto pelo *pop*, mas portando uma justaposição narrativa de imagens própria. Essa narratividade havia sido inaugurada pela multi-íconicidade e polissemia discursiva alcançada por André Fougeron em *Civilização atlântica* (Salon d'Automne, 1953), na qual “as figuras ainda se integram em uma aparência de perspectiva linear e espacial, unificadora” (PERROT, 1996, p. 55). A única diferença – longe de ser pequena – existente entre Fougeron e seus sucessores, como Gilles Aillaud, Arroyo, Antonio Recalcati, Peter Klasen, Bernard Rancillac, Télémaque, Edgard Naccache, Erró, os grupos Cronica, Realidad, Malassis e o DDP, residia na “pasta, o toque, um *métier* de artista” existente em Fougeron e abandonado pelos que vieram depois.

Diferença notável, assim como aquela estabelecida entre estes últimos depois de 1968 no tocante à “hesitação entre a veemência política ou a simples constatação, segundo a vontade dos artistas e, claro, segundo as recusas e censuras do mercado”. Ainda uma terceira distância diz respeito à iniciativa de Fougeron em atribuir significado às diferentes “células representativas” (PERROT, 1996, pp. 118-51). Nesse “herdeiro de Dada e ao mesmo tempo precursor da *Pop Art*”, havia uma complexidade de informação advinda da “Escola de Paris” (sobretudo de Picasso, Braque e Léger), diminuída nos seus sucessores, comprovando a existência de “caminhos de nossa percepção estética que vão e vêm de David, Delacroix, Géricault, Daumier, Courbet, a Rebeyrolle, Arroyo, Erro, Rancillac, os Malassis, DDP... e atualmente Hans Haacke” (PERROT, 1996, p. 167)<sup>10</sup>.

Tentemos entender o propósito e as especificidades dessa distinção. Ao mesmo tempo em que Henri Cueco, Gérard Tisserand, Michel Parré e Lucien Fleury assumiram o comitê diretor da Jovem Pintura, surgiram ali projetos coletivos que visavam à anulação do estilo individual persistente na Figuração Narrativa, já em vias de se politizar. Na verdade, o “golpe” na direção tinha como finalidade viabilizá-los, o que ocorreu primeiramente por iniciativa de Aillaud, Arroyo e Recalcati em *Une passion dans le désert* (1965). Não era a primeira vez que artistas plásticos trabalhavam em conjunto, muito menos que se justapunham trabalhos de diferentes

---

<sup>10</sup> Sobre a história do tantas vezes referido grupo DDP, formado em 1971 por François Derivery, Michel Dupré e Raymond Perrot, veja-se o catálogo retrospectivo (DERIVERY; DUPRÉ; PERROT, 2005) e o livro (DERIVERY; DUPRÉ; PERROT, 1999).

artistas em uma única obra, mas “é a primeira vez que uma pintura é definida realmente em comum, executada em comum, cada um podendo modificar tal pedaço realizado pelo outro e reciprocamente, sem que as diferenças de estilo fossem obstáculo à unidade da obra” (PARENT; PERROT, 2016, p. 34).

A iniciativa dos “três iê iê iê da pintura”, como foram chamados pejorativamente pelo crítico Pierre Cabanne, foi repetida por eles em *Vivre et laisser mourrir, ou la fin tragique de Marcel Duchamp*, apresentada na exposição *La Figuration Narrative dans l'Art Contemporain*, organizada por G. G. Talabot no mesmo ano. Uma obra que denunciava “a teoria pseudoduchampiniana que se tornará a referência fundadora da Arte Contemporânea”, uma verdadeira “contrarrevolução formalista” (DERIVERY, 2013a, pp. 20-1)<sup>11</sup>. Nessa mesma edição, elevando a visibilidade do Salão, participaram os já reconhecidos Rancillac e Télémaque, além do Equipe Cronica, que confirmava a prática do trabalho coletivo, a busca de novas resoluções formais e o cuidado com a apresentação textual das obras; iniciativas que foram duramente castigadas pela crítica francesa.

Esse foi o marco de 1965 para a arte francesa, um corte no que diz respeito à autonomia estética do objeto artístico e uma consequente “indiferença total com as questões de estilo” decorrentes dessa anulação. Objetivos tornados mais uma vez transparentes em *Homenagem ao verde*, gerando novos conflitos que se estenderiam por todo o ano seguinte. O desentendimento entre alinhados ao PCF e dissidentes, mormente da linha maoísta, ocasionou uma reorganização interna do Salão que, em 1967, impede a participação de artistas que estavam “formando escola”, como julgados os casos de Rancillac, Télémaque, Jean-Pierre Raynaud e Valerio Adami. Outros, como Klasen, Guy de Rougemont, Gérard Fromanger e Sergio Birga, foram tecnicamente desclassificados por motivos variados, como “falta de politização”, “excesso de politização” etc.<sup>12</sup>.

Isso ocorria ao mesmo tempo em que novos integrantes eram aceitos, como Pierre Buraglio, representante de uma nova abstração que inspirou iniciativas como as dos grupos Support/Surface<sup>13</sup> e BMPT. Aliás, a passagem meteórica deste último grupo pela edição de 1967 ajuda-nos a

<sup>11</sup> Nessa passagem, o autor se refere ao *nouveau réalisme*, tendência liderada pelo crítico Pierre Restany, a qual se movia no polo oposto à politização proposta pelo Salão da Jovem Pintura, como também registrou Bernard Rancillac: “E Restany, que certamente permanecerá como o instigador mais inventivo do decênio 1960-1970, seria incapaz de insuflar no *Nouveau réalisme* um sentido político” (RANCILLAC, 2000, pp. 227-8). Essa visão se repete em quase todos os integrantes do Salão que, em algum momento, comentaram a atuação do referido grupo.

<sup>12</sup> Daniel Riberzani afirma, em *Bernard Rancillac et la figuration narrative*, que, “apesar das diferenças de práticas e de conceitos, suas pinturas [de Rancillac e Télémaque] eram consideradas burguesas” (RIBERZANI, 2013, p. 13).

<sup>13</sup> Sobre a produção desse grupo, veja-se (BOUVIER, 2012, pp. 73-6).

pensar o contexto da época e os debates que o animavam. Para denunciar a persistência do modelo dos salões burgueses do século XIX, apesar das melhores intenções, no funcionamento da Jovem Pintura, o BMPT abandonou o Salão no dia da inauguração. Atitude que influenciou os rumos da organização do Salão, levando-o a uma reformulação que, nos próximos anos, abolirá o júri, o catálogo e até mesmo o uso de cores. De todo modo, uma considerável mudança estava caracterizada: “se antes de 63/64 são as diferenças políticas que são abolidas no mesmo ‘Nirvana’ artístico, depois de 65/66, serão as diferenças estéticas que se indiferenciarão em *um mesmo projeto político*” (PARENT; PERROT, 2016, p. 52). É o que comprovam eventos como a exposição *Le Monde en Question* ou o *Mural de Havana* (realizado por Rancillac, Arroyo, Erro, Recalcati, Aillaud, Adami, Edmund Alleyn, Bertholo, Piotr Kowalski, Lourdes Castro, Jacques Monory e Rebeyrolle).

O Salão havia se tornado um local de encontro de militantes desde a “linha dura” do PCF até maoístas, trotskistas, anarquistas e situacionistas, passando por integrantes da União de Jovens Comunistas Marxistas-Leninistas (UJCML), althusserianos e telquelianos, o que explica como “no ano seguinte, em maio de 68, a maioria da Jovem Pintura se encontra, naturalmente, espontaneamente, no Ateliê Popular de Belas Artes” (PARENT; PERROT, 2016, p. 54). Devido à deflagração da revolta parisiense de 1968, o salão daquele ano, programado para começar em 4 de maio, foi cancelado. Os quadros que comporiam a *Sala vermelha para o Vietnã*, em que o engajamento político mais uma vez se ancorou no compartilhamento técnico da atividade coletiva, constituem o único registro de sua programação. A Sala foi executada por 24 artistas e radicalizava os procedimentos esboçados pela *Homenagem ao verde*: uma vez decidido o tema a ser desenvolvido (a luta do povo do Vietnã contra o imperialismo estadunidense) e a cor vermelha como primeiro passo para a unidade do trabalho, sua materialização deveria resultar de um protocolo bastante específico.

Foi preciso formar um tipo de comissão, composta por todos os pintores que tinham decidido participar da sala. Uma vez determinada, por razões de pura comodidade, uma unidade de formato, o trabalho dessa comissão consistiu em criticar a justeza e a legibilidade do conteúdo ideológico de cada quadro. Nenhuma preocupação formal, nenhuma fonte de unidade de estilo jamais sobrecarregou os debates. Não se tratou, em nenhum caso e em nenhum momento, de julgar o projeto proposto em função de seu “valor estético”, de sua “qualidade plástica”. A guerra do povo é o único laço que une esses quadros. (PARENT; PERROT, 2016, p. 58)

Havia, contudo, um problema não resolvido na proposta da equipe, como assinalou Bernard Rancillac, um dos fundadores da *Figuração*

*Narrativa*. A Figuração Narrativa buscou recuperar “o discurso figurado, só pintando obras acessíveis às massas, [explorando] seu ponto de junção entre o artista e seu público”. Rancillac denomina essa nova figuração de “realismo crítico”, depois, “realismo dialético”, mesmo que esse método tenha sido incapaz de resolver “o problema das formas de expressão capazes de assegurar esteticamente a comunicação de uma mensagem coletiva” (RANCILLAC, 2000, p. 212). A Jovem Pintura estava ligada a esse mesmo objetivo de rejeição ao expressionismo abstrato que invadia a Europa, especialmente no tocante à retomada da figuração em uma linha conjunta à Figuração Narrativa, mas claramente como uma subversão coletivista do *pop*<sup>14</sup>.

### ***O Ateliê Popular***

O que se radicalizou a partir de 1965 diz respeito, portanto, ao rigor da concepção que passou a se acomodar esteticamente em benefício do “anonimato e do nivelamento da produção”, devendo cada artista “renunciar a seu estilo próprio para conseguir uma realização comum viável”. Em outras palavras, passou a predominar no Salão a ideia de que “só o esforço coletivo do processo de criação pode desencadear resultados válidos para a coletividade”, o que ocasionou o abandono das pesquisas formais em muitos de seus integrantes. A Cooperativa de Malassis emergiu do conflito entre as frações, como coroação desse intento fracassado do Salão, o que se comprova nas palavras de um de seus líderes, Henri Cueco, ao reconhecer posteriormente que “se aquilo tivesse continuado, eu cairia no realismo socialista” (RANCILLAC, 2000, pp. 207-8).

Algo que revemos, de forma ampliada, nas palavras de Gérard Fromanger, quando entrevistado por Hans Ulrich Obrist, em 1996, ao resumir em uma frase o problema enfrentado pelos diferentes grupos surgidos nos anos 1960: “É preciso pintar a revolução ou revolucionar a pintura”? Ele prossegue: “para mim, para pintar a revolução, era já preciso revolucionar a pintura. Se não revolucionássemos a pintura, tombaríamos no realismo socialista ou no realismo capitalista” (FROMANGER, 2016, p. 22). Este último – o “realismo capitalista” – deve ser lido em um registro

---

<sup>14</sup> Com a finalidade de esclarecer a distinção entre a Figuração Narrativa e a Figuração Crítica, vale recorrer às palavras de François Derivery: “A contestação social e cultural dos anos 1968-1975 não será mais que um parêntese nessa evolução programada até uma arte complacente e de reverência com relação ao poder político e ao mercado. Assim, amputada de sua versão perturbadora – uma Figuração Crítica rapidamente marginalizada –, a Figuração Narrativa introduz a *Pop Art* e sua ideologia na pintura europeia” (DERIVERY, 2013a, p. 18). Veja-se também seu artigo (DERIVERY, 2013b, pp. 31-9), assim como o bem mais completo estudo de Raymond Perrot (2005), que serve de base para as análises de Derivery e ao qual este último dedicou uma crônica no segundo número da revista *éCRItique* (DERIVERY, 2005, pp. 153-7).

mais amplo que o da figuração, abarcando toda a gama de pintura “de constatação”, como também definiu Maurice Matieu ao afirmar, na mesma época, que “do mesmo modo que há um realismo socialista há um realismo capitalista que se chama o Conceitual” (DERIVERY; MATIEU, 2000, p. 18).

Os desdobramentos desse empenho coletivista seriam mais bem notados no Ateliê Popular, que, seguindo as mesmas diretrizes não-autorais, produziu entre 13 de maio e 27 de junho grandes tiragens de cartazes que, apesar de sua consciência do contexto e da intencionalidade concreta que os determinava, foram imediatamente “recuperados” pelo mercado de arte, como destacou Raymonde Moulin em seu artigo *Vivre sans vendre* (CASSOU, 1968). Muitos dos cartazes produzidos no Ateliê foram apropriados por colecionadores e depois expostos ou comercializados dentro do circuito oficial de arte, fazendo aparecer a tematização da “recuperação” já em janeiro de 1969 no editorial escrito por Aillaud ao *V Boletim da Jovem Pintura*. Um esforço artístico e teórico que Pierre Gaudibert considera, em seu artigo *Contestation, récupération et modernité* (*Opus* n. 15, dez. 1969), um deliberado afastamento crítico com relação ao realismo socialista<sup>15</sup>.

Após os eventos de 1968, com o sentimento dúbio de traição por parte do PCF e da Confédération Générale du Travail (CGT) – que optaram pela via eleitoral – e, ao mesmo tempo, de que nada poderia voltar a ser como antes, deu-se mais uma radicalização à extrema-esquerda no Salão da Jovem Pintura, desdobrando-se na formação de novos coletivos sob a bem conhecida consigna “a luta continua”. O lançamento do segundo boletim informativo do Salão, em dezembro de 1968, registrou essa transformação, que incluía a interdição da publicação de seus catálogos, mantida até 1972. O *Boletim da Jovem Pintura* se tornava “uma experiência única na história dos Salões e mesmo na história das relações do pensamento e da prática pictural” (PARENT; PERROT, 2016, p. 70) devido à politização, coletivização das discussões e anonimato dos textos.

Você sonha com uma vida de pintor de sonhos e eu, pintor, vivi meu sonho no Maio de 68: eu falei tanto, escutei, agi que eu esqueci de pintar durante dois meses. A maioria dos artistas vivenciou o mesmo fenômeno, mas eles não mexeram mais nos seus pinceis durante os dois ou três anos seguintes. (FROMANGER, 2016, p. 14)

<sup>15</sup> Quanto ao afastamento do grupo com relação às ideias zdanovistas, veja-se os *Bulletins de la Jeune Peinture* n. 3, 4 e 5, em que há uma aproximação das ideias de Brecht. Para um apanhado geral da produção do Ateliê, uma pequena brochura publicada pela Usines, Universités, Union (UUU), *Atelier Populaire présenté par lui-même*, registra tais atividades reproduzindo 87 de seus cartazes. Posteriormente, com apoio do editor londrino Dobson, foi lançado o ainda mais completo *Mai 68 début d'une lutte prolongée*, com textos da edição da UUU traduzidos para o inglês e 197 reproduções, sendo 86 em grande formato e em cores.

Essas palavras de Fromanger atestam como a organização do Salão passou a ser guiada por uma “harmonia conflitiva” entre as inclinações mais para a pintura nos antigos membros e o intelectualismo militante-intervencionista da nova geração, que ganhava força com a esquerda pós-68, especialmente entre anarquistas e maoístas. Com a expectativa criada em torno da XX edição (janeiro de 1969) devido à *Sala do Vietnã* e ao Ateliê Popular, a opção dos novos pintores foi pela política. Uma politização da arte que teve como consequência o descentramento da exposição, colocada em pé de igualdade com o programa de grupo e os boletins que o vinculavam. Uma vez que não havia mais a centralidade da exposição, os boletins assumiram um papel teórico-informativo que tornou a forma-catálogo obsoleta, gerando “uma associação que parece doravante mais um Partido (mesmo se ele é relativamente heterogêneo com suas tendências internas somadas) que um salão ‘ordinário’” (PARENT; PERROT, 2016, p. 79).

Sua contraprova é o boletim n. 4, de maio de 1969, anunciando o primeiro salão da história a assumir uma luta ideológica cuja arma principal é “o marxismo”. Era declarada guerra aos artistas “cães de guarda” que aceitam circular pelo sistema artístico burguês e exibir, por meio de suas obras, “a imagem da liberdade total e do poder criador ilimitado do espírito humano. É nesse sentido que ele [o artista] é um defensor particularmente eficaz do sistema de exploração capitalista” (PARENT; PERROT, 2016, pp. 80-1). Estes protestos contra a produção de um “retorno à ordem”, anunciado pela eleição de Pompidou, ainda transpareceram em outras modalidades de agitação e boicotes a eventos, como a Bienal de São Paulo (1969), a exposição de Yves Klein no Museu de Artes Decorativas de Paris (março de 1969) e a VI Bienal de Paris (outubro). Ou ainda na I Bienal Internacional Arte e Revolução (“contrabienal”), organizada no Grande Hall, alguns pavilhões e jardins da Cité Universitaire. Na década seguinte, esse caminho seria fortalecido pela aliança com pintores não-europeus exiliados em Paris. Primeiro com a organização da exposição América Latina Não Oficial, na Cité Internationale, e depois com a fundação do Grupo Denúncia<sup>16</sup>, do Museu da Solidariedade Salvador Allende, do Museu da Solidariedade com o Povo da Nicarágua, da Exposição Internacional pela Palestina e do Museu Contra o *Apartheid*.

---

<sup>16</sup> Fundado em 1972 por Julio Le Parc, Gontran Guanaes Netto, José Gamarra e Alejandro Marcos.

## ***O retorno à ordem***

A tentativa de dar continuidade a esse enfrentamento ideológico-cultural exigiu uma politização progressiva da pintura – algo já sinalizado pela radicalização coletivista da *Nouvelle Figuration*, em meados dos anos 1960, no Salão da Jovem Pintura e no Ateliê Popular –, originando a aparição, nos anos seguintes, de novos grupos, como a Cooperativa de Malassis (1970-81), o Fronte dos Artistas Plásticos (1971-77), o Coletivo Antifascista (1974-77) e inúmeros outros subgrupos, como Groupe DDP (1971-98), Grupo Denúncia (1972-) e Peintres du 18<sup>e</sup> (1974). Esse foi o motivo de Perry Anderson ter considerado o maio-junho de 1968 uma “verdadeira quebra na história política e intelectual na França do pós-guerra”. Uma extraordinária relevância que, não por acaso, tornou-se o mote principal da resposta/autodefesa de Pierre Nora às ideias de Anderson<sup>17</sup>.

## ***Considerações finais***

Partindo do panorama esboçado e buscando identificar um sentido comum ao conjunto de práticas artísticas descritas, observamos que coexistiram divergências e enfrentamentos internos ao longo de praticamente todo o itinerário da Jovem Pintura. Por mais que a politização da atividade artística seja quase sempre o denominador comum, são inegáveis os diferentes modos como ela foi concebida, assim como a longevidade de suas consequências para cada um dos envolvidos. A resistência ao anonimato autoral, associada à necessidade de afirmação do estilo individual foi, como vimos, o ponto crítico dessas divergências. Não se tratou apenas de relutância em aceitar a anonimização estilística, pois, mesmo quando o estilo individual não foi colocado em questão, alguns artistas jamais aceitaram a interdição da assinatura, questão que foi muito bem tematizada por Françoise Docquier ao confrontar o anonimato autoral com as aspirações profissionais que permeiam o campo artístico: “imperceptivelmente, mas radicalmente, a assinatura introduz a obra num mundo diferente do objeto” (DOCQUIERT, 1977, p. 160).

---

<sup>17</sup> A discussão segue a seguinte cronologia: Perry Anderson publicou *Dégringolade* na *London Review of Books*, v. 26, n. 17, em 2 de setembro de 2004, disponível em <<http://www.lrb.co.uk/v26/n17/perry-anderson/degringolade>> e *Union Sucrée* na *London Review of Books*, v. 26, n. 17, em 23 de setembro de 2004, disponível em <<http://www.lrb.co.uk/v26/n18/perry-anderson/union-sucree>>. Os dois artigos foram reunidos, traduzidos para o francês e publicados com o título de *La pensée tiède: un regard critique sur la culture française*, em abril de 2005, pela editora Seuil, trazendo como acréscimo o texto resposta de Nora, intitulado *La pensée réchauffée* (ANDERSON, 2005).

Ao que tudo indica, o empenho constante em romper com o “mito da arte” – subentendido, no mundo burguês, em sua sacralidade, intemporalidade e transcendência – não diminuiu as dificuldades em se romper com outros valores relativos à concepção burguesa do sistema artístico. Isso se verifica tanto no Salão da Jovem Pintura quanto no Ateliê Popular, demonstrando como permaneceu uma vontade de manutenção da institucionalidade atingida pelo artista no mundo burguês, a despeito das modificações na concepção da obra. Isso significa, nas palavras de François Derivery, reconhecer que a anulação do indivíduo “não é nada compatível com uma perspectiva de carreira” (DERIVERY; MATIEU, 2000, p. 13). O que nos cumpre observar, por fim, é como o projeto comum de luta por um espaço social de crítica e denúncia à opressão empurrou esses artistas para uma situação inteiramente nova, que implicava uma reformulação, ainda que inopinada, da função social da obra de arte como ritual coletivo.

Foi essa concepção ou entendimento que permitiu aos diferentes envolvidos não apenas se reconhecerem como participantes de uma mesma empreitada, mas como herdeiros e continuadores de uma tradição coletivista recalcada por determinados valores contidos na arte burguesa: “o projeto moderno em seu início era o contrário de um projeto centrado sobre o indivíduo. A autonomização deste – e, logo, do artista – reivindicada pelo Iluminismo não implicava em nada o esquecimento do outro e do interesse coletivo” (DERIVERY, 2013a, p. 54). Eis a linha estabelecida pelo “individualismo democrático” que nos permite reconhecê-los como continuadores de uma linhagem que vem dos impressionistas – que, “em sua luta contra o academismo, desconstituíram o público, inaugurando a ideia de aventura intelectual ou de vanguarda” (DERIVERY; MATIEU, 2000, p. 14) –, passa pelas vanguardas históricas do início do século e pelo situacionismo. Essa consciência de continuidade foi definitiva para o reconhecimento do peso social das instituições sobre a produção individual, fazendo que, entre os artistas que analisamos, a consciência dessa disputa ocupasse uma posição central, influenciando todas as questões relativas à forma, ao conteúdo, ao estilo ou à técnica em arte.

Empregando diversas estratégias contra a ordem dominante do visível que satura o olho por meio de representações estéticas e ideológicas de objetos, a pintura é revolta por seu próprio movimento, no aqui e agora. (...) Definitivamente, os pintores podem desempenhar o papel de analistas das instituições sociais que os marginalizam. Seus quadros manifestam a verdade latente do sistema institucional. (DOCQUIERT, 1977, p. 236)

Esse verdadeiro alerta a respeito da “ideologia da Criação”, da liberdade incondicionada do gesto individual que reivindica para usos artísticos “o conceito religioso de criação *ex-nihilo*” (DERIVERY, 2013a, p. 101), certamente foi o ponto de união entre os muitos nomes mencionados nas páginas anteriores, apesar das igualmente numerosas diferenças que destacamos. Uma ideia que se manifestou, acima de tudo, pelo enfrentamento e denúncia da “arte contemporânea”, considerada uma recuperação deturpada e instrumentalizadora do projeto modernista das vanguardas históricas que, a partir de então, foram convertidas em uma espécie de vanguarda de salão. Para os artistas de que falamos, a arte contemporânea à qual eles se opunham não era uma atualização da modernidade, pois esta última presumia uma autonomia individual e social com relação ao mercado. Sua grande diferença reside, portanto, no fato de que essa arte internacional oficial já não acompanha mais os objetivos originários da arte moderna, muito menos aqueles adquiridos durante os “primeiros 30 anos do século XX”, quando a arte finalmente “se abre para a responsabilidade social” (DERIVERY, 2013a, p. 93).

### **Referências bibliográficas**

- ANDERSON, Perry. *La pensée tiède: un regard critique sur la culture française*. Trad. William Olivier Desmond. Paris: Seuil, 2005.
- BERTHET, Dominique. *Le PCF, la culture et l'art, 1947-1954*. Paris: La Table Ronde, 1990.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Trad. Jorge Deike Robles. Madri: Editorial Ciencia Nueva, 1968.
- BOUVIER, Pierre. Une aporie: Support/Surface. *éCRitique*, Paris, n. 14, pp. 73-6, 1<sup>er</sup> semestre 2012.
- BÜRGER, Peter. “O surrealismo francês”. Trad. José Pedro Antunes. In: ANTUNES, José Pedro. *Tradução comentada de O surrealismo francês de Peter Bürger*. Tese (Doutorado) defendida na Universidade Estadual de Campinas (IEL-Unicamp), Campinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da vanguarda*. Trad. José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- CASSOU, Jean *et. al.* *Art et contestation*. Belgique/France: La Connaissance/Weber, 1968.
- CHAMBARLHAC, Vincent; LAVIN, Amélie; TILLIER, Bertrand. *Les Malassis. Une coopérative de peintre toxiques (1968-1981)*. Montreuil: L'Échappée, 2014.
- DERIVERY, François; DUPRE, Michel; PERROT, Raymond. *Le groupe DDP 1971-1998: pratiques collectives, pratiques artistiques*. Paris: EC Éditions, 1999.

- \_\_\_\_\_. *La peinture collective du groupe DDP*. Saint-Estève: EC Éditions, 2005.
- DERIVERY, François; MATIEU, Maurice. *Deux entretiens*. Paris: EC Éditions, 2000.
- DERIVERY, François. *Art et travail collectif suivi de La politique d'art officiel en France*. Paris: EC Éditions, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *L'Exposition 72-72*. Paris: EC Éditions, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Le système de l'Art*. Paris: EC Éditions, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Chronique. éCRItique*, Paris, n. 2, pp. 153-7, 1<sup>ème</sup> semestre 2005.
- \_\_\_\_\_. *L'art contemporain produit et acteur du néolibéralisme*. Campagnan: EC Éditions, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Figuration narrative et figuration critique. éCRItique*, Paris, n. 16, pp. 31-9, 2<sup>ème</sup> semestre 2013b.
- DOCQUIERT, Françoise. *La peinture politique contemporaine en France*. Paris: Nanterre X, 1977.
- DUPRÉ, Michel. *Art*. Campagnan: EC Éditions, 2015.
- FLAHUTEZ, Fabrice. "L'héritage surréaliste: la lecture de Breton". *In: GUY, Emmanuel; LE BRAS, Laurence (Dir.). Guy Debord: un art de la guerre*. Paris: Bibliothèque National de France/Gallimard, 2013, pp. 46-8.
- FOSTER, Hal. *Recodings: art, spectacle, cultural politics*. Seattle: Bay Press, 1985.
- FROMANGER, Gérard. *Gérard Fromanger*. Lyon: Fage Éditions, 2016.
- GUILBAUT, Serge. *Comment New York vola l'idée d'art moderne: expressionnisme abstrait, liberté et guerre froide*. 3. ed. Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon, 1996.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LÖWY, Michael. *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le romantisme révolutionnaire du Mai 68. Revue Contretemps*, n. 22, mai 2008. Disponível em: <<http://www.preavis.org/breche-numerique/article690.html>>, acessado em 20 out. 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo*. Trad. Leandro Galastri. *Cadernos Cemarx*, n. 6, pp. 11-28, 2009. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/viewFile/1084/794>>, acessado em 20 out. 2016.
- \_\_\_\_\_. *Juifs hétérodoxes: romantisme, messianisme, utopie*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário*. Trad. Rodrigo Czajka. *Temáticas*, Campinas, n. 37-38, pp. 11-24, jan.-dez. 2011.

NICOLE, Racine. “La querelle du réalisme” (1935-1936). *Sociétés & Représentations*, n. 15, pp. 113-31, 1/2003.

PARENT, Francis; PERROT, Raymond. *Le Salon de la Jeune Peinture: une histoire 1950-1983*. Réédition augmentée d'une annexe. Arcueil: Éditions Patou, 2016.

PERROT, Raymond. *Esthétique de Fougeron*. Campagnan: EC Éditions, 1996.

\_\_\_\_\_. *De la tache à la figure: la Guerre d'Algérie et les artistes 1954-1962*. Campagnan: EC Éditions, 2002.

\_\_\_\_\_. *De la narrativité en peinture: essai sur la Figuration Narrative et sur la figuration en général*. Paris: Éditions Harmattan, 2005.

RANCILLAC, Bernard. *Le regard idéologique*. Paris: Éditions Somogy et Guéna, 2000.

RIBERZANI, Daniel. Bernard Rancillac et la figuration narrative. *éCRItique*, Paris, n. 16, pp. 13-22, 2<sup>er</sup> semestre 2013.

Como citar:

SOUZA, Leandro Cândido de. Aspectos da pintura política na França: de *Civilização atlântica* ao Ateliê Popular (1953-68). *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 192-209, nov. 2018.

Data de envio: 21 fev. 2018

Data de aceite: 23 abr. 2018

## **La alianza de los vencidos Dos cartas de los camaradas Lukács y Harich<sup>1</sup>**

Wolfgang Harich y György Lukács

### ***Presentación***

Francisco García Chicote<sup>2</sup>

El camarada Györg Lukács ejerció una influencia especial en nuestra evolución ideológica. Bertolt Brecht simpatizó con nuestro grupo hasta su muerte.

*Wolfgang Harich*

Se le atribuye a un amigo de Marx, Heinrich Heine, la determinación compleja del intelectual moderno<sup>3</sup>. En consonancia con esta atribución, podría decirse que, al rechazar el jacobinismo anacrónico de Ludwig Börne, Heine comprendió claramente la fuerza de aquella idea que Marx formularía años más tarde, en el contexto de la Comuna, de la siguiente manera: “[Los trabajadores] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno” (MARX, 1971, p. 72). Si la actividad revolucionaria ha de entenderse como una distinción práctica entre contenidos progresistas y reaccionarios de las instancias burguesas, se sigue de esto que el intelectual desempeñará un papel principal en la desambiguación teórica de dichos procesos. En la tensión entre aspectos estáticos y dinámicos, reaccionarios y progresistas, inconscientes y conscientes estarán sus decisiones, en sí necesariamente arraigadas en capacidades no exentas de ambigüedad. Pero en la medida en que se trata siempre de procesos sociales, a la condición *entre frentes* del intelectual se le suma un necesario carácter provisorio de sus elecciones. El intelectual expresa, entonces, de manera trágica, el desgarramiento propio del mundo. En las palabras de Heine:

Nosotros, en cambio, que no somos ni jacobinos ni jesuitas queremos renunciar en la mayor medida posible a la mentira, pues no podemos justificarnos a través del carácter inmovible de nuestras convicciones. A menudo dudamos de nosotros mismos, nuestras ideas echan raíces en el suelo

---

<sup>1</sup> Mi profundo agradecimiento al Dr. Miklós Mesterházi, investigador del Archivo Lukács de la Academia de Ciencias de Hungría, por haber facilitado documentos necesarios para la edición crítica de las cartas.

<sup>2</sup> Doutor, postdoctor e professor da Universidad de Buenos Aires (UBA) e da Universidad Nacional de General Sarmiento. *E-mail*: fgchicote@gmail.com.

<sup>3</sup> El trabajo introductorio de Miguel Vedda al *Ludwig Börne*, de Heine, ofrece una exposición detallada y una compleja interpretación de esta cuestión (VEDDA, 2009).

arenoso del árido saber; cualquier brisa espiritual las mueve, como al junco al borde del arroyo; tampoco nos complace nuestra fe, y aún menos nos complacería el martirio. (En VEDDA, 2009, p. 33)

No se trata, pues, de forzar una configuración política idealmente acabada en la realidad, ni del sacrificio que una tal violación implicaría. El sentido es un aspecto de la praxis; se dirime *en, por y para* la vida social. Si la crítica del desgarramiento objetivo conforma la meta última del intelectual auténtico, no es difícil comprender por qué su conciencia asumirá el desgarro como modalidad; por qué el ensayo será su forma; ni tampoco por qué dicho desgarro se ceñirá sobre su cuerpo en las formas de la persecución política: cárcel y exilio son cifras del intelectual, de Heine a Marx, de Gramsci a Brecht.

Intelectuales auténticos, György Lukács (1885-1971) y Wolfgang Harich (1923- 95) entablaron una guerra de guerrillas de múltiples frentes en medio del desamparo que proporcionaba el desgarramiento político de la posguerra. Es precisamente esta problemática la que recorre, necesariamente de manera implícita, las líneas de las dos primeras cartas que inauguran su correspondencia y que aquí se presentan, por primera vez, al lector latinoamericano. Ya pasado por el fuego de la política estalinista, al lado de cuyo refinamiento el principio malo de Maquiavelo es un juego de niños, Lukács reconforta al joven Harich, que aún no cumple tres décadas de vida y que percibe claramente la perversión del gobierno de Walter Ulbricht, con estas palabras: “Esta lucha terminará de manera victoriosa...”.

Escritas en septiembre de 1952, las cartas dan comienzo a una correspondencia que durará por cuatro años, interrumpida en octubre de 1956 por el derrotero que siguieron los fracasados intentos de derribar, respectivamente, los gobiernos de Mátyás Rákosi y Ulbricht: Lukács será secuestrado por las fuerzas de seguridad rusas y llevado a punta de fusil a Rumania bajo un velo de total hermetismo; Harich será procesado y sentenciado a diez años de prisión en 1957, culpable del cargo de conspiración y boicot contra el estado alemán (EMMERICH, 2000 p. 126).

En lo que directamente concierne a su contenido, cierta contextualización resulta necesaria. Las cartas se ubican sobre el límite del período que marcó una posición de “apertura” en la política exterior estalinista concebida para la Alemania Oriental (RDA). El 23 de septiembre de 1952 concluyó el conocido debate por las propuestas de la Unión Soviética, las “notas de Stálin”, para formar un estado único alemán; ante la negativa de los vencedores occidentales, Wilhelm Pieck, líder del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), anotó en su cuaderno las siguientes órdenes dictadas desde Moscú: “Formar un ejército popular, sin griterío. El período pacifista ha terminado... Líneas de

demarcación de fronteras peligrosas” (en MÄHLERT, 2004, p. 61). Hasta entonces, la política exterior soviética había concedido un campo de juego relativamente fecundo para las posiciones político-culturales de Lukács, que se basaban aún sólidamente en el espíritu de las viejas *Tesis de Blum* y que procuraban ganar las fuerzas progresistas de la burguesía para la lucha contra la barbarie fascista, entendida por el filósofo ante todo como una categoría del imperialismo capitalista y no un mero accidente alemán<sup>4</sup>. No es fortuito, entonces, que un escrito de 1952, el prólogo a su *Nueva historia de la literatura alemana*, sostenga que los *leitmotiven* de la literatura desde la Ilustración hasta el período de Weimar sean, por un lado, la lucha entre cosmovisiones progresistas y reaccionarias y, por el otro, la cuestión de la unidad nacional alemana (LUKÁCS, 1971, p. 8).

En esta línea ha de entenderse uno de los “pretextos” de las cartas, el proyecto inicial de la *Deutsche Zeitschrift für philosophische Wissenschaft*, con un “ámbito de difusión” que comprendía a toda Alemania y la posibilidad de que participaran en ella intelectuales burgueses, siempre que fueran “progresistas”. Lukács publicaría en la revista casi todos los ensayos de su eventual *Prolegómenos para una estética marxista*. Y en esta línea puede entenderse la mención a Nicolai Hartmann, que ha sido tomada por una parte de la crítica como el primer capítulo de una “alianza fecunda” teórica entre el profesor letón y el filósofo húngaro (TERTULIAN, 2003, pp. 664 ss). Pertenece a la paciente labor de Ronaldo Vielmi Fortes (2014) el demostrar por qué el camino que conduce a la ontología lukácsiana consiste antes en un gran trabajo de interpretación de la obra de Marx que en un préstamo de ideas de Hartmann. Aquí constátase solo dos elementos: por un lado, la insistencia acerca de la “utilización” de las ideas de Hartmann con el fin de ganar intelectuales progresistas de occidente; por el otro, el hecho de que el capítulo de la *Ontología* dedicado a la filosofía de Hartmann repita, 15 años después, el recorte y los juicios que el joven Harich hace en su carta.

Todo lleva a pensar, efectivamente, que la cuestión principal del intercambio entre Lukács y Harich es aquella que define, como hemos visto, la actividad del auténtico intelectual: la lucha estratégica en un campo ideológico que dista mucho de ofrecer terrenos sólidos y estables, mucho menos claridad en la fidelidad partidaria de sus participantes. El período de opresión que se abre a partir del fracaso de las “notas de Stálin” en septiembre de 1952 coloca *de facto* al SED como único partido

---

<sup>4</sup> En 1948, escribía: “Se nos impone pues una urgente tarea ideológica. La de arruinar, refutar, radicalmente estas concepciones [existencialistas, de la desesperación] de la burguesía. No sólo porque hay que aniquilar el ejército de reserva ideológico, la quinta columna del fascismo surgente sino también porque hay que devolver a la inteligencia extraviada por el imperialismo a su lugar de pertenencia: a que se ponga al lado de la nueva construcción del mundo que emprenden los obreros y campesinos.” (LUKÁCS, 1959, p. 60)

gobernante de la RDA; el país revisita el método soviético de sistemáticas purgas tácticas (de estos años son las ediciones, por el *Dietz-Verlag*, de las acusaciones de Wyschinski, fiscal general en los procesos de Moscú de los años 30) y se incrementa la presión sobre el factor productivo, que asume formas capitalistas de explotación (por ejemplo, el condicionamiento del pago de la totalidad del sueldo al cumplimiento *individual* de forzadas cuotas de producción). Entre 1952 y los primeros meses del año siguiente, la emigración a los sectores occidentales ascendió a 350.000 (MÄHLERT, 2004, p. 69). Las masivas huelgas obreras y estudiantiles de junio de 1953, reprimidas por el Ejército Rojo y la *Volkspolizei*, consiguieron elevar el nivel de vida de los alemanes orientales (a costa de préstamos soviéticos), pero consolidaron al mismo tiempo la permanencia de la facción estalinista de Ulbricht en el poder, que logró, mediante un sumario lavaje de cara, eludir los procesos reformistas de la era Kruschew. Harich redactó la *Plataforma para el camino particular alemán al socialismo* a partir de los resultados de un grupo intelectual informal (en el que participaron Walter Janka y Gustav Just) que exigía la remoción incondicional de las facciones estalinistas dentro del SED y la alianza estratégica con sectores progresistas de la socialdemocracia alemana, tanto dentro como fuera de la República Democrática. La *Plataforma*, que entendía estos requisitos necesarios para que la sociedad alemana “permaneciera dentro del marxismo-leninismo”, fue considerada como contrarrevolucionaria y su autor arrestado inmediatamente después de que la entregara, acaso con la esperanza de que los aires del XX Congreso lo ampararan, en la embajada soviética de Berlín.

Su proceso se encuadra dentro de las repercusiones políticas que tuvo la participación de Lukács en el breve gobierno de Imre Nagy como ministro de Cultura (MEIER, 2009, p. 50). El SED de Ulbricht purgó las instancias ideológicas opositoras (el *Aufbau-Verlag*, la Unión de Escritores y el Instituto de Literatura “Johannes R. Becher” de Leipzig) mediante la implementación de “procesos operativos” y “controles operativos de personas” (OV y OPK, por sus siglas en alemán), para lo cual se sirvió de cualquier tipo de contacto que sus enemigos hubieran tenido con Lukács, ahora considerado la “cabeza de la contrarrevolución” (EMMERICH, 2000, pp. 63; 126). Así, en octubre de 1956, se interrumpió el diálogo entre Harich, preso, y Lukács, secuestrado junto a su esposa. Cuando se les permitió volver a Budapest, en abril del año siguiente, Gertrud Bortstieber llevó a cabo una cuidadosa censura del epistolario y eliminó sus partes más comprometedoras (PITSCH, 1997, p. 278).

La alianza que comienza con las dos cartas presentadas a continuación es una alianza entre intelectuales revolucionarios que, como tales, vivieron “la insomne noche del exilio”. La frase que fuera citada

parcialmente al comienzo de estas páginas: “Esta lucha terminará eventualmente de manera victoriosa”, termina, por cierto, así: “pero es necesario un estado mundial totalmente diferente para que la superación del sectarismo sea definitiva”.

### **Referencias bibliográficas**

- EMMERICH, Wolfgang. *Kleine Literaturgeschichte der DDR*. Berlin: Aufbau, 2000.
- FOGARASI, Béla. “Georg Lukács, marxistischer Historiker der Philosophie” En: *Georg Lukács zum 70. Geburtstag*. Berlin: Aufbau, 1955, pp. 75-8.
- \_\_\_\_\_. “Der revisionistische Charakter einiger philosophischer Konzeptionen von Georg Lukács” En: KOCH, Hans (Ed.). *Georg Lukács und der Revisionismus*. Berlin: Aufbau, 1960, pp. 303-20.
- GADET *et al.* *Les maîtres de la langue: Avec des textes de Marr, Staline, Polivanov*. París: François Maspero, 1979.
- KADARKAY, Arpad. *Georg Lukács*. Trad. de Francesc Agües. València: Edicions Alfons el Magnànim, 1994.
- KELLY, Catriona; SHEPHERD, David (Ed.). *Russian Cultural Studies*. An Introduction. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LUKÁCS, György. “¿De qué le sirve a la burguesía la desesperación?” En: \_\_\_\_\_. *Mi camino hacia Marx*. Ed. trad. y notas de Emilio Uranga. México: UNAM/Dirección General de Publicaciones, 1959, pp. 49-60.
- \_\_\_\_\_. *Aportaciones a una historia de la estética*. Trad. de Manuel Sacristán. México, DF: Grijalbo, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Nueva historia de la literatura alemana*. Trad. de Aníbal Leal. Buenos Aires: La Pléyade, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. 2. Band. Ed. por Frank Benseler. Neuwied-Bieliefeld: Luchterhand, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Bela Fogarasi, Marxismus und Logik (1956)”. En: FOGARASI, Béla. *Parallele und Divergenz (Ausgewählte Schriften)*. Ed. por Éva Karádi. Budapest: MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, 1988, pp. 249-50.
- MÄHLERT, Ulrich. *Kleine Geschichte der DDR*. München: Beck, 2004.
- MARX, Karl. *La guerra civil en Francia*. Trad. de IML. Madrid: Aguilera, 1971.
- MEIER, Jürgen. “Ein Weg zu Lukács. Biographisches”. En: DANNEMANN, Rüdiger (Ed.). *Lukács und 1968*. Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 2009, pp. 43-66.

MHGS: Max Horkheimer *Gesammelte Schriften*. Bände 1–19. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985ff.

PITSCH, Reinhard. Zum Briefwechsel zwischen Wolfgang Harich und Georg Lukács. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (2/97), 1997, pp. 278-80.

RADDATZ, Fritz J. *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos*. Trad. de José-Francisco Ivars. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

TERTULIAN, Nicolas. Nicolai Hartmann et Georg Lukács. Une alliance féconde. *Archives de Philosophie* 66, 2003, pp. 663-98.

VEDDA, Miguel. “Introducción”. En: HEINE, Heinrich. *Ludwig Börne: un obituario*. Introducción, traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 5-70.

VIELMI FORTES, Ronaldo. “O sentido e a extensão da crítica lukacsiana à ontologia de Nicolai Hartmann”. En: VAISMAN, Ester; VEDDA, Miguel (Org.). *Arte, filosofia, sociedade*. São Paulo: Intermeios, 2014, pp. 187-238.

\*\*\*

Dr. Wolfgang Harich

Berlín NO 55, el 5.9.1952

Dimitroffstraße 167 I 1<sup>5</sup>.

¡Muy estimado camarada Lukács!

Hace algún tiempo, el camarada Wendt me envió una transcripción de su toma de posición respecto de la crítica del camarada Schrickel a *La crisis de la filosofía burguesa* y a mi respuesta<sup>6</sup>. Por los amistosos saludos, que me dio en esta ocasión, querría aquí agradecerle de corazón. El sectarismo, contra quien usted se dirige, con razón, en su escrito, es en

---

<sup>5</sup> Calle del antiguo Berlín oriental, hoy con el nombre de Danziger Straße. Entre 1950 y 1992 llevó el nombre de Dimitroffstraße en honor a Georgi Dimitrov Mijáilov, líder comunista internacional. Con el proceso de anexión de la RDA a la RFA, el sector oriental de Berlín sufrió una serie de cambios toponímicos que redundaron en una clara despolitización simbólica. [Nota de los trad. – NT]

<sup>6</sup> Erich Wendt (1902-65), político comunista alemán; desempeñó cargos jerárquicos en las instancias culturales de la RDA, incluido el Aufbau-Verlag. Mantuvo un estrecho intercambio epistolar con Lukács, quien le pedía, entre otras cosas, intermediación para la compra de documentos de difícil acceso. Por ejemplo, en una carta de noviembre de 1952, Lukács le solicita su intervención en la adquisición de “la más reciente producción de filósofos prominentes en Alemania oriental (Heidegger, Jaspers, Jünger etc.)” para “terminar mi *Estética*” (Lukács a Wendt, 26.11.1952, Archivo Lukács de Budapest). Es posible que Lukács exagerara acerca del estado de sus manuscritos sobre estética para tener un mayor efecto sobre Wendt. [NT]

nuestro país, de hecho, un fenómeno malo y peligroso. En un país, en el que ha habido a la derecha el pietismo de Halle y a la izquierda el de Börne<sup>7</sup>, esto asume los tintes correspondientes y no es nada lindo.

Le escribo hoy porque tengo en la cabeza lo siguientes deseos:

1. Le propuse al Aufbau-Verlag<sup>8</sup>, en la que trabajo desde principios de 1950 como editor –bajo la dirección del camarada Schröder– la publicación de su libro *El joven Hegel* para el año de producción de 1953. En este contexto aparecen los siguientes problemas:

a. ¿En qué situación están los derechos? ¿Debe ponerse en contacto el camarada Janka directamente con el Europa-Verlag<sup>9</sup> en Zúrich? ¿O lo usted mismo los tramitará? Le pido por favor que le haga saber a nuestra editorial acerca de este tema lo antes posible.

b. ¿No se debería, como complemento a su libro, organizar una nueva edición de los escritos de juventud de Hegel en dos o tres tomos? Propondría publicar una obra de cuatro tomos con el título general de *El joven Hegel*. Primer tomo: Georg Lukács, *El joven Hegel*; segundo y tercer tomos: *Escritos de juventud de Hegel*, desde los escritos de juventud, así llamados “teológicos”, de los períodos de Tübingen, Berna y Frankfurt, hasta la “lógica de Jena”, en la que, en mi opinión, se debería realizar una selección de lo más importante; cuarto tomo: *Fenomenología del espíritu*. ¿Qué le parece este proyecto? ¿Considera, en el caso de que se lleve a cabo, indispensable una completa reproducción de los textos disponibles? ¿O encuentra que en los tomos 2 y 3 basta con una selección? ¿Y estaría dispuesto a realizar usted mismo la elección o, eventualmente, a darnos los puntos de vista de acuerdo con los que debe ser realizada? ¿O halla mejor que su libro sobre el joven Hegel aparezca de manera separada y que no se conecte con la edición de los escritos hegelianos de juventud? Por favor, escríbame su opinión también sobre este tema bien pronto.

2. Hace algunos días se fundó en Berlín una nueva revista filosófica

---

<sup>7</sup> Referencia a la crítica que hace Heinrich Heine de Ludwig Börne en su *Ludwig Börne*: un obituario, publicado por primera vez en 1840. Para Heine, el jacobinismo de Börne, teñido de un moralismo osificado y un ideal de incorruptibilidad ética, asume rasgos religiosos, trascendentales. Miguel Vedda explica así la relación: “La indiferencia por los medios es una cualidad, que, a ojos de Heine, emparenta a dos sectas a primera vista tan discrepantes entre sí como la de los jesuitas y la de los jacobinos: ‘Estos aspiraban a consolidar nuevamente el tambaleante dominio de una Divinidad a la que consideraban verdadera; aquellos luchaban con vistas a reconquistar los perdidos derechos de la humanidad’.” (VEDDA, 2009, p. 32). [NT]

<sup>8</sup> Fundada en 1945, el Aufbau-Verlag fue una editorial de la RDA dedicada a la literatura y las ciencias humanas y sociales. Si bien fue responsable de la edición de ciertas obras de Lukács desde sus primeros años (por ejemplo, *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus*), la presencia del filósofo húngaro en los proyectos del Aufbau-Verlag se consolidaron hacia el cambio de década, cuando Walter Janka asumió la dirección. Luego de los procesos en Hungría y Alemania Oriental, Lukács restableció contacto con la dirección de la editorial, ahora a cargo de Peter Goldamer y Klaus Gysi en marzo de 1957. [NT]

<sup>9</sup> La primera edición de *El joven Hegel* es Zúrich: Europa-Verlag, 1948. [NT]

trimestral de la RDA con el nombre de *Deutsche Zeitschrift für philosophische Wissenschaft*<sup>10</sup>. Editores: Arthur Baumgarten, Ernst Bloch, Wolfgang Harich. Secretario de redacción: Klaus Schrickel<sup>11</sup>. La línea: en su tendencia básica y en la mayoría de las contribuciones, marxista, pero con colaboración de filósofos burgueses, siempre que su labor demuestre tendencias humanistas-progresivas y racionales, o bien que esté orientada desde un punto de vista materialista en lo científico. Ámbito de difusión: toda Alemania [*Gesamtdeutschland*]. Secciones: 1. Ensayos y tratados, 2. Traducciones de revistas de la Unión Soviética, de las democracias populares y de publicaciones marxistas que aparecen en países capitalistas, 3. Discusión de cuestiones polémicas, 4. Exposiciones y reseñas. En nombre de los editores (es decir también en el mío) quisiera invitarlo cordialmente a enviarnos contribuciones de manera regular. Un Lukács auténtico por número nos sería muy bienvenido. Por favor tenga en cuenta que a. en vista de la continua desaparición de revistas filosóficas en Alemania occidental ha de esperarse interés y receptividad incluso en la *intelligentsia* burguesa y b. que aquí, en la RDA, existe, en el ámbito de la filosofía, a excepción del oscuro aforístico Bloch, casi aún solamente arena de provincia, que es producida o bien por camaradas sectarios a la Schrickel o por profesores burgueses, más o menos alineados lealmente. La colaboración de usted es, por lo tanto, imperiosamente necesaria. Deseado es todo lo que no tenga un carácter exclusivamente teórico-literario. El camarada Wendt informó que usted trabaja ahora sobre estética y ética. ¿Podría ya publicar algo sobre estos temas? Sería bueno si pudiéramos contar ya con una contribución suya para el primer número. El cierre de redacción: fin de octubre. Lo mejor sería que mandase la contribución a la dirección que escribí arriba.

---

<sup>10</sup> El 24 de noviembre, Ernst Bloch envió a Lukács, luego de un largo silencio entre los dos amigos, una invitación a contribuir en la revista. El filósofo alemán, que parecía no estar al tanto de la correspondencia entre Harich y Lukács, advirtió igualmente sobre la presencia de sectarios en la redacción de la revista, aunque de manera mucho más delicada que Harich. Así, Bloch escribe: “Se sigue de sí que el Partido, representado por Kurt Hager, se halla muy cerca de la cuestión.” (BLOCH, 1985, p. 197, la traducción es nuestra) Kurt Hager, un operador teórico del gobierno de Ulbricht, preparó ideológicamente la farsa del proceso contra László Rajk (que puso en riesgo efectivo la vida del propio Lukács) y contribuyó al primer número de la *Zeitschrift* con el ensayo La importancia de la obra de Stálin; problemas del socialismo en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. La respuesta de Lukács, del 13 de octubre, comunica a Bloch lo planeado con Harich para la revista e invita a una discusión sobre la relación entre Marx y Hegel en torno a la religión, que Bloch, alegando que se trata de un tema para conversar “personalmente”, no seguirá. Entre las líneas de la misiva de Lukács, se lee: “Como antes, soy de la opinión de que el legado aún vivo de Hegel consiste precisamente en aquello a partir de lo cual, desarrollado críticamente, el marxismo ha despuntado. Es verdadero el hecho de que el marxismo no ha terminado completamente su desarrollo. (...) La teoría dialéctica del reflejo articula, en rotunda oposición a Hegel, una equivalencia filosófica de ciencia y arte.” (Lukács a Bloch, 13.10.1952, Archivo Lukács de Budapest). [NT]

<sup>11</sup> *Sic.* Se refiere a Klaus Schrickel. [NT]

3. Para terminar, una consulta privada: ¿conoce la *Ontología* de cuatro tomos de Nicolai Hartmann (*Fundamentos, Posibilidad y realidad, La estructura del mundo real, Filosofía de la naturaleza*)? Y, si es el caso, ¿qué opinión le merece? Hartmann, que murió en Göttingen en 1950, es, de los filósofos burgueses del presente, el que más cerca de nosotros se encuentra, por las tendencias básicas materialistas de su filosofía, cuando no habla directamente de cuestiones sociales. Digna de notar es su oposición radical contra todas las formas del idealismo subjetivo explícito o camuflado; contra el existencialismo, que odiaba; contra el mito, el irracionalismo y cosas por el estilo; pero también contra las tendencias idealistas y positivistas en la filosofía de las ciencias naturales, contra el vitalismo en la filosofía, contra la definición de sincronía de Einstein y contra la mentira de la causalidad a raíz de la relación de indeterminación de Heisenberg etc. Hartmann fue –durante la guerra–, en mi desarrollo, un punto de acceso al marxismo, por así decirlo mi Feuerbach; gracias a su influencia estudié con gran seriedad *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lênin, cuando llegó por azar a mis manos, lo que nuevamente en ese momento me intrigó totalmente por el marxismo<sup>12</sup>. Ahora la situación en el oeste es tal que Hartmann (que por cierto no pertenece a los grandes de la moda) ejerce objetivamente la función de una última posición de receptividad de la ideología burguesa. Todo lo que tiene una sana orientación racional, lo que se aparta, asqueado, del idealismo, del cotorreo profundo de origen católico y existencialista, sin poder o sin querer sin embargo adentrarse en el marxismo (en lo que cohabitan el temor ordinario a las chicanas institucionales y la aversión a nuestros sectarios) da su voto de alianza a Hartmann. Pues en Hartmann uno puede, por ejemplo, leer:

La filosofía no empieza consigo misma; supone el saber acumulado a lo largo de los siglos y la experiencia metódica de todas las ciencias, pero no menos también las experiencias de los filós de los sistemas filosóficos. De todo ello ha de aprender.

---

<sup>12</sup> Esta comparación entre el rol de Feuerbach que efectivamente desempeñó en la génesis del materialismo dialéctico y aquel que Hartmann podría eventualmente tener entre los ideólogos burgueses progresistas es retomada por Lukács en el capítulo referente a Hartmann en su *Ontología*. Allí se lee: “¿En qué consiste entonces el parecido de tipo señalado por nosotros [entre Feuerbach y Hartmann]? Creemos que ambos han captado, con gran intensidad, con impresionante perspicacia y sentimiento por lo real, un complejo de problemas central de sus períodos, pero al mismo tiempo no en su totalidad. En la medida en que ambos filosofaron contra la corriente de su tiempo, sus esfuerzos, dirigidos correctamente pero en definitiva parciales, debieron quedar, en última instancia, visto desde una perspectiva histórica, sin un efecto duradero universal.” (LUKÁCS, 1986, p. 422) [NT]

Del enorme absurdo de una “ciencia sin supuesto” se halla en todo caso mucho más lejos que cualquier otra rama de saber.<sup>13</sup>

O:

Quien quiera erigir una “filosofía para siempre” creará inevitablemente la más condicionada por su tiempo. ¿Quién trataría a estas alturas de convencerse de poder escapar a esta ironía del destino de todo pensar? Pero quien pretendiera sacar de ello, a la inversa, la conclusión de que no vale ya la pena el trabajo sistemático, estaría todavía más en error. Solo a medias habría comprendido la doctrina. Habría captado su lado negativo, pero ni siquiera advertido el más importante, el positivo. La relatividad histórica no anula el carácter de valor de aproximación en un estadio precedido del conocimiento, ni aunque de sus enseñanzas no pase nada a una manera de ver posterior y más madura. Instructivos son también justo los errores, y todo progreso recorre el camino de la lucha con el error. No es de ninguna suerte utópico contar como investigador con la plena problemática de las propias ideas y, sin embargo, seguir trabajando impertérrito. (...) Quien investiga partiendo conscientemente del estado de los problemas en su tiempo y trabajando conscientemente para su tiempo, sabiendo que su labor es en el mejor de los casos un miembro de la cadena de la obra histórica del pensar, pronto superado por el paso inmediato del indagar, es justamente quien tiene más fáciles perspectivas de crear algo que pueda aspirar a ser válido ante el foro de las posteriores generaciones.<sup>14</sup>

O, sobre Recht und Grenzen der Relativitätstheorie [Razón y límites de la teoría de la relatividad]:

Si este [el núcleo de la teoría de la relatividad]<sup>15</sup> se reduce a las condiciones matemáticas de la medición en el espacio y en el tiempo, de las que parte la teoría, tiene esta razón. Si se toman en sentido literal las consecuencias categoriales acerca del espacio y el tiempo mismo sacadas en ella, no tiene razón. Su error es no respetar el límite que habría que trazar aquí, ni siquiera verlo [para no decir nada de precisado inequívocamente]<sup>16</sup>. (...) La relatividad atribuida al espacio y al tiempo se refiere de hecho a la relación dinámica de la materia y los campos de fuerza, pero no justifica ninguna conclusión que vaya más lejos<sup>17</sup>. (...) La ontología puede, sin consideración a las

---

<sup>13</sup> HARTMANN, Nicolai; *Ontología v. III: La estructura del mundo real*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. XII (ed. al.: HARTMANN, N. *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1949, p. X).

<sup>14</sup> HARTMANN, Nicolai. *Ontología v. IV: Filosofía de la naturaleza*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. X-XI (ed. al.: HARTMANN, N. *Philosophie der Natur*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950, p. VIII).

<sup>15</sup> Adición de Harich.

<sup>16</sup> Supresión de Harich.

<sup>17</sup> HARTMANN, *Ontología v. IV, op. cit.*, p. 276 (ed. al. cit., p. 249).

conclusiones especulativas de la teoría, sacar las suyas propias, diciendo que la métrica de las relaciones espaciales y temporales reales está condicionada físico-dinámicamente, pero que, justo por ello, su relatividad no alcanza a la constitución categorial del espacio e del tiempo reales mismos.<sup>18</sup>

O, contra la negación de la causalidad a raíz de la así llamada casualidad de los procesos micromecánicos:

Por parte de la física no siempre se ha mantenido con el necesario rigor la distinción de causalidad y ley natural. Esta es una de las razones por las que se ha creído deber abandonar la causalidad allí donde fracasan las leyes de la física clásica. De hecho solo puede señalarse aquí una conexión firme: las leyes de la física clásica suponen la causalidad, sin la que pierden el suelo bajo sus pies; pero la causalidad no supone por su parte estas leyes, pudiendo existir también sin ellas<sup>19</sup>. (...) Lo que fracasa en el dominio de los procesos atómicos es ante todo tan solo la posibilidad de formular las leyes. Esta posibilidad es la de la formación exacta, causal- matemática. ¿Qué le falta, pues, aquí al conocimiento causal? Puede responderse: el saber de la *causa efficiens*. Esto significa que no son apresables las colocaciones de factores reales que tendrían que formar las causas parciales; y con ellas tampoco, pues, la causa total. Pero ¿qué se sigue de la imposibilidad de apresarlas? ¡No que aquí no haya absolutamente ninguna causa! Lo que no es asequible con determinados medios de conocimiento no por ello necesita faltar en el orden real<sup>20</sup>. (...) En general, es la expresión “estadísticas” inducente en error. Conciérne a la forma de pensar, de proceder, de calcular, no al contenido de la ley misma hacia cuya formulación hacemos rumbo. Lo estadístico no es la ley, sino el acceso a ella. Ciertamente, tal como la formulamos, no enuncia nada sobre el movimiento efectivo del átomo o electrón singular, sino solo algo sobre el movimiento de todos por término medio. Pero el enunciado es perfectamente exacto. Está sujeto a la ley del gran número, que dice que el término medio se aprehende tanto más exactamente cuanto mayor es el número de los casos de que partimos<sup>21</sup>. Mas ¿qué significa esto? ¿Puede existir por término medio una ley que con el número de los casos converge hacia un determinado valor —pudiendo calcularse además la dispersión y el error medio sin que exista una predeterminación en los casos reales mismos? ¿Cómo puede entonces ocupar, simplemente, un máximo de frecuencia una determinada posición en la curva estadística? Sin ningún orden en las colocaciones, no sería justamente ello posible; pero ni con tal orden, sino solo si las colocaciones son causas totales. Si se mira de cerca como asienta el físico sus ecuaciones,

<sup>18</sup> *Id., ib.*, p. 277-8 (ed. al.: p. 250).

<sup>19</sup> *Id., ib.*, p. 413 (ed. al.: pp. 372-3).

<sup>20</sup> *Id., ib.*, p. 413 (ed. al.: p. 373).

<sup>21</sup> Harich suprime la numeración de la sección 4.

siempre se encuentra en sus consideraciones el contar con la determinada posición y su variabilidad. Pero esto es justamente la colocación de los momentos causales. Y tácitamente la toma el físico también por tal. Lo que esta especie de consideraciones no apresa, es meramente el caso singular<sup>22</sup>. El cálculo de probabilidades no concierne de ninguna suerte, meramente a la “magnitud de la expectativa subjetiva”. Es justamente la elevación de la medida de la expectativa al nivel de lo objetivo; la pone sobre una base existente en los sucesos reales mismos. Si fuere posible aprehender directamente esta base, se pasaría de la expectativa a la predicción exacta. Como solo es apresable aproximadamente, no pasa la predicción del término medio. Pero esto no altera en nada la necesidad de que este ahí, en los procesos parciales mismos, una base de real predeterminación<sup>23</sup>. (...) justamente las leyes estadísticas son una prueba de que en la multiplicidad aparentemente “sin regia” de los casos singulares reina, sin embargo, una rigurosa dependencia causal, y ello independientemente del grado de cognoscibilidad de la misma. Del todo in-cognoscibles tampoco lo son los casos singulares; si no, no podrían discutirse. Tan solo no son plenamente cognoscibles.<sup>24</sup>

#### O, contra Heidegger:

La concepción de Heidegger no solo renuncia a lo más valioso a que dio evidencia la filosofía alemana en la época de su florecimiento (de Kant a Hegel). Hace, antes bien, literalmente inasequible la más alta capa del ser, la del espíritu histórico (...) <sup>25</sup>.

#### En otro lugar:

Desde antiguo se ha utilizado con toda falta de conciencia, por ejemplo, la angustia de los hombres ante la muerte por fanáticos especulativos. En lugar de ilustrar al ignorante, se lo nutría y hostigaba con las más osadas ideas acerca del más allá. Y sin embargo es palmario que aquí falta todo contacto realista con lo venidero, todo indicio de si la muerte es para el hombre particularmente importante en alguna forma. Como un mero dejar de existir —de ella no sabemos más—, no lo es en ningún caso. Espantosa tiene que ser, naturalmente, para aquel que vive su vida exclusivamente sobre la base de la importancia de la propia persona y entiende por mundo meramente el suyo: el habitual absurdo del concederse importancia a sí mismo se venga del hombre egoísta. Relativamente indiferente resulta la muerte para quien se ve a sí mismo, en una actitud óptica sin falsedad, como un insignificante individuo entre individuos,

<sup>22</sup> Harich suprime la numeración de la sección 5.

<sup>23</sup> *Id., ib.*, pp. 414-5 (ed. al.: p. 374).

<sup>24</sup> *Id., ib.*, p. 416 (ed. al.: p. 375).

<sup>25</sup> HARTMANN, Nicolai. *Ontología* v. I: Fundamentos. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 51 (ed. al.: HARTMANN, N. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1948, p. 44).

como una gota en la corriente total de los sucesos del mundo, de la histórica lo mismo que de la cósmica, todavía mayor, y sabe comedirse en su veneración ante lo grandioso. Esta es la actitud natural del hombre cuando aun no se han roto sus raíces con la vida. El darse importancia con el propio “ser ahí” es ya siempre desarraigo, artificial elevación del yo al rango de existente único, o incluso supersticioso atemorizarse del que ha descarrilado moralmente. Mientras no se trata de la resistencia vital a la disolución, es toda angustia de la muerte la autosugestión de un penar ficticio. El malabarismo metafísico de la angustia, incrementado por la inmoralidad de un indisciplinado atormentarse a sí mismo, es la fuente inagotable de un extravío sin fin. Causa una impresión de pasmo el ver que pensadores serios sucumben a este malabarismo en el desarrollo de teorías filosóficas, haciendo de la angustia el comienzo del conocimiento de sí mismo para llegar al de lo más genuino y propio del hombre. *Así Martín Heidegger en su conocido análisis de la angustia, y encima con expresa preferencia por la angustia de la muerte. En ello sigue al más desdichado y refinado de todos los atormentadores de sí mismos que conoce la historia, Sóren Kierkegaard*<sup>26</sup>. Justamente la angustia es la peor vía concebible para llegar a lo genuino y propio. Justamente ella sucumbé de raíz a todo engaño —sea de la tradición o del espejismo culpable de sí mismo.<sup>27</sup>

Que estas citas sean suficientes para caracterizar el tipo de efecto que Nic. Hartmann ejerce sobre los intelectuales. Desde el punto de vista de lo social, lo más importante es que su oposición a los diversos tipos del obscurantismo moderno, su objetivo carácter de aliado en el ámbito de las ciencias naturales —admite incluso la posibilidad de la transmisión por herencia de caracteres heredados sin haber escuchado de Mitschurin-Lyssenko<sup>28</sup>— va mano a mano con un estúpido eclecticismo en todas las cuestiones históricas y sociales: así, por ejemplo, acomete la “superación” de las “exageraciones” [*Überspitzungen*] mutuas de Hegel y Marx en la medida en que explica que el proceso histórico estaría determinado tanto por lo intelectual [*Geistigen*] como por lo económico: el error de ambos pensadores consistiría en que cada uno de ellos habría visto y por eso sobrestimado solo un “factor”. (Naturalmente, no leyó ni una línea de Marx y de Plejanov, que criticó largamente esta teoría de los “factores” y el eclecticismo que le corresponde, ni siquiera conocía el nombre. Por lo demás, solía imputarle al marxismo relativismo histórico en la historia de

<sup>26</sup> El pasaje en cursiva corresponde a una nota que fue incorporada en el texto por Harich.

<sup>27</sup> HARTMANN, Nicolai. *Ontología* v. I, *op. cit.*, p. 227 (ed. al.: p. 197).

<sup>28</sup> Se refiere a una doctrina soviética de las ciencias naturales que, supuestamente apoyada en Marx, se presentaba como una superación de la genética de Mendel y se utilizaba como prueba de la superioridad de la ciencia soviética respecto de la occidental. [NT]

las ideas y tendencias pragmáticas en la epistemología. Estudiantes de Göttingen, discípulos de Hartmann, ante quienes expuse en ocasión de un viaje de conferencias a través de Alemania Occidental, estaban pues abiertamente sorprendidos al escuchar que, en el “este”, a uno no se lo amenaza precisamente con deportación siberiana si se aferra, como filósofo, al entendimiento [*Begriff*] de la verdad objetiva. Por el mismo Hartmann habían sido sin embargo adiestrados de manera eximia en la argumentación contra Dewey y consortes). Creo que todo esto será para usted un poco interesante y me gustaría saber si se ocupó de la filosofía de Hartmann, cómo la estima y si considera que merece la pena una discusión con ella.

Con la esperanza de saber pronto de usted y, ante todo, de tener pronto en mis manos una contribución suya para nuestra revista filosófica, me despido atentamente.

Suyo, Wolfgang Harich.

\*\*\*

16 de septiembre [de 195]2<sup>29</sup>

Estimado camarada Harich:

Muchas gracias por su carta, que leí con mucho interés. Desafortunadamente, solo puedo responderle un poco tarde. Lo que usted dice respecto de las raíces alemanas del sectarismo es muy interesante. El carácter inextirpable, por un período relativamente largo, del sectarismo está tan estrechamente vinculado con las condiciones de la construcción socialista en un entorno capitalista, con la inevitabilidad de la falta de cuadros etc., que por un largo tiempo solo podemos tener la esperanza de extirpar una forma determinada de la ideología sectaria, para que rápidamente después surja sin embargo una nueva forma. Bajo todo punto de vista, la Unión Soviética está mucho más desarrollada que nosotros<sup>30</sup>;

---

<sup>29</sup> Entre corchetes se consigna el agregado en lápiz. [NT]

<sup>30</sup> Sin desconocer su literalidad, nótese que una interpretación directa de esta frase difícilmente pueda salir del absurdo. Desde el rechazo leniniano del izquierdismo a principios de la década de 1920, Lukács mantuvo siempre una actitud unívocamente crítica respecto de los falsos opuestos sectarismo y oportunismo. En *Historia y conciencia de clase*, explicó teóricamente los lazos de necesidad entre violencia sectaria y cosificación burocrática para caracterizar la política de la facción Kun-Rákosi; en *Ontología del ser social* no solo expuso la relación ontogenética entre secta e iglesias, sino también propuso la alienación religiosa como modelo prototípico para comprender la distorsión estalinista del socialismo soviético, que abrevaba simultáneamente de rasgos tanto sectarios como burocráticos. Los hechos, por ejemplo, de que Lukács apenas se haya ocupado de la

así y todo vivimos –para hablar solo de los últimos años– el dominio del marrismo, del neorapismo y de la teoría del drama no conflictivo<sup>31</sup>. Esta lucha terminará eventualmente de manera victoriosa, pero es necesario un estado mundial totalmente diferente para que la superación del sectarismo sea definitiva. No quiero desalentarlo; usted es todavía lo suficientemente joven para llegar a ver la liquidación definitiva del sectarismo.

Me ocupo ahora de las cuestiones individuales que usted ha abordado en su carta.

### 1. Hegel. Naturalmente, me haría muy feliz que mi *Hegel* pudiese

---

producción intelectual y artística soviética; de que su obra más impresionante al respecto sea precisamente un análisis, de 1964, sobre *Un día en la vida de Iván Denisovitch*, de Solschenitsyn, que Lukács considera un resurgimiento del gran realismo ruso en tanto reflejo preciso de la opresión cotidiana estalinista; de que, hacia 1946, consultado en privado en Ginebra acerca de los campos de trabajo soviéticos, fuera interrumpido por su esposa, Gertrud Bortstieber, cuyo hijo acababa de ser salvado de Siberia con los dedos congelados, con las siguientes palabras: “Oh, nosotros siempre estuvimos muy agradecidos cuando nuestros amigos eran enviados a centros de reeducación” (en KADARKAY, 1994, p. 638), no hacen sino poner en evidencia, por un lado, el sólido rechazo al estalinismo y, por el otro, la necesidad de asumir máscaras que rozaban el absurdo. [NT]

<sup>31</sup> “Marrismo” refiere a una teoría lingüística desarrollada por Nikolai Jakowlewitsch Marr, que gozó de oficialidad hasta la década de 1950 en la Unión Soviética. Hacia el final de los años 20, tuvo lugar una serie de debates entre el lingüista Yevgeny Dmitrievich Polianov y Marr acerca del condicionamiento socio-histórico del lenguaje. Stálin se apoyó en la teoría del segundo, que proponía, entre otras cosas, la lucha de clases como determinante del lenguaje, para perseguir políticamente a la escuela de Polianov, que desapareció luego de que este fuera fusilado en 1938. Sin embargo, cuando la política interna soviética adoptó, luego de la guerra, la categoría de nación, el marrismo fue destituido tajantemente por el mismo Stálin con un escrito llamado *El marxismo y la cuestión lingüística* (en GADET *et al.*, 1979). Solschenizyn recrea paródicamente el momento de escritura de este ensayo en el capítulo central de *El primer círculo*. El término “neorapismo” remite, por un lado, a la Asociación de Escritores Proletarios Rusos, disuelta por instancias estatales en 1932 a raíz de su supuesto sectarismo y, por el otro, al carácter sectario que el arte burocratizado asumió a partir de la guerra. Una vez más, Solschenizyn ofrece, tanto en *El primer círculo* como en *Pabellón de cáncer*, una imagen crítica de esta situación. En cuanto a la “teoría del drama no conflictivo” (en ruso: *beskonfliktnost*), esta se inscribe dentro del proceso de control estatal creciente sobre las producciones artísticas y críticas llamado “zhdanovshchina”, en honor a su figura política más saliente, Andréi Zhdanóv, que se puso en práctica en la segunda mitad de la década de 1940. La “teoría del drama no conflictivo”, atribuida a Nikolai Virta y Boris Lavrenev, es simplemente el intento de eliminación arbitraria de toda posición crítica en el desarrollo de la acción dramática (ver KELLY; SHEPHERD, 1998, pp. 50-2; 92-9). Recuérdese que, en 1954, Lukács edita, bajo el título de *Aportaciones a la historia de la estética*, una serie de trabajos de su período moscovita en los que eleva la noción de conflicto a fundamento de la gran literatura y encuentra la misma posición en Marx, especialmente en lo que respecta al análisis que éste hace de *Los misterios de París* (LUKÁCS, 1966, p. 272, “Pero esta posibilidad [de reconciliación social] no está aun dada históricamente, y de ello se deriva la problemática del arte moderno”). La mención, por parte de Lukács, a teorías oficiales de la lengua y a controles burocráticos violentos sobre la literatura y el drama refuerza la interpretación que la nota anterior hace de la frase acerca de la situación en la Unión Soviética, especialmente en lo que respecta a Marr: ¿quién ha de tomar en serio el pretendido espíritu crítico de la condena de Stálin al marrismo? [NT]

aparecer en el Aufbau-Verlag. El Europa-Verlag es, como toda Suiza, un callejón sin salida para la difusión. Inmediatamente después de 1945, tuvo que hacerse el intento, e incluso hubo algunas consecuencias favorables. Ahora ya sería tiempo de llevar el libro a su círculo real de lectores<sup>32</sup>. En lo que concierne a mi contrato con el Europa-Verlag, solo el inciso §12 se refiere a esta cuestión: “Si a dos años de la publicación de la obra arriba mencionada la tirada no se ha agotado, el editor tiene el derecho de vender a un precio rebajado la parte remanente, siempre que esta sea mayor a un cuarto de la primera tirada.” Se trataría por lo tanto, o bien de adquirir el resto por este modo y después de su venta hacer una nueva edición en la República Democrática, o de conseguir, en el Europa-Verlag, los derechos para licencia de edición. Naturalmente, no sé cuál de los dos caminos es el viable. Eso lo debe hacer el Aufbau-Verlag. Solo puedo aclarar: estoy de acuerdo con cualquier solución<sup>33</sup>. (Por lo que sé, el librero de Zúrich Th. Pinkus – Predigerstrasse 7– desempeñó un cierto rol de intermediario en la transferencia de mi libro sobre Goethe de Franck[e]<sup>34</sup> al Aufbau-Verlag. Es un hombre con talento; ningún camarada del Partido. El Aufbau-Verlag debe decidir nuevamente si puede ser usado en este asunto.)

En lo que concierne a la conexión de la eventual edición de mi *Hegel* con una edición de las obras de juventud del propio Hegel, considero este plan dificultoso. No creo que uno pueda convertir la obra de juventud de Hegel –incluso mediante muchas omisiones– en una tal lectura general, como sí se puede, por ejemplo, con Herder. No deberíamos olvidar que son las obras de madurez (*Lógica, Estética, Historia de la filosofía*) aquellas con las que Hegel se convirtió en una fuerza intelectual duradera. Imagino que alguien podría –no yo– hacer, de los tres tomos de la *Estética* hegeliana, una edición legible de un tomo, que podría desempeñar un papel en la lucha por el despliegue de la teoría de un realismo profundamente concebido; por la gran importancia en la concepción del

<sup>32</sup> Finalizado hacia 1938, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* apareció por primera vez en 1948 en Zúrich por la Europa-Verlag. De 1954 es la edición de la Aufbau-Verlag, con derechos de venta únicamente para Alemania Oriental. Respecto de las implicancias de publicar en Suiza, Arpad Kadarkay cita la siguiente afirmación de Lukács, de febrero de 1949, en torno a la recepción francesa de su libro: “No han leído mi *Joven Hegel* ya que su edición suiza cuesta 3.500 francos y ningún profesor en la Francia victoriosa puede permitirse comprar tal libro.” (En: KADARKAY, 1994, p. 653) Lukács había participado en París del congreso sobre Hegel y se encontraba ocupado en la crítica del existencialismo y la interpretación de Hegel franceses. [NT]

<sup>33</sup> La opción elegida fue la de comprar una licencia por la comercialización del libro dentro de la RDA. El 3 de diciembre de 1952, Lukács escribe al Europa-Verlag confirmando su apoyo al proyecto del Aufbau-Verlag: “Las experiencias del último año muestran que allí [la RDA] existe un número de lectores extraordinario para mis libros y que ustedes pueden tener toda garantía de que la edición no se difundirá en Alemania Occidental.” (Lukács al Europa-Verlag, 3.12.1952, Archivo Lukács de Budapest) [NT]

<sup>34</sup> La primera edición de *Goethe y su época* es Bern: Francke, 1947. [NT]

arte y la literatura. Igualmente importante podría ser una edición de la pequeña lógica (con agregados, no como la de Meinert<sup>35</sup>) para la elevación ideológica de los científicos etc. En mi opinión, el joven Hegel no puede nunca tornarse en una tal fuerza intelectual actual, incluso la inauditamente genial *Fenomenología del espíritu* es una lectura demasiado difícil hasta para las masas más formadas. A esto hay que agregarle que la agitación del joven Hegel contra el maduro era una tendencia de la reacción imperialista. En mi libro intenté consignar la verdad. El hecho de que el joven Hegel asumiera en muchos aspectos una posición más progresista que la que adoptó luego de la caída de Napoleón no debe oscurecer el hecho de que en el período berlinés hayan aparecido obras decisivas para el desarrollo de la dialéctica. Sus declaraciones acerca de la cuestión en torno a Hegel suscitaron, sin embargo, en mí la idea: luego de la liberación, Meiner editó de nuevo la lógica grande. ¿No sería posible –eventualmente con la ayuda de la Academia de Ciencias– volver al proyecto de una edición de las obras completas de Hegel? Para esto se podría utilizar mucho de la vieja edición de Meiner, naturalmente habría que cambiar mucho en el plan total. Piense en esta idea.

2. En lo que concierne a la revista, soy –debo admitir– muy escéptico. Aquí hablamos mucho sobre esta posibilidad con el camarada Fogarasi (que entretanto editó una lógica interesante y valiosa)<sup>36</sup>. Al respecto, llegamos a la conclusión de que como máximo podríamos realizar un anuario. El primer volumen aparece en otoño. Ahora me temo que usted disponga de menos fuerzas para este plan que nosotros. Naturalmente, para usted el problema tiene otro cariz (influencia sobre Alemania Occidental). Por eso, mi escepticismo no debería significar en absoluto una disuasión. Ahora bien, en lo que se refiere a los comentarios del camarada Wendt acerca de mi *Estética* y mi *Ética*, se trata aquí desafortunadamente, por el momento, de sueños. En un tiempo previsible, no puedo pensar en volcar sobre el papel nada de este complejo. Esto no

---

<sup>35</sup> *Sic.* [NT]

<sup>36</sup> Béla Fogarasi (1891-1959) fue un pensador húngaro que tuvo un derrotero político-intelectual similar al de Lukács. Se formó en Heidelberg en torno a Emil Lask, participó desde 1915 en el “grupo de los domingos”, desde 1917 como orador en la “Academia libre de ciencias del espíritu”. A finales de 1918 se unió, con Lukács, al Partido Comunista Húngaro. Se refugió en Viena luego de la caída de la República de los Consejos, y a partir de 1930 en Moscú, hasta su vuelta a Budapest en 1945. Lukács se refiere a su *Lógica* (primera edición: Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951, 352 p.), que reseñó positivamente para su edición alemana de 1956 por la Aufbau (ver LUKÁCS, 1988). Fogarasi, que había mantenido su público apoyo a Lukács a lo largo de todos los ataques del Partido, redactó sin embargo a partir de los sucesos de 1956 una crítica en la que tildaba a Lukács de revisionista y que fue póstumamente agregada en la antología que la Aufbau purgada dedicara al vilipendio de Lukács (FOGARASI, 1960). El caso de Fogarasi constituye un buen ejemplo de las complejas relaciones entre política e intelectualidad en el mundo soviético: en un volumen de 1955 que la Aufbau dedicara en homenaje a los 70 años de Lukács, Fogarasi contribuyó con unas páginas laudatorias (FOGARASI, 1955). [NT]

significa que no quiera apoyar su revista. Hace unos meses le envié al camarada Janka un extenso ensayo sobre Nietzsche (90 páginas mecanografiadas), el tercer capítulo de mi *Asalto a la razón*. Entonces le pedí al camarada que ubicara este manuscrito en *Sinn und Form*. Sin embargo, tal vez sería más adecuado para su revista. Hable con Janka sobre esto. Además podría entrar también en consideración el segundo capítulo de este libro (Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, aproximadamente 200 páginas escritas a máquina), pues sería posible publicarlo en tres partes. Por favor, escríbame qué piensa acerca de estas propuestas. Otra cosa no podría hoy darle.

3. En lo que respecta a N. Hartmann, lo conozco muy poco. Escuché su ponencia en el congreso sobre Hegel en Berlín y percibí en ella una cierta tendencia a la objetividad de la realidad<sup>37</sup>. Fue, por lo tanto, agudamente atacado también por los eminentes neohegelianos. Acto seguido leí su libro sobre Hegel, pero me desilusionó mucho<sup>38</sup>. Puesto que más tarde me dediqué realmente con detenimiento solo a los ideólogos del irracionalismo, no pude estudiar con detalle la obra de Hartmann. Las citas, que usted da, muestran que aquí se trata de hecho de un fenómeno peculiar. Entiendo por lo tanto muy bien que Hartmann lo haya ayudado en su desarrollo de juventud. Ahora bien, en lo que concierne al

---

<sup>37</sup> Testimonios de la participación de Lukács en el congreso sobre Hegel en Berlín en 1931 se encuentran en sus correspondencias con Mijail Lifschitz y Max Horkheimer. A partir de estas cartas, se sabe que Lukács comenzó los preparativos para un congreso paralelo, financiado por el Partido Comunista alemán y la Unión Soviética, en el que se demostraría la tesis de que Hegel fue “un pensador progresista y de que Marx fue el continuador y desarrollador de las tendencias progresivas en Hegel” (MHGS 15, 91, la traducción es nuestra). De acuerdo con los planes de Lukács, el congreso tendría tres figuras centrales: un académico –Horkheimer–, un comunista –Lukács– y un intelectual progresista –Bloch–. La organización del congreso estaba pensada de tal modo que solo aquellos que defendieran su tesis central podrían exponer. Pero se daría mucha importancia a las discusiones, con el fin de que el congreso no deviniese en un “aburrimiento mortal” como el oficial, y aquí se invitaría a los participantes del congreso oficial. Para la contribución de Horkheimer, Lukács propuso: “¿Piensa desarrollar en este contexto también la cuestión de Feuerbach? Pues me parece que en este aspecto Feuerbach es un nexo importante entre Hegel y Marx, a pesar de que aquí –esto es mi opinión personal– la evolución ha tomado un camino muy complejo, no directo” (MHGS 15, 90, la traducción es nuestra). El proyecto fracasó porque las instancias partidarias desconfiaron del modo en que Lukács planeó el congreso (la presencia de Karl Korsch motivó en cierta medida tal desconfianza; en KADARKAY, 1994, p. 586). De este proyecto surgió, sin embargo, un trabajo que sería el germen de *El joven Hegel*. En una carta a Lifschitz del 20 de septiembre del mismo año, Lukács escribe: “Y para mi desgracia se me ha pedido hace más o menos una semana escribir ahora rápidamente un trabajo más extenso para el aniversario de Hegel. Los nuestros editan en efecto una antología [*sbornik*] para el aniversario de Hegel y el trabajo ha de estar listo a principios de octubre. Intento ahora pescar, de mi mar de notas, la cuestión Termidor, pero puede imaginarse cómo se verá un texto tal, con una fecha de entrega ya en sí imposible (dos a tres semanas) bajo tales condiciones de trabajo.” (Lukács a Lifschitz, 20 de septiembre de 1931, Archivo Lukács de Budapest, la traducción es nuestra) [NT]

<sup>38</sup> Se refiere a *Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2. Hegel*. Berlín: De Gruyter, 1929. [NT]

aprovechamiento de esta cuestión, creo que hay dos posibilidades, las dos aprovechables. En primer lugar, podemos muy simplemente –a pesar de toda crítica y toda reserva– aprovechar a Hartmann como aliado en la propaganda entre los burgueses de occidente. Quiero decir, en un plano metodológico, de la manera en que –naturalmente, *mutatis mutandis*– Lênin aprovechó a Haeckel en la lucha contra los machistas<sup>39</sup>. Naturalmente, aconsejaría, en lo concerniente a problemas de las ciencias naturales modernas, consultar con especialistas, para que no defendamos posiciones científicamente falsas por motivos epistemológicos<sup>40</sup>. En segundo lugar –y esta sería su tarea–, un estudio detenido sobre la obra completa de Hartmann sería muy provechoso. Debería mostrarse que, si bien, por un lado, Hartmann condujo una lucha, en lo crítico en muchos aspectos correcta, contra el idealismo subjetivo y el irracionalismo, una tal resistencia no es ya posible desde una posición idealista. Un tal ensayo debería, naturalmente, ser escrito con un tono decidido desde el punto de vista del contenido, pero muy calmado y mesurado, para que pueda causar impresión en la inteligencia occidental.

Con un cordial saludo,  
suyo<sup>41</sup>

Como citar:

LUKÁCS, G.; HARICH, W. La alianza de los vencidos: dos cartas de los camaradas Lukács y Harich. Trad. e apres. Francisco Garcia Chicote. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 210-228, nov. 2018.

Data de envio: 4 jan. 2018

Data de aceite: 27 fev. 2018

---

<sup>39</sup> Seguidores de Ernst Mach, un precursor del positivismo lógico, objeto de crítica de Lênin en

*Materialismo y empiriocriticismo* y de Lukács en *Historia y conciencia de clase*. [NT]

<sup>40</sup> Tal vez se trate aquí de una referencia a la mención, por parte de Harich, de la doctrina Mitschurin- Lyssenko. [NT]

<sup>41</sup> La versión de la carta que se conserva no tiene firma de Lukács. [NT]

## **Um dever de honra<sup>1</sup>**

*Rosa Luxemburgo*  
Berlim, 18 de novembro de 1918

### **Apresentação**

Nayara Rodrigues Medrado<sup>2</sup>

*Um dever de honra*, escrito por Rosa Luxemburgo dois meses antes de seu assassinato por paramilitares ligados ao governo contrarrevolucionário alemão, representa uma crítica incisiva à covardia da social-democracia, burocratizada e fechada em si mesma. Ao mesmo tempo, traz contribuições relevantíssimas para se pensar o sistema penal e seu caráter burguês. O texto foi redigido e publicado em novembro de 1918, em meio à chamada Revolução Alemã.

A revolta generalizada frente à persistência do Império Alemão em uma desastrosa guerra sem chances reais de vitória; a timidez das reformas sociais empreendidas pelo parlamento de maioria social-democrata, sob a presidência de Friedrich Ebert (1871-1925), e a atuação de deputados reformistas e pragmáticos como Philipp Scheidemann e Gustav Noske; a crescente insatisfação popular com a monarquia e a simpatia com a forma republicana, somadas à influência do ideário da Revolução Russa de 1917 e da II Internacional Comunista, desembocaram em uma insurreição popular que se espalhou por toda a Alemanha. Embora a agitação tenha surgido como um movimento espontâneo das massas cansadas da guerra, fez brotar um intenso desejo por transformações políticas e sociais mais profundas (LOUREIRO, 2005, pp. 54-5).

A mobilização teve início em 6 de novembro de 1918 em Hamburgo, Bremen, Wilhelmshaven e Lübeck. No dia 7, atingiu Hannover e, no dia

---

<sup>1</sup> Traduzido por Nayara Rodrigues Medrado da versão em inglês *A duty of honor*, de Ted Crawford e Brian Baggins. In: Luxemburg Internet Archive (Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/11/18c.htm>>, acessado em 20 abr. 2017). Cotejada com o original em alemão *Eine Ehrenpflicht* (Disponível em: <[http://www.collectif-smolny.org/article.php?id\\_article=941](http://www.collectif-smolny.org/article.php?id_article=941)>, acessado em 31 ago. 2017), com a versão francesa *Un duty of honor*, de autoria da *Démocratie Communiste*, (Disponível em: <<https://www.marxists.org/francais/luxembur/spartakus/rl19181118.htm>>, acessado em 20 abr. 2017), e com a versão em inglês *Against capital punishment*, traduzida do francês por William L. McPherson (Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/11/18c-alt.htm>>, acessado em: 20 abr. 2017). Revisão técnica da tradução de Murilo Leite e Carolina Peters.

<sup>2</sup> Mestre pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professora da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF – campus Governador Valadares). E-mail: nayaramedrado@gmail.com.

seguinte, Colônia, Braunschweig, Dusseldorf, Leipzig, Frankfurt e Munique, com a proclamação da República Socialista da Baviera. Em 9 de novembro de 1918, a revolução finalmente atingiu Berlim, a capital do Império: milhares de operários deixaram as fábricas e, unidos a soldados e transeuntes, tomaram as ruas berlinenses, tendência que foi reproduzida por toda a Alemanha durante os dias de novembro (LOUREIRO, 2005, pp. 55-7).

O dia 9 de novembro assistiu, simultaneamente, a duas proclamações da República: no início da tarde, Philipp Scheidemann (1865-1939), deputado do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), proclamou a República do balcão do parlamento alemão; cerca de duas horas depois, Karl Liebknecht (1871-1919), do balcão do Palácio Imperial, realizou o ato acompanhado da multidão de manifestantes que havia tomado, praticamente sem resistência, os principais edifícios públicos, as sedes de jornais, o parlamento e o Castelo Real. Pressionado pelas mobilizações nas ruas, pela crescente impopularidade do governo junto aos diversos setores sociais, pelas investidas de algumas das habilidosas e tecnocratas lideranças do SPD – que tentava se adiantar à temerosa revolução proletária – e abandonado pelas forças militares do país, o príncipe Max de Bade (1867-1929), então chanceler, anunciou sem prévia autorização a renúncia do imperador Guilherme II (1859-1941), “o último dos Hohenzollern” (p. 235), transferindo o cargo de chanceler a Friedrich Ebert, então presidente do SPD, e propondo a convocação de uma assembleia constituinte.

Foi a partir dessa manobra orquestrada pelos social-democratas e aceita pelo governo imperial que teve início a chamada República de Weimar, um governo de coalizão entre o SPD – majoritário no parlamento, defensor de uma transição pacífica ao socialismo, por meio de reformas, e cuja ala majoritária havia aprovado os créditos de guerra – e o Partido Social-Democrata Independente Alemão (USPD), uma heterogênea oposição à esquerda, oriunda de uma cisão do SPD e que abrigava várias tendências do movimento socialista, incluindo a recém-constituída Liga Espartaquista, composta por Rosa Luxemburgo (1871-1919), Leo Jogiches (1867-1919) e Karl Liebknecht, a qual, posteriormente, rompeu com o USPD, fundando o Partido Comunista Alemão (KPD). A aliança, embora frágil (tanto pelas disputas internas quanto por ter de arcar com a herança da derrota na guerra), sobreviveu até 1933, quando ocorreu a ascensão de Hitler ao poder.

A revolução, por sua vez, após passar por uma nova fase de radicalidade, teve fim em 1923, após a derrota do que ficou conhecido como Levante de Outubro. Ainda em janeiro de 1919, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht foram assassinados por membros dos *Freikorps* – grupo

paramilitar formado por oficiais conservadores, estudantes universitários e soldados desempregados que, com a desmobilização das forças do Exército no período pós-guerra, teve um papel essencial na repressão aos levantes e às suas lideranças.

Foi em meio a esse processo revolucionário e a esse forte embate entre as forças declaradamente de esquerda alemãs que Rosa Luxemburgo escreveu o texto que motiva esta apresentação. A recém-constituída Liga Espartaquista teve um papel fundamental para a eclosão do movimento revolucionário, seja por meio do debate público, da atuação nas disputas dentro do SPD ou, mais imediatamente, entre os dias 8 e 9 de novembro, quando distribuiu panfletos incitando os trabalhadores berlinenses à derrubada do poder imperial. Rosa, contudo, manifestou resistência ao levante, interpretando-o como precipitado e com custos humanos graves. Ela entendia não estarem presentes as condições materiais para uma Revolução, de modo que a mobilização tendia mais para um brutal e injustificado massacre do que, propriamente, para uma radical transformação social. É aqui aplicável o raciocínio que a conduziu ao enfrentamento da brutalidade da pena de morte: “um mundo agora deve ser destruído, mas cada lágrima derramada quando poderia ter sido poupada é uma acusação; e um homem que, apressando-se na realização de feitos importantes, inadvertidamente pisoteia até mesmo um pobre verme é culpado de um crime” (p. 237).

Já na fase final de sua vida, marcada por uma forte oposição à guerra imperialista, Rosa criticou, com o tom enérgico e irônico que lhe era habitual – e que lhe rendeu o apelido de “Rosa Sanguinária” –, o personalismo e a verticalidade do SPD, ainda dominado por políticos para quem “a carteirinha do partido representava tudo, e o ser humano e o espírito, nada” (p. 237). A polonesa era adepta de uma espécie de socialismo democrático que enfatizava a importância primordial do movimento de massas e de seu protagonismo na tomada das decisões. Combatia autoritarismos e verticalismos sem recair em democratismo vulgar, limitado à atuação partidária e parlamentar, ao qual era profundamente crítica.

Ao longo de uma vida de intensa militância política, Rosa permaneceu no cárcere por mais de três anos, experiência que lhe permitiu ter contato direto com um sistema que reprimia revolucionários, transformando-os em presos políticos, mas que, sobretudo, “impregnado por um brutal espírito de classe e pela barbárie capitalista”, reduzia pequenos ladrões a “figuras pálidas e raquíticas” (p. 235). Rosa fez um diagnóstico preciso desse sistema: seletiva e com uma clara orientação de classe, essa “justiça das classes burguesas” era uma “rede, através de cujos orifícios predadores vorazes conseguem facilmente escapar, enquanto

pequenos peixes indefesos permanecem se debatendo impotentemente em seu interior” (p. 235). Tratava-se de uma justiça que tem como alvo um grupo bastante determinado de pessoas: aquelas “vítimas infelizes da infame ordem social contra a qual a Revolução se dirigiu” (p. 235), isto é, vítimas da própria conformação social capitalista.

Neste que representa um de seus últimos escritos políticos, redigido logo após deixar a prisão feminina de Breslávia, na Polônia, Rosa Luxemburgo saiu em defesa de uma “minuciosa reforma” do sistema penal e de sua estrutura. Alimentação precária, celas praticamente sem aquecimento, ausência de assistência psicológica e precariedade na assistência de saúde, violência física, além de penas draconianas para pequenos delitos e a aceitação da pena de morte: esse era o cenário em relação ao qual a social-democracia alemã permanecia em conivente silêncio e contra o qual a voz de Rosa Luxemburgo se levantou.

A proposição de uma reforma, contudo, não era bastante: o crime e a correspondente punição, tal como se apresentam na sociedade burguesa, possuem suas raízes nas próprias condições econômicas atreladas ao sistema capitalista. Desse modo, pressupor uma transformação revolucionária de sua conformação implica debater uma transformação revolucionária da própria forma de sociabilidade que lhe dá sustentação. Estamos diante de uma Rosa abolicionista, mais do que nunca profundamente crítica a revisionismos e coerente com aquilo que Marx afirmara em 1853, ao também comentar a pena capital: “a pena nada mais é que um meio de a sociedade se defender contra a infração de suas condições vitais, seja qual for seu caráter” (MARX, 2015, p. 33).

O texto também apresenta uma teórica preocupada com questões colocadas no aqui e no agora. Para além da polêmica em torno do caráter humanista ou não de sua obra, o fato é que a autora de *Reforma ou revolução*, condizente com seu socialismo democrático, adotou novamente uma saída para a falsa dicotomia sobre a qual tratou em sua obra mais famosa: consciente de que qualquer reformismo puro não ultrapassaria os limites de um progressismo democrata oportunista e pequeno-burguês, afirmou a reforma social como um instrumento possível e necessário para uma revolução que se queira democrática, ao mesmo tempo em que denunciou, de forma intransigente, o equívoco de se pretender transmutar tal reforma social em um fim em si mesmo.

Eis o grande mérito de Rosa Luxemburgo: compreender a íntima conexão entre sistema penal e modo de produção capitalista, de maneira a apontar categoricamente que um novo sistema penal coerente com o espírito do socialismo apenas poderia subsistir sobre uma nova ordem econômica e social. Isso implica a impossibilidade de se conferir uma autarquia à esfera penal, buscando nela – e apenas nela –, em um sentido

positivo (melhoria do cárcere e da pena) ou negativo (abolição do cárcere e da pena), uma resposta a questões engendradas por uma estrutura que vai muito além do âmbito penal – e que na verdade o conforma. Rosa ofereceu elementos, enfim, para se pensar que uma crítica radical ao sistema penal não pode se limitar a ele: deve ter como foco a própria base real sobre a qual este sistema – e o próprio direito burguês – se alicerça.

Essa constatação, no entanto, não impede a revolucionária polonesa de pleitear que certas reformas, ainda dentro do marco do capitalismo e de uma social-democracia minimamente digna de tal nome, sejam levadas a cabo. A melhoria das condições de cumprimento da pena e o encurtamento de sua duração, além do melhoramento da estrutura alimentar e de saúde, da extinção dos castigos corporais e, em especial, do fim da pena de morte são medidas que não podem esperar a revolução. Consistem, por isso mesmo, em um dever de honra.

É certo que Rosa, filha que foi de seu tempo, não escapou, em alguns momentos, de um tom depreciativo ao tratar da figura do criminoso, tom este que remete, no limite, a um perigoso determinismo biológico. Este tratamento assusta, mas não pode ser lido com os olhos do presente senão em um exercício de evidente anacronismo.

Ainda assim, *Uma questão de honra* deixa importante legado, bastante atual, aliás, num momento histórico em que a assim chamada criminologia crítica parece cada vez mais afastar-se da leitura materialista que marcou seus passos iniciais. Em seu lugar, ganha centralidade ora uma tendência focada na cultura e nas micronarrativas, ora um reformismo conformado, escondido por detrás de um ideal de “se levar o crime a sério”<sup>3</sup>. Vale remeter, aqui, às expressões de Rosa em sua polêmica com Eduard Bernstein (1850-1932), cuja teoria, segundo ela, não visava a outra coisa senão a “conduzir-nos ao abandono do objetivo último da social-democracia, a revolução social e, inversamente, fazer da reforma social, simples meio da luta de classes, o seu fim último” (LUXEMBURGO, 2017).

Todo esse contexto torna a lição de Rosa Luxemburgo particularmente aplicável aos dias de hoje. De um lado, se o crime e a punição descobrem suas raízes, em última instância, na própria conformação econômica da sociedade, um abolicionismo penal que deixa intocada a ordem de coisas capitalista não supera, em radicalidade, o mero reformismo pequeno-burguês. De outro, esse mencionado reformismo, à

---

<sup>3</sup> O desafio é lançado por Jock Young – outrora precursor da chamada nova criminologia, de viés marxista – em sua adesão ao neorealismo de esquerda que, retornando a um certo caráter ontológico e desagregador do crime, e criticando o que nomina por “idealismo de esquerda”, busca respostas “pragmáticas”, “realistas” e “à esquerda” para a criminalidade, entendida em parte como construção social, mas também como realidade concreta pré-existente à reação penal (cf. YOUNG, 2014).

semelhança do que ocorria com as propostas de Bernstein, não pode se mover sobre outro solo que não o do idealismo. Nesse sentido, “levar o crime a sério” parece pressupor, antes de tudo, o questionamento sobre suas raízes reais, bem como, é claro, acerca das funções desempenhadas pela pena no âmbito de uma forma de sociabilidade que não busca mais que se defender da infração de suas condições vitais, cujo caráter se liga menos a uma declarada paz social e mais à produção de uma realidade estranhada.

### **Referências bibliográficas**

ARAÚJO, George. Uma revolução que não deve ser esquecida: Alemanha, 1918-1923. *Revista História Social*, n. 17, 2009.

LOUREIRO, Isabel. *A Revolução Alemã: 1918-1923*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

LUXEMBURGO, Rosa. Reforma ou revolução. Disponível em: <[https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref\\_rev/index.htm](https://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1900/ref_rev/index.htm)>, acessado em 20 ago. 2017.

MARX, Karl. Pena capital – Panfleto do Sr. Cobden – Regulações do Banco da Inglaterra. *Verinotio*, n. 19, Ano X, pp. 32-5, abr. 2015.

YOUNG, Jock. Entre a criminologia crítica e a imaginação sociológica. Entrevista concedida a Maximo Sozzo e David Fonseca. *Dilemas*, v. 7, n. 2, pp. 367-90, abr./mai./jun. 2014.

\*\*\*

Não desejávamos nenhuma “anistia”, ou qualquer tipo de perdão, para os prisioneiros políticos que foram vítimas da velha ordem reacionária. Nós reivindicávamos nosso direito à liberdade, pela luta e pela revolução, para as centenas de homens e de mulheres leais e bravos que definhavam nas fortalezas e nas prisões porque haviam lutado pela liberdade popular, pela paz e pelo socialismo, contra a ditadura sanguinária das criminosas facções imperialistas. Eles estão todos em liberdade agora. Novamente, posicionamo-nos, ombro a ombro, prontos para a luta. E não foram os Scheidemann<sup>4</sup> e nem seus aliados burgueses,

---

<sup>4</sup> Referência à família de Philipp Scheidemann (1865-1939), membro à extrema-direita do Partido Social-Democrata Alemão (SPD). Presidiu o governo burguês alemão entre fevereiro e junho de 1919.

liderados pelo príncipe Max<sup>5</sup>, que nos libertaram. Foi a Revolução Proletária que fez as portas de nossas celas rebentarem.

Um outro grupo de miseráveis prisioneiros, que ainda definha nessas casas sombrias, permaneceu, no entanto, completamente esquecido. Até agora, ninguém pensou nas milhares de figuras pálidas e raquíticas que têm sido encarceradas há anos atrás dos muros de prisões e fortalezas, em expiação, por pequenos delitos.

E são elas, ainda, vítimas infelizes da infame ordem social contra a qual a Revolução se dirigiu – vítimas de uma guerra imperialista que aumentou o sofrimento e a miséria até o limite da tortura insuportável e que, com sua animalesca carnificina humana, desencadeou nas naturezas fracas e congenitamente contaminadas os mais vis instintos.

A justiça das classes burguesas novamente se mostrou como uma rede, de cujos orifícios predadores vorazes conseguem facilmente escapar, enquanto pequenos peixes indefesos permanecem se debatendo impotentemente em seu interior. Aqueles que lucraram milhões com a guerra escaparam do julgamento ou tiveram de pagar multas ridiculamente pequenas, mas os pequenos ladrões e ladras foram castigados com penas de prisão draconianas.

Morrendo de fome, tremendo de frio em celas praticamente sem aquecimento, emocionalmente abalados pelos horrores de uma guerra que se prolongou por quatro anos, esses filhos bastardos da sociedade permanecem à espera do perdão e do alívio.

Eles estão esperando em vão. O último dos Hohenzollern<sup>6</sup>, como um bom soberano, esqueceu-se do sofrimento deles em meio ao banho de sangue internacional e à perda gradual do poder da Coroa. Durante os quatro anos que se seguiram à conquista de Liège, não houve qualquer anistia digna de tal nome, nem mesmo naquele feriado oficial dos escravos alemães, o "Aniversário do *Kaiser*".

A Revolução Proletária deve, agora, por um pequeno ato de misericórdia, iluminar suas vidas sombrias nas prisões e fortalezas; ela deve encurtar as sentenças draconianas, abolir esse sistema disciplinar bárbaro (detenção em correntes, castigos corporais!), melhorar ao máximo sua capacidade de tratamento, a atenção médica, a alimentação e as condições de trabalho. Trata-se de um dever de honra!

O sistema penal existente, que é impregnado por um brutal espírito de classe e pela barbárie capitalista, deve ser extirpado pela raiz. Uma minuciosa reforma do sistema a partir do qual as sentenças são executadas

---

<sup>5</sup> Max von Baden (1867-1929) tornou-se chanceler do Império Alemão em 3 de outubro de 1918, tendo sido obrigado a renunciar pelo movimento revolucionário em 9 de novembro do mesmo ano.

<sup>6</sup> Referência a Guilherme II (1859-1941), último imperador alemão e rei da Prússia até abdicar do trono, em novembro de 1918.

deve ser levada a cabo. Um sistema completamente novo, coerente com o espírito do socialismo, apenas pode ser estabelecido sobre o alicerce de uma nova ordem econômica e social; todos os crimes, assim como todas as punições, têm, certamente, em última análise, suas raízes profundas nas condições econômicas da sociedade. No entanto, uma medida decisiva pode ser implementada desde já. A pena de morte, a maior vergonha do ultrarreacionário Código Alemão, deve ser retirada imediatamente! Por que tanta hesitação por parte deste governo de trabalhadores e soldados? O nobre Beccaria<sup>7</sup>, que há 200 anos denunciou em todas as línguas civilizadas a impiedade da pena de morte, não existe para vocês, Ledebour<sup>8</sup>, Barth<sup>9</sup>, Däumig<sup>10</sup>?

Vocês não têm tempo, é o que dizem, têm mil dificuldades e tarefas diante de vocês. Certamente. Tomem seus relógios nas mãos e vejam quanto tempo é necessário para abrir a boca e dizer: a pena de morte está abolida! Ou vocês querem um debate prolongado, culminando em uma votação entre vocês a respeito dessa questão? Vocês, também neste caso, perder-se-iam nas complicações do formalismo, em considerações sobre competência jurisdicional, em questões de sanção legal e regras e porcarias semelhantes?

Ah! Quão alemã esta Revolução é! Quão prosaica e pedante ela é! Quanta falta de verve, de brilho, de grandeza! A esquecida pena de morte é apenas um pequeno aspecto isolado. Mas com que frequência precisamente esses pequenos aspectos traem o íntimo espírito do todo.

Pegue, aleatoriamente, qualquer história da grande Revolução Francesa; pegue o árido Mignet<sup>11</sup>. Poderia alguém ler esse livro senão com o coração batendo e a mente em chamas? Pode esse alguém, após ter aberto o livro aleatoriamente e iniciado a leitura, deixá-lo de lado antes de ouvir, com a respiração ofegante, o último acorde daquela formidável tragédia? É como uma sinfonia de Beethoven elevada a proporções gigantescas, uma tempestade furiosa sobre os órgãos do tempo, grande e

---

<sup>7</sup> Césare Beccaria (1738-1794), autor de *Dos delitos e das penas*, foi um dos principais representantes da Escola Liberal Clássica, que, fortemente influenciada pelo Iluminismo e pelo contratualismo, defendia a ideia de utilidade e de humanidade das penas, opondo-se fortemente à pena de morte.

<sup>8</sup> Georg Ledebour (1850-1947), jornalista e político socialista alemão. Membro do SPD e, posteriormente, do Partido Social-Democrata Independente Alemão (USPD), de oposição ao governo. Foi membro do Parlamento Alemão entre 1900 e 1918.

<sup>9</sup> Emil Barth (1879-1841), membro do USPD, foi o mais radical e de esquerda dos seis membros do Conselho dos Deputados do Povo, criado em 10 de novembro de 1918 em Berlim para governar a Alemanha após a abdicação de Guilherme II. Renunciou ao posto em 29 de dezembro do mesmo ano.

<sup>10</sup> Ernst Däumig (1866-1922), social-democrata alemão, membro do USPD e, posteriormente, do Partido Comunista Alemão (KPD). Liderou o Movimento de Delegados Revolucionários em 1918.

<sup>11</sup> François Mignet (1796-1884), jornalista liberal francês e historiador da Revolução Francesa.

esplêndida tanto em seus erros quanto em seus sucessos, na vitória e na derrota, em seu primeiro júbilo ingênuo e em seu último suspiro reprimido. E, agora, na nossa casa, a Alemanha? A cada passo, nos assuntos grandes e pequenos, percebe-se que os velhos e dignos companheiros ainda estão conosco desde a época em que a social-democracia dormia beatamente, quando a carteirinha do partido significava tudo, e os seres humanos e o espírito, nada. Mas não nos esqueçamos de que a história mundial não é feita sem grandeza de espírito, sem fervor moral, sem gestos nobres...

Ao deixarmos os hospitaleiros corredores que habitamos recentemente, Liebknecht e eu – ele, entre seus companheiros tosados de penitenciária, e eu com minhas queridas pobres prostitutas e ladras, com quem passei, sob o mesmo teto, três anos e meio da minha vida – fizemos este juramento enquanto eles nos seguiam com um olhar repleto de tristeza: “Nós não nos esqueceremos de vocês!”.

Exigimos que o Comitê Executivo dos conselhos de trabalhadores e de soldados alivie imediatamente o destino dos prisioneiros em todas as instituições penais da Alemanha!

Exigimos que a pena de morte seja retirada do Código Penal alemão!

Rios de sangue escorreram em torrentes durante os quatro anos de genocídio imperialista. Agora, cada gota desse precioso fluido deve ser preservada reverentemente em vasos de cristal. Energia revolucionária implacável e humanidade terna – essa é a verdadeira essência do socialismo. Um mundo agora deve ser destruído, mas cada lágrima derramada quando poderia ter sido poupada é uma acusação; e um homem que, apressando-se na realização de feitos importantes, inadvertidamente pisoteia até mesmo um pobre verme é culpado de um crime.

Escrito em 18 de novembro de 1918.

Publicado pela primeira vez no *Die Rote Fahne*, criado por Rosa Luxemburgo e por Karl Liebknecht como órgão da *Spartacus League*.

Como citar:

LUXEMBURGO, Rosa. Um dever de honra. Trad. e apres. Nayara Rodrigues Medrado. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 229-237, nov. 2018.

Data de envio: 2 maio 2017  
Data de aceite: 31 jan. 2018

## **Resenha** ***A morte do Generalíssimo***

Claudinei Cássio de Rezende<sup>1</sup>

NURY, Fabien; ROBIN, Thierry. *A morte de Stálin*. Trad. Paulo Werneck. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

Numa noite do inverno de 1953, em Moscou, o diretor da Rádio do Povo, Andréiev, recebe uma ligação requerendo que ligue em 17 minutos para um telefone informado. Ele realiza a ligação e, para a sua surpresa, era I. Stálin (1878-1953) do outro lado da linha a atender à chamada, solicitando uma cópia da gravação da transmissão que havia sido executada minutos antes, o *Concerto para piano n. 23* de Mozart. Apenas um pequeno problema: nada havia sido gravado. Atmosfera aterrorizante toma conta do diretor, dos músicos, do maestro, enfim, de todo mundo. Não há alternativa senão executar a obra mais uma vez para gravá-la. Mas e se não ficar exatamente igual? E se todos forem condenados aos campos de trabalho forçado ou até à morte por causa disso? Resolve-se ligar novamente para aquele telefone e avisar que o concerto seria, então, executado novamente. Ao fazer isso, o diretor Andréiev descobre que a linha não existe mais! Decide-se executar o concerto assim mesmo. Dois outros problemas adjacentes tomam cena neste momento de desespero: primeiro, Maria Iúdina<sup>2</sup>, a solista do piano, então musicista consagrada, recusa-se a tocar para Stálin, afinal, ela era inimiga declarada do regime desde que toda a sua família estivera confinada ao Gulag – isso foi contornado com ameaças e suborno; segundo, o maestro não consegue reger o concerto e cai ao chão com uma crise nervosa por medo de Stálin. No meio da madrugada, um militar vai à casa de outro maestro, Bóris Bresnávich, e o força a reger. O disco é gravado e entregue a Stálin no dia seguinte. Não obstante, os músicos nunca saberão se Stálin reconheceria a diferença na execução gravada do concerto, porque, ao ouvi-lo, o Generalíssimo Soviético padece de algo que pode ser um acidente vascular cerebral e entra em agonia. Assim se encerra a introdução de Fabien Nury

---

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Estadual Paulista (Unesp) e pós-doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail*: claudinei\_cassio@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Aqui nota-se uma licença poética dos quadrinistas, pois uma breve pesquisa na historiografia sobre Maria Iúdina revela que este fato ocorreu numa noite de 1944. Este acontecimento está relatado nas memórias de Dmitri Shostakovich, um dos mais importantes compositores russos do século XX (cf. FROLOVA-WALKER, 2016, pp. 8-9).

e Thierry Robin ao livro de história em quadrinhos intitulado *A morte de Stálin* (2015).

O livro tem um tom muito sombrio e capta a essência de alguns dos acontecimentos mais marcantes da disputa pelo poder na União Soviética diante da morte de Stálin. Retrocede também a um fato que acaba de acontecer: o envolvimento de L. Béria (1899-1953) na Conspiração dos Médicos em janeiro de 1953<sup>3</sup>. Tal Conspiração pode ser considerada o último expurgo de Stálin e acontece quando este prende e executa os médicos sob a acusação de um suposto envenenamento de Andrei Zhdanov (1896-1948). Com esta acusação, Stálin teria como se livrar de seus colegas mais próximos, dentre estes V. Molotov (1890-1986), A. Mikoian (1895-1978) e o próprio Béria. Os quadrinhos traçam muito bem este paralelo, apresentando a ligação entre a Conspiração, Béria e Lydia Timoschuk – ainda que o discurso de N. Krushev (1894-1971) no XX Congresso, três anos depois da morte de Stálin, desminta as acusações da existência da carta secreta desta médica, que é, portanto, uma fraude fabricada *ad hoc* para o expurgo. Crankshaw afirma que este fato está longe de ser desvendado na historiografia soviética, e permanece ainda muito obscura a participação de Krushev no acordo com Ignatiev para levar Béria à morte. Quanto aos médicos, em sua maioria judeus, certamente são vítimas do último *pogrom tsarista* de Stálin, ou assim mesmo o próprio Krushev descreve muitas vezes em seu diário. Nos quadrinhos, este é um impeditivo para o atendimento médico a Stálin nas primeiras horas, e Béria trata de assegurar que o Generalíssimo não seja atendido, obliterando sua possibilidade de reação. Stálin, num único momento de consciência antes da morte, aponta para um quadro com um cordeiro – concluo, então, que uma das fontes mais importantes dos quadrinistas é realmente o material coletado por Crankshaw, pela semelhança da descrição.

Os quadrinhos seguem mostrando o traço soturno e estrategista de Béria na cúpula soviética em torno da morte de Stálin, na qual participam Malienkov, Krushev, Mikoian, Kaganovitch e Bulganin (posteriormente, integraria Molotov, figura importante nestes desdobramentos). Responsável pelo funeral de Stálin, Krushev promove um massacre de populares – o acontecimento verdadeiro é que o descuido de Krushev leva a uma organização caótica do funeral em que muitas pessoas morrem pisoteadas, conforme conta o historiador Jean-Jacques Marie no posfácio deste livro. Vale notar que o músico Seguei Prokofiev, aclamado compositor das peças *Romeu e Julieta*, *Batalha na neve* e de trilhas

---

<sup>3</sup> Estas e outras histórias são detalhadamente relatadas por Edward Crankshaw, um dos mais importantes kremlinologistas, que reuniu as memórias de Krushev a partir de suas anotações em cadernetas de diários (cf. CRANKSHAW, 1971).

sonoras para os filmes de Eisenstein, morre no mesmo dia de Stálin, e as celebrações fúnebres de uma semana para este último impedem que Prokofiev tenha um funeral (questão não abordada nos quadrinhos, mas que revela o espírito deste momento soviético).

Lateralmente, os quadrinhos demonstram a relação entre esses personagens e os filhos de Stálin – diga-se de passagem, o filho de Stálin é retratado como um perigoso paspalho de alta patente militar, tal como se observa nas memórias de Krushev; enquanto Svetlana é retratada como lúcida diante dos fatos, vindo a ser fundamental na trama que derruba Béria em junho de 1953.

Com um retrato bastante fiel de cada personagem nesta trama, a história termina com o fuzilamento de Béria em meio aos seus devaneios conspiratórios. Não tem o perfil de quadrinhos de jornalismo como os de Joe Sacco, por exemplo, mas tem um estilo muito dinâmico e traz ao leitor a curiosidade pelos dados históricos.

### ***Referências bibliográficas***

- CRANKSHAW, E. Khrushchev remembers. Boston: Brown, 1971.  
FROLOVA-WALKER, Martina. *Stalin's music prize*. New Haven: Yale University Press, 2016, pp. 8-9.  
NURY, Fabien; ROBIN, Thierry. *A morte de Stálin*. Trad. Paulo Werneck. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

Como citar:

REZENDE, Claudinei Cássio de. A morte do Generalíssimo. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 238-240, nov. 2018.

Data de envio: 4 maio 2018

Data de aceite: 17 jul. 2018

## Resenha

### **A marxologia vive em *O velho Marx*: por que ler Marx 200 anos depois do seu nascimento?**

Murilo Leite Pereira<sup>1</sup>

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

Na aula inaugural da cadeira de antropologia social, ministrada no *Collège de France*, em 5 de março de 1960, C. Lévi-Strauss aludiu à mística do número oito, “já ilustrad[a] pela aritmética de Pitágoras, pela tabela periódica dos corpos químicos e pela lei de simetria dos polvos” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 11), para relacionar uma série de eventos caros à sua disciplina<sup>2</sup>. À lembrança do antropólogo francês, não teríamos como iniciar nossa resenha da obra de Marcello Musto, *O velho Marx*: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883), sem antes mencionar o retorno místico do oito neste ano, que coleciona uma quantidade significativa de efemérides importantes para a história mundial e nacional, as quais se não servem aos mais céticos para confirmar a magia do aludido número também não a negam.

Comemoramos o bicentenário do nascimento de Karl Marx, 170 anos das vulcânicas Revoluções de 1848, a chamada *primavera dos povos*, e há 50 anos o mundo vivia as turbulências de 1968, cujo símbolo mais lembrado é o *Maio de 68* francês, cenário no qual foi escrita uma das obras de maior repercussão do marxismo no século XX, *O direito à cidade*, de Henri Lefebvre. No Brasil, nesse mesmo ano, assistimos ao recrudescimento da ditadura civil-militar por meio do Ato Institucional n. 5 (AI-5). Não é só. Em 2018 também comemoramos o centenário de nascimento do maior crítico literário brasileiro e um dos nossos mais importantes intelectuais socialistas, Antonio Candido. A lista, como se vê, é, além de diversa, quase infindável.

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). *E-mail*: murilo.leite.pereira@gmail.com.

<sup>2</sup> Em 1958, criou-se no *Collège de France* a cadeira de antropologia social; em 1908, Sir James George Frazer proferira na Universidade de Liverpool a aula inaugural da primeira disciplina criada no mundo com o nome de antropologia social; 50 anos antes, em 1858, nasciam dois dos principais mestres da futura disciplina, Franz Boas e Émile Durkheim (LÉVI-STRAUSS, 2017, pp. 11-3).

Há exatamente uma década vivemos os efeitos sociais, econômicos e políticos da *crise de 2008*, que, como todo evento histórico de grandes proporções, não foi sentida igualmente e no mesmo tempo em todas as partes do mundo. É provável que também aqui o desenvolvimento desigual e combinado – o qual, como alerta Musto (2018a, pp. 81-3), fora pelo menos esboçado por Marx<sup>3</sup> nos debates com os então chamados populistas russos – tenha atuado pegando de surpresa os mais habilidosos políticos<sup>4</sup>, cujas crenças “politicistas”<sup>5</sup>, quase tão fantásticas quanto a mística do oitavo, têm nos distanciando dia após dia da emancipação humana geral. Essa década pós-crise de 2008 também marcou o ressurgimento, segundo Musto (2018a, p. 10), do interesse pela obra de Marx<sup>6</sup>, o que coincidiu com a retomada do projeto MEGA, hoje, chamada MEGA2, e suas descobertas<sup>7</sup>.

Ler Marx: tarefa relativamente fácil nos nossos dias. Basta observarmos a crescente quantidade de boas traduções realizadas de suas obras (e também das de Engels) nas últimas duas décadas para o nosso idioma. Aqueles que leem em inglês podem ainda encontrar, por exemplo, numa simples busca no *Google*, sem que seja preciso sair de casa ou de onde quer que esteja, as edições completas dos *Collected works* de Marx e Engels, 50 volumes para o deleite do leitor. Aos familiarizados com a

---

<sup>3</sup> Marx “negou (...) a necessidade histórica do desenvolvimento do modo de produção capitalista em todas as partes do mundo” (MUSTO, 2018a, p. 81), abrindo caminho para “um verdadeiro internacionalismo em escala global, não mais apenas europeia” (MUSTO, 2018a, p. 83). Desse modo, expôs sua “concepção multilinear” que se atém, sobretudo, às especificidades históricas, considerando a possibilidade do “desenvolvimento desigual das condições políticas e econômicas entre países e contextos sociais diferentes” (MUSTO, 2018a, p. 83).

<sup>4</sup> Um bom exemplar do politicismo brasileiro pode ser retirado da entrevista do então presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Em 4 de outubro de 2008, ele declarou que a crise chegaria ao Brasil, caso realmente chegasse, como uma “marolinha”, embora ele mesmo tenha reconhecido a força avassaladora da crise nos Estados Unidos da América (GALHARDO, 2018).

<sup>5</sup> Para maiores aprofundamentos acerca desse ponto, é incontornável a leitura de Chasin (1999; 2000).

<sup>6</sup> Em 30 de março de 2014, *The New York Times* lançou um debate chamado “Was Marx right?” (THE NEW YORK TIMES, 2018). Antes disso, em 2011, Terry Eagleton (2011), imbuído de semelhante espírito, lançou a sua obra *Why Marx was right*. Não se pode esquecer da obra de Thomas Piketty, *Le capital au XXIe siècle*, publicada em 2013 na França, cuja proposta explícita foi desabilitar uma leitura contemporânea de *O capital*, obra-prima inacabada de Marx. Cinco anos depois de seu lançamento na França, o livro de Piketty se mostrou ultrapassado na proposta conciliatória e insuficiente na análise.

<sup>7</sup> O próprio Musto (2018a, p. 10) nos conta em seu livro que desde 1998 já foram publicados 26 novos volumes das obras completas de Marx e Engels, os quais se somam aos 40 volumes publicados entre 1975 e 1989. Para mais esclarecimentos acerca da história das publicações das obras de Marx e Engels, cf. Hobsbawm (1983, pp. 423-43) e Cerqueira (2015, pp. 825-44). Já para se inteirar dos novos percursos e diretrizes de publicação da MEGA2, cf. Hubmann (2012, pp. 33-49). Por fim, não poderia ser diferente, para visões mais críticas do projeto MEGA-2, cf. Martins (2013, pp. 135-43) e Marxhausen (2014, pp. 95-124).

língua alemã, o horizonte de leitura é certamente ainda mais amplo<sup>8</sup>; tornou-se frequente a publicação de textos inéditos de Marx, na maioria dos casos, rascunhos, já que a proposta é editar, seguindo critérios histórico-críticos<sup>9</sup>, com o mínimo de modificação possível, todos os escritos de Marx e Engels. Tendo isso em conta, sem dúvida, um dos principais méritos da obra de Marcello Musto, lançada no Brasil pela Boitempo Editorial e traduzida por Rubens Enderle<sup>10</sup>, é ser um grande chamado à leitura do próprio Marx, além de constituir uma obra esclarecedora e atualizada acerca dos últimos anos do teórico e revolucionário alemão<sup>11</sup>.

É exatamente por esse caminho que gostaríamos de seguir nesse breve texto, ressaltando o auxílio que a obra de Musto fornece para uma leitura mais rigorosa – não apenas dos últimos escritos de Marx – do conjunto da arquitetura intelectual do autor alemão<sup>12</sup>. Quanto a isso, parece sintomático que, ao ser entrevistado por Musto, I. Wallerstein tenha escolhido ressaltar nada menos que a necessidade de ler Marx, *o próprio*, sem escambos, como diz enfaticamente: “A primeira coisa que tenho a dizer aos jovens é que eles precisam lê-lo” e que “vale muito a pena

---

<sup>8</sup> Aos desejosos de acompanhar o processo de publicação das obras completas de Marx e Engels, bem como os debates em torno do projeto MEGA2 e das obras dos autores alemães, um bom começo é conferir os anuários (*Marx-Engels-Jahrbuch*) que tratam do assunto, publicados pelos envolvidos com as novas edições e pesquisadores convidados (cf. <<http://mega.bbaw.de/begleitende-publikationen>>).

<sup>9</sup> Michael Heinrich (2018, p. 30), na nota 26 do seu livro *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*, recém-publicado no Brasil, diz que “a MEGA[2] segue princípios histórico-críticos: todos os textos serão publicados integralmente, fiéis ao original e com todas as variações (no caso de textos impressos, com as diferenças entre as edições individuais; no caso de manuscritos, com supressões, substituições e alterações). As intervenções dos editores se reduzem ao mínimo necessário e são rigorosamente registradas. Além do texto em si, há um aparato crítico contendo suas variações, notas explanatórias, índice remissivo, uma descrição precisa dos manuscritos, assim como do surgimento e da tradição do respectivo texto. A MEGA[2] está estruturada em quatro seções: I. Obras (sem *O capital*), II. *O capital* e trabalhos preparatórios, III. Cartas (contém não somente as cartas *de* mas também as cartas *a* Marx e Engels), IV. Excertos (trechos de livros que com frequência contêm notas e comentários)”.

<sup>10</sup> O título original da obra é: *L'ultimo Marx (1881-1883)*. Saggio di biografia intellettuale.

<sup>11</sup> Esclarecemos que essa não é a primeira obra publicada no Brasil que versa sobre os últimos anos de Marx, já que recentemente a editora Expressão Popular verteu para o nosso idioma a clássica obra escrita e organizada por Teodor Shanin (2017); há também o livro organizado por Rubem César Fernandes (1982) na década de 1980, *Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Contudo, nenhum desses livros constitui uma biografia intelectual dos anos de 1881-1883, não sendo, portanto, focalizada a relação vida e obra, assim como também não contemplam a amplitude temática alcançada pela obra de Musto, a qual vai muito além dos debates havidos entre Marx e os militantes russos. E ainda: tanto Shanin quanto Rubem César Fernandes publicaram antes da retomada do projeto MEGA, no final da década de 1980.

<sup>12</sup> Ao leitor interessado noutros enfoques, indicamos a também resenha de Lucas Parreira Álvares (2018), cujo destaque ficou por conta dos diálogos entre Marx e os populistas russos, bem como no modo pelo qual Marx estudou e assimilou as descobertas antropológicas de sua época.

descobrir Marx, mas é preciso ler, ler, lê-lo. Leiam Karl Marx!” (WALLERSTEIN, 2018). Nesse sentido, não parece ser nenhum acaso que em sua “biografia intelectual” do “último Marx” Musto opte por finalizá-la com um texto de caráter político escrito por Marx, Lafargue e Jules Guesde, o *Programa eleitoral dos trabalhadores socialistas*, presente no apêndice intitulado “Pelo pão e pelas rosas” (MUSTO, 2018a, pp. 137-41).

Não é pretensão do autor italiano – radicado em Toronto, no Canadá, onde leciona teoria sociológica na York University – substituir a leitura dos escritos marxianos. Na verdade, sua obra desponta como um auxílio às vindouras exegeses, para as quais abre novos caminhos analíticos, agregando-se criticamente à tradição. O marxista italiano acredita que “a renovação da exegese da obra de Marx é um fenômeno destinado a continuar” (MUSTO, 2018a, p. 10), ainda mais se temos em conta que a obra completa do *Mouro*<sup>13</sup>, o que inclui cartas e cadernos de rascunho, além das obras publicadas ao longo de sua vida, ainda não estão disponíveis ao grande público; muitos dos textos de Marx, como avalia Musto (2018a, p. 10), encontram-se acessíveis apenas “a um círculo restrito de acadêmicos”. Assim sendo, por mais brilhantes que sejam os trabalhos que remetem ao itinerário intelectual marxiano, não se pode perder de vista a incompletude do trajeto<sup>14</sup>. Musto, ciente disso, promete reforçar seu projeto renovador com um segundo livro “exclusivamente teórico” que também “se concentrará (...) no derradeiro período de sua elaboração teórica, [d]o assim chamado ‘último Marx’” (MUSTO, 2018, p. 10). Quanto a este, aguardemos.

Essa renovação, segundo nosso autor, passará necessariamente, portanto, pela reelaboração biográfica e teórica dos últimos anos da produção intelectual de Marx, período no qual trabalhou incansavelmente, redigindo “cadernos de apontamentos e sínteses de uma quantidade enorme de volumes de matemática, fisiologia, geologia, mineralogia, agronomia, química e física” (MUSTO, 2018a, p. 25). Apesar da coleção de

---

<sup>13</sup> Como explica Musto (2018a, p. 97), esse “era o modo como Marx era chamado em família e pelos companheiros de luta mais próximos”. Ainda sobre o apelido de “Mouro”, especificamente sobre a tradução da palavra alemã *Mohr*, citamos a nota à tradução do livro de Michael Heinrich, *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna*, na qual lemos: “Algumas traduções brasileiras utilizam o termo “mouro”, que, traduzido para o alemão, resultaria em *Maure*, não em *Mohr*. Na Idade Média, *Mohr* ainda era utilizado para designar os habitantes do Norte da África, mas, desde o século XVI, o termo é utilizado de maneira generalizada para designar uma pessoa de pele escura.” (Cf. MUSTO, 2018a, nota 44)

<sup>14</sup> Isso se aplica, inclusive, ao grande e ambicioso trabalho de José Chasin (2009), *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, o qual repercute até nossos dias em forma de projetos de pesquisas dos seus orientandos e dos orientados desses últimos, para quem aquele trabalho é um valioso indicativo de rota. Antes, é preciso dizer que a obra de Chasin foi interrompida pelo seu falecimento prematuro, no auge do seu vigor intelectual.

doenças<sup>15</sup> que acumulou ao longo da vida, de inúmeros distúrbios familiares<sup>16</sup> e viagens<sup>17</sup> para tratamentos diversos que o faziam desperdiçar tempo valioso de estudo e escrita, Marx se manteve atento às mais diversas evoluções e desenvolvimentos da ciência de seu tempo, além de continuar com o projeto de publicação dos livros II e III da sua grande obra, *O capital*, e estabelecer contato direto com militantes políticos e teóricos de várias partes do globo. Tudo isso contesta a imagem do velhinho que “teria perdido a curiosidade intelectual e a capacidade de elaboração teórica”, pelo contrário, “Marx não só continuou suas pesquisas, como estendeu a novas disciplinas” (MUSTO, 2018a, p. 30).

Em outros textos biográficos, cuja pretensão de acabamento definitivo se entrega, sem resistência, a certa linearidade e teleologia, representada pela sucessão de dados e suas respectivas datas, a narrativa constrói um sistema fechado de causas e efeitos, no qual o biógrafo procura a todo instante o sentido da vida do biografado – e talvez esse seja o mérito e o vício do gênero. Ao contrário, *O velho Marx*, embora não fuja em alguns aspectos à forma (os capítulos, são três, seguem a sucessão do último triênio da vida de Marx), é enriquecido pelo fato de a exposição assumir o inacabamento do seu conteúdo ou de suas análises. Inacabamento que ocorre por diversos motivos: como já dissemos, ainda não conhecemos tudo que é possível conhecer sobre e de Marx, há simplesmente textos seus que não foram publicados, inéditos, portanto; há também várias cartas de cunho pessoal que foram destruídas após sua morte e textos que o próprio autor descartara ao longo da vida. Além

---

<sup>15</sup> Essas não foram poucas. Realizando uma recuperação das que aparecem na obra de Musto, sempre com o risco de alguma patologia ter-nos escapado, chegamos à seguinte listagem, incluindo-se os diversos mal-estares: furúnculos, carbúnculos e erupção de bolhas no corpo, pleurite, tosse quase constante, calafrios, reumatismo, que lhe causou enrijecimento de uma das pernas, resfriados recorrentes, bronquite crônica, hemorragias e abscesso pulmonar, que acabou fazendo com que Marx usasse respirador, o qual ele comparava a uma focinheira.

<sup>16</sup> Como as doenças de sua esposa Jenny von Westphalen, invadida por um câncer de fígado, que a separou definitivamente de Marx em 2 de dezembro de 1881, quando, “pela primeira vez, desde 1836, quando se apaixonara por ela com apenas 18 anos, ele se viu sozinho” (MUSTO, 2018a, p. 103). Além disso, outro grande abalo foi a doença e posterior falecimento, causado por um câncer na bexiga, em 11 de janeiro de 1883, antes dos 39 anos, da sua filha mais velha, com quem trocara inúmeras cartas. Reagindo à morbidez que também marcam seus últimos anos, as últimas palavras de Marx deixadas sobre um papel, transcritas por Musto (2018a, p. 131) e que demonstram a resiliência do seu caráter, foram as seguintes: “Encontro um pouco de alívio numa horrível dor de cabeça. A dor física é o único ‘torpor’ da dor mental”. Contabilize-se ainda o estado doentio da sua filha Eleanor (MUSTO, 2018a, p. 100), do seu genro Charles Longuet e de seu neto Harry, além da constante imposição de isolamento (MUSTO, 2018a, p. 101), o que acabou impedindo a sua ida ao funeral da sua companheira.

<sup>17</sup> Recorrendo uma vez mais à listagem, retirada da leitura da obra de Musto, temos: Londres, Eastbourne, ilha de Wight, Argenteuil, Paris, Marselha e Argel, onde esteve durante 72 dias. Retornando da Argélia, Marx ainda passou, devido a complicações no seu estado de saúde, por Mônaco e Cannes.

desses motivos mais evidentes, existe um que toca o próprio estatuto teórico do texto biográfico, isto é, que passa pelo reconhecimento do mito da *biografia definitiva*, que nem de perto é pretensão de Marcello Musto realizar. Este derradeiro motivo inviabiliza de uma vez por todas qualquer desejo de escrita final no campo da produção biográfica, seja quem for o biografado. Como bem destacou Michael Heinrich (2018, p. 319), “uma biografia final de Marx nunca v[ai] existir”, pois “cada geração desenvolverá, a partir das condições históricas transformadas, uma nova perspectiva em relação à vida e à obra dele” conduzindo “ao aparecimento de novas biografias”. A melhor biografia é sempre aquela que é possível ser escrita nas melhores condições fornecidas por determinada época, o que passa necessariamente pelo acesso às fontes e ainda mais por uma análise crítica delas.

Nesse sentido, a biografia intelectual do “último Marx” escrita por Marcello Musto está em completo acordo com a proposta de diretrizes para a escrita biográfica lançada por Michael Heinrich. Este, partindo da crítica à “escrita biográfica tradicional”, cuja base filosófica é o historicismo, sinteticamente, propõe quatro pilares para uma nova forma de biografar (HEINRICH, 2018, pp. 405-6): I) o biografado deve ser retratado como um sistema aberto e encarado sempre na sua relação com a sociedade; II) o “dar sentido” que se procura sempre no texto biográfico deverá ser buscado como “resultado de um processo de comunicação”, no qual se coloca como fundamental a “análise precisa das condições desse processo de comunicação”, em que a “empatia” e a “revivência” cedem lugar para a explicitação e análise crítica das fontes; III) em vez de a exposição procurar a todo custo sugerir um desenvolvimento teleológico, no qual tudo que ocorreu na vida do biografado teria necessariamente de acontecer, o biógrafo deve procurar na forma expositiva apreender as rupturas e possíveis mudanças de posição, expondo, até mesmo, as lacunas; IV) por fim, o biógrafo deve assumir sua perspectiva, negando qualquer possibilidade de se tornar um narrador onisciente, distanciando-se, assim, cada vez mais da biografia ficcional<sup>18</sup>.

O seguimento dessas diretrizes fez de *O velho Marx* uma provocação à leitura do autor alemão, afinal, lacunas há, ambiguidades também, algumas mudanças de posição, novas aquisições intelectuais foram feitas nesse período e novos enfoques para antigos problemas começaram a ser esboçados; nada disso fica implícito no livro de Musto, o qual nos leva a “duvidar de tudo”<sup>19</sup>, aproximando-nos o mais possível de

<sup>18</sup> Para maiores aprofundamentos acerca dessa questão e dos desafios de biografar Marx, cf. *As possibilidades da escrita biográfica hoje: sobre a metodologia em uma biografia de Marx* (HEINRICH, 2018, pp. 399-419).

<sup>19</sup> Segundo Musto (2018a, p. 84), “durante toda a vida, Marx permaneceu fiel a seu mote preferido: ‘*De omnibus dubitandum*’ [é preciso duvidar de tudo]”.

uma posição marxiana, e, desse modo, só há uma postura desejada: retomar a leitura do próprio Marx. Algo que nem sempre foi seguido pelos assim chamados marxistas, situação que foi intuída quase como um presságio pelo próprio Marx, quando fez a famosa afirmação, não sem um toque de humor irônico: “Tudo o que sei é que não sou marxista”<sup>20</sup>. Sobre isso, é interessante o que nos escreve ironicamente Teodor Shanin (2017, p. 50), para quem, “já na geração de Marx, havia marxistas que sabiam mais que Marx o que era o marxismo e estavam preparados para lhe censurar às escondidas para seu próprio bem”; nem sequer Engels escapou da censura dos doutos marxistas. Bom exemplo disso foi a polêmica que se criou em torno da “Introdução” (ENGELS, 1986) escrita por este último em 1895 para os escritos de Marx (1986) sobre a Revolução de 1848 na França. O texto engelsiano, o último escrito pelo autor, foi em parte censurado pelo Partido Social-Democrata Alemão (SPD), que retirou os trechos nos quais Engels avaliava as potencialidades dos “meios violentos da ação operária”, o que transformou o texto numa defesa *tout court* da via parlamentar. Sobre a reação de Engels, conta-nos Antonio Roberto Bertelli (1986, p. 11):

Ao ver sua “Introdução” publicada com mutilações, fazendo dele um paladino da via parlamentar e pacífica, Engels reagiu energeticamente contra a direção e exigiu que a “Introdução” fosse publicada na íntegra. Novamente a direção do partido não ouviu seu pedido e outra vez publicou o texto mutilado, agora em *Die Neue Zeit*. Engels insistiu, escreveu cartas, mas morreu, em agosto de 1895, sem ver atendido seu pedido.

É para uma leitura mais rigorosa que aponta a obra de Musto. Em seu livro, foi capaz de considerar, despido do apego apaixonado à tradição, as biografias de Marx e seus intérpretes mais conhecidos, o cânone por assim dizer, sem abrir mão dos novos ditames de leitura da obra marxiana, bem como das descobertas mais recentes na área da marxologia. *O velho Marx* é uma obra inovadora também por lançar novos enfoques à vida e obra de Marx, uma vez que contorna “uma figura completamente diferente da esfinge granítica de Marx colocada no centro das praças pelos regimes do Leste europeu, que indicava o futuro com certeza dogmática”. Na verdade, da leitura de Musto o que vem “à tona [é] o Marx de que mais necessitamos: aquele que foi constantemente guiado pelo espírito crítico” (MUSTO, 2018a, p. 11).

Assim orientados por Musto, cuja presença se faz notar a todo momento, como um guia cuidadoso e bem informado dos riscos do trajeto, findamos o mergulho no mar revoltoso<sup>21</sup> da *vida e obra* do “Mouro” ou,

<sup>20</sup> Sobre esse ponto específico, ver Musto (2018a, pp. 126 ss).

<sup>21</sup> Quase tão revoltoso quanto aquele oceano que ele enfrentara para entregar em mãos do editor “a extensa segunda parte do manuscrito” do Livro I de *O capital*: crítica da

para os mais íntimos, “Velho Nick”<sup>22</sup>, tomados por muitos conhecimentos: dos problemas de saúde que impediram Marx de finalizar vários dos seus projetos e que acometeram sua esposa Jenny e suas filhas, da lista sem fim de médicos e viagens para tratamentos, somente proporcionais à quantidade de doenças que foram se acumulando no seu corpo; conhecemos ainda mais o seu inesgotável interesse por aprender algo novo, sempre duvidando de tudo e movendo-se nas pesquisas como um “vigoroso andarilho” (MARX, 1968, p. 9) à procura da “lógica da coisa” toda (MARX, 2010, p. 39), ainda que isso lhe conduzisse à necessária autocrítica e aos atritos com autointitulados marxistas da época, com os quais o próprio Marx não se identificava. Desse modo, nos últimos anos de sua vida, acabou estudando de maneira sistemática antropologia, história da propriedade, das formações pré-capitalistas e história mundial (MUSTO, 2018a, p. 106), afora matemática pura, por exemplo. Marx também continuou se aprofundando na chamada questão russa, principalmente a partir do diálogo epistolar com Vera Zasulich, e em outras questões de matéria internacional, pois, como destacou Musto (2018a, pp. 44-77), Marx se dizia “cidadão do mundo”, portanto, atuava onde quer que estivesse, e para isso se mantinha informado dos principais acontecimentos, seja lendo os mais importantes periódicos burgueses e operários ou debatendo com militantes e lideranças políticas do movimento socialista<sup>23</sup>.

A complexidade de Marx, sempre contrário às “fórmulas gerais”, é-nos revelada na exposição do caráter fragmentário e inacabado de sua produção intelectual, por isso, não se encontra nessa biografia uma imagem pronta e acabada, feita sob medida para o altar da revolução. Distante da hagiografia tanto quanto de um banco dos réus, a obra de Musto também não procura condenar nem absolver Marx de coisa alguma, antes, constitui um instigante esboço crítico dos seus últimos anos. É interesse do autor apreender, quando possível, as motivações de certas posições tomadas pelo revolucionário alemão, nesse caso, vida e obra são tomadas em conjunto, como é próprio de uma biografia intelectual. No

---

economia política. Como assegura Michael Heinrich (2018, p. 16), “ele poderia tê-lo enviado por correio marítimo, como havia feito, alguns meses antes, com a primeira parte desse manuscrito, mas a questão lhe era importante demais”. Para mais detalhes dessa travessia que durou dois dias, cf. Heinrich (2018, pp. 15-8).

<sup>22</sup> Segundo Musto (2018a, p. 98), “com esse cognome – *Old Nick*, que na gíria inglesa significava ‘velho diabo’ –, ele costumava assinar, sobretudo nos últimos anos de vida, as cartas endereçadas às filhas, a Engels e a Paul Lafargue”. Para outros detalhes, cf. nota 52 de Musto (2018a).

<sup>23</sup> Um aspecto interessante da biografia de Marx, contado por Musto (2018a, p. 15), é que, com a derrota dos movimentos revolucionários de 1848, “Marx se tornará apátrida” e que, em 1874, teve negado seu pedido de naturalização inglesa, por ser considerado um agitador.

caso de Marx, como destaca Michael Heinrich (2018, p. 412), isso é ainda mais valioso, pois:

Vários aspectos de sua vida não são compreensíveis sem uma análise do desenvolvimento de sua obra. Em contrapartida, tampouco é possível entender em sua completude as recorrentes interrupções e novas abordagens no desenvolvimento de sua obra sem levar em conta as viradas na vida de Marx.

Inseparáveis do grande intelectual e revolucionário comprometido pelo dever ético de preparar o terreno para a revolução comunista, isto é, da figura pública de Marx, são, portanto, o marido carinhoso, capaz de dedicar-se como um enfermeiro aos cuidados da esposa convalescente – justamente nesse período, sem cabeça para outras matérias, é que retorna ao estudo mais sistemático da matemática e da história mundial (MUSTO, 2018, p. 101) –, o pai preocupado e bastante aberto ao diálogo – com as filhas trocou uma infinidade de cartas, tratando desde assuntos domésticos a questões teóricas e políticas – e um avô apaixonado, cuja tristeza de estar longe dos netos ele não fez questão de esconder quando tiveram de se separar devido ao retorno da filha mais velha, Jenny, e do genro Charles Longuet à França, possibilitado pela anistia de 1880 aos membros da Comuna de Paris de 1871 (MUSTO, 2018, pp. 28-9).

É nesse cenário de redescoberta e renovado interesse que, no ano do bicentenário de nascimento do autor de *O capital*, o público leitor em geral e os estudiosos da obra marxiana em particular recebem a publicação de duas grandes biografias do autor alemão, cada uma tratando de um dos dois extremos da linha evolutiva do percurso intelectual de Marx; referimo-nos à obra de Michael Heinrich (2018) e de nosso autor resenhado Marcello Musto (2018). A primeira aborda os anos anteriores à militância jornalística de Marx junto do periódico liberal *Gazeta Renana*, partindo do ano de nascimento, 1818, até 1841, quando Marx apresentou sua tese de doutoramento. Heinrich promete um trabalho composto por três volumes, fôlego poucas vezes visto mesmo se tratando de um autor tão biografado como Marx<sup>24</sup>. Já o livro de Musto, autor que há algum tempo vem tratando de reconstituir o itinerário biográfico-intelectual do revolucionário alemão<sup>25</sup>, de fato cumpre bem sua promessa de retratar os últimos anos de vida do Mouro, 1881-3. Ainda sobre projetos biográficos, a editora Boitempo, a mesma patrocinadora dos dois títulos anteriores e idealizadora do que ela chamou ANO MARX, promete para o final deste

<sup>24</sup> Para um balanço (sempre parcial) das biografias sobre Marx, cf. Angelo Segrillo (2017).

<sup>25</sup> Cf. os seguintes textos de Marcello Musto, todos publicados no Brasil: A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos *Grundrisse* (2011); A vida de Marx no tempo dos *Grundrisse*: notas biográficas entre 1857 e 1858 (2016); A escrita de *O capital*: gênese e estrutura da crítica de Marx à economia política (2018b).

ano a publicação da primeira edição da obra de José Paulo Netto, intitulada *Marx: uma biografia*<sup>26</sup>, que será o primeiro intento genuinamente brasileiro de biografar Marx. Enquanto aguardamos, fazemos das palavras de Wallerstein as nossas: Leiam Karl Marx! E acrescentamos ainda: e lutem! Afinal, conta-nos Musto, Marx quando indagado sobre a “finalidade última do ser” respondeu, não sem um instante de silêncio, “com um tom profundo e solene: a luta!” (2018, p. 17).

### **Referências bibliográficas**

ÁLVARES, Lucas Parreira. *O velho Marx*, de Marcello Musto: por que essa biografia merece ser lida. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/06/07/o-velho-marx-de-marcello-musto-por-que-essa-biografia-merece-ser-lida/#prettyPhoto>>, acessado em 10 ago. 2018.

BERTELLI, Antonio Roberto. “Uma introdução polêmica”. In: MARX, Karl. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo: Global, 1986.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx. *Revista Economia Política*, São Paulo, v. XXXIV, n. 4, pp. 825-44, out./dez. 2015.

CHASIN, J. Textos sobre política. *Revista Ensaios Ad Hominem*, São Paulo, Ad Hominem, n. 1, t. III, 1999.

\_\_\_\_\_. *A miséria brasileira, 1964-1984: do golpe militar à crise social*. Santo André: Ad Hominem, 2000.

\_\_\_\_\_. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

EAGLETON, Terry. *Why Marx was right*. Londres: Yale University Press, 2011.

ENGELS, Friedrich. “Introdução”. In: MARX, Karl. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo: Global, 1986.

FERNANDES, Rubem César (Org.). *Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Trad. Lúcio F. R. Almeida e Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

GALHARDO, Ricardo. Lula: crise é tsunami nos EUA e, se chegar ao Brasil, será “marolinha”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 4 out. 2008. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/lula-crise-tsunami-nos-eua-se-chegar-ao-brasil-sera-marolinha-3827410>>, acessado em 10 ago. 2018.

HEINRICH, Michael. As possibilidades da escrita biográfica hoje: sobre a metodologia em uma biografia de Marx. In: \_\_\_\_\_. *Karl Marx e o*

---

<sup>26</sup> Cf. <<https://www.boitempoeditorial.com.br/noticia/novidade-2/vem-ai-108>>, acessado em 8 abr. 2018.

*nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra v. I: 1818-1841*. Trad. Cláudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018, pp. 399-419.

\_\_\_\_\_. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, v. I: 1818-1841*. Trad. Cláudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HOBBSAWM, Eric. A fortuna das edições de Marx e Engels. *In.*: \_\_\_\_\_ (Org.). *História do marxismo v. I: o marxismo no tempo de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Nemásio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, pp. 423-43.

HUBMANN, Gerald. Da política à filologia: a *Marx-Engels Gesamtausgabe*. *Revista Crítica Marxista*, Campinas, n. 34, pp. 33-49, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MARTINS, Maurício Vieira. Sobre a nova edição da obra de Marx e Engels: só a filologia salva. *Revista Marx e o Marxismo*, Niterói, v. I, n. 1, pp. 135-43, 2013.

MARX, Karl. Brief an den Vater (10. November 1837). *In.*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke* 40. Berlim: Dietz, 1968.

\_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo: Global, 1986.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARXHAUSEN, Thomas. História crítica das *Obras completas de Marx e Engels* (MEGA). Trad. Nélio Schneider. *Revista Crítica Marxista*, São Paulo, n. 39, pp. 95-124, 2014.

MUSTO, Marcello. A formação da crítica de Marx à economia política: dos estudos de 1843 aos *Grundrisse*. *Revista Crítica Marxista*, n. 33, pp. 31-65, 2011.

\_\_\_\_\_. A vida de Marx no tempo dos *Grundrisse*: notas biográficas entre 1857 e 1858. *Revista de Políticas Públicas*, São Luís, v. XX, n. 2, pp. 739-58, 2016.

\_\_\_\_\_. *O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018a.

\_\_\_\_\_. A escrita de *O capital*: gênese e estrutura da crítica de Marx à economia política. Trad. Murilo Leite e Carolina Peters. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, pp. 23-47, abr./2018b.

PIKETTY, Thomas. *Le capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

SEGRILLO, Angelo. Karl Marx: um balanço biográfico. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. XLIII, n. 3, pp. 601-11, set./dez. 2017.

SHANIN, Teodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. Trad. Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense (Lemto – UFF). São Paulo: Expressão Popular, 2017.

THE NEW YORK TIMES. Was Marx Right., Nova York, 30 mar. 2014. The opinion pages: Room for debate. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/roomfordebate/2014/03/30/was-marx-right>>, acessado em 10 ago. 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. “*Leiam Karl Marx!*”. Musto entrevista Wallerstein. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/05/09/leiam-karl-marx-musto-entrevista-wallerstein/>>, acessado em 10 ago. 2018.

Como citar:

PEREIRA, Murilo Leite. A marxologia vive em “O velho Marx”: por que ler Marx 200 anos depois do seu nascimento? *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 241-252, nov. 2018.

Data de envio: 15 ago. 2018

Data de aceite: 19 set. 2018

## **Resenha** ***Pourquoi Lukacs, de Nicolas Tertulian*<sup>1</sup>**

Jean-Pierre Morbois<sup>2</sup>

TERTULIAN, Nicolas. *Pourquoi Lukacs*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016. 382 p.

Especialista mundialmente reconhecido no filósofo marxista húngaro de língua alemã György Lukács (1885-1971), com quem se reuniu frequentemente de 1965 a 1971, Nicolas Tertulian nos oferece um denso volume no qual explica, em uma espécie de autobiografia intelectual, suas conexões com um autor que permanece insuficientemente editado e conhecido na França, ou circunscrito às suas obras de juventude.

Este livro é importante para o autor porque coroa sua longa carreira de ensaísta e professor, em Paris, na École des Hautes Études de Sciences Sociales (EHESS). Nicolas Tertulian certamente escreveu muitos artigos dedicados a Lukács, mas eles estão dispersos em vários periódicos e hoje merecem ser reunidos em uma coletânea<sup>3</sup>. Apenas um livro, esgotado há muito tempo, foi publicado em 1980: *Georg Lukács: Etapas de seu pensamento estético* (TERTULIAN, 1980)<sup>4</sup>.

Nicolas Tertulian nasceu em 1929 na cidade de Iasi (Romênia), em uma comunidade judaica que, a partir de 1938, foi objeto de perseguição e de *pogroms* pelo regime fascista (mais de 10.000 judeus, incluindo vários membros de sua família, foram assassinados durante o grande *pogrom* de Iasi, no final de junho e início de julho de 1941). Após a guerra, seus estudos de filosofia o levaram ao jornalismo, à crítica literária e depois ao ensino da estética. Interessou-se pelos trabalhos do filósofo e esteta Benedetto Croce (1866-1952) e de György Lukács.

O livro se abre com um capítulo intitulado “Em busca do verdadeiro Marx”, que evoca a posição dos intelectuais marxistas nos países do Leste europeu, a crescente contradição com a ideologia oficial feita de materialismo vulgar, esquematismo e voluntarismo subjetivistas, seus

---

<sup>1</sup> Publicada originalmente na revista *Europe* n. 1.063-1.064, nov.-déc. 2017. Tradução de Ester Vaisman.

<sup>2</sup> Ensaísta e tradutor especializado nas obras de Lukács, foi aluno de Nicolas Tertulian. Ele vem tentando, nos últimos dez anos, atenuar a falta de tradução para o francês das obras de György Lukács. Mantém o *blog* <<http://amisgeorglukacs.over-blog.com>>, em que são publicados muitos textos que não encontraram editor. *E-mail*: jean-pierre.morbois@orange.fr. [Nota do tradutor – NT]

<sup>3</sup> Sob o título *Lukács e seus contemporâneos*, a editora Perspectiva (São Paulo) publicou uma coletânea com vários textos de Tertulian (2016) sobre o assunto. Nela, há tanto textos inéditos quanto já publicados. [NT]

<sup>4</sup> Traduzido e publicado no Brasil sob o título de *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético* (2008) pela editora Unesp (São Paulo). [NT]

êxitos parciais na publicação de certos livros, mas acima de tudo o ostracismo, a marginalização e a perseguição tingida com antissemitismo que eles sofreram e que levaram muitos deles ao exílio, como o próprio Nicolas Tertulian em 1981.

Com Lukács, de fato, encontramos a verdadeira filosofia do materialismo dialético, livre de suas falsificações stalinistas, de qualquer mecanicismo e de todo determinismo absoluto. Nele, a subjetividade humana ocupa o lugar que merece, o da intencionalidade que sustenta toda atividade humana (mesmo que nunca tenhamos certeza de que os resultados das ações estejam de acordo com as metas almejadas). Encontramos um marxismo autêntico que busca compreender a realidade em sua gênese, seu desenvolvimento, sua estrutura dinâmica; um marxismo que faz da realização da pessoa humana, em condições cada vez mais dignas de si, um objetivo possível e desejável.

Essa pessoa humana, sublinhemos, não é um indivíduo solitário, é um ser eminentemente social, envolvido em múltiplas relações, e sua socialização, longe de ser um obstáculo para o desenvolvimento de sua personalidade, é, pelo contrário, uma condição. O conceito de *Gattungsmäßigkeit* [conformidade à espécie, generidade], a ideia de um gênero humano que está se tornando cada vez mais consciente de si, um gênero humano por si, é central no pensamento de Lukács. Pode-se dizer que, contrariamente às visões de L. Althusser (1918-1990), que há muito tempo determina o pensamento marxista na França, o marxismo que ele professa é um humanismo historicista.

Reivindicando plenamente sua afiliação às filosofias racionalistas do Iluminismo e a G. Hegel (1770-1831) – em seu livro *O jovem Hegel* (1985)<sup>5</sup>, Lukács enfatiza, contrariamente aos preconceitos comuns na era stalinista, os aspectos progressistas de seu pensamento –, este marxismo se afirma também nos confrontos com a filosofia moderna e contemporânea. G. Simmel (1858-1918), S. Kierkegaard (1813-1855), F. Nietzsche (1844-1900), a Escola de Frankfurt, George Steiner (1929), M. Heidegger (1889-1976), bem como J.-P. Sartre (1905-1980), M. Merleau-Ponty (1908-1961) e muitos outros são mencionados. Nicolas Tertulian pôde conversar com alguns deles, e assim dedicou capítulos de seu livro a seus encontros com Heidegger, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), E. Cioran (1911-1995) e Herbert Marcuse (1898-1979) (no capítulo sobre Maio de 68, a propósito de seu projeto de escrever uma estética).

A arte é precisamente uma das atividades em que o ser humano pode expressar sua personalidade em toda a sua plenitude. Daí a

---

<sup>5</sup> A primeira tradução brasileira desta obra já se encontra no prelo e será lançada pela editora Boitempo em novembro do ano corrente, somando-se à coleção Biblioteca Lukács [NT],

importância que Lukács atribui à estética. O primeiro capítulo de *A particularidade do estético* (LUKÁCS, 1966, pp. 33-146) mostra como, desde os tempos pré-históricos, os modos de reflexo da realidade – o conhecimento científico, por um lado, as expressões artísticas, por outro – foram gradualmente se separando e se desenvolvendo a partir da imediaticidade da vida cotidiana. A *Estética* de Lukács se distingue resolutamente do romantismo (um capítulo lhe é dedicado), que critica a modernidade de uma perspectiva nostálgica; também do naturalismo, que descreve superficialmente a realidade; assim como do *vanguardismo* e dos estereótipos da arte oficial stalinista. A *Estética* busca o “grande realismo” para o qual H. Balzac (1799-1850) e Thomas Mann (1875-1955), entre outros, oferecem os modelos. Nicolas Tertulian também desmistifica a ideia de que o Naphta de *A montanha mágica* (MANN, 1953) seria o retrato de Lukács.

Ao explicitar a coerência latente do marxismo, Lukács surge como o autor de um dos últimos sistemas filosóficos. “Ele acabou por edificar uma grande construção especulativa, baseada nas premissas de Marx, que inclui não apenas um tratado sobre estética, mas também uma ontologia do ser social situada no prolongamento de uma ontologia da natureza, bem como os lineamentos de uma ética.” (TERTULIAN, 2016, p. 354)

### **Referências bibliográficas**

LUKÁCS, G. *Estética: la peculiaridad de lo estético*. Trad, Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

\_\_\_\_\_. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1985.

MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Trad. Herbert Caro. Porto Alegre: Globo, 1953.

TERTULIAN, Nicolas. *Georges Lukács. Étapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore, 1980.

\_\_\_\_\_. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. Trad. Renira Lisboa de Moura Lima. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lukács e seus contemporâneos*. Trad. Pedro Corgozinho. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Como citar:

MORBOIS, Jean-Pierre. Pourquoi Lukács, de Nicolas Tertulian. Trad. Ester Vaisman. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 2, pp. 253-255, nov. 2018.

Data de envio: 4 ago. 2018  
Data de aceite: 15 set. 2018